estudios clásicos

ESTUDIOS CLÁSICOS

ÓRGANO DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

PUBLICADO POR EL PATRONATO "MENÉNDEZ Y PELAYO" DEL CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

TOMO IX — FEBRERO DE 1965 — NÚM. 44

DIRECTOR: MANUEL FERNÁNDEZ-GALIANO.

COMITÉ DE REDACCIÓN: JOSÉ ALSINA, ALBERTO BALIL, V. EUGENIO HERNÁNDEZ VISTA, R. P. JOSÉ JIMÉNEZ DELGADO, ANTONIO MAGARIÑOS Y FRANCISCO RODRÍGUEZ ADRADOS.

SECRETARIA DE REDACCIÓN: M.ª EMILIA MARTÍNEZ-FRESNEDA.

Este fascículo va íntegramente dedicado a recoger un extracto de los *Coloquios sobre Teoría Política de la Antigüedad Clásica* que se desarrollaron en Madrid, organizados por la Sociedad Española de Estudios Clásicos, entre el 22 y 24 de abril de 1963. Los índices podrán ser encontrados en las páginas finales.

Rogamos a nuestros lectores disculpen la ausencia de las habituales secciones informativas.

SOCIEDAD ESPAÑOLA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

COLOQUIOS

SOBRE TEORÍA POLÍTICA DE LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA

(Madrid, 22-24 de abril de 1963)

MADRID

1 9 6 5

Depósito Legal: M. 567-1958

Gráficas Cóndor, S. A. — Sánchez Pacheco, 83. — Madrid - 2. 2448-65

En los días 22 a 24 de abril de 1963 se desarrollaron en Madrid las actividades de unos *Coloquios sobre Teoría Política de la Antigüedad Clásica* organizados por la Sociedad Española de Estudios Clásicos. Los actos obtuvieron un franco éxito tanto por el número de participantes como por su calidad y por la importancia de las ponencias e intervenciones. Ello nos ha movido a recoger los textos de unas y otras. Naturalmente, consideraciones de espacio nos han obligado a resumir mucho la discusión: esperamos, sin embargo, no haber omitido ni desfigurado nada esencial.

Realmente han sido múltiples las dificultades con que los redactores de estas actas han tropezado, ya que las condiciones técnicas en que se recogieron los coloquios distaron mucho, por causas ajenas a nuestra voluntad, de ser perfectas. Afortunadamente, todo se ha superado sin más daño que una cierta demora en la presentación. Ahora bien, justo es decir que, dado el pronóstico pesimista que se deducía del estado del material en los primeros momentos, posiblemente esta publicación no sería hoy una realidad sin la tenacidad entusiasta de la secretaria de redacción de la revista *Estudios Clásicos,* Srta. Martínez-Fresneda, que tan gran papel ha desarrollado en esta labor.

Asimismo hay que hacer constar el más efusivo reconocimiento de los redactores hacia D. Martín Ruipérez y su equipo de colaboradores de Salamanca, que pusieron en limpio una importante parte de los debates; los tres ponentes y sus interlocutores, que se han prestado sin excepción a revisar el texto de sus actuaciones; D. Antonio Quilis y D. Jacob Hassán, cuya asistencia técnica ha sido preciosa; la Srta. Julia Guibelalde, autora del excelente trabajo estenotípico, y D. Benito Arrizabalaga, que nos ha ayudado con la gentileza de siempre.

COLOQUIO SOBRE LA TEORIA POLÍTICA DE LA DEMOCRACIA ATENIENSE

Presidente: D. Martín Ruipérez

PONENCIA

de

D. Francisco Rodríguez Adrados

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

La teoría política de la democracia ateniense está por escribir, si se exceptúan ciertos tratamientos parciales. La mayor parte de las exposiciones de la teoría política griega comienzan hablando de Platón y no tratan o tratan a la ligera de los teóricos anteriores. Con ello adoptan la posición del propio Platón, que considera que frente a él no hay más que tradición puramente prerracional, o bien una pseudo-ciencia, la de los sofistas. Se atienen, además, al estado fragmentario en que ha llegado a nosotros la teoría política de un Demócrito y de los primeros sofistas, hecho que en definitiva depende de que en la Antigüedad predominaron las filosofías esencialistas de raíz socrática, pero que no es argumento alguno para negar importancia y seriedad a las posiciones de los primeros. Sucede así que obras fundamentales sobre la sofística, como las de Nestle y Untersteiner, apenas ven en ella un pensamiento político definido. Finalmente, los filósofos y los historiadores de las ideas políticas vacilan con frecuencia antes de tomar en consideración la tragedia desde este punto de vista: una concepción anacrónica del arte como cosa alejada de la vida, que menos que nadie tuvieron los griegos, pesa todavía.

Existe, sin embargo, una teoría política de la democracia ateniense, con precedentes en la edad arcaica, dentro y fuera de Atenas, Son, por mejor decirlo, dos: la teoría de la democracia religiosa, representada por Esquilo; y la de la democracia laica, presente en Demócrito y los primeros sofistas, sobre todo Protágoras, Pródico e Hipias. Estas dos teorías se corresponden con

dos tipos de democracia que en forma más o menos desarrollada existieron en Atenas: la de Clístenes y Cimón es la primera; y la de Pericles, la segunda. La democracia religiosa no podía ser fundamentada en tratados doctrinales, que no existieron a comienzos del siglo v, y sí solamente en las obras de un poeta como Esquilo; la tragedia busca la enseñanza del pueblo todo —no de una clase como parte de la lírica— y el poeta es el sabio de la época; reducir su enseñanza a una especulación moral y religiosa sin repercusión en la práctica política es, a todas luces, anacrónico y contrario a su propia intención. En cuanto a los sofistas, urge apartar todavía los últimos restos del confusionismo creado por Platón, así como errores de origen más reciente. No son puros negativistas, por más que critiquen la tradición: es evidente su voluntad educativa, su avance de soluciones positivas para crear la "virtud política" dentro del régimen democrático de Atenas. Están convencidos de que se puede fundamentar una "ciencia política" (πολιτικὴ τέχνη) que se base en el conocimiento de la naturaleza humana y en la guía racional del hombre. Baste recordar el testimonio del *Protágoras* platónico. Los fragmentos de Demócrito, de doctrina absolutamente coherente y que no permiten atétesis arbitrarias, son otro testimonio de esta misma posición.

Para estudiar la teoría política de la democracia ateniense habría que tener en cuenta una serie de requisitos, algunos de orden general y otros más concretamente propios del tema, que vamos a mencionar brevemente.

a) La teoría política no debe ser aislada de la práctica, por más que no siempre sea fácil decir cuál de ellas va por delante en un momento determinado y por más que, de otra parte, entre teoría y práctica haya siempre diferencias notables. Pero la teoría ilumina la práctica y viceversa; y ello más en el caso griego, en que una y otra son conocidas en forma tan incompleta. Por ejemplo, el hecho de que la democracia de Clístenes nazca en realidad de una inversión de las alianzas, que coloca al pueblo y la aristocracia contra el tirano y consolida tanto las ganancias obtenidas por el pueblo bajo la tiranía como el papel rector de la aristocracia, hace que ni Esquilo ni Protágoras puedan fundar su teoría democrática en un simple igualitarismo. El ideal puramente de-

fensivo y de reconquista, pero no agresivo, de la Liga Marítima acaudillada por Atenas concuerda con el nuevo intento de crear un orden estable, basado en el respeto, la justicia y el mutuo apoyo. La ayuda de Pericles al pueblo en lo material —obras públicas, salarios del Estado, etc.— y lo espiritual —embellecimiento de Atenas, concursos musicales, etc.— está arraigada dentro de la teoría democrática.

b) Menos aún puede ser separada la teoría democrática de la aristocrática que la precede y de cuyos planteamientos depende, conservando con frecuencia más de lo que modifica. La aristocracia llegó a adoptar después de Homero un ideal mixto, que busca la autoafirmación del hombre mediante hazañas que produzcan provecho y gloria, pero al tiempo insiste en la necesidad de la autolimitación, la σωφροσύνη, para que el hombre no incurra en ὕβρις, exceso, soberbia que es causa de ruina. La afirmación simultánea de las virtudes agonales y las restrictivas pasa a la democracia, que procura romper el dilema trágico —grandeza y miseria de la acción humana— implícito en la ideología aristocrática. Es, pues, análoga la "virtud" mixta que ambas predican; lo mismo la aristocracia que la democracia creen en el carácter unitario de esa "virtud" y en su traducción en obras, en éxitos materiales que se consideran como una recompensa divina. Esquilo y Heródoto, por ejemplo, interpretan el triunfo griego contra el persa como un resultado de la superior "virtud" de Atenas, encarnada en el régimen democrático. Esta "virtud" es el orden libremente aceptado, concebido como σωφροσύνη aliada al valor; la diferencia respecto a las aristocracias es que éstas consideraban esa σωφροσύνη y ese valor como propios solamente de los nobles. En definitiva, la aportación de la democracia consiste fundamentalmente en extender a todo el pueblo —salvo esclavos y extranjeros, por supuesto— los principios de la clase noble; todo ciudadano es en ella capaz de "virtud", es decir, excelencia y éxito, y tiene derecho a ser respetado, a participar en las actividades del Estado, a un nivel de vida decoroso. Para ello ha hecho falta proceder a una innovación ideológica fundamental: negar la creencia aristocrática de que la "virtud" es cosa heredada.

c) Ni la teoría política de la aristocracia ni la de la democracia pueden ser comprendidas si no se tiene en cuenta que hasta fines del siglo v no se establece diferencia entre valores individuales y colectivos, moral y política; tampoco la establecerán Sócrates y Platón. Este principio permite lograr consecuencias por deducción allí donde faltan los datos. Lo mismo para Esquilo que para Protágoras, para Aristides que para Pericles no cabe duda de que los intereses de cada ateniense coinciden con los de Atenas. Los jóvenes discípulos de los sofistas buscan ser útiles a la ciudad y triunfar a la vez ellos. Las virtudes que se predican de la sociedad aristocrática o de la democrática son las atribuidas a cada uno de sus miembros: basta comparar, por ejemplo, las virtudes atribuidas por Pericles (en Tucídides) a la ciudad de Atenas —valor, capacidad de juicio, moderación, cultura, libertad, abundancia— con las que figuran en las pinturas ideales de Palamedes y de los atenienses muertos según las trazó Gorgias; son las virtudes del propio Pericles. La democracia es para Esquilo el sistema que une autoridad y libertad, aristocracia y pueblo; y sus héroes mueren o fracasan por presentar un desequilibrio respecto a este ideal, desequilibrio que es calificado de ὕβρις.

d) Finalmente, hay que recordar los lazos que unen el pensamiento político con el relativo a las demás parcelas de la realidad, en Grecia más que en otra parte. Gracias a ello se puede llegar a un mejor conocimiento de la posición de cada pensador. No debe caber duda, por ejemplo, de que el pensamiento liberal que, con Protágoras, Pródico e Hipias busca, más que una verdad absoluta, un acuerdo al que se llega por la comunidad de los hombres en el λόγος y que no excluye la transacción y el arbitraje y tiene, de otro lado, un valor limitado, está íntimamente relacionado con el relativismo y el sensualismo de la teoría del conocimiento de estos pensadores. En realidad, la teoría política no aparece nunca como autónoma, sino unida a una idea de Dios, del hombre y del conocimiento; es relacionable incluso, en ciertos autores, con su teoría del mundo físico. Piénsese, por ejemplo, en la importancia de la idea del equilibrio entre los elementos o potencias del cuerpo humano en Alcmeón de Crotona y ciertos

tratados hipocráticos: es un ideal que pudiéramos llamar democrático, en cuanto ese equilibrio representa la salud y el predominio de un elemento llamado "monarquía", la enfermedad.

2. LA DEMOCRACIA RELIGIOSA

El pensamiento de Esquilo ha sido estudiado repetidas veces, incluso con referencia concreta a las circunstancias políticas de Atenas. Aquí no podemos entrar en discusiones de pormenor y nos limitamos a presentar los puntos de vista desde los cuales, creemos, debe ser considerado el pensamiento del poeta sobre el tema que nos concierne.

El tema político es en él obsesivo; afirmación que ha de ser completada con la de que en esta época el pensamiento político es al tiempo religioso y solidario, si no idéntico, con el relativo a la conducta del hombre en general. *Los persas* tratan el tema del abuso de poder de un Estado imperialista y un rey tiránico; *Los siete,* el del asedio de una ciudad, la rebelión contra la propia patria y la rivalidad por el mando; *Las suplicantes,* el de si una ciudad debe prestar la ayuda pedida en nombre de leyes divinas y humanas cuando esta ayuda pone en peligro su propia existencia; *Prometeo,* el de las relaciones entre el poder y los súbditos; la *Orestía,* el de la guerra de conquista y la lucha por el poder dentro de una familia. Son todos temas políticos. Esquilo trata de ilustrar a su público, que es todo el pueblo de Atenas, desde la mejor tribuna, la escena, sobre qué es lo acertado y lo desacertado, lo útil para la ciudad y el individuo en este terreno.

La tragedia —no sólo Esquilo, sino toda ella— constituye una lección sobre la insuficiencia de la moral agonal: el héroe, que es su típico representante, llega a la ὕβρις y se atrae él mismo la ruina. La aristocracia ya conocía este cuadro, pero no lo representaba tan crudamente: trataba de compaginar desde el principio la gloria y la prudencia que evita la catástrofe. Esquilo, en definitiva, busca esa misma conciliación de valores, pero pasando por la exposición abierta del dilema trágico en que se debate el hombre, de las dificultades y peligros de toda acción

humana. Subsisten, incluso, restos irracionales procedentes de una edad anterior: no es sólo el culpable el castigado, sino incluso el inocente —Io, Casandra—, y ello por razones misteriosas; el bien y el mal están entrecruzados en la conducta del héroe e incluso dentro del mundo divino, aunque a veces, en *Los persas* por ejemplo, la interpretación premoral de la catástrofe representa sólo un conocimiento incompleto de la realidad; Ἄτη, el Castigo, aparece dotada de un poder casi mágico y personal, no es aún un mero cumplimiento de la justicia; etc.

Sin embargo, interesa más aquí mencionar los elementos "modernos" de Esquilo, en cuanto que son los relacionados con la ideología democrática. El conflicto abierto en cada trilogía tiende a ser superado dentro de ella llegándose a una conciliación entre las fuerzas en conflicto, conciliación que es una esperanza para el hombre. Es, en *Prometeo* y la *Orestía,* la paz que se sella entre Zeus y Prometeo y entre Atenea y las Erinis; o sea, entre el poder de un lado y la inteligencia y la piedad de otro. Es en *Las suplicantes* la boda de Hipermestra, que restablece el orden natural en las relaciones entre el hombre y la mujer; o, en *Los siete,* la doble muerte de Eteocles y Polinices, por la que son eliminados los elementos dañinos que hacían imposible todo orden político. A veces la solución es más fácil: triunfo de los griegos sobre la tiranía oriental en *Los persas* o de Pelasgo sobre la barbarie egipcia en la trilogía de *Las suplicantes.* Pero cuando los factores en conflicto son más complejos, el camino hacia la solución es más largo y pasa por el dolor de todos; esa solución es más bien una esperanza, puesto que la conciliación se verifica a través de hipóstasis divinas o bien simbólicamente o mediante el sacrificio de ambos contendientes.

Entendemos que los puntos decisivos del pensamiento de Esquilo en relación con los problemas que nos interesan son los siguientes:

a) La idea de justicia tiene un papel esencial. La justicia es la voluntad de Zeus; y todas las faltas contra la justicia son concebidas como faltas contra la divinidad, es decir, injusticia e impiedad coinciden. Moral y política se apoyan en valores absolutos, anclados en la divinidad: de ahí que hablemos de democracia

religiosa. Y hablamos de democracia porque los valores defendidos son valores humanos generales; sería más adecuado todavía emplear el término griego ἰσονομία. La idea de justicia juega un papel muy reducido en la mentalidad aristocrática, que tiende, en todo caso, a afirmar una justicia proporcional, es decir, obligaciones y derechos variables según las clases. Para Hesíodo y Arquíloco la justicia pasó a ser ya la exigencia de respeto presentada por el débil; igual para Solón, aunque con vacilaciones. Esquilo sigue esta línea, pero amplía el campo de acción de la justicia, que no se refiere ya sólo al respeto a los lazos de familia y a la vida, o a la adquisición honrada de la riqueza; ahora se traduce también en la abominación de toda violencia (la victoria de los griegos contra Troya, por ejemplo), en el respeto a la voluntad de la mujer que no quiere entregarse *(Las suplicantes)*, a la patria *(Los siete)*, a la humanidad en general *(Prometeo)*.

b) La justicia es concebida como algo racional; es defendida por el dios inteligente que es Zeus y es propia del hombre sabio. Hay conexión con posiciones de Heráclito o Jenófanes, para quienes todo lo divino es racional y la ley es λόγος, pero falta el fermento igualitario subyacente en las ideas de estos filósofos. Análogamente, la justicia se impone en Esquilo por medio de la persuasión, como cosa racional que es: recuérdese, sobre todo, la "persuasión" de las Erinis por Atenea en *Las Euménides;* la de Prometeo por los diversos personajes de la tragedia, que tiene éxito dentro de la trilogía; la de Pelasgo por Dánao en *Las suplicantes;* etc. Hay optimismo respecto a la posibilidad de lograr un acuerdo basado en la justicia. Pero en Esquilo están muy vivos aún los elementos prerracionales: el castigo del injusto procede de la ira de Zeus; la persuasión tiene éxito por el sufrimiento del hombre y por la "gracia violenta" que con él le mandan los dioses.

c) Tanto o más que razón la justicia es, en el plano humano, compasión hacia el débil. Por compasión hacia el débil e ira contra el violento castiga Zeus a éste, como lo dice la imagen de las dos águilas en *Agamenón* y se repite hasta la saciedad en *Las suplicantes*. Pero, desde otro punto de vista, justicia es respeto del débil al fuerte, respeto a la autoridad: está en el sano terror

representado por las Erinis, en la cesación de la oposición de Prometeo a Zeus, en el honor dado a Agamenón tras su muerte. En el ideal agonal hay un elemento respetable que el poeta anhela ver conciliado con los ideales de humanidad y libertad.

Cree, pues, Esquilo que los factores que pugnan en el hombre y en la política tienen valor absoluto y que hay que llegar a una conciliación entre ellos: conciliación que es obra de la persuasión, actuando por vía racional y por el sufrimiento y la gracia divina. No hay, seguramente, un optimismo evolucionista, como se ha pensado a veces (así por Murray, entre otros), sino una creencia en que cada situación puede traer en definitiva un resultado de equilibrio y conciliación. Atado por su material mítico, Esquilo ha de expresar esa conciliación en símbolos o en el acuerdo entre dioses.

Ley y comprensión, autoridad y libertad, poder e inteligencia son conciliables. Deben ceder tanto Zeus como Prometeo; y el perdón de Orestes es en definitiva un acto gratuito que no excluye la reverencia con que debe tratarse a las Erinis o Euménides, representantes de la Ley. Esto ha de aplicarse también a la aristocracia y el pueblo. En la Atenas de Esquilo el pueblo rige todo el aparato del Estado: no sólo debe elegir cada año a los magistrados, que responden ante él, sino que, además, tiene en el ostracismo un arma contra la ὕβρις de los poderosos. Pero el gobierno es desempeñado en la práctica por la clase noble, y la autoridad de la ley y la costumbre es muy fuerte. Éste es el tipo de gobierno que Esquilo preconiza, por ejemplo, en *Las suplicantes,* donde el pueblo se deja persuadir a lo que es justo, aunque suponga sacrificio, y el rey renuncia a imponer su autoridad "aunque sea el dueño" (v. 397); en *Prometeo,* en que los sentimientos "filantrópicos" del héroe tienen al fin que amoldarse a una disciplina; en el programa de gobierno —programa fingido, por lo demás— de Agamenón, que promete deliberar con la asamblea y castigar, cuando ello sea preciso, con benevolencia y desea ser honrado como un hombre, no como un dios (vv. 844 ss., 925, etc.). En otros lugares alude directamente al poder *(vox populi, vox dei)* de la ira del pueblo *(Ag.* 456 ss., 1409) y a la abominación de la tiranía *(Ag.* 1355, 1365).

Esquilo, en suma, busca una salida al dilema en que se debate el hombre y toda sociedad humana. Espera que sea posible lograr un acuerdo entre los principios y las clases sociales con base, más que en la igualdad, en el respeto y los sentimientos humanitarios. Cree que por vías en parte racionales, en parte procedentes de una gracia divina, puede llegarse a ese equilibrio en el cual el poder y los valores agonales no son negados, pero sí reducidos a sus límites. La ciudad es ahora un todo, y por el bien material y moral de ese todo y de cada uno de los ciudadanos se hace la política. No se admiten valores de clase, pero no se deja a las clases fuera del esquema. El racionalismo jonio y el sentido de lo humano en general que se deduce de pensadores como Hesíodo, Solón o Simónides ha pesado en este pensamiento; pero también las fuerzas y realidades sobre las que operaba la democracia de Atenas.

3. LA DEMOCRACIA LAICA

En los primeros sofistas —Protágoras, Pródico e Hipias— y en Demócrito existe una ideología coherente que fundamenta un nuevo tipo de democracia. No depende de valores absolutos, defendidos por los dioses, sino de valores relativos, producto de un acuerdo entre los hombres. La existencia de los dioses se afirma en unos casos y en otros se pone en duda; lo decisivo es que permanecen alejados del plano de la realidad humana. El hombre es el sujeto de la historia y no comparte la responsabilidad del resultado de sus acciones con ningún dios, como ocurría todavía en Esquilo: para éste la acción del héroe es al tiempo de origen divino, como para los atenienses de su época los héroes áticos lucharon a su lado en Maratón. Ahora el hombre está solo y únicamente de su actuación depende el éxito o el fracaso.

Resulta extraordinariamente interesante observar que las tesis de la teoría política laica son reproducidas con exactitud casi completa en el discurso fúnebre que Tucídides atribuye a Pericles y corresponden al espíritu de sus reformas y a su mismo estilo personal de vida. Hay, naturalmente, en la praxis de la política

ateniense un cierto retraso respecto a las posiciones ideológicas más avanzadas. El Estado ateniense continúa siendo el sostenedor del culto público y subsiste en amplios sectores la ideología de la democracia religiosa, como en otros todavía la ideología aristocrática. Pero los representantes de todos estos tipos de pensamiento, entre los cuales hay múltiples puentes, colaboran en la obra común. Aquí queremos notar que las ideas de la democracia laica, que hemos de resumir brevemente, no son una elucubración de teóricos puros, sino que dependen de una realidad y actúan sobre la realidad. Esto es lo que hemos tratado de probar en un trabajo reciente sobre Pericles *(Pericles y la democracia de su época,* en *Est. Cl.* VI 1961-1962, 333-403). Pensadores como Protágoras, Anaxágoras y otros pertenecieron al círculo de los íntimos colaboradores de Pericles y esto tiene una importancia decisiva, no es una simple anécdota.

Los sofistas no atentan contra la idea del Estado ni contra la democracia; más bien ayudan a la juventud a servir a ese Estado y a esa democracia. Pero ello a través de los individuos, dándoles una formación racional y no ya puramente tradicional. Si Esquilo había hablado de una conciliación de clases y poderes al servicio de la comunidad, ahora la sofística cree poder desarrollar la ἀρετή o virtud política de los ciudadanos al servicio de esa misma comunidad, explicándoles las normas según las cuales funciona y ayudándoles a lograr ese poder de persuasión, ese acierto en la decisión de que habla Esquilo.

La "virtud política", cuya enseñanza era el centro de la actividad de los sofistas y de la que también se ocupan filósofos como Demócrito, se considera como arraigada en la naturaleza humana: el sofista no hace más que desarrollar ésta, teniendo en cuenta que hay "grados" diferentes de "virtud" según la naturaleza y el ejercicio. Ésta es la doctrina de Protágoras, procedente seguramente de su tratado *Sobre el estado original,* en el diálogo platónico de igual nombre. Reduciendo el mito que allí cuenta Protágoras a lenguaje discursivo resulta que son propios de la naturaleza humana el Respeto y la Justicia, que hacen posible el

orden político. Así, pues, el νόμος o conjunto de normas e instituciones recibe un fundamento en la naturaleza humana. Pero su construcción tiene una finalidad puramente utilitaria y pragmática, a saber, hacer posible la vida en comunidad. No se trata de principios promulgados y defendidos por los dioses: la sanción es el propio fracaso del individuo y la comunidad cuando los abandona.

El Respeto y la Justicia son para Protágoras una especie de sobrenaturaleza que se añade al carácter esencialmente racional del hombre, del que él y Demócrito (como ya antes Jenófanes) derivan su ascenso hasta una civilización técnica y humana, por reacción frente a los estímulos del contorno. En ese carácter racional del hombre se basa la fe en la posibilidad de que aprenda la "virtud política" o la perfeccione: Esquilo introducía también factores irracionales o religiosos en ese aprendizaje. Pero hay grados de "virtud" y en función de ellos deben estar las preeminencias que se disfrutan en la ciudad. Se exige respeto al hombre y respeto a la ley —o sea, justicia—, pero no igualdad. En definitiva, la *concordia ordinum* continúa siendo el ideal. Pues en la práctica de la vida esa superior "virtud" está representada generalmente por la clase aristocrática, que continúa ocupando los puestos claves del Estado democrático: el mismo Pericles pertenece a ella. Demócrito insiste taxativamente en la ayuda material y la compasión que el rico debe al pobre en la democracia, y en el imperio de la ley en ésta. Pericles, en la oración fúnebre, traduce las diferencias de ἀρετή por diferencias de ἀξίωμα *(auctoritas)* y hace hincapié en que el régimen democrático da un amplio margen a la libertad individual y procura la elevación del pueblo, sin detrimento de la dedicación del ciudadano al Estado. Cosas semejantes se leen en el *Anonymus Iamblichi,* que expone ideas de Hipias; y también es comparable a esto el ideal mixto de virtudes tradicionales comunitarias y hedonismo privado que se formula en el mito de Pródico recogido por Jenofonte.

La democracia laica, tal como la fundamentan los primeros ilustrados, tiene, como se ve, muchos rasgos comunes con la democracia religiosa de Esquilo. La gran diferencia es el fundamento puramente humano del νόμος. Para Esquilo, éste es una

conciliación entre principios divinos, conciliación que llega también por voluntad divina. Ahora, en cambio, el acuerdo es pura conveniencia. Se admite un νόμος general humano basado en el *consensus* de los hombres (las "leyes no escritas" de que habla Pericles en Tucídides), pero a diferentes naturalezas individuales o colectivas (por el clima, las diversas circunstancias, etc.) responden νόμοι también diferentes, ni más ni menos "verdaderos" unos que otros. Cualquier norma o acción política, para imponerse, debe demostrar que es más útil que las rivales, más correcta o adecuada al fin. Todo esto se deduce del pasaje protagórico del *Teeteto* platónico. Demócrito, por su parte, considera que el νόμος es lo que favorece la vida de los hombres (A 248): justicia y conveniencia se corresponden. Se corresponden, igualmente, el bien individual y el colectivo, quedando, sin embargo, un margen bastante amplio para los ideales puramente privados.

Toda esta ideología está penetrada de una consideración optimista de la naturaleza humana. Pese a que parte de una teoría del conocimiento sensualista y relativista, cree posible llegar a un acuerdo en virtud del carácter racional del hombre; acuerdo que representa la justicia y la utilidad a la vez.

Ese acuerdo es en cada ciudad un νόμος particular derivado del νόμος general de la Humanidad. No nos hallamos ante la conciliación de principios de validez eterna, sino ante el compromiso entre intereses y conveniencias para deducir el interés común. Pródico e Hipias ilustran esta teoría en el *Protágoras* platónico. Se cree en la existencia de un arte o τέχνη política mencionada por Demócrito (B 157), en una superación racional de los obstáculos. Podría ser lema de esta posición la frase de dicho filósofo en el sentido de que el azar rara vez se opone al raciocinio (B 119). Las virtudes agonales no son germen de ὕβρις y ruina; guiadas por el λόγος llevan a cumplir lo conveniente para la ciudad y procuran honor y provecho al individuo. El castigo no es venganza del dios por la rotura de un orden eterno, sino recurso educativo: Protágoras admite explícitamente esta tesis (Platón, *Prot.* 324 *b)*. La sabiduría procura éxito (Demócrito B 181; Pericles en Tucídides, etc.). Y el ejercicio de la virtud comunal pro-

porciona al individuo el placer y la satisfacción de que hablan Demócrito, Protágoras, Pródico y el *Anonymus Iamblichi*.

Conviene insistir en que aunque, al igual que Esquilo, los sofistas parten de la unidad de la naturaleza humana y la posibilidad de la enseñanza, el igualitarismo está contrapesado por otros elementos: los constituidos por el respeto y la buena voluntad. El gobernante, según Demócrito (B 265), tiene por fin "favorecer" y, cuando no lo hace, es justo que quede sometido a la crítica del pueblo. La "amistad", "comunidad", "buena voluntad" aparecen constantemente exigidas por Demócrito y Protágoras. La limitación de las propias apetencias en beneficio de la comunidad, también: para Demócrito es incluso preferible la pobreza en la democracia a la riqueza en la tiranía (B 251). La igualdad es más bien igualdad legal, aunque por vía de todas estas apelaciones se tienda a una aproximación a ella en lo económico.

Pericles encarna un ideal de este tipo. Bajo su mando se llega en Atenas, en un cierto momento, a una casi disolución de la oposición: nobles y pueblo colaboran en una misma política. Esta política implica el abandono de la expansión exterior —paz con Persia y con Esparta— y un fomento de la elevación económica del pueblo mediante los salarios otorgados a los jurados y funcionarios, las obras públicas, los recursos obtenidos del imperio ateniense. Fue una fatal desventura que Pericles tuviera que afrontar una guerra con Esparta para defender los recursos de que vivía Atenas y que luego, muerto él, sus sucesores se embarcaran en empresas exteriores que arruinaron a la ciudad y, con ello, toda posibilidad de desarrollar la democracia. Y que la conciliación entre aristocracia y pueblo se trocara en rivalidad implacable. Pero de esto nos ocupamos a continuación.

4. PROBLEMAS DE LA DEMOCRACIA ATENIENSE

Muy brevemente esbozamos los problemas en que desde pronto se vieron envueltas tanto la teoría como la praxis democráticas. Evidentemente, en el planteamiento de los sofistas quedaban muchos gérmenes de escisión y conflicto; e igual en la sociedad

ateniense. Otro problema es el de si, de no haber estallado la guerra del Peloponeso, estos conflictos podrían haberse salvado o si la idea democrática era impracticable partiendo de una economía poco desarrollada o si, en definitiva, desemboca siempre en aporías semejantes. Nosotros soslayamos estos problemas y nos limitamos a describir. Aunque no creemos, desde luego, que se trate de hechos fatales, que no hay en la historia, sino de la realización de ciertas posibilidades o, si se quiere, probabilidades dentro de una situación determinada.

Desde el punto de vista teórico vemos presentarse ante nuestros ojos los siguientes fermentos desintegradores:

a) El optimismo, según el cual una conducción racional de la política procura el éxito, salvo un leve resto irracional que es la τύχη o Fortuna, es contradicho por los pensadores de la escuela de Gorgias, para quienes las apetencias del hombre son las que se imponen; a ellas ha de dirigirse el orador que quiera convencer (doctrina del καιρός u oportunidad; doctrina del carácter casi mágico del λόγος). Con esto se abre paso a una posible disociación entre la voluntad de dominio y el bien común, en cuanto que no se puede forzar a nadie racionalmente a la aceptación de éste. Tampoco a la buena voluntad y el humanitarismo les queda ningún papel. Todo lo más se aceptará —y ésta es la posición de Tucídides— que la voluntad de dominio debe ser guiada por la razón para que no provoque catástrofes: pero es ella y no los factores igualitarios o cooperativos la que da la tónica.

b) Con esto se rompe el equilibrio entre los factores individuales y comunitarios en beneficio de los primeros. El individuo tiene derecho a su satisfacción, lo cual se interpreta de dos maneras contrapuestas: bien afirmando el derecho del más fuerte (Calicles, Trasímaco, diálogo de Melos en Tucídides), bien el ideal hedonista e igualitario de Alcidamante, Alcifrón y Antifonte, que es puramente privado y se desentiende de la comunidad. En un caso se justifica todo régimen de fuerza —incluido el imperio de Atenas sobre los jonios, entendido antes como ayuda y cooperación— y se da alas, además, a los excesos de los nobles y el pueblo. En el otro se renuncia a toda política.

c) "Virtud" y conveniencia, comunidad e individuo quedan así desgajados en estos sistemas de base irracionalista: la democracia perece. Pero la mentalidad racionalista no puede soportar el desajuste entre sus presupuestos teóricos y el caos moral y la lucha civil en que entra Atenas a fines del siglo v. La única salvación para la unidad de los valores —equivalencia de lo justo, lo conveniente, lo agradable y lo "hermoso"— es referirlos al interior del hombre, a la salud del alma. Esto es lo que hace Sócrates. Pero al aniquilar, en definitiva, los valores agonales en beneficio de los restrictivos y considerar al hombre desde el solo lado del espíritu, anula en realidad también él toda política.

d) Sin llegar a esto, es evidente que en la teoría de Esquilo y los primeros sofistas había una tensión entre el principio de la igualdad y el de los "grados de virtud", entre cuyos representantes hay relaciones de buena voluntad, no de igualdad. En los sofistas la adecuación del νόμος general, dependiente de la naturaleza humana, y el de una ciudad determinada, era una hipótesis provisional destinada a hacer posible la enseñanza del sofista; pero Hipias y Demócrito negaron que esto fuera así en todos los casos. Es decir, quedaba por precisar el νόμος concreto postulable teóricamente. Con los principios relativistas de la sofística era difícil hacerlo. El límite entre la igualdad y la desigualdad podía desplazarse libremente, pues no estaba contenido por un fundamento divino. La teoría política griega precisó poco en este campo: ni llegó más que excepcionalmente a un estatismo humanitario que racionalizara la igualdad (hay ecos, sin embargo, en *Las asambleístas* de Aristófanes) ni fue capaz de contener los abusos de unos y otros.

En la práctica, la guerra del Peloponeso vio la ruina de los principios cooperativos y de la tendencia a la igualdad. Es lógico que el pueblo quisiera pasar de la igualdad de derechos a una cada vez mayor igualdad económica; pero el momento de la guerra del Peloponeso no podía ser peor. A la explotación de los aliados y los ricos respondieron los primeros con sublevaciones y los segundos con una enajenación moral respecto al Estado y con conjuras y golpes de fuerza. Quedó para el futuro el sedimento de los valores desarrollados por la democracia: la libertad,

la humanidad, la igualdad. Los teóricos los llevaron más lejos que los políticos, que los reservaban para uso de los ciudadanos, no de los esclavos y extranjeros ni apenas de las mujeres. Aun en su aplicación a los primeros naufragaron en un momento dado, aunque mucho de ello perviviese en el siglo IV y, dentro de la vida privada, en época helenística. Eran valores expansivos, en contradicción intrínseca con las limitaciones y los egoísmos de la ciudad-Estado. Tenían que luchar al tiempo con enemigos enraizados dentro del hombre mismo. Y no hallaron apoyo en una base económica suficiente. Piénsese lo que se quiera respecto a su definitivo triunfo o fracaso —y ese pensamiento dependerá en absoluto del concepto que se tenga del hombre—, de lo que no cabe duda es de que la peripecia griega es ejemplar. Y de que toda una fase del pensamiento político griego, la fase liberal y democrática, debe ser sacada del olvido en que en gran parte yace.

DISCUSIÓN

Sr. Ruipérez

Unas palabras previas en que me felicito y les felicito por el interés que han suscitado estos coloquios entre los especialistas y estudiantes. Debo también hacer patente el agradecimiento de la Sociedad Española de Estudios Clásicos hacia los tres ponentes, que con tanto desinterés y entusiasmo han prestado su colaboración; y creo poder prometer que, en vista del feliz resultado de esta iniciativa, seguirán otros coloquios sobre temas que interesen por igual a los helenistas, a los latinistas y a todos los que, en general, dedican sus afanes a los diversos sectores de la Antigüedad clásica.

En cuanto a la discusión de hoy propiamente dicha, pienso que hay una primera parte de método que podríamos condensar en dos puntos. En primer lugar, la inexistencia de una teoría política independiente en la época a que se refiere la ponencia, sobre todo en su primera mitad; y en segundo, la necesidad de recurrir a la historia y a las exposiciones, principalmente en las grandes obras trágicas, de las concepciones del hombre, del mundo y de Dios que puedan suplementar de modo práctico las lagunas de tan incompleta teoría política. Podríamos discutir ante todo sobre estas dos cuestiones de método.

Sr. d'Ors

Yo entiendo, en cambio, que el ponente defiende la existencia de una verdadera teoría política, aunque no plasmada en libros

especialmente destinados a este fin. Por mi parte, hasta ahora mi opinión era similar a la que parece ser del Sr. Ruipérez, esto es, pensaba en la inexistencia, en cierto momento, de cualquier clase de teoría política, por lo cual hay que ir a buscar un sustitutivo en fuentes fragmentarias y literarias: en efecto, tal vez una verdadera teoría política sólo surja en épocas de crisis, mientras que en las de plenitud, aunque puedan darse cambios y movimientos internos de corrección, no llega a haber una verdadera ciencia política, sino consideraciones de tipo moral. Yo hubiera dicho que en Esquilo los problemas políticos son considerados desde un punto de vista que pudiéramos llamar teológico, con base en la filosofía del hombre o de la virtud, etc. Una verdadera teoría política parece presuponer una revisión de las instituciones mismas que están en crisis. Oliver, en su libro *Demokratia, the Gods and the Free World* (Baltimore, 1960), subraya también lo que en la ponencia he visto indicado muy acertadamente: que, en su primera fase, la democracia no representa una antítesis ante la aristocracia, sino ante el poder monocrático, de modo que la primera democracia es aristocracia. Por otra parte, Oliver llama la atención sobre la creencia en que la victoria no la dan los dioses a los reyes, sino al demo, y de ahí que los actos fundacionales de repúblicas griegas vayan acompañados de erección de templos en honor de Zeus y de Atenea. Hay, pues, una especie de trasfondo teológico en la democracia antigua; y únicamente en el siglo v, cuando las instituciones democráticas entran en crisis, es cuando quizá pudo venir una verdadera reflexión del hombre griego sobre el fracaso de sus propias instituciones y una teoría de las formas de gobierno con la conciencia de la contraposición entre el interés público y el privado, que, como el ponente ha anotado muy bien, no existe antes. Pero esta opinión mía vacila desde que he oído la ponencia, por lo cual yo quisiera la siguiente aclaración: ¿Puede hablarse de una verdadera teoría política en esta fase de la democracia que, aun siendo considerada como laica, tiene un origen religioso, en esta fase anterior a la crisis de las instituciones democráticas? ¿O bien se tratará solamente de un pensamiento político o de un sentimiento filosófico o de unas ideas morales más o menos vaga-

mente encaminadas a la revisión de las instituciones? Concretamente, ¿cuándo aparece por primera vez la πολιτικὴ τέχνη?

Sr. Rodríguez Adrados

En Demócrito, hacia mediados del v poco más o menos.

Sr. d'Ors

¿Y no puede ponerse esto en relación ya con un inicio de crisis de las instituciones democráticas?

Sr. Rodríguez Adrados

El problema es un tanto complejo, pero tal vez verse más sobre palabras que sobre hechos, y especialmente sobre el significado del vocablo "teoría". Si tomamos éste en su sentido platónico, probablemente tiene razón el Sr. d'Ors. En la época de Esquilo y en la anterior no hay apenas otro medio de exponer los pensamientos sobre lo humano que con ayuda de una vestidura mítica y por medio de ejemplos o παραδείγματα, como lo hacen la tragedia y anteriormente la épica y la lírica; pero en ello hay ciertamente una especie de teoría. No se puede, entiendo, distinguir entre pensamiento moral, teológico, etc. de una parte y pensamiento político de otra. En esa época no cabe tal distinción.

Otra cuestión es la de la crisis, punto en el cual mi desacuerdo es mayor: antes de la crisis de las instituciones democráticas hubo otra de las aristocráticas, con la que muy probablemente se relaciona el pensamiento de Esquilo. Las crisis son cosa inherente a los hombres y a las sociedades en todos los momentos. ¿Qué mayor crisis que el problema de la tragedia, en que se intenta conciliar la antinomia de la acción, que es el triunfo del hombre, aquello con lo cual realiza sus conquistas, pero al mismo tiempo

UNIVERSIDAD DE Departamento de Filolo

se convierte en germen de su ruina? Pero, por otra parte, si había dificultades entre la sociedad aristocrática y el demo, tenía que existir una crisis en que se buscara la salida a tal situación: crisis que, por supuesto, no era exactamente igual que la posterior y por ello no puso de relieve ciertos factores patentes más tarde.

Tampoco digo yo que la primera democracia sea aristocrática. Hay, sí, una cierta aproximación: la primera democracia toma los ideales aristocráticos y los expande de un grupo reducido de personas a un sector más amplio, aunque no a la totalidad, porque persisten las barreras de la ciudad-Estado y las que separan al esclavo del libre.

Sr. Montenegro

Yo creo que la verdadera crisis en Grecia no se plantea en el siglo V, sino en el VIII o VII, en tiempos de Hesíodo, que es cuando surge la auténtica lucha entre la aristocracia y la democracia como consecuencia de fenómenos del tipo de la colonización y la introducción de la moneda. Hay, pues, en Hesíodo, todo lo tímidamente que se quiera, una acción democrática, un propugnar una nueva conciencia de la sociedad. Si, como decía el ponente, la esencia de la democracia está constituida por la creación de una conciencia de igualdad para todos en que se nieguen los privilegios tradicionales a la aristocracia, esto está ya en Hesíodo. Recuérdese cómo, después de la fábula del gavilán y el ruiseñor *(Trab.* 202-212), exhorta (213) a Perses para que no caiga en injusticia, y cómo ofrece el trabajo a los ciudadanos como una posibilidad de resarcirse y equipararse a la nobleza. No habrá, por tanto, teoría de la democracia en el sentido político posterior, pero sí intento de creación de una conciencia democrática. En Solón encontramos también clarísimamente propugnados idénticos presupuestos políticos en el mismo sentido mítico-religioso que en Esquilo. Por medio de él se retrotrae a Hesíodo el principio de la democracia ateniense. Aparte de esto, no olvidemos que Hesíodo significa esencialmente la íntima renovación de las ideas democráticas tradicionales, bien atestiguadas en las

primeras estirpes griegas y que luego fueron olvidadas por la aristocracia dominante tras el período de conquista y asentamiento en territorio helénico.

Sr. Ruipérez

Quizá estemos otra vez en peligro de discrepancia, en relación ahora con el término "democracia". El Sr. Rodríguez Adrados lo ha empleado en el sentido de una circunstancia histórica determinada, el final de las tiranías; pero los tiranos lo que hicieron fue respetar unas conquistas logradas ya por el pueblo, con la existencia de un derecho codificado, procedente del concepto hesiodeo, relacionado con la democracia por el Sr. Montenegro, de la existencia de una justicia independiente de la administración que hacen de ella los βασιλῆες aristocráticos. No olvidemos que en Atenas instituye Pisístrato los tribunales ambulantes que administran la justicia, es decir, la garantía, por parte del Estado, de una independencia y aplicación del derecho escrito en la administración de justicia.

Sr. García Calvo

Volviendo al problema planteado por el Sr. d'Ors sobre la existencia o no existencia de teoría política antes de Platón, todo sigue dependiendo del uso de la palabra "teoría", que tiene por lo menos tres sentidos: ejercicio del pensamiento sobre el hombre acerca de las costumbres o actitudes de éste con relación a sus semejantes y a las instituciones, algo que es connatural con el hombre mismo desde que existe; descripción de las instituciones al estilo de lo que después intentaría Aristóteles; y proyecto acerca de lo que debe existir como destinado a algo que se preconiza, que es lo que en cierto sentido nos ofrece Platón. Al parecer, en una primera etapa el pensamiento trabaja sobre el hombre, recomendándole someterse prudentemente a las leyes o reaccionar sobre ellas, es decir, actuando como meramente

persuasivo; y sólo desde Platón se trataría de elucubrar procedimientos para el manejo de los hombres considerados como cosas en un proyecto político.

Sr. Ruipérez

Si llamamos "teoría" sólo al tercer concepto del Sr. García Calvo, entonces hay que admitir que en la época a que se refiere el Sr. Rodríguez Adrados no había teoría.

Sr. Rodríguez Adrados

No estoy completamente de acuerdo. Es cierto que Esquilo y los primeros sofistas están en lo esencial de acuerdo con el presente, de manera que no hay en ellos una voluntad de reforma radical mediante un proyecto político. Ahora bien, son conscientes de que este presente implica siempre problemas, y lo que ocurre es que para dominar estos problemas no confían en una solución definitiva, sino en soluciones que se repiten de manera atemporal cada vez que de un modo también atemporal surgen esos problemas. El mito es por esencia absolutamente atemporal: un ejemplo del pasado para algo que puede suceder en el presente y en el futuro. Cuando Esquilo presenta, para los problemas de la *Orestía,* la solución del juicio ante el Areópago como positiva, es que en cierto sentido está elaborando un proyecto para la sociedad futura; y lo mismo el sofista que, en el *Protágoras* de Platón, apela al λόγος como fuente de posibilidades de acuerdo para las comunidades. Esto es una fórmula de aplicación igualmente atemporal, y veo difícil otro nombre para ella que el de "teoría".

Sr. García Calvo

Lo que sucede es que aquí hay razonamientos, pero no imposiciones de un criterio racional, que, a mi modo de ver, es ele-

mento esencial de la teoría tal como en Platón aparece. No puede hablarse de racionalización, en el caso del empleo del mito, por el mismo carácter irracional del tal mito, ni en el caso de las instrucciones más o menos prácticas de los sofistas.

Sr. Gil

Sin embargo, nos olvidamos de que mucho antes de Platón hay textos que demuestran un pensamiento político racional, no meramente mítico. Recordemos el célebre pasaje de las constituciones (III 80-82) de Heródoto donde viene expuesta toda una teoría política incluso en un sentido evolutivo, acerca de cómo se pasa de unos regímenes a otros. Y no es posible tampoco omitir al viejo oligarca. Aunque sea en un sentido muy amplio, tendría razón el Sr. Rodríguez Adrados en cuanto a la existencia de teoría.

Sr. Ruiz de Elvira [1]

En la página 18 se dice de Esquilo que en él "subsisten, incluso, restos irracionales procedentes de una edad anterior; no es sólo el culpable el castigado, sino incluso el inocente". Esos restos irracionales siguen subsistiendo hoy. La ponencia confunde la política y la moral con la teoría política y la teoría moral. De la esencia de la teoría política y de la teoría moral es la absoluta y definitiva incapacidad de ambas para salvar lo irracional de otra manera que ignorándolo, es decir, procediendo como si tales irracionalidades no existieran, como si el mundo fuese como debe ser, pero no porque lo sea, sino porque no hay para esas teorías otra posibilidad de supervivencia. Así, mientras las pretendidas justicia, isonomía, conveniencia y decoro de la acción programada son sólo aspiraciones y justificaciones inherentes a la naturaleza humana, y el estado impuro en que se encuentran es sólo

[1] Esta intervención se da íntegra por haber sido entregado a la redacción su texto por el autor.

un mal menor y necesario en la práctica, en la teoría son, ya en Esquilo como en cualquier otro autor, por excelso que sea, puros convencionalismos sin el menor valor especulativo, al menos en el terreno último, que es el único que merece ser llamado teórico, y no el penúltimo. La distribución o la coincidencia de lo que es y lo que debe ser se funda siempre en el azar, y la pretensión de justicia o de superioridad, es decir, la pretensión de que cada uno tiene lo que merece es sólo, en el plano de los principios, una tapadera para salvar en la teoría lo que de hecho se tiene ya por azar. Así, esos escalofriantes versos del majestuoso himno a Zeus de los doce en el *Agamenón* (174-178),

> Ζῆνα δέ τις... κλάζων...
> τὸν φρονεῖν βροτοὺς ὁδώ-
> σαντα, τῷ πάθει μάθος
> θέντα κυρίως ἔχειν,

son el caso más típico de irracionalidad y de convencionalismo teóricos hermanados con finalidades teodiceicas; del mismo modo que siglo y medio después sostendrá Aristóteles, en los capítulos 3 y 7 de la *Política,* que los esclavos lo son por naturaleza, lo que constituye la negación absoluta de toda filosofía, de toda política y de toda moral, o, a lo sumo, la instauración o aplicación en la ética y en la política del romo monismo metafísico y lógico antipredicativo de Antístenes en la formulación "el hombre no puede ser bueno ni malo porque sólo es hombre", lo cual, aplicado a la ética, es "cada uno tiene lo que merece", es decir, el más destructor y absurdo conformismo, porque es la destrucción del hombre como hombre, esto es, como ser que piensa y juzga; si al hombre no le queda más que aceptar resignada y calladamente lo que le ha tocado en suerte, huelgan la filosofía, la teoría política, la teoría moral y toda espiritualidad y toda percepción o anhelo de libertad. Y es muy significativo que tales elementos irracionales aparezcan especialmente abultados en la pura democracia de la pentecontecia: estoy conforme con esa idea muy bien expuesta por el Sr. Rodríguez Adrados acerca de la conciliación general en Esquilo, y especialmente la conciliación del elemento

agonal con los "ideales de humanidad y libertad", y para mí es naturalísimo que sea la concepción democrática la que más necesite de componendas seudoteóricas como las indicadas del τὸν φρονεῖν βροτοὺς κτλ. y de "los esclavos lo son por naturaleza".

En la página 20, insistiendo en la idea de la conciliación, nos ofrece la ponencia una visión de los ideales políticos de Esquilo y, entre ellos, "la abominación de la tiranía". En esto último la referencia es a los dos trímetros (1364-1365) del *Agamenón*,

ἀλλ' οὐκ ἀνεκτόν, ἀλλὰ κατθανεῖν κρατεῖ·
πεπαιτέρα γὰρ μοῖρα τῆς τυραννίδος,

pero esto, que, referido a la figura odiosa de Egisto y a la casi tanto de Clitemestra, tiene aquí un valor evidente, resulta, en cambio, una vez extirpado de este contexto y aplicado a una teoría general de la política ateniense, tan falso, aunque parezca de signo inverso, como la apelación a la libertad con que los asesinos de César intentaron justificar su crimen y el tiranicidio en general. Por otra parte, y esto vale para el conjunto de lo que la ponencia dice sobre Esquilo, no deben tomarse demasiado en serio las ideas políticas que aparecen en la tragedia. La materia mítica no "ata" al poeta, como dice la ponencia en la página citada, sino que es la esencia de la poesía trágica esa lejanía heroica, impasible, ejemplarizadamente edificante, y por más que su interpretación por el poeta venga dada en función de sus ideas y de su tiempo, y por ende el historiador extraiga de tal interpretación esas ideas y teorías, en realidad para nosotros, y no ya sólo como gustadores y depositarios de lo clásico, sino, incluso en tanto que historiadores, es mucho más importante esa presencia indefectible del nervio mítico, en la tragedia como en la poesía épica y lírica, que la visión que del mito eterno nos da cada poeta. Después de todo, las teorías políticas son modas, y nosotros, que cultivamos unos objetos de estudio que tienen el sello de lo permanente, debemos interesarnos por lo permanente más que por las ventoleras de lo que es privativo de cada época. Por eso, en suma, lo más interesante de toda la ponencia es el capítulo 4 y último, donde vemos el resultado que, como lección

y a la distancia de las cuatro edades de la Historia, invalida todas las teorías y es lo permanente frente a la deleznabilidad e ingravidez de las teorías, por mucho que éstas vuelvan a estar de moda, lo que no les da tampoco ningún nuevo valor.

Sr. Ruipérez

Además, por brevedad o por otras causas no queda a veces claro en la ponencia el problema de hasta qué punto ciertas tragedias de Esquilo (pienso, por ejemplo, en el *Prometeo)* son creaciones pura o principalmente políticas. Hay algunas, en cambio, en que evidentemente la materia política es tema fundamental o, al menos, tratado de refilón.

Sr. Fernández-Galiano

Supongo que el ponente podrá contestarnos a los señores Ruiz de Elvira y Ruipérez y a mí en una sola intervención, pues coincidiré bastante con ellos. Yo no veo tan claro que, como se dice en la página 17, el tema político sea obsesivo en Esquilo. A mi parecer, el Sr. Rodríguez Adrados se ha curado un poco en salud al hablar en la página 20 de que "atado por su material mítico, Esquilo ha de expresar esa conciliación en símbolos o en el acuerdo entre dioses". Esto es evidente: Esquilo no tenía probablemente otra manera de discutir nociones políticas que acudiendo a los mitos. Pero tenemos solamente siete tragedias y son más de setenta las que no podemos leer. Muchos de los títulos o argumentos de éstas no hacen pensar en implicaciones políticas: *Níobe,* por ejemplo, o *Glauco Potnieo.* Incluso en las tragedias conservadas rara vez aparece esa obsesión por lo político. No sé hasta qué punto pueda ser "leit-motiv" de la *Orestía* el tema de la guerra de conquista o la lucha por el poder dentro de una familia, sino más bien el concepto religioso de la culpa de Helena o de Menelao o de Agamenón, frente a lo cual parece un poco accesorio que Egisto haya gobernado en Argos con mayor o menor resistencia del pueblo.

En cambio, estoy de acuerdo con la validez general en Esquilo del tema de la conciliación: Télefo, por ejemplo, llega al máximo en la conciliación, porque acude a curar su herida con la misma lanza que le alcanzó: y el propio Filoctetes de Esquilo, aunque el resumen de Dión de Prusa no está del todo claro, parece que cede frente a los argumentos de Ulises y, ante algo superior a su voluntad y superior a su bien particular, que es el bien común, accede a ir a Troya, como en Sófocles, a pesar de lo mal que se han portado con él los aqueos. En definitiva, la propia *Ilíada* es una conciliación, y es lógico que esto haya impresionado al admirador y lector de Homero que fue Esquilo.

Es grave, entiendo, el problema de cómo pueden compaginarse dos tendencias tan opuestas: el optimismo en torno a la posibilidad de un acuerdo basado en la justicia y la supervivencia de los elementos prerracionales. Tampoco podemos fijar una evolución cronológica en la vida del propio Esquilo respecto a estas discrepancias. Es importante el famoso fragmento procedente quizá de *Las etneas* y conservado fragmentariamente en el papiro 2256 de Oxirrinco. Allí habla la propia Justicia y dice que Zeus empezó a honrarla grandemente porque ella estuvo a su lado cuando el rey de los dioses fue atacado por Crono. Éste fue el que "empezó" (como "empezaron" los culpables de las guerras Médicas en Heródoto o de la del Peloponeso en Tucídides), y aquí tenemos un ἀνταμείψασθαι (palabra, es cierto, llegada a nosotros por restitución en el destrozado papiro), es decir, la ley del Talión. Justicia añade que ella se sienta junto al trono de Zeus y premia a los buenos o castiga a los malos escribiendo los delitos en unas tablillas para cuando llegue el día de la retribución. Todo esto es primitivo e irracional, y Esquilo presenta infinidad de elementos hesiodeos, como hacía notar el Sr. Montenegro: el propio πάθει μάθος a que aludía el Sr. Ruiz de Elvira no es otra cosa que el παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω de Hesíodo *(Trab.* 218). Se ha pensado en una especie de redención por el sufrimiento, pero es más probable que tenga razón Lloyd-Jones *(Zeus in Aeschylus,* en *Journ. Hell. St.* LXXVI 1956, 55-67) cuando no ve en Esquilo más que una teología muy rudimentaria y formulada de manera sumamente incompleta, lo cual le ocasiona las censuras de Platón

como ante aquel fragmento de la *Níobe* (fr. 273 Mette) donde dice Esquilo que, cuando Zeus quiere perder a un mortal, primero le hace pecar para poder después castigar el pecado. Me parece muy difícil encajar estos elementos prerracionales con un optimismo tan constructivo, que llega hasta la idea sublime de la gracia divina, la "gracia violenta" de que habla el Sr. Rodríguez Adrados, la χάρις de los dioses sentados al timón del mundo (*Agam.* 182). Pero ¿qué es eso de la gracia divina en Esquilo? ¿Los dioses inspiran a aquel a quien quieren salvar?

Sr. Ruiz de Elvira

La inconsecuencia tiene que subsistir, no puede explicarse ni entre los griegos ni hoy. El mundo se compone de bien y de mal, y hay, por tanto, optimismo, pero también cosas inexplicables, sobre todo si se quiere mantener que los dioses son justos. En la teología cristiana existe la aporía absolutamente última de la inescrutabilidad de los designios divinos. En cuanto a la distinción entre política y moral, convengo en que no la hay en Esquilo, sino que aparece mucho después, al final de la guerra del Peloponeso. Antes de Platón no hay clara distinción ni entre política y moral ni entre individualismo y sentido comunitario en cuanto a la ética de la acción.

Sr. S. Lasso de la Vega

Aunque dice el Sr. Rodríguez Adrados (pág. 20) que en Esquilo no hay optimismo evolucionista, yo creo que eso es precisamente lo que hay en la teología y doctrina política incipiente de la *Orestía* y el *Prometeo*. Al comienzo de la primera de ellas encontramos en conflicto a dos dioses bastante imperfectos. Zeus envía a Agamenón a Troya para dirigir una guerra criticada por el propio coro de los ancianos como no útil a la ciudad. Apolo persigue cruelmente a Casandra por una cuestión puramente erótica. El hecho de que la hija de Príamo sea interpelada de ma-

nera tan brusca por el coro no se deberá, pues, a un artificio técnico primitivo de Esquilo (Casandra, no entendiendo el griego, provoca la impaciencia de quienes le hablan en esta lengua), sino a un mutismo deliberado de quien es consciente de no ser víctima de Clitemestra y sí de una divinidad injusta. Pero estos dioses se van perfeccionando: Apolo, en *Las coéforas* y sobre todo en *Las Euménides*, se convierte en un dios de claridad y pureza; y en el plano humano, Agamenón pasa a ser, en las dos últimas piezas, un rey glorioso y justo.

Ahora bien, en esta evolución perceptible de los dioses permanecen ciertos principios inmutables: que la ὕβρις engendra ὕβρις; que esto va acompañado de ἄτη; y que todo delito debe una restitución. Estos principios son las columnas inamovibles de cualquier sociedad humana perfecta. Por otra parte, esos dioses menos perfectos que luego evolucionan, en cierto modo universalizan las acciones de la humanidad, cuya historia moral tiene su correlato en el plano divino. Esto no es otra cosa que un optimismo evolucionista. Agamenón, después de haber dado muerte a su hija por imperativo de Ártemis, es muerto por Clitemestra y Egisto, que en cierto modo dan cumplimiento así a la ley de equilibrio: se ha infringido la justicia y se impone una retribución. Pero este proceso indefinido de castigos y muertes llevaría a un caos en la sociedad (la prueba es que Argos cae en manos del tirano Egisto), frente a lo cual Apolo representa el principio constructivo de la retribución como cimiento de la sociedad humana. Este principio es tan justo como el que representan las Erinis, divinidades viejas ante estos dioses nuevos: toda ὕβρις engendra otra ὕβρις acompañada de ἄτη. La intervención de Atenea introduce un principio de autoridad, razón, compasión y αἰδώς, y en ella se concilian la ley de los dioses viejos y la del nuevo. Las Erinis se convencen, surge un nuevo orden divino, y entonces Zeus puede ser llamado justamente un Ζεὺς τέλειος, es decir, un Zeus perfecto.

Creo, pues, y no soy el primero, que Esquilo nos da en *Prometeo* la evolución de las sociedades vistas en su aspecto preferentemente cultural, mientras que la *Orestía* nos ofrece los aspectos morales y políticos de la misma evolución. El conflicto divino

en Eurípides es algo muy diferente: si en *Hipólito* entran en colisión Ártemis y Afrodita es porque estas diosas no son más que símbolos de sentimientos y pasiones humanas que, naturalmente, pueden colidir. En Esquilo los poderes divinos entran en colisión como los intereses humanos en un proceso evolutivo, mientras que, en cambio, Sófocles no se ocupa del hombre como animal político, sino en sus aspectos morales más generales y sometidos a leyes inmutables sin evolución ni conflicto divino.

Los dioses en Esquilo son, diríamos anacrónicamente, el espíritu del progreso; y él busca, en este sistema de coordenadas fijas que son los dioses, unos dioses en evolución paralela a la humana, un plano superior divino que universaliza el plano humano de perfección sucesiva y a lo cual llama Dios. De modo que hay progreso en el sentir de esta época de optimismo que precede a la otra época de optimismo culturalista de los sofistas. Otro problema es el de si los progresos del plano divino y del plano humano son independientes o si el segundo es sencillamente una reflexión del primero; pero, en todo caso, se impone la interpretación del principio de conciliación como un optimismo evolucionista, como un proceso de conciliación avistado en su decurso histórico.

Sr. Ruipérez

Recuerdo un pasaje de Toynbee según el cual la solución que da Esquilo es una solución, digamos, ciudadana: la πόλις, con sus tribunales, libera de una estructura mental, propia del γένος, en que se imponen elementos prerracionales como la culpa hereditaria o la obligación de vengar al padre, cuyas últimas consecuencias llevarían al caos. Esto arrojaría una luz muy clara, incluso en el aspecto estético, sobre el final de *Las Euménides* y sería un buen apoyo para la tesis del optimismo evolucionista en que insiste el Sr. S. Lasso de la Vega.

Sr. Lledó

Creo fundamental para la ponencia del Sr. Rodríguez Adrados su afirmación de que la obra de Esquilo es única y exclusivamente política. También se ha dicho que en Esquilo hay teología. Esquilo, habla a la πόλις, habla a sus espectadores y les comunica determinadas teorías o principios o interpretaciones de la realidad, en todo lo cual va implícita la teología, como es natural, pues en el pensamiento griego no hay separaciones tajantes y el mito perdura, unido a la filosofía, incluso hasta Plotino. En cuanto a lo dicho por el Sr. Ruiz de Elvira, que las teorías políticas no son otra cosa que modas, yo siento disentir totalmente. Las teorías políticas no son jamás modas, sino que están siempre, incluso las utopías, condicionadas y determinadas por la realidad. Todos los términos que expresan la teoría en Grecia surgen del contacto con la realidad y del manejo que el hombre hace de las cosas: νοῦς, ἐπιστήμη, μάθημα, μάθησις. En cuanto a "teoría", el vocablo con que los griegos la representan no alude sino a mirar una realidad. Recuérdese, sin ir más lejos, el famoso diálogo de Solón y Creso en Heródoto (I 29-33). Pero esta mirada no tiene nada que ver con teorías políticas, ni la política en Grecia tenía por qué estar teñida con la carga ideológica que muchos siglos de historia han dejado en la política de hoy. El tema de Esquilo es actualmente candente después de los trabajos, totalmente antagónicos y cuya integración dialéctica sería muy interesante hacer, de Lesky *(Die griechische Tragödie,* Stuttgart, 1964[3]) y Thomson *(Aeschylus and Athens. A Study in the Social Origins of Drama,* Londres, 1946[2], últ. reimpr. 1950).

Sr. Rodríguez Adrados

Intentaré contestar a tanta objeción. Comenzaré por el Sr. Ruiz de Elvira para decirle que no he intentado explicar aquí la entera cuestión del bien y del mal, ni aun siquiera mis ideas sobre estos temas, sino reflejar las que tiene Esquilo. Por otra parte, me dice

que el racionalismo esquileo, que apunta la posibilidad de esa conciliación de que varios han hablado aquí, es un elemento que, en definitiva, fracasa en determinadas circunstancias. Pero lo importante es el optimismo de Esquilo sobre la fuerza de los elementos racionales dentro de la naturaleza humana, sobre la capacidad de persuasión, sobre las posibilidades de conciliación. Es una esperanza que no ignora cuánto de difícil hay en la empresa.

Otros colegas insisten en el punto opuesto, en el irracionalismo esquileo, y preguntan qué relación puede tener la "gracia violenta" con la concepción racional de la justicia. Esquilo veía el problema tan bien como nosotros. La superación del dilema es posible, pero muy difícil. A pesar de lo que dicen mis objetores, Esquilo sí está atado por su material mítico. En el mito Clitemestra mata a Agamenón y luego Orestes a Clitemestra. Esquilo no puede alterar estos hechos ni resolver un problema tan insoluble, tan absurdo, como el de si es peor matar a un esposo o a una madre, y entonces tiene que orillar la cuestión, dejarla sin contestar y buscar la conciliación en el terreno de los principios con una serie de hipóstasis divinas, de modo que en el final de la *Orestía* nadie puede dejar de apreciar un notable descenso poético.

Tampoco puedo estar de acuerdo en lo que se ha dicho de que toda teoría política no es otra cosa que una moda. Siempre hay unos supuestos generales que son prácticamente los mismos, unas constantes que son permanentes. Tenemos, concretamente, la definición de Aristóteles, que atribuye al esclavo naturaleza diferente de la del hombre libre. Esto tal vez sea una componenda, la salida de una tremenda aporía. La democracia ateniense introduce unos principios hasta cierto punto igualitarios, con base en la raíz unitaria de la naturaleza humana, pero estos principios se ven cohibidos, en virtud de circunstancias de tipo económico o tradicional, por ciertos límites a través de los cuales no se atreven a saltar más que ciertos sofistas, como Antifonte, para quien la diferencia entre el esclavo y el hombre libre es convencional. La idea democrática, ante el problema de la esclavitud, no tiene más soluciones que destruir la πόλις, admitiendo la libertad del esclavo, o silenciar el tema.

Con respecto a las objeciones de los señores Ruipérez y Fernández-Galiano, que no consideran obsesiva la preocupación de Esquilo por la política, debo aclarar que, naturalmente, no todos los temas de todas las tragedias de Esquilo son políticos en todos sus pormenores. El tema de *Las suplicantes,* la cuestión de si la mujer tiene derecho al respeto o puede ser poseída por la violencia, no es exactamente político, pero las ideas son las mismas que se reflejan en temas políticos. El argumento de Esquilo en dicha tragedia, de que no es pura el ave que come carne de otra ave (226), etc., en definitiva va a sostener una vez más la idea fundamental de la igualdad de la naturaleza humana que con frecuencia es base de planteamientos ya completamente políticos. Me dice el Sr. Fernández-Galiano que en la *Orestía* el problema esencial es el de la culpa y no el político; efectivamente, pero es una culpa, y una conciliación, que reviste trascendencia política. La conciliación de Aquiles y Príamo no la tiene, pero desde Solón se sabe que las consecuencias de la ὕβρις rebasan el marco inicial y afectan a toda la ciudad, de modo que la de Agamenón revierte mucho más allá de la culpa inicial y trae consigo ruina de la familia, hundimiento del Estado, tiranía, temor a la sublevación del pueblo y toda una serie de consecuencias políticas.

No puedo negar las contradicciones explícitas o implícitas entre lo irracional y lo racional: Esquilo tampoco las desconoce. Unas veces considera la justicia como pura retribución no relacionada con la moral y otras veces viene a equipararla con la piedad o la compasión. Evidentemente, Platón puede criticar el irracionalismo de Esquilo porque él va mucho más lejos, pero subsiste una importante coincidencia: si para Esquilo, por lo menos en ciertos momentos, justicia, piedad y voluntad divina vienen a ser lo mismo, no otra cosa ocurre con Platón cuando dice que Dios es la medida de todas las cosas. Ambos ofrecen contradicciones: Esquilo trata en ocasiones de tender puentes y de hacer que los elementos irracionales, la gracia divina, se vuelquen del lado de aquello que es racional y lógico y permanente; pero otras veces no puede hacer sino encubrir como puede los dilemas.

El Sr. S. Lasso de la Vega defiende una posición evolucionista frente a la ideología política estática que yo creo ver en Esquilo.

Él y yo nos apoyamos en tesis ya conocidas (la mía ha sido defendida por Reinhardt y otros), y el problema es muy complicado. Yo admito el evolucionismo hasta cierto punto. Si ya antes de Esquilo se aceptaban la creación del hombre, su evolución, las invenciones; si ya en Hesíodo aparece Zeus suplantando a dioses anteriores prerracionales, bien podemos admitir que Esquilo suponga avances respecto a situaciones anteriores. Pero, como es sabido, la mística del progreso indefinido nacida de la mentalidad del siglo XVIII, las concepciones de la historia enfocadas hacia el futuro que provienen en definitiva de San Agustín, no existen en Grecia. Esquilo es un demócrata, pero también un conservador; aprueba el estado de la democracia en su época y las reformas de Efialtes, pero en la *Orestía* se le ve partidario de no seguir avanzando por un camino en que amenaza un tremendo peligro. Sobre si Zeus en el *Prometeo* y las Erinis en la *Orestía* evolucionan o no, se han sostenido dos posiciones opuestas. La mía tendería a comparar la divinidad en Esquilo con la de Heráclito, cuyo Dios es síntesis simultánea, sin evolución, de dos contrarios. Es muy griega la concepción del ciclo, la concepción unitaria en que alternan cosas distintas o caras diversas de una misma realidad. Zeus no es bueno ni malo: presenta facetas y aspectos parciales en que tiene o no razón, y es de temer que nuestra mentalidad historicista sea la creadora de esa supuesta evolución.

Respecto a la intervención del Sr. Lledó, estoy de acuerdo con él en gran medida, pero resultaría demasiado complicado abordar ahora el problema de qué es la teoría.

Sr. Ruipérez

Es posible que se proceda con excesiva simplificación cuando se utiliza, como principio metódico —lícito por otra parte—, la praxis política para ilustrar la teoría. Nos ofrecen, por ejemplo, la idea de una confederación marítima ático-délica en que se funda un orden estable basado en el respeto de la justicia y en la ayuda mutua. Esa Liga se crea en el año 477. Pues bien, en 470 la ciudad de Caristo, de la isla de Eubea, fue obligada por la

fuerza a entrar en la alianza inaugurando así una categoría de miembros no unidos libremente en afán de cooperación ni movidos por la πειθώ, sino avasallados; y éste es un hecho muy anterior a la degeneración sufrida por la Liga en la segunda mitad del siglo, cuando se convierte en un mero instrumento del dominio imperialista de Atenas.

Sr. Rodríguez Adrados

Pero, según la concepción ateniense, los de Caristo habían violado la justicia al romper un tratado.

Sr. Ruipérez

En fin, lo que acaba por imponerse es el derecho del más fuerte. La tal Liga marítima no creo que sea un reflejo de las ideas sobre la justicia, sino que tal vez ocurra al revés: salvo en épocas muy intelectualizadas, en que la teoría va más deprisa que la praxis, es la observación de los hechos, como señalaba el Sr. Lledó, la que da origen generalmente a las construcciones teóricas. Yo pienso si la igualdad y la justicia no habrán surgido precisamente como consecuencia de una evolución social y económica, producida desde el siglo VII, en virtud de la cual las clases inferiores se acercaron cada vez más a las altas.

Sr. Rodríguez Adrados

Esto es cierto en parte, pero no podemos elaborar una interpretación totalmente materialista. Aristides y los suyos no se proponían más que tomar bajo su protección a los demás griegos para continuar la reconquista de las ciudades griegas de Asia, sin intenciones agresivas, pero luego surgieron problemas y enfrentamientos, como siempre en lo humano, y así resulta difícil

compaginar unos hechos complicados con la teoría, que siempre es esquemática.

Sr. Ruipérez

Pero no está tan clara la pureza de tales intenciones. Es posible que fueran puras las de la Liga panhelénica que surgió en vísperas de la segunda guerra Médica, pero no diría yo lo mismo de la que encabeza Atenas después del escándalo de Pausanias.

Sr. Rodríguez Adrados

Yo no defiendo la Liga marítima. Lo que ocurre es que la teoría democrática se deterioró mucho antes en lo exterior que en lo interior, lo cual creó un verdadero problema de conciencia para toda la democracia.

Sr. Ruipérez

Es que se trataba de una especie de democracia para uso interno. La concepción de una democracia entre Estados es moderna.

P. Rodríguez Brasa

El Sr. Rodríguez Adrados ha aportado a la historia de las ideas políticas griegas un enfoque original y frecuentemente desatendido: el influjo de las ideas o preocupaciones religiosas atenienses en la estructuración de sus instituciones políticas. Pero creo que lleva demasiado lejos su tesis cuando pretende distinguir y contrastar una democracia primitiva religiosa, cuyos exponentes serían Esquilo, Clístenes y Cimón, con la democracia posterior puramente política, ejemplarizada por Pericles y los sofistas. Los

ecos e intenciones políticas que se quieren descubrir en la obra poética de Esquilo no son siempre claros e incontrovertibles, pero ciertamente lo que de Clístenes sabemos por Heródoto y Aristóteles, que son nuestras únicas fuentes, no nos permite atribuirle preocupación alguna religiosa. Clístenes es un perfecto dinasta, fiel a los privilegios de la nobleza ateniense y especialmente al linaje de los Alcmeónidas, que colabora sin grandes escrúpulos con el tirano Pisístrato y luego termina convirtiéndose en el fundador de la democracia ateniense como único expediente político para desbancar a su rival Iságoras. Tampoco podemos permitirnos muchas especulaciones sobre la preocupación religioso-política de Cimón, sobre todo para contrastarla con el secularismo de Pericles. Cimón fue en realidad el precursor del imperialismo ateniense, que luego había de consumar Pericles. Él fue quien hizo del poderío naval ateniense el ἡγεμών indiscutible de la Liga marítima y quien primero "esclavizó" a los miembros secesionistas. Lo único que necesitaba hacer su rival y sucesor era concluir la paz con Persia y volver contra sus aliados griegos la poderosa arma naval que Cimón había forjado para su liberación. En conclusión, esta especie de revisión religiosa de la primitiva democracia ateniense que ha intentado el Sr. Rodríguez Adrados me parece sumamente sugerente siempre que salvaguarde una cierta fidelidad histórica a climas y situaciones políticas suficientemente atestiguados.

Sr. Rodríguez Adrados

No comparto la interpretación del P. Rodríguez Brasa sobre la democracia de Clístenes. Aparte de las pequeñas anécdotas de Heródoto, más o menos históricas, sobre las fluctuaciones de los Alcmeónidas, hay un hecho general que se da no sólo en Atenas, sino en todas las ciudades griegas, la sublevación contra las tiranías. En cuanto a la evolución de la democracia en la práctica desde Clístenes y Cimón hasta Pericles, hay, evidentemente, una evolución interna en el sentido de una concesión cada vez mayor de atribuciones al pueblo y mayor posibilidad de que éste decida

por simple mayoría de votos. Las instituciones tradicionales como el Areópago van perdiendo fuerza. Todo aquello que era considerado como respetable por una tradición adicta a los dioses va quedando reducido a núcleos de resistencia cada vez más pequeños. Con ello surge un cierto peligro de radicalización, a pesar de que el Estado continúa siendo oficialmente religioso y manteniendo los cultos; ello se demuestra por la reacción del partido tradicional contra Pericles y su círculo, al que relacionaban con las nuevas corrientes sofísticas. Nótese que el propio Pericles, cuando defiende las leyes no escritas, no dice, como Sófocles (*Ed. rey* 867), que son voluntad de los dioses y que fueron engendradas por el Olimpo, sino (Tuc. II 3) que son aquellas cosas cuya infracción produce vergüenza en todas partes y de modo general. Aquí hay, pues, un punto de vista humano. En todo debe haber gradaciones, y quizá mi ponencia esquematice demasiado, pero creo que no ofrece duda la tendencia a acentuar lo laico que se ofrece en todo el Estado ateniense durante esa época.

Sr. Hernández Vista

Sería muy importante que de este coloquio pudiera salir una conclusión satisfactoria sobre uno de los problemas básicos de la democracia ateniense, que ha mencionado el Sr. Rodríguez Adrados: la esclavitud, de la que dice que fue fundamento esencial de aquel régimen. Yo creo que hay que distinguir en la cuestión teórica de si efectivamente la esclavitud es fundamento necesario o solamente fue un soporte histórico. Las teorías políticas no crean situaciones, sino que operan sobre unos supuestos dados y los modifican. La teoría tendrá tanto más valor en la medida en que logre desplazar cualquier elemento de un supuesto dado que esté en clara contradicción con ella. Por lo tanto, habría que ver en qué medida logró desplazar la teoría política democrática a la esclavitud, y en qué medida ha tenido después una proyección histórica aquel desplazamiento. De nada nos serviría toda la teoría política ni su realización democrática si resultara que hay

una contradicción necesaria, que la libertad lleva aparejada, desde siempre y en el futuro, la esclavitud, y que la justicia y la humanidad llevan consigo implicadas la injusticia y la inhumanidad. Todo parece indicar que la esclavitud fue simplemente un accidente histórico, no un elemento esencial, determinado por las condiciones de vida en que se incorporó la teoría democrática; la realización del ideal democrático concebido en Grecia exige que el hombre no esté oprimido por las urgencias vitales inmediatas y disponga de un ocio suficiente. La sociedad griega lo logró, sacrificando un grupo de hombres a otro, porque el ideal democrático iba más allá de las condiciones históricas de la vida: como en tantos otros campos, la especulación griega se adelantaba al tiempo y, al realizarse, nacía tarada por el tiempo; pero esa misma especulación sentaba simultáneamente las bases de la ciencia y la técnica, que podrían permitir la realización del ideal democrático ateniense a escala universal, sin las taras que tuvo en su realización primera.

Sr. Ruipérez

Yo creo que el problema de la esclavitud quizá se desorbite un poco y que, reducido a sus términos de circunstancia histórica concreta, no tiene enorme repercusión en los años a que se refiere la ponencia del Sr. Rodríguez Adrados. Quisiera recordar el pasaje de la Ἀθηναίων πολιτεία (I 10-12) en que el reaccionario autor del panfleto se queja de lo bien que vive un esclavo entonces y de que no es posible distinguir al siervo del hombre libre ni por el atuendo ni por el porte ni por el género de alimentación. En aquella época los ciudadanos libres, ocupados por sus deberes militares, tenían que encomendar a sus esclavos la gestión de los negocios, lo que traía consigo esa equiparación más o menos parcial.

Sr. Hernández Vista

No importa que fueran bien tratados: el problema es que toda esclavitud implica la no realización en un grupo de todos los valores potenciales de la persona humana en aras de la realización plena por parte de otro grupo. Lo que importa es si esto es un hecho histórico o algo esencial para el estatuto democrático, es decir, si en tiempos no clásicos ha necesitado la democracia siempre de la esclavitud de otros pueblos para llegar a una plena realización.

Sr. Montenegro

No creo yo tampoco que se deba insistir mucho en el problema de si la democracia ateniense trató o no de soslayar esa cuestión. La teoría política no está forzosamente ligada a la práctica política ni ahora ni en los tiempos de Augusto ni nunca.

Sr. Rodríguez Adrados

Efectivamente, la cuestión de la esclavitud en Atenas está muy desorbitada, porque se intenta aplicar conceptos mentales basados en la esclavitud del Imperio romano, donde las grandes masas de esclavos eran convertidas de modo sistemático en mano de obra. En cambio, la esclavitud en Atenas era una cosa muy limitada, una especie de pequeño gremio artesano poco diferente del pueblo, que en las comedias de Aristófanes se nos presenta como una serie de agricultores y obreros que no desprecian el trabajo y que gracias precisamente a su trabajo han logrado la estabilidad económica que hizo posible el establecimiento de una cierta medida de democracia. Más grave que el problema de la esclavitud es el de la sumisión de los isleños, que sufragaban prácticamente los gastos de la democracia ateniense. Ahora bien, eso siempre ha ocurrido: el progreso económico y el progreso

humano de Inglaterra lo han sufragado en gran medida las colonias inglesas. El problema no parece tener solución: quizá se llegue a ella, se llegue a poder prescindir de esas contradicciones aparentemente intrínsecas si una época futura de maquinismo o automatismo nos ofrece alguna aportación positiva en este aspecto.

Sr. Ruipérez

También a mí me parece mejor disociar la teoría de la praxis política y quizá sea idealizar demasiado las cosas el presentar muchos hechos como resultado de las aplicaciones teóricas. Pienso, por ejemplo, en la tregua con Esparta y paz con Persia que se acuerdan en 451 y 449 respectivamente. No se puede dejar de ver ahí consecuencias de unas circunstancias concretas que poco tienen que ver con la ideología: las derrotas sufridas por Atenas en Egipto y otros lugares, las peligrosas incursiones espartanas, etc. Pericles no tenía más remedio que atender a la estabilidad de las posiciones anteriormente conseguidas. En cuanto a la guerra del Peloponeso, puede que Pericles no la quisiera, pero contribuyó a que se produjese, y la contienda se hizo inevitable sobre todo porque Corinto y Mégara, yuguladas por Atenas en su comercio exterior, se vieron absolutamente impulsadas a guerrear por móviles económicos.

Sr. Rodríguez Adrados

Pericles tuvo que vencer muchas dificultades para hacer la paz con Persia: después de haber chocado con el partido aristocrático tuvo que oponerse al democrático y no logró imponer la paz con los persas y los espartanos sino después de muchos disgustos. Para su intento de crear en Atenas una nueva grandeza en la época de las construcciones colosales, como el Partenón, etc., le era precisa la paz exterior. Probablemente él habría deseado hacer compatible el progreso interior con la expansión externa, pero se vio obligado a elegir y sacrificó la política de conquista. Es una elección significativa.

Sr. Calonge

No es posible aplicar solamente criterios morales para esclarecer el problema de la esclavitud. Las contribuciones de los miembros de la Liga aplicadas a los grandes edificios de Atenas procuraron a muchos ciudadanos ingresos suficientes y evitaron la necesidad de mano de obra más barata. Creo que el tratar aquí de la esclavitud sería salirse del tema.

Sr. Ruipérez

Insisto en que debemos siempre distinguir la ideología de las situaciones de hecho. Así, el manifiesto ideológico más importante de Pericles, el relacionado con la convocatoria de la asamblea panhelénica de Eleusis, se interpreta por algunos como una especie de maniobra propagandística: Pericles quería presentarse como campeón de la paz cuando en realidad había tenido forzosamente que concertar el armisticio con Esparta en momentos de dificultad.

Sr. Gil

Quisiera comentar lo que dice el Sr. Rodríguez Adrados en la página 26 cuando considera como una causa de fracaso de la democracia ateniense la ruptura del equilibrio entre los factores individuales y comunitarios en beneficio de los primeros. Si el ponente se refiere a la inhibición política de ciertas mentes privilegiadas que veían con aversión el cariz que tomaba la democracia en Atenas, tendría justificación esta formulación del problema; pero yo creo que es más exacto lo contrario, es decir, que una de las causas del fracaso absoluto de la democracia ateniense fue precisamente el predominio de lo comunitario sobre lo individual, entendido lo comunitario como lo útil o conveniente al πλῆθος o mayoría de los ciudadanos atenienses. Uno de los

hechos que más perjudicaron a esta democracia fue el principio de la irresponsabilidad de la asamblea, al que aluden tantas veces la comedia, Tucídides y Lisias. Como es sabido, ningún decreto aprobado por la asamblea, por desacertado que fuese, hacía recaer sobre este cuerpo responsabilidad alguna y, sin embargo, el autor de una propuesta catastrófica podía ser objeto *a posteriori* de una acusación de engaño al pueblo (δήμου ἀπάτη) aunque aquélla hubiese sido sometida a público debate y popular sufragio, lo cual es una institución fundamentalmente injusta y que movía a retirarse de la política a las más acusadas personalidades.

Este predominio de lo comunitario condujo a no delimitar exactamente el νόμος frente al ψήφισμα. En la democracia ateniense de finales del v se confunde la ley con la voluntad mayoritaria del pueblo expresada por medio de sufragios en un momento dado, lo que es un gravísimo y evidente error. Y en este punto coinciden los partidarios de la democracia laica y los de la religiosa. El pueblo, apegado a sus creencias tradicionales, estaba totalmente persuadido de que la asamblea podía interpretar de modo perfecto, por medio de una votación, los ἄγραφοι νόμοι de los dioses, aunque fuera en violación flagrante de la legislación positiva, como ocurrió, pongo por caso, en el proceso de las Arginusas. Y, con mayor motivo aún, los adictos a la democracia laica, para los que el νόμος no era más que pura convención o producto del consenso de los hombres alcanzado mediante el λόγος o la persuasión, confundían interesadamente el νόμος con el ψήφισμα.

Sr. Ruipérez

Me temo que en lo que acaba de decir el Sr. Gil haya más visión personal que atención a las circunstancias históricas. Por otra parte, refuerza su punto de vista el hecho de que, según un dicho atribuido a Pericles (Jenof. *Mem.* I 2, 42), éste opinaba que νόμος es aquello que vota la asamblea, con concepción totalmente positiva de la ley.

Sr. Gil

Esa es exactamente la confusión de los autócratas, porque la asamblea ateniense pretendía ser tan irresponsable de sus actos como un autócrata en vez de someterse a las mismas responsabilidades que el ciudadano. Un ψήφισμα o un decreto en un Estado democrático tiene que respetar una legislación previa, unas leyes en que debe basarse. Yo no soy jurista, pero creo que hay procedimientos previos que pudieron seguirse, por ejemplo, en el caso de las Arginusas. En Atenas había una ley que prohibía juzgar en bloque a las personas. Me hubiera parecido, pues, legal el juzgar a los estrategos en bloque si la asamblea se hubiera pronunciado sobre la cuestión previa de si era lícito o no hacerlo, proclamando la necesidad de reformar la legislación vigente. Lo que se hizo es muestra de cómo un sistema democrático puede incurrir en una serie de contradicciones que le conducen a una ruina fatal; pero la decadencia de la democracia ateniense no se debe a defectos de la democracia en sí, sino de un sistema imperfecto de democracia.

Sr. Rodríguez Adrados

Evidentemente en lo que acaba de decirse hay cierta razón. Del mismo modo que Alcibíades únicamente cumplía la voluntad del pueblo en la medida en que coincidían el interés de Atenas y el suyo propio, pero prefería atender a sus fines personales cuando no se daba tal coincidencia, también la asamblea adoptaba una posición egoísta, que interpretaba a su manera el principio de lo conveniente, en cuanto se ponían fronteras a la aplicación de los ideales democráticos. El problema es profundo, porque ¿dónde buscamos el principio superior que está por encima de lo conveniente? En la democracia de Pericles no podemos hablar más que de una especie de fe, una fe en que el λόγος debe imponerse, aunque no cabe duda de que no se impuso en ciertos casos. En los momentos de pasión, como en el proceso de las Arginusas,

fue vulnerada la ley, pero no nos consta que ésta fuese absolutamente conveniente y justa. Todo este tipo de democracia se basa en el principio de que el pueblo define qué es lo conveniente y tiene fe —una fe prelógica, prerracional— en que en ese acuerdo o convención coincide la justicia con la conveniencia. Esta manera de pensar podría haber resultado útil en otras circunstancias, pero no era posible que triunfara en Atenas, donde la guerra lo deterioró todo y se fueron haciendo cada vez mayores los abismos entre las clases y las pasiones y los choques del individuo con la comunidad y de unas comunidades con otras. El problema es el de saber si de modo general tiene o no solución teórica esta aporía: no vamos a decidir esto aquí. Pero sí creemos que no es un reglamento más o menos el que puede resolver problemas como éste.

Sr. Mariner

Sin embargo, lo que es evidente es que los argumentos expuestos por el Sr. Gil indican claramente que la democracia funcionaba mal.

Sr. Ruipérez

¿Puede indicarnos el Sr. Gil la medida en que es antiguo el procedimiento que hace responsable al que propone una ley si ésta es injusta?

Sr. Gil

La ἀπάτη τοῦ δήμου es antiquísima: ya Heródoto (VI 136) habla de un proceso semejante incoado contra Milcíades cuando éste volvió de Paros. En cuanto al problema general, está claro que la democracia, con principios como éste de la irresponsabilidad colectiva de la asamblea, se iba hundiendo a sí misma. Para

ser verdadera democracia hubiera debido respetar los derechos de la minoría y, sobre todo, el derecho a opinar de las minorías ilustradas. Sin embargo, Isócrates se queja de que los únicos que gozan de plena παρρησία son los necios, pues los hombres sensatos, abrumados por la masa, no pueden alzar la voz en las asambleas. Insisto en que en el funcionamiento intrínseco de la democracia ateniense hay algo defectuoso que la conduce a la ruina. Y no es que sean las individualidades, como parece opinar el Sr. Rodríguez Adrados, las que se desentienden de la πόλις, sino ésta la que se desentiende del individuo, la masa la que se aparta de la personalidad descollante.

Sr. Ruiz de Elvira [1]

Con respecto a lo sostenido en la página 26, es preciso insistir en la frustración de la utopía democrática. La mención de Calicles y Trasímaco ya supone aceptación pura y simple de la visión platónica de los sofistas, contra lo dicho, y muy bien, en la página 14. Y la visión múltiple, llena de honrada independencia y de vigorosísima penetración, de Eurípides, lo de menos es que resuene con ecos sofísticos y con recuerdos de la guerra del Peloponeso, pues en rigor el mensaje-resumen de la tragedia euripidea en modo alguno es más pesimista que el de la de Esquilo, que, como bien ha dicho el Sr. Rodríguez Adrados, está en cierto modo informado por una concepción optimista del destino humano. Es decir, que ni el optimismo esquileo resulta capaz de eliminar esa τύχη que hace absolutamente imposible todo democratismo color de rosa, ni el pesimismo de Eurípides, que, por otra parte, constituye sólo una de las innumerables facetas de su obra, es otra cosa, en cuanto expresión del fracaso de los ideales de la democracia, que una lógica consecuencia de las vías de agua que quedaban abiertas en Esquilo.

Como comentario al párrafo *c)* de la página 27, no me parece bien llamar "sistemas de base irracionalista" a la clarivi-

[1] Esta intervención se da íntegra por haber sido entregado a la redacción su texto por el autor.

dencia para percibir realidades radicales del hombre (y la primera y fundamental de todas es la τύχη) que anulan y estropean irremisiblemente el democratismo color de rosa, por más que ese color de rosa se haya potenciado a veces en expresiones de altísima dignidad, de sobrecogedora belleza, como el φιλοκαλοῦμεν... μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας (Tuc. II 40, 1). La exacta dosificación de azar y voluntariedad, con la distinción precisa también entre voluntariedad y libertad, están en mi libro *Humanismo y sobrehumanismo* (Madrid, 1955). Pero lo que sí resulta oportuno aquí es indicar que esos "sistemas de base irracionalista" son sencillamente visiones realistas del mundo frente a utopías encubridoras. Es decir, que si, como bien dice el Sr. Rodríguez Adrados en la página citada, "la mentalidad racionalista no puede soportar el desajuste entre sus presupuestos teóricos y el caos moral y la lucha civil en que entra Atenas a fines del siglo v", eso es porque ni estaba preparada para ello ni ese caos es otra cosa que una potenciación, originada por la guerra, de un caos ya latente en la época de Pericles, por muy dorada que pareciera desde fuera, tan dorada a lo sumo como será luego, por ejemplo, la época del emperador Antonino Pío, época que parece feliz, sin historia, pero en la que *El asno de oro* revela una podredumbre moral que sólo se salva, como siempre, por la evasión a la lejanía divina, a la belleza soberana del mito griego.

Y tampoco estoy de acuerdo en que la enérgica afirmación socrática de la realidad del bien y el mal en el alma anule "toda política", como se dice allí. Lo que anula y desbarata es la tapadera de la teoría política rosa, con lo cual deja a la política en lo que es y nunca cesará de ser, en una empiria, en un probar a ver, necesario siempre, benemérito a las veces, pero jamás teórico, jamás interesado por el conjunto de la realidad humana.

Por tanto, cuidado con eso de que (págs. 27-28) "la fase liberal y democrática" del pensamiento político griego "debe ser sacada del olvido en que en gran parte yace" porque "quedó para el futuro el sedimento de los valores desarrollados por la democracia: la libertad, la humanidad, la igualdad". Pues la experiencia política no ayuda a los ajenos como el saber especulativo, pre-

cisamente por ser irrepetible frente a la esencial comunicabilidad y permanencia del saber. Los valores de la libertad no son patrimonio, ni muchísimo menos, de la democracia, ni se han instaurado después en el mundo, en la escasa medida en que se han instaurado, porque Atenas tuviera la exigua experiencia periclea. No es la política de Atenas, ni ninguna otra, lo que hace ejemplar la peripecia griega, ni sus teorías tienen gran cosa que hacer entre los tesoros inmensos de la sabiduría antigua.

Y una democracia que mató a Sócrates, ¿lo hizo porque las cosas habían ido mal? Entonces, un régimen político que sólo funciona bien cuando las cosas van bien, de poco sirve; lo que hace falta es que funcione bien sobre todo cuando las cosas van mal.

Y obsérvese, porque esto es importantísimo, que la valoración de la democracia ateniense y también la de los sofistas procede de la misma ilustre pluma ochocentista que la aceptación y justificación de la condena de Sócrates, a saber, de la del demócrata Jorge Grote, cuyo magnífico conocimiento de las fuentes, ponderación, equilibrio y capacidad narrativa no deben hacernos olvidar que pertenecía a un grupo de financieros demócratas a quienes les iba muy bien con la democracia.

En suma, la exaltación de la democracia ateniense es una convencional postura de los demócratas de todo tiempo y especialmente de los ochocentistas, pero para una consideración pura y no prejuiciosa del milagro griego, ni la democracia ateniense, ni siquiera Atenas misma en cuanto tal, están dentro de ese milagro. Yo desde muy pronto he admirado a Homero, y desde muy poco después he admirado la filosofía y la tragedia griegas; pero la política griega, y sobre todo la de Atenas, nunca se me ha ocurrido admirarla; he admirado, sí, la derrota de los bárbaros persas en las guerras Médicas, y en las campañas de Alejandro el triunfo de Europa, pero siempre a través del enfrentamiento de dos complejos uno de los cuales es superior y no bueno; y ello quizá porque los persas no han tenido un Homero que sepa hacerlos simpáticos como el viejo poeta a los bárbaros troyanos. Y admitir que si Atenas se convirtió en el centro de Grecia fue por su régimen, es una petición de principio, como se verá bien claro

con sólo pensar en que París llegó a ser centro de Europa por lo menos a partir de Luis XIV, y no ha dejado de serlo a través del "ancien régime", de la revolución, la restauración, los dos Napoleones y las repúblicas sin que la política haya influido gran cosa en ello.

Y no es que esto sea algo de esa "concepción anacrónica del arte como cosa alejada de la vida" que dice el ponente en página 13, como si yo valorara la cultura aparte de la vida, sino, por el contrario, un dejar a la política en el justo lugar y, sobre todo, distinguirla cuidadosamente de la teoría política. Admito la virtud política de hombres concretos, tal y como la he definido en la introducción al *Menón* (Madrid, 1958); admito también el éxito concreto de un régimen, es decir, de una colectiva entelequia; pero lo que no admito es la teorización sobre la excelencia o la inferioridad de lo que es pura empiria.

Sr. Rodríguez Adrados

Debo aclarar que yo no he venido con intención de cantar las excelencias de la democracia ateniense, sino que, al contrario, he puesto de relieve sus dificultades y su ruina concreta en la Atenas de fines del siglo v. Tampoco niego en todo este asunto la existencia de ese supuesto previo que es la fuerza de lo irracional en la vida humana, el caos latente en toda naturaleza humana y que la guerra en Atenas no hace más que potenciar. Éste es el punto de partida que está en Esquilo y en Eurípides y en todas partes. Ahora bien, cuando se dice que lo político es irrepetible y que pertenece al mundo de la empiria, se va, creo, demasiado lejos, porque ello nos llevaría forzosamente a afirmar que no hay nada constante en lo humano y que, por lo tanto, el hombre no puede ser sujeto estable de ordenación ni ciencia alguna. Tampoco creo en la causalidad obligatoria en las conexiones de los hechos. Aquí hay sistemas de posibilidades o aun de probabilidades, pero no de necesidades. Y, desde luego, hay ciertas coordenadas que se imponen a lo largo de la historia.

Se ha hablado mucho de política color de rosa. No voy a negar que en la primera sofística hay algo de ese tinte rosado. Es una teoría todavía un tanto vaga e imprecisa que no ha afrontado aún el choque con la dura realidad; pero esto dista de ser únicamente un lirismo político. Lo que ocurre probablemente es que la creencia en la idea democrática de la igualdad humana y la superioridad del λόγος es una fe, como lo es también la tesis contraria de que hay una raza o generación de hombres superiores como los que quiere formar Platón. Es una fe o, quizá mejor, una esperanza: la de que, a pesar de todas las dificultades, los problemas humanos logren, por lo menos, acercarse a una cierta armonía, a un cierto acuerdo.

COLOQUIO SOBRE LA TEORÍA POLÍTICA DE SÓCRATES Y PLATÓN

Presidente: D. Francisco Rodríguez Adrados

PONENCIA

de

D. Antonio Tovar

La primera ponencia, del Sr. Rodríguez Adrados, ha planteado el tema con acierto, lo cual nos permite avanzar por nuestra parte y revisar la crisis de hacia el año 400 quizá con algunos puntos de vista nuevos.

Hablamos de crisis, y ello es cierto, pues, como él señala, en el siglo v aparecen en Atenas la individualización y la oposición entre política y moral. Antes de los últimos lustros de dicho siglo parecía evidente que los intereses de cada ateniense no eran distintos de los de la ciudad. El bien de la ciudad no podía estar —se creía— en contradicción con la moral. Fueron las amargas experiencias de la guerra del Peloponeso, vividas con clarividencia por gentes que ejercitaban su razón para examinar y juzgar, las que demostraron que el interés de Alcibíades era distinto del de Atenas, o que el bien de Atenas podía en un momento dado llevar al ejército o a la escuadra de ciudadanos a comportarse como verdugos de los melios.

Naturalmente que antes había habido ambiciosos, y la ciudad de Atenas había cometido colectivamente crímenes. Pero era nueva la conciencia moral que examinaba la conducta individual y de la ciudad. Se había despertado en los individuos un juez que no se conformaba con acudir al tribunal o a la asamblea y votar allí. La conciencia juzgaba continuamente y sin descanso, valorando moralmente los actos. Naturalmente que tal conciencia no se inició a la vez en todos los ciudadanos. Sócrates es, en su vida y en su muerte, quizá el maestro e iniciador de este modo moral de juzgar que iba a modificar la vida misma de la colectividad y del individuo.

Enunciamos con alguna duda la prioridad de Sócrates porque, naturalmente, por genial que resulte un innovador, no sería en-

tendido ni escuchado si no apareciera en un clima adecuado. El arte de juzgar moralmente con criterios individualistas también lo ejercitaban los sofistas que enseñaban en Atenas y que hallaron allí su escenario universal cuando Sócrates abría los ojos, lleno de curiosidad, ante un paisaje moral nuevo.

No podemos comprender el pensamiento moral de Sócrates, ni lo que tiene de innovador, si no lo imaginamos en fecundo intercambio con los sofistas. Platón, al hacer el retrato de su maestro, lo pone siempre enfrentado con ellos. Pero de los textos podemos deducir que el enfrentamiento resulta *a posteriori,* cuando la actuación en sus últimos años había hecho de Sócrates algo sustancialmente distinto de un sofista.

Aunque seamos muy cautos sobre el valor de nuestras fuentes, el examen de la vida intelectual de Atenas nos permite reconstruir el desarrollo del juicio moral en Sócrates. Ciudadano arraigado, asiste al prodigioso desarrollo cultural que ocurre en la Atenas de su tiempo. Anaxágoras no sólo ha traído la reflexión de los jonios sobre la naturaleza del universo, sino que ha puesto por primera vez un pensamiento central, una mente suprema, detrás de las causas físicas. Tras él los sofistas, que acuden a Atenas de todo el mundo griego, intentan salvar a los hombres de los peligros del azar poniéndolos por encima de los riesgos de la fortuna (cf. Plat., *Gorg.* 448 *c).*

El examen racional de la conducta humana se generaliza desde mediados del siglo v. La tragedia trata expresamente de ello, y los oradores aplican estos criterios de moral racional cuando hablan al pueblo. En ese ambiente aprendió Sócrates a juzgar racionalmente la conducta de los hombres y a distinguir la moral de la política. Es más, su opinión fue la de que la política debe ser moral. No le quita a la ciudad la aureola de santidad con que los antepasados la han rodeado, pero es porque sus leyes son expresión de la moral justa.

La clave de la política socrática está en no renunciar a la ciudad, cuyos cimientos son tradicionales y de sangre, pero a la vez en no renunciar a la racionalidad, al ejercicio del juicio moral. Que era imposible mantener las dos realidades a la vez lo prueba

la muerte trágica de Sócrates. Con él sucumbe la ciudad, dando paso a la razón que juzga como señora los actos humanos.

La muerte de Sócrates afirmaba a la vez dos realidades en conflicto: la ley de la ciudad y la sumisión de ésta a la justicia racional. La razón no era para él un instrumento útil, como para los sofistas, sino algo tan fuerte que sometía a la vida misma. Al asumir la razón de los sofistas, la reconocía como soberana. La razón, como sus discípulos dirán, es la que nos pone en camino de una certeza radical sin dejarnos satisfechos con el descubrimiento aparencial, con la opinión contradictoria, que ahora es así y luego al contrario.

Los ciudadanos desde siempre deciden por motivos irracionales, pero su decisión es sagrada. Por motivos irracionales condenan a Sócrates a muerte, pero también en este caso su decisión es infalible y hay que someterse a ella. Mas Sócrates ha descubierto que la ciudad ha de ser gobernada racionalmente. El tesoro de vida humana que se guarda en la ciudad no puede seguir abandonado a la tradición.

Los antiguos tenían muy cerca la noción de la vida salvaje y sin ley y estimaban como algo divino la existencia de leyes y autoridades en el recinto ordenado de la ciudad. Pero a Sócrates no le bastaba que la ciudad estuviera ahí. La ciudad era santa, pero también la razón lo era. La ciudad puede exigir que uno muera, pero esa misma muerte sirve para probar que las exigencias de la razón se han de imponer a la ciudad misma.

Para Sócrates la actuación política está concretamente referida a la ciudad. Ya hay contemporáneos suyos que ven la gobernación de los humanos en abstracto como un problema general. Para él la política es aún política ateniense.

Su δαίμων lo había alejado de toda actuación salvo en la medida en que la democracia repartía tareas entre todos. Las anécdotas que nos presentan a Sócrates como soldado o resistiendo a los tiranos o a la plebe enfurecida podrían ser invenciones de los griegos hasta en su contraposición y en su carácter paradigmático, pero están atestiguadas muy pronto, ya en Platón todas, y podemos creer en su historicidad.

El progreso económico, que supera la mentalidad de los antiguos terratenientes, y la crítica racional, que entabla polémica política sobre la misma legitimidad de la democracia basada sobre la alianza de los eupátridas y los electores populares, como puede verse en la ponencia anterior, le hacen ver a Sócrates la nueva situación. No es mucho lo que sabemos del pensamiento de Sócrates en su crítica de la política contemporánea, pero no sólo a través de Platón nos es conocida su crítica de la organización política de Atenas. Rechaza Sócrates las bases mismas de la democracia (la designación de cargos por sorteo, los subsidios que permiten a los ciudadanos pobres intervenir activamente en la política, la conversión del Estado en instrumento del imperialismo económico) tal como había quedado conformada por Pericles.

Sócrates participa de la admiración hacia Esparta que domina también a los oligarcas tocados de racionalismo sofístico. La atención que la constitución de Licurgo concede a la educación debió de influir decisivamente en el filolaconismo de Sócrates y sus discípulos. En esto coincide Sócrates con los círculos aristocráticos de Atenas. Extraña paradoja, pero atestiguada con certeza y que no se puede negar.

* * *

Hace tiempo presenté a Platón a la vida política con la entrada en Atenas de la escuadra de Lisandro. El joven de poco más de veinte años ve sin pena hundirse el régimen democrático y poco después se encuentra a sus aristocráticos tíos maternos, Critias y Cármides, en el gobierno oligárquico que surge a la sombra de la influencia espartana. La situación debía de parecerle contradictoria al joven, pues si la democracia exaltada de Cleofonte invocaba las tradiciones, también las sociedades secretas de los oligarcas pretendían restaurar la constitución de los antepasados.

En realidad el racionalismo había triunfado. Critias, educado en los ideales sofísticos, coincide con los socráticos en su crítica de la democracia y en su simpatía por las leyes de Lacedemonia, pero imprime un tono de violencia sin escrúpulos al nuevo gobierno, al frente del cual queda de hecho.

Platón, que teóricamente estaba contra la democracia, se encontró con que la falta de moral y de mesura que le había hecho odiosos a los demócratas racionalizados dominaba aun más violentamente a los que habían llegado al poder a la sombra de Lisandro. En éste brillaba por su ausencia el viejo κόσμος espartano, el orden equilibrado de su constitución, que a Platón aún le parece el ideal cuando en la vejez escribe *Las leyes*. Es un general ebrio de victoria que pone su personalidad por encima de esa constitución, quebrantada irremediablemente, además, por el propio desarrollo de la economía.

Así pudo Platón recibir con esperanza y buena disposición el restablecimiento de la democracia, pero, según él cuenta (carta VII 325 *b* ss.), la condena de Sócrates le llevó a ver que era imposible actuar aislado en la política, y más cuando las leyes y costumbres estaban perdidas. Había que esperar, y como todas las ciudades estaban entonces mal gobernadas y sus leyes habían entrado en incurable corrupción, sólo la filosofía podía restablecer en la existencia humana la idea de justicia. "Las estirpes humanas —escribe, iluminado— no cesarían en sus males sino cuando el verdadero linaje de los filósofos llegara a las magistraturas políticas o bien, por hado de los dioses, el de los que tienen el poder en las ciudades se dedicara a filosofar" *(ibid.* 326 *b,* cf. *Rep.* V 472 *c).*

Con maravillosa consecuencia, propia de una especie humana, el aristócrata Platón se atendrá en su larga vida a este programa. El ideal socrático sigue vivo en la política de Platón, pero desligado ya de Atenas, extendido a todo el mundo griego.

La contradicción sublime que mató a Sócrates, al someterse a la ciudad y a la razón a la vez, en Platón se resuelve unívocamente: su ciudad es una especie de *ciuitas Dei,* la ciudad de la diosa Justicia. El cimiento de la ciudad no está en su historia, sus antepasados, sus dioses, sino en la justicia. Las leyes de la ciudad no son el criterio de la justicia, antes al contrario, la ciudad ha de ser el reino de la justicia. Por eso, desengañado de las ciudades de este mundo, inventa la ciudad ideal, proyecta una especie de redención de la humanidad para sacarla de la situación de injusticia que la oprime.

La ciudad y sus gobernantes se vuelven para Platón algo así como el brazo secular de la filosofía. El sumo bien de los humanos, la filosofía (no el puro saber, como defenderá Aristóteles, sino el ejercicio del conocimiento con todas sus consecuencias morales), sólo es posible que se extienda si el poder público se identifica con los filósofos.

La salvación de los hombres por la filosofía únicamente es factible si se le da a ella un poder coercitivo. Se comprende por eso que en los tiempos de la segunda guerra mundial se haya polemizado sobre las tendencias "totalitarias" de Platón. Realmente, el aristócrata ateniense que sueña con tener el poder para aplicar la justicia cual él la concibe, no limita los poderes a sus gobernantes. Está convencido de que los filósofos son superiores a los hombres ignorantes y de que por eso tienen poderes comparables a los del pastor sobre el rebaño.

Tres obras dedicó Platón al tema del gobierno filosófico, centro de su preocupación: *La república* en su edad madura, y en su vejez *El político* y *Las leyes*. Podemos decir que la mitad de su copiosa obra está dedicada a la gobernación de los humanos. Pero, más que buscando el bien de ellos, intentando hacer posible y extender el desarrollo de la filosofía. En la política de Platón la ciudad no es un fin, sino un medio.

Las tres obras son expresión de lo que Nietzsche llamó la insondable amargura de Platón por no haber podido ser un verdadero fundador y legislador de ciudades como hasta hacía poco lo habían sido los pitagóricos en Italia. El aristócrata Platón hubiera querido hacer valer sus privilegios, como en tiempos pasados, cuando descender de reyes y de héroes daba derecho al menos a guiar hacia un nuevo destino a los ciudadanos colonizadores.

Sus soñados planes de diferentes constituciones, sus esperanzas en un hombre capaz de ser dignamente rey de la ciudad, son intentos de dar realidad a su ideal aristocrático. En vísperas de las monarquías helenísticas, en una Atenas desarrollada industrial y comercialmente, Platón sueña con un pequeño Estado agrícola y cerrado como los que habían existido siglos antes. Aunque él mismo y su filosofía sólo habían sido posibles en la Atenas

que había llegado a ser el centro de la civilización griega, Platón desconoce esa realidad y añora la vuelta a tiempos pasados. En sus viajes por Italia, en sus conversaciones con Arquitas, debió de imaginar que caía en sus manos una pequeña ciudad alejada de los grandes caminos y donde fuera posible resucitar el pasado. Siracusa le atrajo por eso, aunque fuera una ciudad demasiado grande; y si era imposible disponer por entero de ella, tenía a su fiel amigo Dión para ayudarle en la empresa excesiva.

Como todos los soñadores con el pasado, Platón deseó siempre imponer al presente su patrón racional; aplicar, si era preciso, violentamente el pasado a la realidad indócil. Para ello necesitaba de un poder con muchos resortes. Sus consejos de ancianos y matronas, sus vigilantes militares, sus cuerpos de educadores e inspectores serían la policía más activa y dominadora que hubiese existido nunca. Y si no, habría que acudir al hombre regio con que soñaba a veces. La ciudad ideal quedaría situada fuera del tiempo, anclada en su perfección. Con razón Sorel imaginaba que los socráticos hubieran instalado un Estado al modo de Calvino si hubieran logrado el poder en alguna parte; pero Sorel se quedó corto.

El gran intento no fue posible, y definitivamente la ambición platónica quedó olvidada cuando su discípulo Aristóteles hubo reunido las constituciones de centenares de ciudades tal como éstas funcionaban en los finales del siglo IV, en un mundo racionalizado y con economía monetaria y desarrollo comercial e industrial.

DISCUSIÓN

Sr. Rodríguez Adrados

Considero útil, con miras puramente prácticas, dividir el coloquio en dos partes, la primera referente a Sócrates y la segunda a Platón, aunque en realidad los dos temas están íntimamente unidos. Con respecto al primero, me parece particularmente interesante la concepción de la muerte de Sócrates no sólo como lo que realmente es, un choque entre su personalidad y la ciudad de Atenas, sino también, al mismo tiempo, como una crisis en el propio pensamiento socrático al ponerse de relieve la imposibilidad de la conciliación entre la ley de la ciudad y la ley general o racional cuya vigencia percibió Sócrates. En esta ponencia hay además otros temas importantes, como la relación del pensamiento socrático con las circunstancias en que el filósofo vivió o la posibilidad de que el pensamiento del Sócrates que conocemos no sea sino el último resultado de una evolución desarrollada a lo largo de su vida que haya dejado restos en forma de contradicciones, problemas no resueltos o conflictos internos. Es interesante también la cuestión del filolaconismo socrático, que puede estar relacionado con un ideal de estabilidad y permanencia a que aspira la filosofía socrático-platónica como antes la de Parménides. En lo relativo a Platón, entiendo que queda clara la presencia también del mismo conflicto sobre la concepción de la ley que debió de estar siempre latente en Sócrates y que se manifestó con violencia en su juicio y condena: lo que ocurre es que Platón prefiere subordinar la ciudad real a la irreal, y esto le permite hacer a aquélla aceptar una nueva formulación aunque sea por medio de una revolución o incluso de la violencia. Destaca igualmente, en mi opinión, el tema de la superioridad del

filósofo sobre el resto de los hombres, superioridad que debe ser causa de su dominio sobre ellos, lo cual empalma con el tema del totalitarismo platónico, su aristocratismo o su nostalgia por un pasado que hay que traer al presente para crear así un Estado atemporal en que el filósofo gobierne mostrando su superioridad y acudiendo a toda clase de recursos.

Sr. Ruiz de Elvira

No estoy enteramente de acuerdo con la idea expresada por el Sr. Tovar sobre una supuesta crisis del pensamiento socrático: para mí, Sócrates opina esencialmente que la ciudad debe ser gobernada por la razón, pero como fue más honrado que filósofo, se sometió, en tanto que hombre honrado, a las leyes de una democracia injusta y murió por ello sin dejar de exigir teóricamente que fuera la razón la que imperase.

En relación con la manifestación del ponente (pág. 71) de que para los antiguos era algo verdaderamente extraordinario, casi divino, el hecho de que hubiese leyes en una ciudad, yo estoy tan de acuerdo, que no sólo creo que ello haya ocurrido en los tiempos antiguos ni particularmente en los de Sócrates: es, entiendo yo, un motivo aún hoy de perpetuo asombro, ante la ferocidad de la especie humana, el hecho de que existan un cierto orden y una cierta convivencia. Pero un filósofo no puede admitir componendas ni contentarse con un cierto orden o una cierta convivencia, sino que debe, repito, exigir, como Sócrates, que la ciudad esté gobernada por la razón, aunque su honradez y su sentido de lo que debe ser una vida santa y sometida a disciplina le hayan hecho a él someterse a la injusticia.

Anotaré por último que, con respecto al párrafo de la ponencia según el cual "rechaza Sócrates las bases mismas de la democracia" (pág. 72), sería más oportuno decir que el filósofo rechaza la democracia real que él padece y, en cambio, admira una constitución ideal que, si alguna vez había tenido vigencia, desde luego no la tenía en aquel momento.

Sr. Tovar

Es complicada la cuestión, en que discrepan los Sres. Rodríguez Adrados y Ruiz de Elvira, de si hay o no una crisis en el pensamiento socrático. No debemos, sin embargo, desatender el hecho de que los jueces, intérpretes de la ley de la ciudad, tuvieron que estar influidos forzosamente por la rigidez de las normas procesales frente a las cuales Sócrates se manifestaba en total disidencia. Como es sabido, el tribunal no tenía más opción que elegir entre la pena propuesta por los acusadores y la sugerida a cambio por el acusado en la llamada ἀντιτίμησις: si Sócrates hubiera sido una persona ordinaria y dotada de sentido práctico, habría contrapropuesto una pena leve de destierro o multa, con lo cual los jueces, de los que muchos se habían decidido a su favor en la votación previa sobre culpabilidad, habrían en su mayoría preferido probablemente la indulgencia. Pero como, si creemos a la *Apología* platónica, fuente muy próxima y al parecer fidedigna, Sócrates, insistiendo en no reconocerse culpable, propuso para sí mismo (36 *d-e)* la alimentación gratuita y honorífica en el pritaneo como solía practicarse con los vencedores en los juegos Olímpicos, los jueces debieron de verse impulsados, más o menos contra su voluntad, hacia la única alternativa que les quedaba frente a un hombre ya condenado. En este sentido veo yo que existe una de las más serias oposiciones entre las leyes de Atenas y su posición personal.

Sr. Rodríguez Adrados

Yo, por mi parte, me permitiría recordar que ahí hay al parecer una de las muchas paradojas reales o aparentes que se nos muestran en Sócrates, como también lo es la de que una persona que reacciona contra el individualismo de la época y contra el relativismo, tratando de fundar valores fijos en que asentar toda la vida de la ciudad de manera permanente, termine, siguiendo ese camino, por ser él mismo un individualista que choca contra la

ciudad entera porque es incapaz de convencerla y que afirma que es él solo quien tiene razón contra todos; y, lo que es más singular, ni siquiera puede justificar esa convicción de manera racional, sino basándose en una especial voz interior, en una especial vocación enviada por la divinidad. La personalidad de Sócrates es muy compleja: no vale simplificarla demasiado amoldándola al tipo del filósofo dieciochesco.

Sr. Lledó

En relación con la actitud de Sócrates frente a su misma condena, se plantea inevitablemente el tema de su actitud frente a la democracia. Sócrates no es un ideólogo de la democracia, como Protágoras, ni un conductor de ella, como Pericles, sino un crítico de la democracia, pero un crítico positivo en cuanto que aprecia defectos necesitados de corrección. El hecho de que acepte la muerte dictada por la democracia es precisamente una afirmación de esa misma democracia, aunque en su caso concreto estimara que se cometía injusticia y atropello contra el λόγος.

Sr. García Calvo

Volviendo al punto en que han dejado la discusión el ponente y el Sr. Ruiz de Elvira, me resulta muy difícil creer que, en efecto, Sócrates haya descubierto que la ciudad deba ser gobernada racionalmente. Nos hallamos siempre en el viejo problema de dónde termina Sócrates y dónde empieza Platón, pero, si la *Apología* es entendida como algo puramente socrático, allí me parece que está bien expresado el papel que desempeña la razón respecto al gobierno de la ciudad en la comparación que el propio Sócrates hace de sí mismo *(Apol.* 30 *e)* con un tábano destinado a despertar o excitar a un caballo grande y de sangre noble, pero algo lento por el mismo poderío de su cuerpo. El caballo, que sería la ciudad de Atenas, funciona vitalmente en forma normal por algo que no es el tábano, esto es, por las tendencias naturales que,

en este caso, serían las legales que conducen la vida de la ciudad por un cauce "normal"; mientras que el tábano, es decir, Sócrates, representa a la razón despertadora o corregidora de estas tendencias.

En cuanto al otro punto de si hay crisis en el pensamiento político de Sócrates con ocasión de su juicio y condena, para mí lo más significativo está en la forma en que, no utilizando los derechos que la ciudad le da para defenderse como ciudadano, finge utilizarlos. Hay que defenderse, dice en una ocasión, y parece entrar animosamente a cumplir con este deber y este derecho, pero luego a lo que se dedica es no a defenderse realmente, sino a hacer lo que todos los días, aprovechando la tribuna de la defensa para mantener una especie de conversación educadora como las que siempre había mantenido. En todo esto, en esta manera de utilizar los derechos no utilizándolos y de someterse a los deberes no sometiéndose a ellos hay una secreta, pero bien evidente ironía, que revela el momento de crisis, esto es, de crítica y de contradicción entre la realidad a la que Sócrates pertenece y el pensamiento de Sócrates que contra ella se vuelve.

Sr. Gil

Quizá el problema que se planteó Sócrates no fue el de si los filósofos debían gobernar o el de si debía imponerse la razón o la ley racional en la ciudad, sino más bien la cuestión de qué virtudes debía poseer el ciudadano y, concretamente, el ciudadano gobernante. Para dilucidar esta cuestión tal vez sea interesante analizar las actitudes de los contemporáneos de Sócrates con respecto a este problema y no perder de vista a las figuras de la época en que el filósofo pudo apreciar los defectos o las virtudes propias del gobernante.

Por una parte tenemos la postura racionalista de Pericles, máximo exponente de la democracia laica: para él y para los demás partidarios de las nuevas ideas y de la ilustración, la virtud fundamental del político es la σύνεσις, la inteligencia, es decir, la comprensión de las circunstancias, la previsión del futuro y, al

propio tiempo, la firme decisión de obrar conforme a lo prudente en cada momento. Éstas son las virtudes que encuentra Tucídides concretamente en Pericles y en Temístocles; lo cual no está reñido con el reconocimiento de unos ἄγραφοι νόμοι, de unas leyes no escritas, aunque, como opina Ehrenberg *(Sophokles und Perikles,* Munich, 1956, 25-62), no sean éstas más que unas normas convencionales de moral, un código del honor sin refrendo en una voluntad divina. Este poner en el político, por encima de todo, la σύνεσις no está en pugna con la religiosidad, pero entendiéndose, como en el *Corpus Hippocraticum* (καὶ τὸ μὲν εὔχεσθαι πρέπον καὶ λίην ἐστὶ ἀγαθόν· δεῖ δὲ καὶ αὐτὸν ξυλλαμβάνοντα τοὺς θεοὺς ἐπικαλέεσθαι, *De victu* IV 87) o en el prólogo de *Los caballeros* de Aristófanes (vv. 11-12 y 30-32), que no basta con creer en los dioses para salvarse, para tener éxito en la vida, sino que hace falta ayudarse a sí mismo enérgicamente con una necesaria acción. En esta línea de pensamiento que armoniza moral y política, aunque acentuando quizá peligrosamente el predominio de la razón sobre las creencias tradicionales o la religiosidad, se ha de colocar a todos los pensadores del círculo de Pericles: Anaxágoras, Damón, Eurípides posteriormente según yo creo y, desde luego, Tucídides. Pero frente a estos espíritus avanzados se hallan los representantes del modo de pensar tradicional, para los cuales la ciudad es algo así como una gran familia, de modo que las virtudes exigibles en el político son las necesarias para la vida privada. Vemos, por ejemplo, cómo en las δοκιμασίαι o exámenes de magistrados lo que se tiene en cuenta no son las cualificaciones de índole intelectual, sino precisamente virtudes como la εὐσέβεια frente a dioses y familiares o la σωφροσύνη en el trato con el prójimo, que se estiman la mejor garantía de éxito para toda gestión política. Esta mentalidad, conservadora y arcaizante, en que se refleja el modo de pensar anterior de poetas como Simónides (cf. Plat. *Rep.* 331 *d-e),* para quien la justicia o δικαιοσύνη es la virtud angular del hombre bueno, es la que tiene, en la época de Sócrates, la mayoría del pueblo y algunos aristócratas como Diódoto, Laques, Nicóstrato o Hiponico. Y más o menos pensaban así los hombres moderados como Aristófanes y, desde luego, los elementos más reac-

cionarios de la sociedad ateniense: el adivino Diopites, por ejemplo, que logra la aprobación del famoso decreto, primera ley censorial de la historia, por el que se convierte en delitos el "meteorologizar" y el impartir enseñanzas sobre los dioses.

También hallamos alineados en este criterio al Sófocles de *Antígona* (recuérdese el canto a los ἄγραπτα... νόμιμα de los versos 450-455, con su indirecta advertencia al pueblo ateniense sobre la peligrosidad de Pericles y sus partidarios) y, como figura patética, a Nicias, caracterizado de siempre por virtudes negativas, como el buscar en la vida lo ἀνεπίφθονον, la δικαιοσύνη o el no incurrir en el odio de los dioses, cuyo trágico fin en la catastrófica expedición de Sicilia mereció el lapidario comentario de Tucídides (VII 86, 5) cuando dice que no debió haber muerto de aquella manera quien había practicado durante toda su vida lo que se entiende por virtud.

Este fracaso de Nicias demostró a los atenienses que se debían separar las virtudes privadas y la religiosidad personal de las virtudes del político; y así surgió, junto a las dos corrientes anteriores, una postura más radical que exageró la necesidad de la σύνεσις, de las dotes puramente intelectuales en el político a expensas de la εὐσέβεια o δικαιοσύνη en su sentido empírico y popular. En esta tendencia se encuadran los seguidores de los sofistas Gorgias y Protágoras, que, en su relativismo antropológico, llevarían a su último extremo contraposiciones como la de τὸ συμφέρον frente a τὸ δίκαιον y la habilidad en servirse del καιρός frente a cualquier imperativo moral. Como figuras históricas de esta tendencia podríamos singularizar a Alcibíades, Critias y otros personajes exentos de escrúpulos e incluso ateos.

Pues bien, lo que se plantea Sócrates es este problema entre razón y creencia o entre conveniencia y moral; y su solución no es, creo yo, verdaderamente original, sino resultado de un compromiso personal entre su religiosidad profunda, su εὐσέβεια, y sus gustos y tendencias intelectuales. Cuando se le pregunta qué virtud debe poseer el político, si la justicia del δίκαιος, como cree el vulgo, o la inteligencia del συνετός, Sócrates responde que basta con que sea sabio, con que posea la σοφία, que es base de la ἀρετή, base de la δικαιοσύνη, la σωφροσύνη y la

ἀνδρεία. Éste es el dilema o paradoja de Sócrates en su intento de salvar la antinomia en que se habían colocado sus contemporáneos frente al modo de obrar político.

Sr. Díaz Tejera

Profundizando más sobre este tema, pienso que en Sócrates hay, desde luego, una crisis personal, pero la hay porque en la estructura política en que él se desenvolvía esta crisis existía ya realmente. En la ponencia del Sr. Rodríguez Adrados se veía cómo primeramente se buscó un valor absoluto para fundamentar la ciudad y resolver las antinomias, por ejemplo, entre libertad y autoridad: en la aristocracia laica, el valor absoluto que coordina esta antinomia se busca en el λόγος y en el νόμος. Ahora bien, en esta época se produce un fenómeno en el que se dan dos dimensiones de valor casi absoluto, la πόλις radicalmente absorbente y, como consecuencia del individualismo, el πολίτης con valor racional propio; con lo cual llegamos a un cambio de suma importancia, el paso de la trascendencia del λόγος y del νόμος a la inmanencia concretada en el ciudadano que, a su vez, convierta a una y otra realidad en valores absolutos. Así, pues, πόλις de una parte y πολίτης de otra se vuelven realidad contrapuesta. En esta antinomia, como siempre que se dan dos valores absolutos, es imposible la coordinación, y por lo mismo tiene que existir y fermentar una crisis de hecho si el personaje que interviene en ella es ya un personaje de sentido. Esta explicación nos permite comprender etiológicamente la diversificación posterior de la doctrina de Sócrates: era necesario romper con uno de los dos valores absolutos.

Sr. Tovar

De lo dicho por mis interlocutores se desprende bien claramente que Sócrates es producto, diríamos, de su momento, como ha mostrado muy bien el Sr. Gil en su ojeada histórica. Lo único

en que discrepo de él es su afirmación de que en la solución de Sócrates no hay originalidad: al menos la tuvo su decisión de sacrificar su vida en aras de la solución de un problema que nadie sintió y vio tan claro como él.

Me ha interesado mucho lo dicho por el Sr. Lledó en cuanto a Sócrates crítico de la democracia. Yo entiendo que él aceptaba este régimen, pero con muchas salvedades y sin ningún entusiasmo hacia los viejos ídolos. Siempre es discutible, claro está, el grado de pureza con que Platón pueda haber recogido en cada caso la doctrina socrática, pero el caso es que, cuando en los diálogos aparecen juicios sobre políticos como Pericles y Temístocles, o también sobre Cimón, a quien ayer veíamos como representante de la democracia tradicional de raíz religiosa, Sócrates no les alaba, sino que se mantiene silencioso con una especie de disentimiento frente a estos hombres. Que no elogie a Temístocles, de mentalidad más laica y racional y menos tradicional, extraña menos; pero vemos que incluso frente a la antigua democracia conservadora, que parece ser su preferida, tiene también sus salvedades.

El Sr. García Calvo tocaba el problema del racionalismo socrático. Efectivamente, nuestro filósofo se nos presenta siempre con dos caras por el gran arraigo que la tradición tiene en él, pero no olvidemos que en Sócrates está el cimiento mismo del racionalismo en la filosofía en cuanto que es la figura que mejor representa la rebelión contra la vieja tradición pesimista que llega de los primitivos a la tragedia: el pensamiento de que lo mejor es no haber nacido. Precisamente Sócrates viene a decir con razones racionales que lo mejor es haber nacido y que la vida es buena, y representa la idea, debida posiblemente a Anaxágoras, de que las cosas tienen un fin, hay un orden en el mundo, la existencia es un bien y se halla gobernada por una razón suprema y hasta nos es posible remontarnos racionalmente al conocimiento de verdades fundamentales. En este sentido Sócrates es pensador racionalista por excelencia, y todo el racionalismo posterior de él deriva. Esto entiendo que queda claro a partir no sólo de los textos de Platón, sino de los de Jenofonte, aunque en éste haya elaboraciones de Antístenes o de autores a quienes no conocemos.

Sr. Rodríguez Adrados

Yo advertiría que tal vez valoremos con exceso la vertiente política del pensamiento de Sócrates: si bien es cierto que en él están las raíces de una buena parte o de la mayor parte del pensamiento político de Platón, la intención de Sócrates es más bien prepolítica, pues le interesa el hombre antes que el Estado. Platón asimismo se interesa ante todo por el hombre, pero a través del hombre llega en seguida al Estado, cosa que con Sócrates no ocurre.

También yo, como el Sr. Tovar, considero esenciales el racionalismo y el optimismo socráticos: lo que ocurre es que el filósofo no ha extendido la esfera de su tratamiento crítico sobre todos los dominios y tolera a veces la existencia de elementos anteriores sin someterlos al tratamiento racional. Esto puede ocurrir por puro arcaísmo o por conciencia de que en realidad la razón no es capaz de hacer más que fundamentar y ahondar los valores tradicionales.

Por eso me parece bien la afirmación del Sr. Lledó de que Sócrates se adaptaba en cierto modo a la democracia, pero a mí esa adaptación no me parece profunda, sino un poco lateral o marginal. Los principios que sienta, al dirigirse esencialmente al hombre antes que a la política, dejan un poco indecisa esa posición suya.

Naturalmente que los problemas de Sócrates son los de su época; naturalmente que no es el primero que siente la necesidad de hacer convivir los fundamentos tradicionales y religiosos de la vida ateniense con la nueva sabiduría racional. Esto sucede ya en algunos sofistas, como en Gorgias y su larga lista de virtudes (véase pág. 16) en que se mezclan, de forma un tanto inconexa, valores de uno y otro tipo. Por tanto, la originalidad de Sócrates consistiría en el intento de relacionar unos y otros valores fundamentando los tradicionales con un nuevo tratamiento racional.

Con ello llegamos otra vez al tema del drama final de Sócrates, en el que ya se ha descrito aquí como lo más característico el

hecho de que, después de haber postulado, como necesaria para la vida de la πόλις, la justicia, que es obediencia a la ciudad, y ello tanto por agradecimiento como por otras razones y porque representa un principio superior, eso precisamente es lo que le lleva a admitir una decisión que, en aquel momento dado, es injusta.

P. Rodríguez Brasa

A mí me ha extrañado que aquí se haya hablado de filolaconismo en Sócrates, y ello por dos motivos: si él era un pensador que basaba su ideario en la subordinación a la razón, resulta rara esa admiración hacia una ciudad que había rechazado por principio todo el λόγος y todo lo racional para no admitir más que la ley pura, como un antecedente de Roma, donde se equiparan las leyes con las cosas instituidas. Me resulta difícil entender que Sócrates, para quien la vida sin examen no resulta digna de ser vivida *(Apol.* 38 *a)*, haya tomado a Esparta como un modelo de vida política. Pero, además, yo veo que el filolaconismo mostrado en escritores como el viejo oligarca, Jenofonte y en parte Platón viene a ser una especie de reacción o escape con respecto al fracaso y derrumbamiento de la democracia que se produce a consecuencia del desastre de Sicilia del 415: parece un poco tarde para que estas ideas influyan en un anciano que ha vivido los cincuenta años en que se hallaban en alza el espíritu ateniense y Pericles como su representación.

Sr. Tovar

El hecho es, sin embargo, que no sólo en Platón y en Jenofonte, que podrían ser sospechosos personalmente, sino también en los fragmentos de los socráticos menores más próximos, como Esquines de Esfeto, se trasluce admiración hacia la constitución espartana. En el caso concreto de Sócrates, esta admiración pudo deberse no sólo a reacción frente al fracaso de la democracia,

sino también a sus relaciones con ciertos aristócratas. Por otra parte, la constitución espartana sobrevive al espartanismo propiamente dicho, pues la alabanza de sus excelencias y el buscar en ella antecedentes para la constitución romana aparecen en Polibio y Cicerón; y si, efectivamente, en la época de Sócrates se nos muestra Esparta como un Estado muy poco intelectual, la constitución de Licurgo, en su estructura, parecía bastante racional, y ya vemos cómo Platón en *Las leyes* ensalza constantemente la sabiduría de las constituciones dóricas de Esparta y Creta.

Sr. Rodríguez Adrados

No olvidemos, además, que Esparta logra en el siglo VII una revolución total respecto a lo que eran las aristocracias contemporáneas. En éstas, unas cuantas familias constituían prácticamente la ciudad; el Estado no existía, o diríamos que el Estado eran ellos; su grupo o clan era el que poseía armas y caballos para defender la ciudad, el que gastaba el dinero en empresas que dieran gloria a la comunidad y honor a ellos, etc., mientras que en Esparta surge por primera vez una especie de igualdad con eliminación precisamente de aquellos elementos competitivos que, en otra forma y en otros tiempos, iban a causar la ruina de la democracia. Al condenar estos elementos, los filósofos como Sócrates o Platón tenían por fuerza que admirar a la ciudad que los había suprimido en una especie de socialización. En Esparta, efectivamente, la clase superior —que, por otra parte, mantiene violentamente sometidas a las otras inferiores— se rige por unas leyes especiales relativas a la prohibición de compras y ventas, división de parcelas heredadas, inexistencia de la moneda, despreocupación hacia los bienes materiales por parte de una sociedad cuya subsistencia queda asegurada por las clases serviles, etc. Esta socialización, aunque esté limitada a una clase, es la que llama la atención de los filósofos, sobre todo en función de los factores eliminados por ella, y la que resulta objeto de imitación para el Platón de *La república.*

Sr. Montenegro

Una de las razones de la admiración de Sócrates hacia el laconismo podría consistir en el hecho de que en Esparta el individuo aparecía plenamente responsabilizado con sus actos. Precisamente en esta época, y como consecuencia del racionalismo, se da en Atenas una tendencia a propugnar el desarrollo de la moral individual. A mí me parece esto muy importante, el problema de si, efectivamente, en la antítesis de una moral individual frente a una moral social estriba el fundamento de la crisis de fines del siglo V de que nos hablaba el Sr. Tovar en su ponencia. En la democracia ateniense de los primeros tiempos es evidente que la moral social imperaba, pero probablemente el racionalismo jónico y el nuevo humanismo socrático, entre otras causas, produjeron un fuerte impacto en la conciencia política ateniense con la tendencia a hacer responsable al individuo de sus propios actos. Se plantean, pues, problemas como éstos: ¿Cuándo aparece esta disyuntiva entre la moral individual y la moral social? ¿En qué grado puede atribuirse a la sofística o a Sócrates ese fenómeno? ¿Hasta qué punto pueden relacionarse con esta cuestión hechos históricos como el proceso de las Arginusas, el filolaconismo de Sócrates, la propia muerte de éste y, en general, la aparición de una crisis política en la democracia como consecuencia de la antítesis entre moral individual y moral social?

P. Rodríguez Brasa

Insistiendo en el punto del filolaconismo de Sócrates, pudiera esto ser considerado como una mera reacción contra lo que él veía en Atenas. El filósofo, que nunca estuvo en Esparta, deducía, de lo que le contaban o leía él sobre la constitución de aquel país, que, dada la violenta oposición entre ambas potencias manifestada en la guerra y hechos anteriores, el laconismo, lo más opuesto a la democracia que él padecía, tenía forzosamente que ser bueno.

Sr. Fernández-Galiano

Ayer y hoy se ha hablado varias veces del llamado viejo oligarca, autor del tratado *La república de los atenienses,* falsamente atribuido a Jenofonte. Es tema interesantísimo: lo curioso de este autor, de quien no se conoce ni el nombre ni incluso las fechas, es el no ser admirador de Esparta, sino más bien de Atenas: un admirador un poco "malgré lui", diríamos, lo cual, el admirar a la democracia en la práctica, es patética circunstancia común a muchos oligarcas de todos los tiempos. Si admitimos que este tratado se escribió todavía en la gran época de Atenas, antes de los malos momentos de la guerra del Peloponeso, veremos que ese hombre no está de acuerdo, en el terreno de los principios, con nada de lo que ocurre en Atenas, donde los κακοί tienen avasallados a los χρηστοί, etc., pero lo curioso, repito, es que el oligarca se nos muestra en una especie de desdoblamiento de la personalidad por el que, aun estando en contra de los principios de la constitución ateniense, la admira por lo que tiene de coherente consigo misma. Él condena la tendencia, pero aprueba, casi como una obra de arte, los sistemas con que se practica la democracia; y ello hace un poco melancólica la lectura de este tratado escrito por el oligarca en situación difícil para él, cuando la democracia funciona todavía bien, y en la que no le vemos como un filolacónico propiamente dicho, si bien es verdad que también encontramos en esta obra cierta simpatía hacia el tipo de constitución que no sabemos hasta qué punto está perfectamente representado por el modo de obrar político de la Esparta de su tiempo.

Sr. Tovar

Evidentemente, como afirma el Sr. Montenegro, el origen de la moral individual hay que buscarlo en el siglo v: es posible que a la vez en pensadores de tipo racionalista como Demócrito y en los sofistas. Esta aparición de la moral individual trae con-

sigo la separación de moral y política: a Alcibíades, por ejemplo, hay ya que juzgarle con dos patrones distintos, pues una cosa son las leyes de la ciudad y otra las leyes morales independientes y autónomas, lo cual se relaciona, claro está, con el problema central de la muerte de Sócrates vista en el momento intelectual de su época.

Sr. Rodríguez Adrados

Pasemos ahora al tema platónico.

Sr. S. Lasso de la Vega

Coincido plenamente con el Sr. Tovar cuando afirma que no podemos comprender el pensamiento político de Sócrates y Platón sino en fecunda relación con el pensamiento de la sofística: en el caso concreto del último, la influencia de esta tendencia en la doctrina platónica sobre los fundamentos del Estado es notable, y ello en el sentido de que el punto de vista de Platón, diferente en parte, por supuesto, del de los sofistas, está, sin embargo, condicionado por el pensamiento de éstos. No puedo aquí seguir este tema en su pormenor, pero sí esbozar, en el marco de un estudio que preparo, algunas líneas directrices del pensamiento político desde la sofística a Platón.

Evidentemente la crítica platónica del pensamiento político de los sofistas es frecuentemente adversa, pero ello con relación a una determinada línea de pensamiento sofístico en un momento determinado; por ejemplo, en cuanto a la doctrina del derecho del más fuerte representada por Trasímaco, Calicles, etc. Mas no hay que olvidar que los sofistas no constituyeron nunca una secta como los pitagóricos o los eleatas, sino un grupo de pensadores independientes con direcciones ideológicas harto divergentes entre sí, y de ellas yo entiendo que la línea de pensamiento político sofístico que Platón continúa, naturalmente modificándola, es la que empieza con Protágoras, sigue con Antifonte y termina con

un tercer nombre quizá sorprendente para algunos, pero que yo me atrevería a añadir, el de Critias.

Desde luego, el primero que se plantea la pregunta acerca del fundamento del Estado, pregunta que un pensamiento libre no podía dejar de hacerse en el siglo v frente a la democracia, es Protágoras, el propio padre de la sofística. Para él los fundamentos del Estado, cosa que tal vez pueda extrañar también, radican en la φύσις, no en el νόμος, interpretación protagórica exagerada luego por otros sofistas que acentuaban el papel de la φύσις y reconocían valor a los νόμοι únicamente cuando estaban de acuerdo con la naturaleza. La doctrina protagórica, que, según algunos, constituiría una defensa de la democracia, entiendo, sin embargo, que entraña una grave crítica de este sistema político y está en la base de las posteriores censuras de Platón: en primer lugar, porque para Protágoras la utilidad política radica solamente en aquellas personas que poseen la φύσις adecuada; y además porque, incluso en esas personalidades, la virtud política es cosa que debe ser desarrollada precisamente por medio de la ἐπιμέλεια, la ἄσκησις o la διδαχή.

El mito protagórico del diálogo homónimo de Platón (322 *a-c)* presenta dos bases en que se fundamenta la sociedad: una fuerza de tipo negativo, la αἰδώς, a la que corresponde como virtud esencial la σωφροσύνη, y otra fuerza de tipo positivo, la δίκη, que actúa en el hombre cuya virtud esencial sea la δικαιοσύνη.

La línea de pensamiento protagórico se continúa, creo que de un modo muy claro, en los fragmentos de Antifonte, que han dado lugar a una literatura amplísima y contradictoria, pero que yo entiendo que hay que interpretarlos precisamente a partir de la idea central de la ὁμόνοια o acuerdo, palabra que utiliza este autor para designar el concepto protagórico de la σωφροσύνη. Diré de paso que a mi parecer el pensamiento de Antifonte se explica fácilmente a partir de Protágoras sin ninguna influencia por parte de Demócrito.

En fin, Critias define la σωφροσύνη (cf. Plat. *Cárm.* 161 *b)* como τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, sentencia equívoca que sus intérpretes suelen poner en relación con la definición trasimaquea (Plat. *Rep.* 339 *a)* de τὸ δίκαιον como τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον,

si bien yo creo que Critias está más cerca todavía del principio protagórico del homomensura que de estas conclusiones extremistas a que llegaron algunos sofistas de la escuela de Gorgias.

Yo resumiría el problema de la conexión entre el pensamiento político de Platón y el de la sofística en estas tres proposiciones:

1.ª De Protágoras toma Platón las ideas de δικαιοσύνη, de αἰδώς y de σωφροσύνη, pero la δικαιοσύνη no nace en Platón φύσει, sino διδαχῇ.

2.ª De Antifonte, la ὁμόνοια, que tanta importancia tiene en *La república* y *El político,* pero con la diferencia de que Antifonte es pesimista y Platón no: en un pasaje famoso de *La república* (432 *a)* se da una definición de ὁμόνοια que es fundamentalmente divergente de la de su predecesor.

3.ª Y de Critias, la idea de la justicia como puesto de cada uno en la comunidad, pero sin el exacerbado individualismo a que en la práctica llegó el político oligárquico.

Con todo esto tenemos fijadas varias etapas claras en una evolución más coherente de lo que usualmente suele suponerse.

Quisiera también felicitar al ponente por haber rehuido, en su comentario sobre las ideas políticas de Platón, interpretaciones demasiado actuales en el sentido de quienes juzgan dichas ideas en términos de materialismo moderno o de idealismo moderno. El Sr. Tovar nos presenta el sistema político de Platón como un utopismo: no se puede decir, naturalmente, que el filósofo se lavara las manos como Pilatos o quisiera desentenderse de la situación de la sociedad de su tiempo; nada menos cierto. Él quería reformar esta situación y aplicar sus proyectos a la sociedad contemporánea, pero lo que sí sucede es que el procedimiento teórico a que recurre es, desde el principio, francamente utópico. Viene demasiado tarde, lo cual le hace pecar de quijotismo, y además muestra una ausencia total de perspectiva histórica, traduciéndose en un mero escapismo, en una simple vuelta al pasado: un pasado, por otra parte, puramente idealizado, y aquí es donde se encuadra el problema del filolaconismo a que antes aludían mis colegas. En efecto, la imagen dada por Platón de una constitución espartana que históricamente conocemos muy mal es una imagen idealizada de lo que, por otra parte —y esto queda bien probado

en el libro conocido de Ollier *Le mirage spartiate* (París, 1933)—, era ya ello mismo una idealización. El sistema de Platón peca también de utopismo al no buscar en el régimen social de sus tiempos las condiciones de su propia transformación. En *La república* y en *Las leyes* hay una parte crítica meritoria, pero también una parte prescriptiva que es pura quimera y que ha hecho que el político Platón pueda ser calificado por muchos de reaccionario. Resulta cierto que en la base de su sistema no hay una teoría realizable: es que no se puede pedir a una época determinada lo que esa época no puede dar, y ello es lo que obliga a Platón a recurrir a un escapismo, a una φυγή que es ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν *(Teet.* 176 *b),* pero también, en definitiva, simple escape.

Anotaré, en fin, el agrado con que he visto que es evitado por el ponente el exagerado biografismo que se ha puesto de moda en la bibliografía platónica de nuestro tiempo (por ejemplo, en el libro de Luccioni *La pensée politique de Platon,* París, 1958) y con el cual no estoy de acuerdo.

Sr. Tovar

Es muy interesante y nuevo lo que va a contener, por lo visto, el trabajo anunciado por el Sr. S. Lasso de la Vega si se juzga por lo que aquí nos ha dicho. Yo confieso que pequé, como casi todos, de excesiva simplificación cuando, al ocuparme de estos temas, incluí bajo un rótulo común a todos los sofistas, cuyas tendencias son tan distintas en parte como acabamos de ver.

Sr. Rodríguez Adrados

Es lástima que el Sr. S. Lasso de la Vega no haya hecho sus manifestaciones ayer, pues se halla en bastante desacuerdo con algunas de las cosas que dije en mi ponencia de acuerdo con un trabajo que preparo sobre la interpretación de la política protagórica.

Cierto que Protágoras condiciona la intervención en política a la posesión de la πολιτικὴ ἀρετή y afirma que hay diversos grados en la posesión de esta última; pero no lo es menos que también sostiene que esa ἀρετή la tienen todos los hombres con diferencias puramente cuantitativas y que es precisamente mediante la ἐπιμέλεια y el estudio de la filosofía como se puede progresar en punto a ἀρετή, con lo cual no viene a suprimir la democracia, sino a darle materia y a perfeccionarla. Ésta puede ser, según mi criterio, la diferencia fundamental entre Protágoras y Platón. El primero cree, a pesar de todo, en el acuerdo y piensa que una disposición natural fomentada bajo los auspicios de su filosofía puede conducir a la armonía, por ejemplo, entre numerosas masas que se reúnen en la asamblea y que, mediante discursos antilógicos, llegan a concentrar las opiniones de todos en dos tesis más o menos contrapuestas, a una de las cuales hay que dar la razón.

En cambio, para Platón no cabe el acuerdo desde esta base amplia. Él considera, como Protágoras, que la esencia del hombre es la razón, el λόγος, pero mientras Protágoras y los demócratas tienen gran fe en este λόγος, Platón, que en cierto sentido comparte esta fe, abriga en el fondo una cierta desconfianza respecto al triunfo de la razón en la sociedad humana si se parte de esa base amplia en que se fundan sofistas y demócratas. El λόγος platónico está concentrado en el filósofo; éste es, pues, quien ha de imponerlo a la sociedad, lo cual no puede hacer más que aprovechando una contingencia favorable para convencer al tirano o convirtiéndose en tirano él mismo, es decir, por una vía revolucionaria. Y así, mientras la filosofía de los demócratas de la primera época no es revolucionaria, la de Platón sí lo es, y ello porque no cree en las posibilidades del procedimiento preconizado por los demócratas. ¿Por qué? Probablemente en virtud de experiencias personales.

Claro está que Platón organiza una especie de democracia en su clase superior, en la que impera la razón y en la que se dan ideales humanitarios de concordia y perfeccionamiento colectivo. Pero en ello comete una inconsecuencia enorme: después de haber dicho *(Rep.* 440 *e* - 441 *a)* que la ciudad no es más que una imagen ampliada del alma y que los tres elementos racional,

emotivo y concupiscente tienen sus reflejos en los tres grupos de los filósofos, guerreros y artesanos, nos describe únicamente la vida de la clase superior, la de los filósofos, y procede en lo sucesivo como si los miembros de las otras dos clases tuvieran un alma diferente en la cual lo que se impone no es la razón, sino la fuerza. Con estas clases se ejerce, en primer lugar, un intento de persuasión, pero, si éste falla, hay que recurrir a la simple fuerza: así dicen *Las leyes* (908 *e* - 909 *a)* que a los ateos hay que tratar de convencerles, pero, si no se convencen, habrá que matarles.

Todo esto nos lleva en definitiva, por un rodeo, a lo contrario de lo que hallamos en los sofistas, es decir, a encontrar una gran diferencia entre las naturalezas de los diversos hombres. Todos están de acuerdo en que hay que llegar al triunfo del λόγος y de la razón, pero por vías tan distintas, que ello supone diferencias ideológicas radicales; de modo que, claro está, yo no niego que haya cosas comunes entre los sofistas y Platón, pero es posible que consistan tanto en doctrinas que éste tome prestadas de aquéllos como en un compartir elementos comunes con todo su tiempo e incluso con el tiempo anterior. Concretamente hay una diferencia bien notoria entre la justicia platónica y la protagórica: la primera tiende a ser aristocrática, a dar a cada uno lo suyo, pero atendiendo a aquello de que se es capaz y asignando a uno o a otro más o menos según esa capacidad; mientras que, en este aspecto, Protágoras mira más bien a la igualdad aun admitiendo diferencias de grado.

Sr. Fernández-Galiano

Me interesa llamar un poco la atención sobre esas experiencias personales platónicas de que ha hablado el Sr. Rodríguez Adrados. No olvidemos que el filósofo es un desengañado de la democracia, que de tal modo está fracasando en la práctica; se ilusiona algo con los oligarcas —recuerden que Critias y Cármides son parientes suyos— hasta que percibe que tampoco marchan las cosas bien en el período de los Treinta. Llega en seguida el gran mo-

mento del año 403, y digo que es el gran momento para Atenas porque, al desaparecer Lisandro, de quien dice con razón el ponente (pág. 73) que era un hombre verdaderamente obcecado en su idea fija de imponer la oligarquía en todas partes, adviene el moderado Pausanias y se producen una reconciliación, una amnistía, unas posibilidades de emigración voluntaria o de regreso de los desterrados; se devuelven parte de las propiedades confiscadas; Trasibulo regresa al frente de su ejército de resistentes, pero no como un vencedor presto a la represalia sanguinaria, sino dispuesto a ceder mucho en sus reivindicaciones; reina un clima general de moderación, de armonía, de intentos constructivos como las reformas del calendario y alfabeto.

Y precisamente en ese momento, Platón, según decía antes el Sr. S. Lasso de la Vega, se lava las manos como Pilatos. ¿Por simple actitud desdeñosa frente a la masa del que siempre fue un aristócrata refinado? No creo que se trate de esto solo: tenemos, ante todo, el tremendo "shock" psicológico de la muerte de Sócrates. Se ha dicho muchas veces que para los atenienses de su tiempo el proceso socrático no tuvo la importancia histórica de que hoy lo revestimos, entre otras razones porque nadie conocía a Sócrates como ahora le conocemos. Realmente, como el Sr. Tovar *(Vida de Sócrates,* Madrid, 1947, 297) ha dicho con razón, tampoco hubo ensañamiento premeditado, sino una especie de palo de ciego dado por una multitud que no sabía lo que quería, que estaba desmoralizada por los desastres y que se encarnizó, sin demasiada coherencia, en un personaje al que juzgaba funesto. Ahora bien, es evidente que el enfoque con que fuera considerado el lamentable proceso socrático por Platón, tan ligado a su maestro, tuvo que ser diferente. El filósofo se marcha a Mégara y la escuela se dispersa, en parte, yo creo, por simple miedo físico, por temor a que a ellos también les alcance otro palo de ciego: algo parecido sucedió más tarde, a la muerte de Aristóteles, con los peripatéticos cuando creyeron que los atenienses iban a empezar a adoptar medidas contra ellos.

Bien fuera por esta triste experiencia vital o por otras cosas, a Platón le queda en el fondo esa desconfianza en el triunfo del λόγος a que se refería el Sr. Rodríguez Adrados. Es un pesi-

mista que se refugia en la utopía, una utopía que mira al pasado, porque tal era la costumbre de los antiguos al situar sus ficciones históricas en el pasado y no en el futuro como nosotros. Pero lo notable es que no parece que juzgara irrealizable por completo su constitución. Ese pesimismo total no se compagina con los viajes a Siracusa y con su creencia, en cierto momento, de que iba a poder lograr algo cuando Dión le apoyaba y cuando los cortesanos, entusiasmados con sus teorías, se dedicaban a trazar figuras geométricas en los suelos del palacio.

Hay, pues, una gran contradicción en esta actitud platónica. Por una parte, desconfianza, justificada desconfianza, en el triunfo de la razón; por otra, creo yo, un excesivo radicalismo en la creencia de que Atenas no tenía remedio, y por otra, una sucesión de chispazos optimistas y teñidos de entusiasmo más o menos pasajero. Todo ello compone una figura humana verdaderamente impresionante; y perdónenme que haya recaído en el biografismo que antes censuraba, no sin cierta razón, el Sr. S. Lasso de la Vega.

Sr. Lledó

Me gustaría alguna aclaración sobre eso que ha llamado palo de ciego el Sr. Fernández-Galiano. Tal vez, digo yo, los nuevos demócratas triunfantes temiesen que Sócrates se uniera a los amigos aristócratas y oligárquicos que nos consta que tuvo y continuara ejerciendo lo que ellos llamaban perversión de la juventud.

En cuanto al tema general de la ponencia, quiero hacer notar cómo un crítico arbitrario, pero buen conocedor de las fuentes, Popper, ha dicho de Platón, en su famoso libro *The Open Society and its Enemies* (Londres, 1957[3]), que es un auténtico traidor del pensamiento socrático. Según Popper, Sócrates es demócrata precisamente en cuanto individualista, y yo agregaría que el individualismo surge cuando un hombre solo, ante determinados problemas de la naturaleza y de las cosas, ante los problemas que la técnica le va planteando, tiene que esforzarse por hallar una solución. Y ya antes de Popper se admitía, empezando por

el viejo maestro Grote *(Plato and the Other Contemporaries of Socrates,* Londres, 1865) y continuando con Cornford *(Before and After Socrates,* Cambridge, 1962), Crossman *(Plato To-Day,* últ. ed. Londres, 1959), etc., que en el caso socrático había habido una evolución a partir del primer Sócrates totalmente demócrata, pensador que antepone la moral a la política, especialmente si ésta es aristocrática, y prefiere que todo individuo, atenido a sus propias leyes, sea como una ventana proyectada hacia la crítica de la sociedad circundante y tienda a aquello que para Sócrates constituye el verdadero ideal del intelectual, a despertar él también una conciencia crítica entre sus semejantes. Estas ideas puede ser que, como afirma alguno de los citados, hayan cambiado algo cuando Sócrates entró en contacto con hombres y círculos más influyentes, pero lo que es absolutamente cierto es que en Platón todo esto desaparece. A Platón lo que de verdad le interesa es la política, y a este fin primordial, pese a Stenzel y a su *Platon der Erzieher* (Leipzig, 1928), queda siempre subordinado el papel del educador. El filósofo se da cuenta de que a los hombres hay que aceptarlos como son, pues unos son distintos de otros en cuanto que algunos han logrado acercarse más al εἶδος y a las ideas que aquellos otros *(Fedro 253 e)* en quienes ha prevalecido el caballo negro. Pero la sociedad política tiene que ser estable, fuerte, inmutable, lo más perfecta posible, lo más cercana posible al εἶδος, y ello es lo que hace necesario educar a los hombres, que habrán de someterse, por supuesto, a las ideas del filósofo platónico. En tiempos antiguos, Homero y los poetas fueron educadores de Grecia, pero ahora él los expulsa de su república, porque no le sirven ya a sus fines, sino que más bien son, al menos teóricamente, rivales que podrían en algún momento despertar el viejo mito democrático de que el hombre es, como decía antes, una ventana abierta a la realidad y una conciencia crítica en el seno de su época, cosas que a Platón el aristócrata no le interesan ahora. Esta actitud —muy matizada, claro está, pues en este filósofo las tendencias y corrientes más diversas se entrecruzan sin cesar— es la que caracteriza al Platón político en su desasimiento o desprendimiento de la realidad. Esto no quiere decir que su interés por los demás se quede en la esfera

de la simple utopía, como lo demuestran, según se nos acaba de decir, los tres viajes a la corte de Siracusa: existe, pues, un cierto deseo de conectarse con la sociedad, de organizar la sociedad, pero siempre con la tentación del refugio, del escapismo, como cuando, en el famoso pasaje de *La república* (496 *d-e),* habla de aquel que, viendo que la multitud está loca, permanece quieto y no se dedica más que a sus cosas, como quien, sorprendido por un temporal, se arrima a un paredón y se da por satisfecho si al menos él puede salvarse. Éste no es, evidentemente, su ideal: para justificarse el hombre a sí mismo tiene que ser aquel de quien dice (497 *a)* que τὰ κοινὰ σώσει, que salvará a los demás, pero, eso sí, a lo platónico, esto es, con una estructura política totalmente aristocrática.

Sr. Hernández Vista

Me ha extrañado una contradicción, no sé si de Platón o del ponente, que creo hallar en la página 74. Dice el Sr. Tovar que el filósofo dedicó la mitad de su copiosa obra a la gobernación de los humanos, "pero, más que buscando el bien de ellos, intentando hacer posible y extender el desarrollo de la filosofía. En la política de Platón la ciudad no es un fin, sino un medio". Parece un poco fuerte, entiendo yo, que se someta a los hombres a una experiencia pretendiendo sin duda su adhesión, pero considerando secundario el propio bien de ellos, que lógicamente debería ser la base de la experiencia misma. ¿Para qué puede ser la ciudad un medio? Una de dos: o para demostrar a las gentes vulgares que los hombres de razón, los filósofos, son los únicos capaces de hacerles felices a todos, es decir, que, puesto que la razón gobernante traerá felicidad general, cabe esperar que todos la apoyarán, y entonces este gobierno por la razón resultaría, en cierto modo, una forma perfecta de democracia lograda por vía indirecta. Si es así, la ciudad no es ya solamente un medio, sino que, en último término, se convierte ella misma en un fin. Pero también —y ésta es la otra alternativa— cabe concebir la ciudad como un laboratorio en que se evaluara la capacidad de los humanos para

adaptarse, quieran o no, a esa ley de la razón: en tal caso, aunque también se tratara aquí de lograr en definitiva el bien de los más, Platón se haría reo de una especie de ὕβρις filosófica, trasunto de una mentalidad no ya aristocrática, sino ultraaristocrática.

Sr. Tovar

Es posible que mi expresión no haya sido muy clara, pero yo entiendo que Platón no dice nunca que él busque el bien de los humanos, sino que quiere organizar la ciudad para que la razón funcione, lo cual es causa de que todo, incluso el bien de la comunidad, quede subordinado al logro de un ambiente apropiado para la educación de filósofos gobernantes. Todos los restantes objetivos tradicionales de la política, la gobernación de los humanos con miras a su felicidad, el remedio de las necesidades, todo esto que en Aristóteles, por ejemplo, está bien patente, a Platón no le interesa. El calificar este criterio es cosa ya de cada uno.

Sr. Rodríguez Adrados

Tal vez se insista demasiado en esa desconexión de Platón con respecto a la realidad: muchos de los problemas candentes en su tiempo están latentes en sus obras o incluso reciben un principio de solución, realizable total o parcialmente o no realizable jamás, que esa es otra cuestión; el caso es que Platón vive estos problemas. De ello es muestra el estatismo que impregna su ideario y que, aunque tenga raíces bien conocidas en doctrinas utopistas muchas veces expuestas en el siglo V, por Aristófanes en *La asamblea de las mujeres* y por muchos otros, es también un intento de solución aplicada a la realidad.

Pero, en fin, creo que la materia queda prácticamente agotada y el coloquio puede aquí terminar.

COLOQUIO SOBRE EL NO ESTATISMO DEL IMPERIO ROMANO

Presidente: D. Sebastián Mariner

PONENCIA

de

D. Álvaro d'Ors y discusión de cada punto por separado

UNIVERSIDAD DE MURCIA
Departamento de Filología Española
FACULTAD DE LETRAS

Sr. d'Ors

En estos coloquios se respira algo muy típico de los estudios clásicos, una especie de *humanitas* que es complacencia en la discusión o en las diferencias de opinión y, en el fondo, ironía para saber entender a los demás, todo lo cual es producto primario de la educación humanística y uno de los motivos por los que creo que hay que defender a rajatabla el estudio de las Humanidades en nuestra juventud. Ese conjunto de cosas tiene ciertamente algo que ver con aquella democracia ateniense a que nos referíamos anteayer y en cuyo fundamento religioso, aparte del hecho material del traslado de los templos de Zeus y Atenea fuera del recinto del rey, está el culto de las Gracias, Χάριτες, y de Afrodita.

La democracia, naturalmente, es optimista. Supone siempre una sonrisa y la esperanza de que con la sonrisa se pueden conseguir las cosas: es extraordinario el paso que constituye este cambio del rostro, cuando del gesto adusto y agonal de las familias aristocráticas orgullosas se evoluciona hacia la sonrisa o el gesto risueño que los ciudadanos tenían que adoptar entre sí, incluso en sus mismas luchas políticas. Este culto de la χάρις, que podemos traducir por *humanitas* y que, en cierto modo, resulta un barrunto de la caridad cristiana, es conquista que debemos de modo especial a la democracia ateniense. Considero interesante este culto de las Gracias y creo que muchas veces hay que preferir, como ha hecho inteligentemente el Sr. Tovar *(Some Passages of Euripides' "Hecuba" at the Light of the New Textual Criticism,* en *Gr. Rom. Byz. St.* II 1959, 131-135) en un verso de Eurípides *(Héc.* 853), la χάρις a la δίκη. Esta χάρις

me parece rasgo característico de nuestro mundo de las Humanidades, a diferencia de lo que quizá ocurra en otras ciencias, en las que contradicciones y opiniones son frecuentemente más intolerantes. Pero, por otra parte, en los dos coloquios anteriores, que me han enseñado mucho, he observado, sin embargo, una cierta dispersión en el diálogo que casi era ausencia de diálogo propiamente dicho, y por esa razón yo propongo hoy el ensayo de un cierto método de discusión, modalidad que puede ser interesante para otros coloquios semejantes: un orden dialéctico, pero, eso sí, sin que el diálogo deje de ser una conversación en que dos o más personas hablan sin someterse a una instancia superior —un juez, un público, un pueblo soberano, en fin, un tercero en discordia— que tenga que dar la razón a uno o a otro, esto es, con posibilidad de no llegar a conclusiones sin que por ello ocurra nada. Esto no puede suceder en lo judicial ni en lo político, pero sí en una reunión de humanistas. Ahora bien, el diálogo supone siempre un Sócrates que lleve la voz cantante, una especie de moderador: esto quisiera yo ser aquí, quedando nuestro presidente como poder superior que no me tolere el exceso en mis facultades. Leeré, pues, mi ponencia punto por punto; después de cada uno de éstos, ofreceré una especie de breves conclusiones que pueden ser base de discusión; y luego ustedes tendrán la palabra para sus objeciones o preguntas.

La ponencia se compone de doce puntos: un primero de introducción, el último de colofón y diez centrales repartidos en tres capítulos, cada uno de los cuales constituye un cotejo. Ante todo se comparan el mundo griego clásico, la πόλις y la *res publica* romana; luego se compara la βασιλεία, el concepto de monarquía helenística, con el principado romano; y termina esta triple estructura con otro cotejo final en que el *imperium Romanum* se contrapone a los nuevos *regna* germánicos que surgen en Occidente. Como se ve, esto abarca una dimensión cronológica enorme, lo cual hace más necesario, para evitar desorden y confusión, que el diálogo quede encauzado.

Esta contraposición entre el mundo griego y el romano tendrá importancia también desde el punto de vista de la ideología moderna, pues, por mucho que queramos emplear esa χάρις, esa

humanitas, en atenuar cortésmente nuestras divergencias, siempre saldrá a la superficie el trasfondo que es la autenticidad de la persona con su ideología y con su manera peculiar de contemplar lo antiguo a través de su personal espejo y con sus personales matices.

Paso, pues, al punto primero.

> Una exposición de teoría política romana resulta de suyo muy difícil, ya que, en la misma medida en que procuramos captar lo realmente "romano", en esa misma medida debemos prescindir de la teoría, siempre influida por modelos exóticos. Por eso no creo que esta ponencia haya de ceñirse al pensamiento político de unos cuantos escritores, como pueden ser un Cicerón, un Tácito o los *Scriptores Historiae Augustae,* sino que debe pretender mejor la individualización de algunos rasgos peculiares del genio político de los romanos como comunidad histórica. De ese genio peculiar los mismos escritores romanos no son siempre intérpretes auténticos, ni completos. Con este propósito, hemos tomado tres momentos de comparación: el de la *res publica* frente a la πόλις griega; el del principado frente a la βασιλεία helenística, y finalmente, el del *regnum* germánico en relación con el *imperium Romanum.* Los tres cotejos, aunque aparentemente arbitrarios, se enlazan desde un punto de vista que viene a constituir el tema central de nuestra ponencia, a saber, el de subrayar la inexistencia de una realidad política similar al Estado en el mundo romano. Esto explica que nos hayamos abstenido de hacer referencia al imperio bizantino, cuya idea, aunque derivada de Roma, enlaza mejor con la tradición heleno-oriental.

Este punto, como se ve, contiene dos conclusiones. La primera es que resulta muy difícil hablar de teoría política romana, y ello porque los romanos fueron esencialmente prácticos de la política y del gobierno, pero, o no teorizaron, o lo hicieron con unas limitaciones que no reflejan la verdadera importancia cultural de la experiencia romana.

Yo creo que la teoría política, como decía bien el Sr. García Calvo (págs. 35-36), supone una proyección hacia el futuro, una reforma que sea fruto del fracaso o la decepción ante la previa experiencia. Entonces es cuando el hombre se pone a reflexionar y elabora una verdadera teoría: del mismo modo que la fisiología es posterior a la patología, porque a nadie se le ocurre saber cómo es su corazón mientras no le duele, así tampoco suele teorizarse en política mientras no surja el fracaso que invite a la reflexión. Ayer se dijo que así sucedía con Platón y con sus meditaciones ante los fracasos de la ciudad, y también ante sus fracasos personales, pues yo no creo que deba rechazarse de plano lo biográfico en la interpretación de la teoría política platónica.

En lo jurídico, por el contrario, no ocurre así, sino que el auge de la jurisprudencia corresponde a los momentos de auge político de un pueblo, lo cual se debe quizá a que los problemas y pleitos entre particulares se producen con mayor intensidad cuando reina la prosperidad económica o cuando el intenso movimiento político produce dificultades. En España el siglo XVI es "de oro" no sólo para la política, sino también para la jurisprudencia, mientras que el XVII, sobre todo en su segunda mitad, transcurre bajo el signo del fracaso, y es entonces cuando aparecen los teóricos de la política, como Saavedra Fajardo, a quienes impulsa a reflexionar la amargura de una experiencia poco satisfactoria.

La segunda conclusión que se desprende es mi concepto de Estado. No toda forma de gobierno, es decir, no toda organización que rija a la sociedad civil y evite el caos puede ser considerada como un Estado. Realmente, yo no hago más que recoger una línea de pensamiento que viene de Max Scheler y especialmente de Carl Schmitt, según los cuales el Estado nace en el siglo XVI: ni los judíos ni los faraones ni Roma conocieron un verdadero Estado. Pero como de todo esto volveremos a hablar al tratar de cierto paralelismo que sí existe entre el Estado moderno y la πόλις griega, podríamos discutir ahora sobre si he hecho bien o mal en enfocar esta ponencia desde el punto de vista de la experiencia romana y no basándome en la meditación teórica de los escritores romanos sobre su misma vida política.

Sr. Fuenteseca

Me parece discutible ese concepto de Estado. Efectivamente, hay toda una corriente política moderna que hace nacer el concepto de Estado a partir de Maquiavelo y Jean Bodin, desde el siglo XVI; a mí me parece que lo que surge entonces es el Estado moderno, pero ello no quiere decir que antes no hayan existido organizaciones o entidades políticas que puedan llevar el nombre de Estado. A la vida civil de la πόλις griega no le falta nada esencial respecto al Estado moderno; y la propia *res publica* romana reunía todos los valores políticos que un Estado moderno realiza: ejército permanente, leyes, constitución, derechos individuales más o menos limitados, etc. Nos encontramos, es cierto, con la esclavitud, pero aquí interviene un principio ético-social del mundo antiguo que no invalida en nada el edificio político romano.

Sr. d'Ors

Existen, en efecto, también quienes creen que el concepto de Estado es equivalente al de comunidad con gobierno, lo que lleva consigo el poder hablar de los Estados judío, hitita, veneciano y tantos otros. Como ésta es una simple cuestión terminológica, bastará con que quienes opinan como el Sr. Fuenteseca, esto es, los que creen que la palabra "Estado" no debe restringirse a los siglos XVI y siguientes, entiendan "Estado moderno" donde yo digo "Estado".

Sr. Mariner

Pero esto va a producir confusiones: creo que muchos preferiríamos que quedara zanjada técnicamente esa diferencia entre el concepto de Estado como lo define el Sr. Fuenteseca y lo que propone el ponente.

Sr. Fuenteseca

No soy yo quien lo define, sino que la idea predominante, aunque lo contrario opinen autores todavía recientes como Carl Schmitt, es que el término "Estado"' es aplicable desde la Antigüedad hasta nuestros días. Lo que ocurre es que se dice que en Maquiavelo aparece "lo Stato" con un contenido técnico que antes no existía en el lenguaje político; y, por otra parte, los defensores de esa tesis añaden que Jean Bodin sostuvo, en *La república,* el criterio de que el Estado moderno tiene una característica especial que no tenían el mundo antiguo ni el medieval: la soberanía, término con el que Bodin creo que se refiere a la independencia del Estado frente a otros y a su autonomía como poder interno soberano. Las situaciones políticas anteriores al XVI, como Grecia y Roma, serían eso, situaciones políticas *sui generis,* pero no Estados.

Sr. d'Ors

Creo que mi criterio queda claro. A mí me parece que el abuso del concepto de Estado se debe a que la historia ha sido escrita en la Edad Moderna. Es lo mismo que se ve en el libro de Böckenförde *(Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert,* Berlín, 1961), que aclara cómo los tratadistas alemanes del siglo XIX, al aplicar al mundo germánico anterior sus propios conceptos sobre división de poderes, diferencia entre sociedad y Estado, etc., han llegado a una confusión no entendiendo, por ejemplo, cómo en aquel mundo la libertad consiste en ser súbdito del rey, lo cual es totalmente incomprensible para un historiador de la época prusiana. Y lo mismo ha ocurrido con la historia de Roma. Mommsen es un gran historiador, pero también un hijo del Estado liberal prusiano que ve toda la realidad política como división de poderes, escala de categorías administrativas, etc., y así su libro es fundamental, pero uno percibe que el autor está mirando lo romano con lentes del XIX y extrapolando

la concepción contingente del Estado moderno en la realidad antigua.

Volviendo a la distinción terminológica que antes sugería, yo entiendo —quizá en esto haya algo de nominalismo— que cuando en la Historia no aparece un término, probablemente ello ocurre porque el concepto mismo no existe todavía: es muy significativo, pues, el hecho de que la palabra "Stato" aparezca en Maquiavelo precisamente un poco antes que la teoría del Estado propiamente dicha. Parece, por otra parte, puesto que nadie objeta nada, que tiene interés mi planteamiento de la ponencia como una visión de la experiencia romana más que como una exposición de teorías de escritores políticos que realmente en Roma no existen.

Voy a leer ahora el segundo punto, que introduce el primer capítulo, sobre Πόλις *y "res publica"*.

> Es un hecho notorio que, así como el Derecho privado romano ha servido de modelo ejemplar para la tradición cultural europea y aun universal, el pensamiento político de Roma, en cambio, resulta extraño y sin sentido para la teoría política moderna, que gira en torno al "Estado"; la cual tiene mucho más que aprovechar del pensamiento griego. Débese esto a que aquella teoría griega tomó por centro necesario la ciudad, como un territorio acotado fuera del cual la vida humana no puede alcanzar su plenitud, conforme al principio, formulado por Aristóteles, de que el hombre es un ser vivo esencialmente "político", es decir, urbano. Porque cuando queremos dar a ese principio un alcance más universal hemos de traducir "político" por "sociable", pero en la mentalidad de un griego no cabe más tipo social propiamente tal que la πόλις, pues la confederación no es más que una superestructura que presupone la organización en ciudades. La contraposición con los bárbaros persas estriba precisamente en que éstos no están constituidos en ciudades. Así también el mundo moderno estableció la contraposición entre los pueblos civilizados, organizados en Estados, y los no civilizados, que adoptaban otras formas sociales. Éste es el punto de vista discriminatorio

que dominó el *ius publicum Europaeum* de los últimos siglos, pero que ha perdido su función principal desde que se ha erigido otro criterio de tipo económico, como es el formulado en la doctrina Truman de enero de 1949, que ha sido acogido en la *Mater et Magistra* de mayo de 1961, en virtud del cual los pueblos se dividen en "desarrollados" y "subdesarrollados".

Frente a la concepción social de territorio acotado, extraña también a la tradición étnico-religiosa del pueblo judío, Roma nos ofrece una concepción política esencialmente personalista, fundada no en el coto urbano, sino en la comunidad del *nomen*, del *nomen Romanum*. Lo que da la unidad a la *ciuitas* es la comunidad del *nomen*, es decir, de los *tria nomina* que ostenta todo ciudadano púber. El mismo *territorium* depende de una concepción no urbana, pues designa las tierras que se entregan a los colonos, pero que están fuera de la ciudad, *prope oppidum*, como dice Varrón (*L. L.* V 21). Es interesante, a este respecto, el observar cómo un escoliasta tardío abandona este concepto genuinamente romano del *territorium* como lugar fuera de la ciudad para incluirlo *intra fines ciuitatis*, y precisamente como ámbito del poder del magistrado (*Itp. Dig.* L 16, 239, 8); esta idea tardía no es romana.

La contraposición entre πόλις y *ciuitas* permite esta observación muy significativa: en tanto los πολῖται presuponen una πόλις, la *ciuitas* romana presupone unos *ciues*. La prioridad de lo personal sobre lo territorial aparece en esta derivación con toda claridad. La palabra πόλις, relacionada con πολύς y con πλῆθος, parece tener su mejor correspondencia en un término perdido en latín, pero que nos conservan el osco *touto* y el umbro *totam*, que se refieren igualmente a una concentración humana en un territorio determinado. *Ciuis*, en cambio, se relaciona con la raíz de palabras germánicas que indican un vínculo familiar.

La discusión sobre este apartado podría centrarse en las siguientes conclusiones.

Ante todo, la idea de que el mundo griego prehelenístico no supera la πόλις como única forma posible de agrupación social. Yo entiendo esto en función del concepto marítimo de los griegos: la πόλις es una nave limitada por el mar, esto es, fuera de la cual no hay salvación, y de ahí todas las metáforas del gobernante como timonel, de los oleajes y naufragios políticos, etc. Esta idea de que la salvación está en un lugar acotado y rodeado por algo en que la vida no es posible, se encuentra, creo yo, en la raíz del pensamiento griego: veamos ahora si es cierto que ellos no concebían otro tipo de comunidad.

En segundo lugar podemos discutir sobre si es verdad que en una época avanzada de la evolución romana lo que da unidad a la *ciuitas* no es el territorio, sino la comunidad del *nomen:* los ciudadanos, repartidos por el mundo, llevan el sello de la ciudadanía en los *tria nomina.*

Y por último, queda el aspecto etimológico en que los lingüistas tendrían que decirme si estoy equivocado al afirmar que en Grecia lo anterior y primario es la ciudad frente al ciudadano, mientras que en Roma sucede lo contrario.

Sr. Rodríguez Adrados

Tal vez la ponencia peque de esquematismo: mi opinión es que el problema de la ciudad griega resulta más complejo. En esto hay, si no me equivoco, dos cuestiones: la de si, por basarse la ciudad griega en un principio esencialmente territorial, el ciudadano o πολίτης es secundario respecto a la πόλις y la de si los helenos llegaron o no a superar el concepto de la πόλις como centro de toda su vida civil. En todo caso, los orígenes de la ciudad griega, no territoriales, sino tribales, son absolutamente comparables a los de la romana. El Ática, por ejemplo, y lo mismo ocurre con otras comarcas, tiene muchos nombres de demos que son gentilicios en -ίδαι a partir de un onomástico, es decir, que representan la perduración del establecimiento de una tribu o comunidad, basada en la sangre, que se ha fijado en un lugar después de recorrer quizá otros territorios. Esto hace que

las ciudades griegas estén llenas de rasgos gentilicios, y precisamente la democracia lo que hace es ir eliminando estos rasgos y estableciendo principios territoriales hasta que las tribus quedan reducidas a meros restos arcaizantes de carácter religioso sin que las nuevas asociaciones tribales, instrumento político, conserven de las antiguas más que el nombre. El paralelismo con respecto a Roma —evolución hacia lo territorial a partir de un origen no territorial— ha sido visto hace tiempo por Fustel de Coulanges y otros.

En cuanto a la superación del principio de la πόλις, evidentemente Roma ha llegado más lejos, pero también aquí hay paralelismo, especialmente en el orden teórico, en el que Grecia ha superado ya la ciudad con las ideas de ciertos sofistas y la tendencia hacia el cosmopolitismo, la igualdad de los hombres, la no diferencia entre griegos y bárbaros, etc. Platón y Aristóteles, es cierto, reaccionan con anacrónica añoranza y vuelven a basarse en la πόλις; pero luego tenemos el Estado helenístico, que no llega al principio tan romano de la ciudadanía igualadora, quedándose en algo así como una alianza de πόλεις bajo una autoridad central, pero apunta una clara evolución en ese sentido.

En otro aspecto me gustaría señalar ciertos hechos importantes, como la presencia del principio no territorial dentro del Estado democrático y en época clásica, por ejemplo, las cleruquias, en las que el titular del κλῆρος es ateniense aunque resida muy lejos de la metrópoli. De todos modos, por este camino de la integración democrática de la sociedad marchó más de prisa Grecia, así como Roma alcanzó una etapa mucho más avanzada en cuanto a superar hacia afuera los límites de la πόλις; pero ambos avances, mayores o menores, se realizan, creo yo, en forma paralela.

Sr. d'Ors

Ahora bien, con estos orígenes parecidos se llegó a una divergencia, lo cual indica geométricamente que estas paralelas no lo eran de modo absoluto. Las ciudades griegas superan los ele-

mentos gentilicios y tribales con dirección a la πόλις territorial, y Roma, en cambio, empieza en la πόλις territorial y acaba en un Imperio. Esto es un poco esquemático, ciertamente, porque a ello me ha obligado la breve extensión que toda ponencia debe tener, pero corresponde a las líneas principales de la realidad histórica.

Sr. Gil

Insistiendo en lo dicho por el Sr. Rodríguez Adrados, creo que está muy claro el carácter no territorial de la πόλις griega en un principio; es más, yo creo que es mera contingencia geográfica, no razones jurídicas, lo que ha acotado a las comunidades en pequeños territorios. En plena época clásica, aun después de la reorganización tribal de Atenas, en esta y otras ciudades coexistían las nuevas tribus territoriales con las antiguas gentilicias y al ciudadano le era indispensable estar encuadrado no sólo en una tribu, sino también en una fratria: recuerden ustedes la fiesta jónica de las Apaturias y la dórica de las Apelas, con la presentación a los cofrades de las esposas recién casadas y los hijos varones, etc., lo cual indica que para ser πολίτης es fundamental el concepto gentilicio de sangre común.

En cuanto a la etimología de πόλις, yo no creo que deba ponerse en relación con πλῆθος ni con πολύς, sino con el lit. *pilìs*, ai. *puri-*, etc., que nos llevan a la primitiva significación de "alcázar, ciudadela". Tucídides (II 15, 6) dice que los atenienses llaman πόλις en Atenas a lo que es propiamente la acrópolis, es decir, πόλις no es un conjunto de πολῖται, sino una colina o lugar escarpado en que ocasionalmente se reúnen las primitivas tribus o clanes para defenderse de los peligros.

Sr. d'Ors

Esta etimología lo que hace es confirmar la evolución hacia el concepto territorial, porque el alcázar no es otra cosa que un coto.

Sr. Fernández-Galiano

En el *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* de Pokorny se relaciona precisamente πόλις con πολύς y πλῆθος.

Sr. d'Ors

Así es, pero casi resulta más ilustrativa esta etimología aducida por el Sr. Gil, pues marca una evolución hacia lo territorial. Para mí la divergencia está en que Roma, repito, nace como *urbs*, acotada por Rómulo con el arado, y termina convirtiéndose en un Imperio de ciudadanos romanos.

Sr. Ruipérez

Vuelvo a la etimología para recordar que πόλις (que, con su doblete πτόλις, tiene paralelo exacto en πόλεμος y πτόλεμος) significa originariamente, como se acaba de decir, "ciudadela", es decir, que en esta palabra predomina el concepto de lo territorial, y todo eso de los γένη, etc. son supervivencias que quedan eliminadas definitivamente con Clístenes.

En cuanto a intentos de superar el concepto de πόλις, no creo que interesen mucho las anfictionías, cuya base es tribal, pero sí el imperio siracusano de hacia el 500.

Por lo demás, me parece claro que πολίτης es secundario con respecto a πόλις y que *ciuitas* viene de *ciuis*, claramente vinculado con lo territorial en sus relaciones con palabras indoeuropeas como gót. *haims* "aldea, territorio", etc.

Sr. d'Ors

Sin embargo, el *Dictionnaire étymologique de la langue latine* de Ernout y Meillet cita paralelos como aaa. *hīwo* "marido", apr. *seimīns* "familia", etc.

Sr. Ruipérez

Quien ha especulado últimamente sobre toda esta familia es Palmer en sus teorías sobre las tablillas catastrales micénicas (*Achaeans and Indo-Europeans,* Oxford, 1955, 7).

Sr. Dolç

Me parece bien que se alegue como distintivo de la *ciuitas* el sistema trinominal de los romanos, que es invención única del pueblo itálico entre los indoeuropeos, pero siempre que no se olvide que los primeros romanos, como Rómulo y Remo, no tenían más que *nomina;* y, ya en época clásica, de ciertos personajes, como de Marco Antonio, no conocemos más que dos nombres.

Sr. D'Ors

Lo cual confirma mi teoría de la línea ascendente por la que se llega a Marco Tulio Cicerón a partir de Rómulo, en cuya época no había *ciuitas,* porque la *ciuitas* es la *res publica,* es decir, la república.

Sr. S. Lasso de la Vega

La única ambigüedad etimológica está en que el ponente, relacionando πόλις con πολύς y πλῆθος, busca la relación semántica en el sentido de "muchedumbre, conjunto de ciudadanos". Efectivamente, como decía el Sr. Fernández-Galiano, los diccionarios como el de Pokorny relacionan dichas palabras, pero es porque la raíz **pel* tiene muy documentado el sentido de "verter" o "fluir", aplicado, por ejemplo, al amontonar tierra para construir un muro, con lo cual en πόλις, como en los vocablos báltico

e indio que antes se mencionaban, predomina la idea de "muro que domina un recinto", de "ciudadela", con apoyo así a la tesis del ponente. Diré de paso que en la raíz del osco *touto* y el apr. *tauta* también impera el concepto territorial.

Pero, en fin, más importante es insistir en lo dicho antes por el Sr. Rodríguez Adrados, en el hecho de que los sofistas en la época clásica de Atenas, y los cínicos poco después, superen el campo de la πόλις tradicional en anticipo de lo que es en los primeros un cosmopolitismo ilustrado, una "Aufklärung", y en los segundos otro cosmopolitismo nacido de rebeldía o reacción contra el orden social que se hará en los estoicos auténtico sistema teórico. También estas filosofías políticas, que se adelantan con mucho al terreno de la praxis, deben ser aquí consideradas.

Sr. d'Ors

Precisamente yo me refería a Roma al hablar de que en mi ponencia iba a atender más bien a la práctica política: en el mundo griego, líneas teóricas como esta del cosmopolitismo son muy importantes.

Sr. García y Bellido

En cuanto a los *tria nomina,* de los que algo ha dicho el Sr. Dolç, subrayemos que su vigencia obligatoria no empieza hasta después de la época republicana, a partir de Augusto: hay un trabajo interesante de Syme sobre este tema *(Imperator Caesar: A Study in Nomenclature,* en *Historia* VII 1958, 172-188).

Como arqueólogo anotaré el hecho de que desde el mismo neolítico la ciudad se crea siempre alrededor de una acrópolis, es decir, de un altozano, no por capricho, sino por necesidad de un lugar defendible al que los pobladores pudieran retirarse, incluso con ganados y cosechas, en caso de agresión.

Sr. d'Ors

Esta confirmación arqueológica de la etimología, sobre hechos que luego veremos repetirse en la primitiva historia de Roma, me interesa mucho.

En cuanto a los *tria nomina,* una cosa es la imposición legal y otra el uso normal: en la época republicana vemos cómo aparecen testimonios epigráficos de personajes sin *nomen,* pero esto no quiere decir que no tuvieran todos el *nomen* del padre y el *praenomen* impuesto a la llegada de la pubertad.

Sr. Ruipérez

Tal vez haya indicio de concepción territorial de la πόλις en el hecho (Heród. VI 43-115) de que, a pesar de que los persas, como consecuencia de su expedición de castigo en la primera guerra Médica, se llevaron a todos los eretrienses al interior de Asia, la ciudad de Eretria subsistió sin ciudadanos.

Sr. Rodríguez Adrados

La etimología de πόλις "fortaleza", que es la verdadera, no invalida lo dicho antes sobre el paralelismo de los hechos romanos y los griegos: en uno y otro caso tenemos una serie de tribus que, en un momento dado de la historia, se fijan en torno a una fortaleza, después de lo cual existe ya un principio territorial, pero con restos, en Grecia como en Roma, de una vieja concepción no territorial.

El Sr. d'Ors considera la oposición de griegos y bárbaros, de atenienses y persas, como relacionada con el hecho de que unos tengan πόλις en sentido territorial y otros no. Yo estoy en desacuerdo con esto: en Esquilo y en Heródoto se oponen los que gozan de libertad política a los que están bajo un régimen de tiranía con doble vertiente: el poder absoluto del rey en el inte-

rior y la subyugación de pueblos extranjeros en el exterior. Frente a esto, cualquier pueblo griego, incluso los espartanos, resulta ser un régimen más o menos democrático.

Sr. Castresana

En cuanto al *prope oppidum* de que ha hablado el ponente, pudiera querer decir "cerca de la fortaleza", pero sin dejar de referirse a lugares situados dentro de la ciudad.

Sr. d'Ors

No, yo creo que queda claro que el *territorium* está fuera de la ciudad.

Sr. Castresana

Pero aquí se habla de *oppidum,* no de *urbs.*

Sr. d'Ors

Es que *oppidum* es la palabra general, mientras que *urbs* se aplica a la ciudad de Roma por antonomasia.

Con permiso de ustedes doy lectura al punto tercero.

> Sin embargo, esta eminencia del aspecto personal, determinado por el *nomen* familiar, no puede considerarse como históricamente originaria. Aunque se quiere ver a veces el origen de la ciudad romana en una única estirpe, parece lo más probable que la ciudad que en un momento posterior empieza a llamarse Roma surgió en el siglo VIII con el fin estratégico de dominar el paso del Tíber próximo a la isla Tiberina en un momento en que la organización de ciudades

prolifera por la Italia centro-meridional; y que aquella ciudad surgió como una más, como resultado de un sinecismo de estirpes muy distintas. La misma leyenda de la fundación de Roma refleja una concepción territorial. La ciudad fue ritualmente acotada. El mismo término *pagus,* como circunscripción territorial de un poblado, del *uicus* (palabra paralela al griego οἶκος), presupone un *pangere limites,* una fijación de mojones de deslinde clavados en el suelo, y a este rito se refiere la *lustratio pagi.*

El mismo crecimiento progresivo de las tribus de Roma demuestra un punto de partida muy similar al de las ciudades griegas. En el siglo VI a. J. C., los reyes etruscos dividieron el recinto urbano en cuatro tribus urbanas, designadas por topónimos —*Suburana, Palatina, Esquilina* y *Collina*—; luego fueron creadas nuevas tribus rústicas, también territoriales —*Lemonia, Pulpinia, Pollia, Camilia* y *Voltinia*—, pero, a principios de la segunda mitad del siglo V a. J. C., se abandonó este sistema de agregación de cotos territoriales: se pasó a la orilla derecha del Tíber, que hasta entonces había señalado la frontera con Etruria, y, a partir de la *Romilia,* todas las nuevas tribus, hasta completar las treinta y cinco, aparecen designadas por nombres gentilicios y no territoriales. Este importante cambio, que determina una nueva concepción personalista, no parece ser el resultado de ningún acontecimiento político especial, sino más probablemente del mismo hecho de haberse pasado a la otra orilla del río: el rebasar la antigua frontera pudo ser la causa del abandono de una antigua concepción territorialista y urbana. Lo que constituye el rasgo peculiar del Imperio romano habría dependido de ese acontecimiento geopolítico del siglo V.

Lo primero que hay que advertir es que la observación sobre el crecimiento progresivo de las tribus de Roma procede de un artículo de Alföldi (*Ager Romanus antiquus,* en *Hermes* XC 1962, 187-213).

En este punto podría dar lugar a discusión algún problema como el del origen de Roma por sinecismo de varias tribus con el objetivo geopolítico de la defensa del vado: la cuestión de la fecha es más difícil, pues hoy se tiende a rebajar mucho la cronología. Hay también una circunstancia complementaria, y es que las tribus propiamente urbanas, en que estaban incluidos los pobres, tenían menor categoría social, mientras que los patricios figuraban en las tribus rústicas o exteriores. Pero, en fin, el problema capital es el de si un hecho un poco casual, como la necesidad de pasar el Tíber, puede haber determinado un cambio tan importante en el sesgo político y espiritual de los romanos.

Sr. Castresana

Tal vez se impuso, de acuerdo con la tesis de Fustel de Coulanges, la creación de la ciudad a partir de una asamblea de ciudadanos o confederación de tribus, aunque luego se volviera al principio tribal del nombre gentilicio una vez superada esta etapa provisional.

Sr. d'Ors

Pero entonces haría falta encontrar un acontecimiento que haya determinado un cambio tan contrario al paralelo griego, un eventual regreso a esas concepciones tribales antiguas. Por mi parte —prescindamos del problema de si la diferencia de patricios y plebeyos tiene origen racial— no creo que se trate de un regreso a concepciones étnicas, sino del predominio de la vinculación familiar por encima de la vinculación urbana. Es posible que este cambio no tenga que ver con el paso del río, pero, si es así, nos quedamos a oscuras sobre las determinantes de tan importante transformación.

P. Rodríguez Brasa

Considero muy sugerentes y apropiadas las coincidencias que el Sr. d'Ors descubre en el origen de la *ciuitas* latina y de la πόλις griega; pero me parece demasiado circunstancial ese desplazamiento al otro lado del Tíber por parte de las tribus patricias como explicación del nuevo sesgo imperialista que ahora va a tomar la *ciuitas* latina. Yo creo más bien que aquí es donde se quiebra ese paralelismo griego y latino. La diferencia está, a mi modo de ver, en que la πόλις griega es ante todo la constitucionalización de una convivencia, y la *ciuitas* latina, por el contrario, la legitimación de una prerrogativa de casta y de pueblo. Y esto se muestra tanto en la estructura interna como en la proyección exterior de ambos pueblos. Mientras la democracia fue un ideal y una realidad en Grecia, en Roma predominó constantemente la lucha por el poder y la influencia entre las clases sociales, llegándose rara vez a una genuina y duradera *concordia ordinum*. Y esto mismo sucedió en la política exterior. Grecia aparece prácticamente compartimentada después de la invasión dórica; y las pocas guerras que surgieron entre los diversos pueblos fueron, sencillamente, guerras de mala vecindad. El imperio ateniense no tiene nada de común con el Imperio latino. El único que se le parece es el de Alejandro, que era un macedonio helenizado y que estaba a la cabeza de un pueblo muy parecido al romano. En cambio, el pueblo romano fue belicoso y conquistador desde el principio al fin, y su historia es la historia de su expansión territorial y los conflictos para componer su concepto y exigencias de la *ciuitas* con el Imperio. Y así las luchas por la *ciuitas Romana* son un conflicto constante típicamente romano, cosa que es inconcebible en Grecia.

Sr. d'Ors

Efectivamente, en Roma hay una gran fuerza de expansión, una especie de desahogo de las posibilidades vitales de gentes

poderosas y prolíficas; pero no veo claro que Roma sea un pueblo conquistador y Grecia no, y es posible que entre el imperialismo romano y el marítimo de Atenas no haya más que una diferencia de grado.

Sr. García y Bellido

A la luz de la arqueología el origen de la *ciuitas* no se presenta exactamente como la simple fundación de una ciudad por Rómulo y Remo. Recordemos que son varias las ciudades situadas en las colinas que rodean el futuro *Forum Romanum,* valle o vaguada central. El Foro no es otra cosa que la propia ciudad de Roma, nacida ésta de un zoco al que acudían a comerciar las tribus de las colinas circundantes, y el *pomerium,* el límite sagrado de la ciudad, forma una especie de círculo cuyo centro es precisamente el mismo Foro. La aparición del *pomerium* podría interpretarse como la creación de Roma, una especie de confederación de los habitantes de las vecinas colinas: obsérvense los nombres de las cuatro tribus mencionadas por el ponente, de entre los que *Collina* no necesita comentarios, mientras que *Esquilina* y *Palatina* aluden a sendos montículos y la *Suburana* es la tribu de la ciudad, del valle.

Sr. d'Ors

Realmente la prehistoria adquiere cada vez más importancia en relación con la arqueología del Foro romano y podemos esperar siempre nuevos datos esclarecedores.

Sr. Fuenteseca

No todos los autores están de acuerdo en que las cuatro tribus urbanas antecedan cronológicamente, sino que hay quienes suponen que las primeras tribus como tales de tipo territorial fueron

las rústicas; ahora bien, de lo que no cabe duda es de que las tres tribus más antiguas de la ciudad de Roma, las tres tradicionales, eran gentilicias o, en todo caso, de tipo personal y luego se pasó a cuatro tribus urbanas correspondientes a cuatro distritos. Esto hace difícil fijar el momento de paso de un sistema de tres tribus personales o gentilicias a otro de cuatro tribus urbanas territoriales a modo de distritos en la ciudad de Roma; pero, en fin, volviendo a lo expuesto por el ponente, hay otra explicación mejor, a mi entender, que la del paso del Tíber, y es que, cuando se hizo necesario dividir el territorio conquistado en tribus para incorporar a nuevos ciudadanos del campo, pareció más fácil o más cómodo incorporar estos grupos recién formados a base de denominaciones personales o gentilicias, no territoriales, si bien, en realidad, eran tribus asentadas en un distrito territorial y, en este sentido, pese a su denominación gentilicia, fueron territoriales.

Sr. d'Ors

El primer punto está claro: paso de la existencia de tres tribus gentilicias a una división tribal no gentilicia, y en esto, en la adopción de una estructura política territorial, se ve el paralelismo con Grecia; pero sigue, en cambio, oscuro ese otro fenómeno de creación de las treinta y cinco tribus.

Sr. Dolç

Yo insistiría en los motivos económicos, no militares, que dan origen a la fundación de Roma. Prescindamos de pormenores como el de que, en realidad, el llamado vado no fue nunca tal, ni entonces ni ahora, sino más bien lugar de paso por medio de un puente; pero debo recordar la existencia de una antiquísima *via Salaria* cuyo nombre alude a la defensa de las salinas en un cruce de caminos fundamental desde el punto de vista económico.

Sr. d'Ors

Todo esto, e igualmente lo dicho por el Sr. García y Bellido, no se opone a lo expuesto por mí. Cronológicamente hay un momento importante, que podríamos situar a mediados del siglo v, inmediatamente después de las XII Tablas, pues en ellas todavía el Tíber es frontera y la venta de un ciudadano debe verificarse *trans Tiberim,* es decir, en el extranjero, para que un hombre libre no se convierta en esclavo dentro de la ciudad.

Sr. García y Bellido

Pero siempre se tendió a dominar la orilla izquierda, donde desde muy temprano había dos foros importantes, el *olitorium* y el *boarium.* Los comerciantes extranjeros preferirían quedarse para negociar en la isla del Tíber, especialmente los púnicos, que, según sus costumbres, se asentaban en lugares aislados de defensa más fácil en caso de necesidad. A Roma le era imprescindible no sólo el tener dicha isla, sino también el pasar por ella al otro lado, por el que, en definitiva, se extendió el *pomerium.*

Sr. d'Ors

El punto cuarto dice así:

> En aquel momento, la neta separación entre patricios y plebeyos —el plebiscito Canuleyo, del 445, quizá fue posterior al paso del Tíber— determinó que la nueva concepción personalista tuviera un carácter netamente aristocrático. Así, cuando las leyes Licinias Sextias del 367 a. J. C. vinieron a formar la verdadera unidad constitucional del *populus Romanus,* el arraigo de aquel personalismo asentado desde hacía casi un siglo impidió una posible estructura de tipo territorial. La nueva *res publica* quedó definitivamente marcada por su concepción personal y aristocrática. Este último

rasgo iba a impedir que Roma llegase nunca a formar una verdadera monarquía o una verdadera democracia.

La unión de patricios y plebeyos, lograda en el siglo IV a. J. C., produce el *populus Romanus*. Encontramos en este término la misma contraposición observada anteriormente entre πόλις y *ciuitas*, y es que el concepto de *ciuitas* surge en el mismo momento que el de *res publica*. Si comparamos el griego δῆμος con *populus*, observamos que δῆμος es la división territorial y sólo derivativamente significa los pobladores de aquel territorio, en tanto que *populus*, sea cual fuere su etimología, indica únicamente el grupo personal, como aparece en la forma no reduplicada de esa palabra que se conserva en *mani-pulus*. Es interesante, a este respecto, la aproximación que se ha establecido entre *populus* y *pubes* como los dos elementos que han confluido para formar el adjetivo *publicus*. Porque, en efecto, el pueblo a que se refiere la *res publica* es el conjunto de los ciudadanos púberes, es decir, las personas con *nomen Romanum* y capacidad viril para la vida privada, comicial y castrense.

Este apartado ofrece dos cuestiones claramente distintas. En primer lugar, la del aristocratismo romano. Roma, aun superada relativamente la distinción entre patricios y plebeyos, siguió teniendo siempre un régimen aristocrático sin llegar nunca a la democracia ni a la monarquía. Éste es problema relacionado con mi interpretación de las tres formas de gobierno en conexión con el sentimiento de la estructura familiar, según la expongo en mi trabajo *Forma de gobierno y legitimidad familiar* (Madrid, 1960). En él digo, en síntesis, que la diferencia entre las tres formas de gobierno tradicionales no se basa en otra cosa sino en un sentimiento de la estructura social, de modo que un pueblo naturalmente democrático es aquel que se considera constituido por individuos; el naturalmente monárquico es el gobernado por una familia, porque él también atribuye trascendencia política a las familias de que se considera compuesto; y cuando un pueblo está constituido por dos clases, una con familias y otra sin ellas, en-

tonces ese pueblo es aristocrático y en él gobierna una casta sobre otra.

Este último es el caso de Roma. La plebe romana es esencialmente urbana, no hay en ella familias con trascendencia política. Los organismos en que consiste la ciudad no son familias plebeyas, sino individuos plebeyos; y el *tribunus plebis,* a diferencia de lo que veremos luego en relación con los magistrados del *populus* romano, tiene una jurisdicción limitada al *pomerium,* esto es, territorial.

En cuanto a δῆμος, los lingüistas tienen la palabra: yo quisiera únicamene recordar la conjetura γαιάδαμος que formuló Oliver para el pasaje de la "gran retra" (Plut. *Lic.* 6). Si esto es acertado, aquí el primer término del compuesto γαιάδαμος significaría "territorio".

Respecto a *pubes,* sería menester ahondar en el problema de si esta palabra y *populus* han dado origen a *publicus.* Benveniste ("*Pubes*" *et* "*publicus*", en *Rev. Philol.* XXIX 1955, 7-10; cf. Colaclidès, *À propos de* "*publicus*", en *Rev. Ét. Lat.* XXXVII 1959, 113-114) propone esta explicación: en efecto, los impúberes y las mujeres no pertenecen al *populus,* no forman parte de los comicios ni del ejército, porque unos y otras carecen de pubertad viril. Aquí hay una diferencia con respecto a Grecia, donde, al menos en algunas regiones, vemos que las mujeres disponían sin intervención de tutor, y esto es muy distinto de lo que sucede en Roma, donde hay un régimen de tutela común para el impúber y la mujer. Esta incapacidad del sexo femenino es típica de Roma, y no es extraño que, puesto que el pueblo romano se compone sólo de púberes, las mujeres sean las únicas que no tienen *praenomen* ni personalidad ciudadana.

La expresión máxima del *populus Romanus* es el *comitium centuriatum* o *maximum,* cuya constitución fue, con la reforma de las asambleas, una gran victoria en el camino de fusión de los elementos del pueblo romano. El *comitium centuriatum* se reúne fuera de la ciudad, en el campo de Marte, lo cual es también un dato interesante. Aquí vemos aristocratismo: una organización política basada en la *maiestas* del *populus,* la *potestas* del *impe-*

rium y de los magistrados y la *auctoritas* del Senado, es decir, una constitución mixta, como la que Platón admiraba en Esparta.

Sr. S. Lasso de la Vega

El ponente parece prejuzgar al indicar que *populus* es forma reduplicada con respecto al segundo término de *mani-pulus,* lo cual llevaría implícito el hecho de que también *populus* estuviera relacionado con el verbo *pleo,* a cuya raíz pertenece el compuesto mencionado. En cuanto a *publicus,* recuerdo haber leído el citado artículo de Benveniste y no estaba clara la relación con *pubes:* me parece inaceptable el suponer que *publicus* haya nacido del adverbio *publice,* que sería una traducción literal de otro adverbio griego, ἡβηδόν, conexo con ἥβη "pubertad" como edad de intervención en las instituciones políticas. En las griegas, ἥβη es algo muy importante, pero los testimonios latinos que Benveniste aporta no se imponen; y yo veo más clara la equivalencia semántica de *publicus* no con *populus,* sino con *ciuitas.*

Sr. d'Ors

En el aspecto lingüístico no me atrevo a hacer afirmaciones rotundas, pero lo que sí está claro es que los elementos constitutivos del pueblo romano son los hombres que pueden casarse formando una familia, votar en los comicios y hacer la guerra, esto es, tres cosas que presuponen la pubertad como hecho fisiológico.

Sr. S. Lasso de la Vega

Como todos sabemos, la forma arcaica de *publicus* es *poplicus,* adjetivo que corresponde a *populus* y sobre el que se habría formado *publicus* por entrecruzamiento procedente de *pubes.* Ahora bien, yo entiendo que *publicus* y las palabras relacionadas con ella tienen un sentido más general que *populus,* un sentido no meramente jurídico. Por otra parte, en los textos jurídicos arcaicos latinos, que no conozco suficientemente, no hallo ninguna signifi-

cación especial política de *pubes* a diferencia de lo que ocurre en griego con ἥβη, lo cual hace que me parezca muy dudoso que *publicus* proceda de *publice* y éste de un adverbio griego ἡβηδόν.

Sr. d'Ors

El hecho de que el adverbio haya precedido al adjetivo no me parece inverosímil, pues la noción "públicamente", aplicada a verbos como "reunirse", "acordar algo", etc., es muy primaria.

Sr. S. Lasso de la Vega

Pero es que el correspondiente griego para esa noción no sería nada relacionado con ἥβη, sino algo así como δημοσίᾳ o παν-δημεί.

Sr. Ruipérez

Puedo apuntar que en los textos micénicos, coincidentemente con Homero, *da-mo,* esto es, δῆμος, se utiliza territorialmente, con alusión a un territorio comunal. De aquí, en una bifurcación semántica, pueden haber nacido dos sentidos distintos que aparecen junto al territorial (át. δῆμος "aldea"): "conjunto de los ciudadanos", que no ofrece dificultad ninguna, y "sector plebeyo de la población", al que se habría llegado, en un régimen de organización clasista, siendo δῆμος el conjunto de ciudadanos no propietarios (δημιουργοί) que viven de oficios modestos con derecho a participación en el territorio comunal.

Sr. García Calvo

A mí me parece que primitivamente *pubes* no se aplicaría a los miembros de una determinada edad por oposición con los im-

púberes y las mujeres. Es mucho más probable que esta palabra designara a los miembros de la población que no han llegado a la vejez y se conservan, por tanto, en edad militar. Así tendríamos una contraposición entre *pubes* y *senatus:* una designación de los miembros de los *comitia centuriata* con el colectivo *pubes.* Esto facilitaría la transformación de *pubes* en un equivalente de *populus* como referido al total de los ciudadanos, de los hombres que forman los comicios.

Sr. Fuenteseca

Efectivamente, *populus* con frecuencia tiene carácter militar: recordemos expresiones como *populus Romanus Quiritium,* que probablemente significa "grupo de ciudadanos armados".

Sr. d'Ors

No me parece que *pubes* pueda estar en contraposición con *senex* y similares. A *pubes* o *puber* se opone *impubes,* el menor de catorce años según la opinión que prevaleció; y precisamente todo lo que sabemos de esta categoría jurídica de la pubertad lo conocemos desde el punto de vista negativo de las limitaciones del que no ha llegado a ella.

Sr. Rodríguez Adrados

Yo soy bastante escéptico sobre la utilidad de las etimologías en estas cuestiones. Vengan de donde vinieren *populus* y δῆμος, el hecho es que son prácticamente lo mismo, así como también resulta imposible separar los conceptos de "pueblo" y "ejército", pues la tropa es un conjunto de ciudadanos: igualmente en griego encontramos στρατός y λαός, que se emplean indistintamente para uno y otro concepto. Lo fundamental de este punto está en el aristocratismo romano como base de la superación del con-

cepto de la ciudad, lo cual es muy interesante, porque vemos que algo que era como una especie de regresión dentro de un movimiento ascendente paralelo al de los griegos se convierte de pronto en un movimiento que mira al futuro y que supera desde otro punto de vista antiguas estructuras. A mi parecer, lo que hay de nuevo en el hecho romano con respecto al griego es fundamentalmente la conquista y la colonización, que son los fenómenos a que se debe ese nuevo resurgir del principio personalista y familiar representado por la aristocracia, lo cual es natural, pues una conquista y colonización llevada a cabo en una escala mucho mayor que la de los griegos trae consigo ese distinguirse de ciertas familias, el refuerzo de una estructura basada en la solidaridad de clase, etc.: una organización mucho más igualitaria, como la griega, no estaría tan capacitada para realizar con éxito estas tareas. Pero la discrepancia es puramente cuantitativa, sin diferencias esenciales: en la Grecia helenística viene a suceder lo mismo cuando naufraga la democracia y aparecen principios personales más o menos comparables a los del Imperio romano.

Sr. d'Ors

Yo no relacionaría la contraposición de δῆμος y *populus* con el hecho militar: para mí —y celebro la aclaración tan interesante del Sr. Ruipérez— en el primero de estos términos aparece primariamente el concepto de división territorial y sólo de modo derivado el de pobladores de un territorio, mientras que *populus* no encierra idea territorial, sino más bien personal. En cuanto a que el aristocratismo sea consecuencia de la colonización, históricamente no puede ser, porque la expansión colonizadora de Roma se produce cuando está en su apogeo esto a lo que yo llamo el personalismo o la eminencia del *nomen Romanum*.

Sr. Rodríguez Adrados

Pero la dificultad desaparece si se llama colonización, aunque sea de modo un tanto impropio, a la expansión, al paso del Tíber.

Sr. d'Ors

Entonces sí: la superación del *pomerium* es el franquear la muralla y el liberarse del concepto territorial.

Ahora entramos en el segundo capítulo, titulado Βασιλεία *y principado,* en que se compara ya el mundo helenístico con el principado romano contemporáneo, y, dentro de él, en el punto quinto.

> Esta concepción personalista fue precisamente la que hizo posible el *Imperium Romanum,* forma política propia y exclusiva de Roma, netamente diferenciada, no sólo de la πόλις griega, sino también de la contemporánea βασιλεία helenística. La hazaña de Alejandro sirvió, en la experiencia política de los griegos, para superar los límites de la πόλις como única forma política, y dio lugar a la creación de un sistema de equilibrio estratégico entre varias monarquías militares asentadas sobre territorios grandes. En realidad, la estructura ciudadana no quedó eliminada, y las antiguas πόλεις no fueron totalmente integradas en los nuevos territorios políticos, sino que permanecieron dentro de ellos como cuerpos extraños, con una celosa autonomía respetada por los mismos reyes, que proclamaban, en cambio, un dominio patrimonial sobre el resto, sobre la χώρα. De todos modos, la fase histórica de la πόλις como única forma política queda definitivamente superada, y la nueva forma ha de tener una decisiva influencia para la técnica política del futuro; así como la teoría del buen βασιλεύς habrá de tenerla en la ética política.
>
> La nueva estructura, aun superando la de la antigua πόλις, seguía anclada en la misma idea territorialista. El territorio de las nuevas monarquías era más extenso, pero la vinculación territorial de la existencia social continuaba siendo esencialmente la misma. Estos nuevos territorios políticos de la época helenística constituyen la realidad histórica más próxima al moderno Estado, es decir, la forma política territorial que aparece en el siglo XVI como supe-

ración de las guerras de religión. Un término éste, el de "Estado", que no debe extenderse a formas políticas de otros momentos históricos, por lo que resulta inadmisible hablar, por ejemplo, de "Estado faraónico", "Estado visigótico", "Estado veneciano", etc. Con todo, una tal extensión resulta menos infundada cuando se habla del "Estado-ciudad" de los griegos o de los "Estados helenísticos". En efecto, la teoría estatal moderna deriva de Grecia, y no es pura casualidad que se haya elegido precisamente la palabra "político" para designar el conjunto de realidades relacionadas con el "Estado". La organización romana, como decimos, discrepa radicalmente de ese concepto estatal, precisamente por la eminencia de una concepción personalista y no territorialista.

Aquí la conexión que me parece más interesante es la de la mayor similitud del concepto de βασιλεία con el de "Estado", según mi terminología, o de "Estado moderno", si se prefiere el criterio expuesto entre nosotros por el Sr. Fuenteseca. Cabe también discusión sobre si la βασιλεία helenística sigue siendo tan territorial como la πόλις; y también sobre si hay realmente una sucesión πόλις-βασιλεία-Estado moderno que excluya la comparación con otras realidades comunitarias distintas.

Sr. S. Lasso de la Vega

Yo en general estoy de acuerdo con ese paralelismo entre el Estado territorial helenístico y el Estado moderno igualmente territorial; pero observo en este apartado la omisión de una cosa de tan fundamental importancia en la historia política griega como es el Estado universal de Alejandro, que superó los límites de la πόλις. Después de la muerte del gran macedonio vino a convertirse en un sistema de equilibrio estratégico en los Estados territoriales de los Diádocos; pero aquella aspiración al Estado universal existió e incluso se realizó en parte, y esto es trascendental, porque entonces encontramos en el suelo político griego no sola-

mente el antecedente del Estado moderno y de las nacionalidades, sino también el de algo mucho más moderno y quizá mucho más importante ahora para nosotros, que es el internacionalismo.

Sr. d'Ors

La hazaña de Alejandro tuvo repercusiones culturales inmensas y sirvió de paradigma teórico, sobre todo para la imitación de los emperadores romanos, pero como realidad política no llegó a cuajar, y además, a mí me gustaría más llamar a su construcción monocracia universal que Estado universal. Alejandro procedía de un pueblo y una estirpe ecuestre, y por eso era monárquico, porque los pueblos que tienen caballería lo son, mientras que los que utilizan la infantería suelen ser demócratas. Esto tiene su explicación en el hecho de que el jefe de la caballería es tácticamente necesario que vaya delante, para arrastrar o guiar a los demás, mientras que el general de infantería, si es competente, prefiere, salvo en casos excepcionales de tipo napoleónico, dirigir el combate rodeado de la masa del ejército. La monarquía lleva consigo evocaciones como el monocratismo, el caudillaje, la preeminencia entre los caballeros.

En cuanto al internacionalismo de Alejandro, la cosa merece un examen más minucioso: los sucesores de Alejandro no lograron tampoco el ideal de la monarquía universal y con ello se convirtieron únicamente en Alejandros más pequeños, pero el internacionalismo no nació intencionadamente por parte de ellos, sino como un equilibrio estatal con todas sus secuelas de guerra de doble frente, de ataques del aliado por la retaguardia del vecino, de alianzas o "ententes", es decir, el juego político de nuestro mundo moderno.

Lo que más llama la atención en Alejandro no es su idea del principio de las nacionalidades, sino su tendencia a una fusión o sincretismo étnico. Esto se repite siglos después en Caracala, que no se contenta con respetar a cada pueblo en su lugar geográfico e histórico, sino que sueña con una fusión en masa de bárbaros y romanos, con un completo sincretismo también religioso y cultural.

Sr. S. Lasso de la Vega

De todos modos no se puede olvidar la repercusión teórica que la empresa alejandrina ejerció, por ejemplo, en la filosofía estoica y, desde luego, en la superación de las distinciones entre griegos y bárbaros: desde entonces un griego es, sencillamente, un hombre educado en la παιδεία helénica. Esto, repito, es trascendental incluso hoy para nosotros.

Sr. d'Ors

Pero este germen de universalismo alejandrino está tan tamizado a través de la experiencia romana, que es difícil concebirlo ya como una transmisión directa. Cuando pensamos hoy en la gran empresa de coordinación de pueblos nos referimos más bien al Imperio —que, como diremos después, sobrevive incluso idealmente en la Edad Media— que a la proeza, brillante pero efímera, de Alejandro. No niego, claro está, esa influencia sobre la Filosofía a que se refiere mi interlocutor.

Sr. S. Lasso de la Vega

Desde el punto de vista práctico, desde luego, recibimos esta idea más directamente a través del Imperio romano, pero los propios romanos ilustrados, un Cicerón por ejemplo, no hacen otra cosa que traducir fundamentalmente la impresión que la empresa de Alejandro ha causado en los estoicos.

Sr. d'Ors

Podemos pasar al punto sexto.

> Propia de Roma resulta, en cambio, la idea de *imperium* como forma soberana de poder personal. El *imperium* no es un poder territorial circunscrito a una ciudad; por el

contrario, es un poder que queda inhibido dentro de la ciudad —el *imperium domi*— por una serie de interferencias constitucionales y miramientos de todo orden, en tanto que se manifiesta en toda su plenitud fuera de la ciudad, donde aparece como verdadero poder militar que es: el *imperium militiae*. El recinto mural de la ciudad, el *pomerium*, constituye, sí, una región auspicial, como un *templum* ampliado, pero no es el recinto del *imperium*. Como la misma *ciuitas*, el *imperium* desborda los límites del territorio urbano. Esta expansividad de la ciudadanía personal y del imperio personal hizo posible que la estructura política se proyectara en proporciones muy superiores a las de los reinos helenísticos, hasta el punto de que tales reinos quedasen incorporados como provincias del Imperio romano. *Prouincia*, otra idea que refleja también la concepción personalista romana, pues significa propiamente una atribución de competencia personal, y sólo secundariamente la delimitación territorial de la competencia de los magistrados prorrogados para el gobierno fuera de Italia. Y así con todas las estructuras menores que comprende la provincia: *municipium* en sentido territorial es secundario respecto al sentido personal de conjunto de personas que participan en las cargas comunes, los *municipes; colonia* como ciudad, secundario respecto a los *coloni; conuentus* como división judicial, secundario respecto al sentido personal de reunión con ocasión de la visita del gobernador; etc.

A este punto habría que añadir la consideración de otro vocablo interesante: *limes*, que propiamente no es frontera, límite del Imperio romano, sino trinchera, lugar en que los soldados se colocan, línea funcional y no territorial. El *limes* es un frente oscilante, que retrocede o avanza, pero que no supone una barrera para la expansión ilimitada del Imperio.

Sr. Castresana

En cuanto a la razón de que el *imperium* goce de vigencia fuera de la ciudad y, en cambio, la tenga limitada dentro de ella, yo entiendo que los reyes antiguos, los *reges Latini,* recibían el *imperium* conferido directamente por el ejército, para casos de guerra, y ello en virtud de la *lex curiata de imperio:* era, pues lógico que este imperio se ejerciera en el exterior, no *domi,* como un verdadero *imperium militiae.* También entre los antiguos pueblos germanos vemos que el *imperium* es conferido al rey únicamente en caso de guerra, lo cual parece que habría que pensar también de los primitivos reyes romanos. Es más, una de las razones de la expulsión de los reyes pudo consistir precisamente en que abusaron de esta potestad y pretendieron ejercerla indebidamente en la ciudad.

Sr. d'Ors

Esto de la *lex curiata de imperio* constituye otro problema difícil y oscuro; sin embargo, me parece que esta ley confería un poder no extraordinario ni excepcional en virtud de un estado de guerra, sino ordinario. Más aún, yo diría que, por el contrario, lo que sí es extraordinario es la forma en que se ejerce en la ciudad el poder militar, con inhibiciones, cuando surge, en momentos de emergencia, el *senatus consultum ultimum* o la necesidad de un dictador, ocasión en que la tradición más democrática exige que el Senado autorice a los magistrados a salirse de ciertos límites morales. El Senado no tiene *imperium,* sino únicamente *auctoritas,* y lo único que hace en el *senatus consultum ultimum* es autorizar al magistrado, en los momentos de peligro, a comportarse dentro de la ciudad como si estuviera en el campo de batalla, matando o confiscando si es preciso, etc. Esto sí que es extraordinario, el dar plenitud a este poder dentro de la ciudad.

Sr. Fuenteseca

Recuerdo, en torno a este tema, un artículo de Heuss *(Zur Entwicklung des Imperiums des römischen Oberbeamten,* en *Zeitschr. Sav.-Stift. Rechtsg. Romanist. Abteil.* LXIV 1944, 57 ss.) cuyo autor, como resultado de una serie de observaciones sobre el poder de los magistrados, sostiene que el *imperium* es un poder militar que viene desde fuera de la ciudad y que sorprendentemente va introduciéndose poco a poco en ella. En un principio el general victorioso tenía que detenerse a las puertas de Roma, pues el *imperium* terminaba allí, y para entrar en la ciudad era precisa una autorización senatorial. Parece que la distinción entre el *imperium militiae* y el *imperium domi* es un concepto tardío: al ir teniendo cada vez más atribuciones y más entrada en la ciudad el poder militar, que con ello iba también sofocando cada vez más la vida política libre, llegó un momento en que no hubo más remedio que distinguir entre el tradicional poder militar y el nuevo *imperium domi.*

Sr. d'Ors

Esta distinción pudo surgir en parte como una garantía, como una defensa de la ciudad contra el poder de los *magistri militum* que habían sucedido a los reyes. Las inhibiciones de la potestad militar dentro de la ciudad son como conquistas del pueblo que impide así que el general se comporte con sus conciudadanos como con sus compañeros de armas y con el enemigo. Pero esto no altera mucho lo dicho sobre la unidad del *imperium.* Más importante es que, a mi modo de ver, no es cierto que los *praetores,* los antiguos magistrados, carecieran de *imperium* en un principio y hubieran ido poco a poco usurpando este poder dentro de la ciudad. Yo creo que la realidad histórica es la contraria, y que no hay que partir de unos *praetores* con potestad militar y sin poder dentro de la ciudad, sino al revés, de unos jefes militares cuyo poder está indiferenciado en un principio, pero que van

viendo este poder progresivamente diferenciado e inhibido dentro de la ciudad en virtud de conquistas democráticas.

Sr. Fuenteseca

Sin embargo, yo insisto en lo que antes se ha dicho sobre la *lex curiata de imperio.*

Sr. d'Ors

Yo también he apuntado que me parece un problema difícil, pues esa ley, que se dice dictada por el pueblo, es situada por la tradición en una época en que entiendo yo que el pueblo no tenía todavía funciones legislativas: recordemos que para redactar las leyes de las XII Tablas hubo que recurrir a un decemvirato dictatorial. Tal vez esta tradición sea anacrónica, con extrapolación natural de realidades históricas posteriores, como cuando Dión Casio, en el discurso de Mecenas del libro LII, opera sobre hechos que están sucediendo en su propia época.

Sr. Rodríguez Adrados

Yo sugeriría aquí el paralelo de Esparta, donde ocurre algo por el estilo: el rey, dentro de la ciudad, está muy cohibido por una reglamentación estricta frente a los magistrados a los que en sentido muy amplio podríamos llamar republicanos, mientras que fuera de los límites de Esparta obra sin ser responsable ante nadie, con plena libertad e independencia. La constitución espartana es muy antigua y refleja muchos rasgos indoeuropeos y tribales; y sacando a colación otros hechos germánicos, etc., llegaríamos a la conclusión de que, en estas estructuras gentilicias bastante consolidadas, los poderes del rey están muy limitados dentro de la ciudad. Si ello es también cierto con relación a Roma, esto nos llevaría a lo que apunta el Sr. Fuenteseca: el *imperium* den-

tro de la ciudad sería una reversión desde el exterior, un regreso a estructuras más antiguas por la fuerza de las circunstancias y porque el prestigio logrado con la conquista y los éxitos exteriores repercute en la política interior, de lo cual hay muchos paralelos en todas las épocas.

Sr. d'Ors

Hay una diferencia, sin embargo, respecto a Esparta, y es que en esta ciudad se trata más bien de la evacuación del poder de un rey, como cuando en Roma la antigua potestad monárquica queda reducida a una función religiosa en el *rex sacrificulus.* Pero aquí no se trata de esto, sino que la novedad está en la creación de una magistratura nueva, los *praetores* con *imperium,* que toman el lugar del rey. Este poder de los *praetores* no es conferido exclusivamente para la guerra, sino para todo fin, pues estos funcionarios terminan convirtiéndose en la máxima magistratura de la ciudad. No dudo de que los pretores tengan función militar ni de que ésta sea importante, pero lo que me parece difícil históricamente es que el *imperium domi* sea simplemente una intromisión del *imperium militiae* dentro de la ciudad y no una limitación o progreso democrático de un poder que en un principio era homogéneo dentro y fuera de la ciudad.

El punto séptimo, que viene ahora, es importante, porque se opone a la idea vulgar que no ve más que perfecciones en lo romano.

> Frecuentemente se alaba a los romanos como grandes "administradores". Pero el mismo concepto de "administración" es estatal, y así el elogio puede resultar equívoco. En efecto, la administración perfecta parece postular una concentración racional y compacta de todas las funciones públicas en territorio determinado. Para ello se pueden encontrar útiles modelos en el sistema helenístico; el genio romano, en cambio, tiende a la idea de un gran espacio, teóricamente ilimitado, en el que se distribuyen núcleos de

orden discontinuo y aun deliberadamente heterogéneos, es decir, a una estructura vertebrada, pero abierta. El genio genuinamente romano se manifiesta en el arte de distribuir los intervalos más que en el de concentrar masas compactas; en definitiva, el arte de ordenar la libertad. Esto aparece claramente en el mismo orden militar: frente a la compacta falange de los griegos, los romanos, tácticos menos geniales, presentan, sin embargo, la estructura más suelta de los manípulos legionarios.

Añadiré, como pormenores curiosos, por ejemplo, que los romanos supieron llevar un registro de la propiedad donde había tradición histórica en tal sentido, como en Egipto, pero carecían de tan importante instrumento en Italia, lo cual hacía muy imperfecto el sistema fiscal y tributario; que la organización de las provincias era muy defectuosa; que la de los municipios era desastrosa, por lo que la vida municipal funcionó solamente mientras las cosas marchaban bien, pero se hundió al sobrevenir épocas de miseria, etc. Los romanos no tenían vocación de organizadores.

Y paso, sin más, al punto octavo.

Pese a estas divergencias entre el *imperium* romano y los reinos helenísticos, la teoría de la βασιλεία tuvo un notable influjo en la confección del principado, del que puede considerarse como precursor doctrinal al mismo Cicerón, en quien pesaba, sin embargo, la tradición romana que abominaba del *rex* y del *regnum.* Porque la *libertas* era concebida por la tradición ético-política de los romanos como una nota esencial de la *res publica* o *ciuitas,* a la vez que la *libertas* romana no era concebible sin ciudadanía y sin república. Pero esa *libertas* no consistía en las facultades positivas que el *ciuis* podía tener dentro de la ciudad, sino simplemente en el hecho de ser persona no sometida a un dueño, siendo así que el *rex,* en la tradición republicana, se había hecho sinónimo del *dominus.* También en el orden internacional se extendía el concepto de libertad a los pue-

blos que no tenían reyes, *ciuitates liberae,* en tanto que, allí donde los había, el pueblo romano se debía entender personalmente con ellos y prescindir de la comunidad dominada.

Este sentido negativo de la *libertas* romana permitió que, pese a la nueva realidad del poder del *princeps,* se pudiera considerar subsistente la antigua *libertas:* precisamente porque el *princeps* no pretendía ser un *dominus,* sino como el *pater patriae* restaurador de la *prisca forma rei publicae.*

Aquí tenemos el meollo mismo del principado. Lo que puede suscitar más objeciones es el concepto negativo de *libertas,* pues nadie discutirá que en Roma se odiaba al *regnum* y que esta idea y la de *libertas* eran incompatibles. También parecerá discutible esa ficción de que la *libertas* siga bajo el principado por ser el *princeps* un *pater* y no un *dominus:* mientras César, muy inspirado en la βασιλεία griega, querría haber sido un buen βασιλεύς, Octavio, más enraizado en la tradición romana, se presenta como un *pater patriae* del que los ciudadanos son los hijos o como un tutor de quienes, como hijos sin *pater* propio, son libres, no esclavos.

Sr. Ruiz de Elvira

Acerca de esta ficción, inaugurada con Augusto, en que los emperadores sostienen no ser reyes, quiero llamar la atención sobre ese texto de San Agustín (pág. 162) en que dice que con Octavio cesa la *libertas* y comienza un *regale arbitrium.* Claro que ésta era también la opinión del mundo no oficial, de la oposición republicana como la vemos en Tácito, e igualmente, de modo especial, de los griegos, que con frecuencia emplean el término βασιλεύς aplicado al emperador, dejando ver así su opinión (categóricamente expresada en Dión Casio LIII 17, 1-2 y LIII 18, 2) de que no existe ya la libertad, sino una verdadera monarquía.

Sr. Ruipérez

Quisiera hacer una pregunta situada tal vez en el plano nominalista a que el ponente se refirió antes: ¿Qué palabra empleaban los ciudadanos para referirse a esa privación de libertad que indudablemente sabían que existía?

Sr. d'Ors

Lo que ocurre es que los testimonios conservados aparecen en boca de senadores, que no especulan sobre la libertad del pueblo, sino sobre la del Senado. Cuando Plinio, en su *Panegírico de Trajano,* habla constantemente de *libertas,* habla en serio, porque a él no le interesan la forma política misma ni la situación política de los ciudadanos, que más o menos están como siempre, es decir, no influyendo casi nada en un gobierno republicano que en Roma no fue nunca democrático, sino plutocrático o, más exactamente, timocrático. Pero a Plinio lo que le importa y lo que considera como *libertas* es la *dignitas* del Senado, el hecho de que el emperador cubra las apariencias y se dirija al Senado y parezca que consulta y respeta sus opiniones.

Sr. Ruipérez

Eso equivale a negar la existencia de ese sentimiento de carencia a que antes me refería.

Sr. d'Ors

Lo que hay es que Tácito, en su característica ironía, está jugando siempre con dos conceptos contrapuestos, con una verdadera aporía: el sentimiento de que la república es irrecuperable y, al mismo tiempo, la nostalgia de la libertad republicana.

Tácito también es un senatorial, es decir, tampoco, creo yo, se refiere a la libertad democrática, sino a la *dignitas* del Senado nada más.

Sr. García y Bellido

Yo quisiera advertir al Sr. Ruiz de Elvira que, cuando en griego se quiere buscar la exacta traducción de la palabra "emperador", en las inscripciones oficiales se usa αὐτοκράτωρ, no βασιλεύς; esto sin perjuicio de que historiadores como los que él cita empleen el otro término.

Sr. Ruiz de Elvira

Pero ellos, como se ve, consideraban el régimen como monárquico, e historiadores del tipo de Drumann *(Geschichte Roms in seinem Übergang von der republikanischen zur monarchischen Verfassung,* Königsberg, 1834-1844) hablan siempre de transición del régimen republicano a la monarquía.

Sr. d'Ors

Yo no soy partidario de la palabra "monarquía", sino de "principado" y, a partir de Diocleciano, de "dominado".

Sr. García y Bellido

Efectivamente, en las inscripciones de entonces se lee abiertamente *dominus.*

Sr. Ruiz de Elvira

Es que hay que distinguir entre esa doble ficción, la idea de la *libertas* y del *pater patriae* para los partidarios del Imperio frente

a la equivalencia de la *libertas* con la *dignitas* para la oposición senatorial, y la realidad, que entiendo que es, como la veían los griegos, la de una verdadera monarquía.

Sr. d'Ors

Esta visión griega responde al hecho bien comprobado de que desde fuera todo aparece como más simple, y hoy vemos calificar de dictaduras o de democracias, por falta de datos directos, a regímenes que nada tienen de lo uno o de lo otro. A los propios romanos las costumbres de pueblos remotos, como los germánicos, les parecían todas iguales. Además, nosotros estamos pensando siempre con base en las estructuras sociales modernas, pero, desde el punto de vista de la evolución política romana, el ciudadano no notaría nunca grandes novedades, pues él no podía apreciar más que la presión del gobierno, los abusos de los gobernadores, etc. Por ejemplo, estos abusos eran tal vez mayores en la época del principado, de la *Pax Augusta,* que en la republicana, si se tienen en cuenta las estadísticas sobre las acusaciones *de pecuniis repetundis,* cuyo número parece que aumenta entonces. Claro está que también cabe otra interpretación: que el que haya más procesos es señal de que se hacía más justicia. Pero, en fin, el caso es que el ciudadano estaría poco más o menos igual, sin otros altibajos que los derivados de la mayor o menor presión fiscal. Recuerdo —y perdonen esta alusión familiar— que mi padre, en el último acto del *Guillermo Tell* y con gran acierto a mi entender, introduce al recaudador de impuestos que, después de la libertad recuperada, vuelve a su función como para indicar que las cosas, en el aspecto económico, van a seguir como antes. Pues bien, eso era lo que preocupaba al sufrido ciudadano romano, y no la *dignitas* del Senado.

Sr. García y Bellido

Por eso el pueblo romano, al que no le importaba gran cosa lo que había ocurrido con el Senado, siguió siendo entusiasta de

Nerón incluso después de su muerte. En la época de los "contorniati", en el siglo IV, se siguen acuñando monedas de Nerón.

Sr. Rodríguez Adrados

Volviendo a la teoría, esta posibilidad de convivencia de la *libertas* y la *auctoritas* que preconizan los emperadores, desde Augusto en sus *Res gestae,* y de que incluso se hace eco Tácito en algún momento cuando dice que libertad y autoridad se han hecho compatibles bajo Trajano, es un reflejo, a mi ver, del criterio expuesto por Pericles en la oración fúnebre de Tucídides (II 37, 1), donde habla de igualdad, libertad, etc., pero también de ἀξίωμα, que es la palabra griega equivalente a la *auctoritas* latina y designa aquella cualidad excepcional que tienen ciertos ciudadanos en virtud de la que se les conceden ciertos poderes mediatizados por la comunidad mediante un sistema previamente establecido. Este concepto ha dado lugar, como es sabido, a discusiones sobre si Pericles era un auténtico demócrata o el representante de una monarquía encubierta, como dice el propio Tucídides (II 65, 9). No es éste el momento adecuado para reavivar tal discusión, pero lo que sí está claro es que hay en la práctica una notabilísima diferencia entre el uso ateniense y el romano a este respecto, y es que a Pericles podían destituirle cada año sus conciudadanos si se les antojaba, como hicieron una vez, aunque luego tuvieran que volverle a llamar, y multarle como en efecto hicieron, mientras que con los emperadores romanos esto era imposible. Por ello yo realmente no encuentro gran consistencia en esta doctrina aplicada al Imperio romano.

Sr. d'Ors

Teoría en realidad no había: Cicerón fue el único que esbozó algo en su última fase, después de tanteos vacilantes en que habló sucesivamente del gobierno del pueblo, de la concordia de los *ordines,* del predominio de los *boni* o aristócratas, etc., pero de-

bemos reconocer que la teoría del principado no existe. Por otra parte, yo entiendo que *auctoritas* no tiene traducción griega, porque es un concepto esencialmente romano: mientras ἀξίωμα se refiere más bien a la *dignitas*, a los merecimientos, a la calidad de la persona que recaba el poder, la *auctoritas* es todo lo contrario. No debe confundirse "potestad" con "autoridad". Es ya en mí un tópico decir que la esencia de la *auctoritas* está en la renuncia de aquel que, pudiendo tener poder, no lo quiere tener. El gran truco de Augusto, su doble juego, consistió en renunciar al Imperio, teniendo así la *auctoritas*, pero rellenándola de hecho con potestades que le proporcionaban un poder real.

Sr. Rodríguez Adrados

Luego es un truco, que es lo que yo venía a decir con palabras menos radicales.

Sr. Ruiz de Elvira

Un poder monárquico, pero con ficción de *libertas*.

Sr. d'Ors

Monárquico, no: monocrático; hay que distinguir semánticamente los nombres en *-arquía* de los en *-cracia*.

Sr. García y Bellido

Monárquico no podía ser, porque ya el concepto de principado indica una colaboración.

Sr. d'Ors

Todos estamos de acuerdo en que aquello era una ficción; pero lo más interesante es que los romanos toleraban esta ficción

porque Augusto en ella no se proclamaba *dominus,* sino *pater* o *princeps,* palabra esta última de tradición republicana que se remontaba al *princeps iuuentutis.*

Sr. Gil

Sin embargo, los griegos conocían la modalidad del principado bastante mejor de lo que podría suponerse. Esto he podido estudiarlo en mi libro *Censura en el mundo antiguo* (Madrid, 1961) con referencia a dos momentos en que se permitió una libertad de palabra un poco mayor. Vespasiano tenía interés, por contraste con Nerón, en aparecer como relativamente liberal, y en su época se hizo en Roma una propaganda antiimperial bastante intensa, no ya en las altas esferas senatoriales, influidas por el estoicismo, sino en la calle, hasta el punto de que hubo que reprimir tales tendencias con varias ejecuciones. Esta propaganda, en que se empleaban concretamente las palabras ἐλευθερία y παρρησία, típicas de la democracia ateniense, corría a cargo principalmente de los cínicos. Algo parecido vuelve a repetirse en los tiempos de Antonino Pío con aquel filósofo o conferenciante cínico, un tipo estrafalario, Peregrino Proteo, que iba invitando a los griegos a sublevarse contra Roma y a establecer, frente a aquella libertad *sui generis,* sistemas verdaderamente democráticos en que se practicaran la παρρησία y la ἐλευθερία.

Sr. García y Bellido

Por otra parte, el pueblo gozaba de cierta libertad en sus desahogos verbales de los circos y anfiteatros, donde ni la propia presencia del emperador les cohibía en ocasiones.

Sr. d'Ors

Sí, éstas son expansiones como las del Carnaval, pero que no afectan al concepto de libertad en sentido moderno.

Sr. Fontán

Estoy de acuerdo con el Sr. d'Ors en que ἀξίωμα no corresponde realmente a *auctoritas,* sino más bien a *dignitas.* Quizá más que un error de los traductores griegos de Augusto ha contribuido a desorientar a algunos la trascendencia que a la presunta equivalencia ἀξίωμα-*auctoritas* atribuye el artículo de Heinze, "*Auctoritas*", en *Hermes* LX 1925, 348-366.

Sr. d'Ors

Las traducciones del griego al latín hay que revisarlas todas, porque suelen estar influidas por circunstancias políticas determinadas. Recordemos el caso de *lex,* que no traduce bien νόμος: la única palabra que podía servir como equivalencia de νόμος era *lex;* pero la *lex* es siempre una declaración positiva, y el νόμος no. *Lex* es lo que pronuncia el magistrado en la asamblea y el *populus* aprueba, mientras que νόμος no reviste ese carácter. En mi edición del *De legibus* (Madrid, 1957) he subrayado el hecho de que Cicerón se vea obligado a aclarar su traducción de νόμοι por *leges.*

Sr. Rodríguez Adrados

También el νόμος se aplica a lo que acuerda la asamblea.

Sr. d'Ors

Pero νόμος puede significar "costumbre".

Sr. Rodríguez Adrados

Hay ἄγραφοι νόμοι, pero también νόμοι que aprueba la asamblea.

Sr. d'Ors

En la Roma del siglo IV d. J. C. aparece igualmente *lex non scripta.*

Sr. Rodríguez Adrados

De lo que no cabe duda es de que, como en el caso de ἀξίωμα y *auctoritas,* hay por lo menos una parcela de contenido semántico que coincide.

Sr. d'Ors

Puede ser, pero el darles a ambas palabras una equivalencia total ha tenido consecuencias tan graves, incluso para el mundo moderno, como el hecho de que la teoría de Santo Tomás de que la ley no puede ser injusta provenga esencialmente de esa traducción de νόμος por *lex* debida a Cicerón.

Sr. Mariner

Yo quisiera hacer notar al ponente varias cosas. Él nos dijo antes (págs. 131-132) que, frente a los pueblos en que el papel central lo desempeñan los individuos o las familias, y que son respectivamente democráticos o monárquicos, los pueblos donde tiene una gran importancia la diferencia de clases, como el romano, son aristocráticos. Por otra parte, el Sr. d'Ors se esfuerza en hallar oposiciones entre el principado y la βασιλεία. Pues bien, yo le preguntaría cómo se concilia con esta teoría y con esta oposición el hereditarismo de la sangre o de la adopción que ya aparece en las *Res gestae* I 10-12, donde Augusto se presenta como un vengador o justiciero de los que habían asesinado a su *pater,* y que se manifiesta en la endogamia de los Julioclaudios tan paralela a la de los Diádocos.

Sr. d'Ors

Esta observación es importante, porque me obliga a precisar más mi pensamiento. Yo no veo tanto hereditarismo en el principado de Augusto. El hacerse éste hijo adoptivo de César es el clásico aprovechamiento o monopolio de un cadáver para evitar que un rival se anticipe. Pero Augusto nunca dice ser príncipe por el hecho de ser hijo, porque esto, demasiado parecido a la βασιλεία, habría sido impopular. Y con respecto al futuro, él puede que pensara en una sucesión hereditaria, pero este dinastismo incipiente fracasó aquella vez y casi siempre en el Imperio romano, precisamente porque éste no es una monarquía. El dinastismo empieza a manifestarse sobre todo a partir de Adriano, cuando comienza la crisis del principado, y lo que determina su mayor influencia es el ejército, pues los soldados tienden a considerar como jefe natural al hijo, conocido por ellos desde niño, del general a quien están vinculados por juramento. La adopción es otra ficción; es una manera de que el Senado acepte de mejor o peor gana lo que el ejército, poderoso siempre por tener en su mano el porvenir, quiere de modo concreto. El ejército presenta el candidato al Senado y éste le elige fingiendo que la libertad ha sido respetada, pero ello, repito, es una ficción, como en la ocasión en que Nerva, inducido por aquel español intrigante que se llamaba Licinio Sura, declaró inesperadamente, ante un Senado que nada sabía, que su hijo adoptivo era Trajano.

Sr. García y Bellido

En la circunstancia concreta de la llegada de Octavio al poder, éste no tuvo más remedio que justificarse apareciendo como vengador.

Sr. Mariner

Parece que la explicación del Sr. d'Ors puede conciliar las dos tesis sobre las que yo llamaba la atención.

Sr. d'Ors

Ahora entremos ya en el tercer capítulo, *Imperio y "regnum"*, y, dentro de él, en el punto noveno.

En este tercer apartado no hacemos ya un cotejo con el mundo greco-helenístico, sino que consideramos el problema de la continuidad con los reinos germánicos asentados en las provincias occidentales del Imperio romano. La necesidad de limitarnos a fenómenos históricos generales obliga a prescindir de diferencias entre los distintos reinos.

El asentamiento de los pueblos germánicos en el Occidente romano presenta un fenómeno histórico en cierto modo simétrico, pero en sentido inverso, al de la absorción de los reinos helenísticos en las provincias orientales. Así como allí los reinos fueron convertidos en provincias, ahora las provincias occidentales se van a convertir en reinos. Pero esta simetría de un proceso histórico inverso tiene como principal interés el de presentar una analogía real en la comparación de una coexistencia de poderes dentro de un mismo territorio: el del rey y el del gobernador romano. La relación, por ejemplo, de un Herodes con un Pilatos viene a repetirse en este nuevo momento, por ejemplo, en la que se da entre un Teodorico, el rey visigodo, y un Magno de Narbona, el prefecto del pretorio de las Galias; sólo que Pilatos encarnaba un poder creciente, que, aparte de destruir el templo de Jerusalén, iba a acabar con la monarquía helenística, en tanto que Magno representa un poder feneciente, que va a dejar el puesto a reyes independientes, como Eurico. Esta conexión explica lo que parece esencial en el tema de la continuidad: que los nuevos reyes no son los sucesores de los emperadores de Roma, sino de los gobernadores provinciales. En las Galias, concretamente, movimientos secesionistas se venían observando desde el siglo II d. J. C., y puede hablarse de un como nacionalismo gálico, que ve en el nuevo poder de los reyes germánicos el instru-

> mento providencial para constituir la anhelada autonomía. Esta expectativa se hizo realidad. Los guerreros federados acabaron por conseguir aquello que sus mismos consortes romanos deseaban. La prefectura provincial se hizo reino, y el gobierno del prefecto fue sustituido por el reino del jefe militar.

Este nexo es muy importante para lo que va a seguir después. En la última fase del Imperio romano se da una coexistencia de poderes que siempre se había producido y que parece oponerse al concepto estatal moderno, con su concentración y homogeneidad políticas. En el mismo territorio conviven dos poderes, y esto deja huella incluso en la época posterior al 476; porque nosotros decimos que deja de existir el Imperio romano, pero ellos, los hombres de entonces, no tenían la suficiente perspectiva histórica para apreciar una circunstancia tan concreta. Así los reyes germánicos representan una continuidad al sentirse aún como gobernadores romanos. El llamado Código de Eurico es, según algunas fuentes coetáneas, un *edictum,* esto es, una proclamación de un gobernador romano más. La eliminación de algunas falsas lecturas después de la revisión del palinsesto ha dado mucha luz a este respecto. Las leyes en aquel momento son romanas, no visigodas, y el sistema tributario, aunque el documento evite la palabra "fisco", romano también. Y nuestro amigo Mallon *(Paléographie romaine,* Madrid, 1952, 120) ha hecho una observación interesante, la de que la escritura de los reyes visigodos no era continuación paleográfica de la de la cancillería imperial, cuyos *apices caelestes* no pueden ni se atreven a imitar, sino que continúa la tradición de los gobernadores provinciales, de cuya función se sienten herederos los nuevos reyes.

Daré lectura ahora al punto décimo.

> La caída del Imperio romano de Occidente había hecho posible esta sucesión, pero los nuevos reyes no rompieron idealmente con la unidad ideal del Imperio, ya que su posición era la de los antiguos gobiernos provinciales. Pudo subsistir así la imagen ideal de un emperador por encima

de los distintos reinos, que resistió latente, apoyada también en la existencia real de la continuidad imperial bizantina, hasta producirse una efectiva *renouatio Imperii* de cuño abiertamente germánico.

Esto dio al Occidente una estructura política particular: la de un poder mediatizado. La eminencia de un poder imperial, aunque latente, a veces puramente simbólico, mantenía el poder de los nuevos reyes en un plano de ideal subordinación, es decir, de no soberanía. Fue la revolución renacentista la que, al romper con la estructura jerarquizada del Medioevo, sentó las bases éticas para la instauración de reinos propiamente soberanos, es decir, de "Estados", y la unidad del Imperio fue entonces definitivamente apartada como un mito inservible. La tendencia de algunos reyes, ya antes de ese momento, a convertirse en emperadores de sus propios territorios quedó plenamente consumada. El nacimiento del Estado supuso así la defunción del Imperio. Fue esto como un desquite histórico de Grecia: una restauración de aquella política de equilibrio estratégico entre reinos independientes que caracterizó al mundo helenístico. Fue también una reconquista de la idea territorialista que había mantenido la tradición helénica, pues el nuevo Estado obedecía a la misma ley de concentración territorial compacta que había producido en su día la πόλις griega.

En este punto queda desbrozado el camino y se vuelve otra vez sobre la idea de la conexión del mundo griego helenístico y los Estados modernos; y hay también, en parte, una explicación o prolongación de lo antes dicho sobre la continuidad de los reyes germánicos respecto al esquema de un Imperio romano idealmente subsistente.

Sr. Fontán

En San Isidoro, e incluso en textos anteriores a él como en San Leandro, se advierte una declarada hostilidad hacia el ro-

mano, que, viniendo de Oriente, ha devastado la patria (para Leandro, naturalmente, la ciudad) como enemigo. ¿Qué explicación encuentra el Sr. d'Ors a este hecho?

Sr. d'Ors

Viene determinado por una contingencia histórica, que es la presencia en la España oriental del bizantino. En la época de Leovigildo surge un movimiento de independencia: hasta entonces, los visigodos todavía ponían leyendas ilegibles, para no demostrar demasiada subordinación, en monedas con las que se imitaba el tipo corriente imperial, pero Leovigildo es el primero que acuña moneda propia. Tenemos, pues, una especie de nacionalismo godo cuando esto todavía es desconocido en el resto de Europa. Yo encajaría este fenómeno entre aquellos que yo considero como muestras de una especie de prematuración de España: es curioso que, muchas veces, procesos que más tarde han de consumarse en Europa y convertirse en situaciones generales, aparecen en España demasiado pronto y se frustran por su misma precocidad. Así esta especie de nacionalismo hostil al Imperio, como lo será más tarde la política imperial de Alfonso X; como también ocurre con la Reconquista anterior a las Cruzadas; como igualmente, en mi opinión, la era hispánica, surgida con carácter criptocristiano en los momentos de persecución de Diocleciano, representa una prematuración de la ordenación de Dionisio el Exiguo en el siglo VI. En este último ejemplo se ve claro que la tentativa fracasó, por demasiado temprana, hasta el punto de que los propios españoles se olvidaron de ella.

Sr. Ruiz de Elvira

Dice el ponente que en el Renacimiento se arrumbó como un mito inservible la idea y el concepto del Imperio. Para mí este maravilloso mito del *imperator* romano, que tantos entusiasmos suscitó, llega hasta Napoleón. Aún en el siglo XVIII hay inscrip-

ciones italianas donde, para conmemorar visitas de emperadores austríacos, se habla en términos solemnes del *imperator Romanorum*. Ello acaba, como todos sabemos, cuando Napoleón arrebata al rey de Austria el título de emperador.

Sr. d'Ors

Efectivamente, los tratadistas de Derecho político de la época austríaca citan fuentes latinas y se consideran dentro de la tradición romana. En cuanto al Imperio napoleónico y a sus elementos que pudiéramos llamar pompeyanos, todo es pura decoración. Aquí tenemos algo parecido a lo que antes (pág. 122) vimos en relación con ideas de los sofistas, o como en otro lugar (pág. 139) con respecto al imperio de Alejandro. Son algo así como corrientes ocultas, pero latentes, que fluyen en forma residual y tardan mucho en extinguirse. Esta ilusión imperial pudo haberse mantenido incluso hasta hoy si no hubiera sido por la primera guerra europea.

Sr. Calonge

Realmente me parece muy acertada esta idea de que las instituciones puedan continuar, en forma más o menos latente, cuando una catástrofe material, como la caída del Imperio romano, no se ha producido acompañada de una correspondiente conmoción ideológica.

Sr. d'Ors

Leo ahora el punto undécimo, último del tercer capítulo.

> *Regnum* quiere decir el poder del *rex*, y también el territorio que el *rex* domina. La contraposición de los *regna* germánicos con el *imperium Romanum* enlaza con la antigua identificación de *libertas* y *res publica Romana*, que atribuía la forma del *regnum* a los pueblos menos civiliza-

dos. Sin embargo, la antigua repugnancia romana hacia el gobierno de reyes se halla ahora debilitada por un poderoso influjo que ha hecho posible el hablar del *regnum Romanum* como uno más. El pensamiento cristiano había sabido ver el carácter revolucionario del principado de Augusto; como dice San Agustín, la *libertas* había terminado entonces y había dado paso a un *regale arbitrium*. La política de Constantino, obsesionada por el reconocimiento de la *ueritas*, partía ya de ese hecho irreversible y había apartado decididamente toda apariencia de ficticia supervivencia de la antigua libertad republicana. Pero, por otro lado, el Cristianismo impone una visión más universal de la Historia en virtud de la cual los términos *res publica, imperium, regnum* pueden emplearse indistintamente para cualquier realidad política similar. De este modo, la realidad concreta del Imperio romano quedó relativizada cuando no convertida en categoría ideal: de una *ciuitas* terrena o *ciuitas diaboli* contrapuesta al *regnum caelorum*. Esto servía para mediatizar también el poder político por una constante tensión, ideal y práctica, entre el reino de Dios, representado por la Iglesia, y los reinos terrenales que dan lugar a los Estados.

No creo que aquí quepa mucha discusión. Es curiosa esta conversión del pensamiento romano. Después de haberse estado evitando siempre el término *regnum*, los autores cristianos empiezan a hablar de Roma como de un reino más, como de una ciudad terrena opuesta al reino de los cielos. Estamos ya en el mismo problema de los ἄγραφοι νόμοι o del derecho natural que veíamos el otro día. La democracia nunca llegó a percibir claramente, pero sí los teóricos y los filósofos, que existe, por encima del orden positivo de la ciudad, un orden ideal que lo invalida. Para el Cristianismo los reinos terrenales, imperfectos, quedan contrapuestos al reino de los cielos, que no es un reino del futuro, sino que, como se lee en las parábolas evangélicas, está ya entre los hombres y se va a desarrollar como los arbustos, a partir de una simiente, según la idea típicamente cristiana del progreso.

Los poderes civiles quedan relativizados o mediatizados, y frente a la *potestas* se yergue lo que en derecho público eclesiástico se llama la *potestas indirecta*. En realidad se trata de un fenómeno de *auctoritas* contra *potestas*. Esto es, a mi modo de ver, esencialmente romano y absolutamente incompatible con el mundo político griego, al que siempre ha repugnado la tensión entre poderes seculares y poderes celestiales que operan en la tierra. Por eso el mundo griego, oriental en definitiva, busca la unificación, el cosmopolitismo, la utópica ciudad de Dios a partir de la ciudad terrena. Y este proceso pudiéramos decir que desemboca —perdonen esta especie de salto mortal— incluso en las políticas orientales de hoy que aspiran a una realización perfecta del paraíso en la tierra. Esto no tiene nada que ver con el mundo romano, amigo siempre de operar con tensión, con poderes relativos o mediatizados.

El punto duodécimo y último es resumen general de la ponencia.

> Concluyendo: a pesar del poderoso influjo de la teoría política griega, incardinada en una estructura territorial, la tradición occidental conservó de su herencia romana, mantenida a lo largo de la Edad Media cristiana, la vigencia de una concepción personalista, que tiende a mediatizar el poder político soberano y a restablecer siempre una estructura pluralista. Así, en la actual crisis del Estado, el estudio de estas fuerzas de tensión antiestatal que el Occidente ha heredado por la tradición romano-cristiana parece adquirir un renovado interés, muy superior al que pudo tener en los últimos siglos dominados por el estatismo de abolengo greco-oriental.

Y con esto he terminado.

Sr. Mariner

Felicito al ponente, que con tanta perfección y habilidad ha llevado la discusión, y también a los asistentes, sin cuyo entu-

siasmo e incluso resistencia física no habríamos podido llevar a cabo una tercera sesión tan viva y tan dialogada como el Sr. d'Ors la deseaba. Creo que ha sido felicísima la realización de estos coloquios, idea de un querido compañero que hizo suya la Sociedad. Y considero también que es muy agradable que, en esta eterna lucha contra el tiempo, verdugo de nuestra generación, la sonrisa, esa sonrisa llena de gracia a que comenzó refiriéndose el ponente, haya terminado por vencer.

ÍNDICE DE PONENTES Y PARTICIPANTES

	Páginas
Calonge	56, 161
Castresana	124, 126, 142
Díaz Tejera	86
Dolç	121, 129
Fernández-Galiano	40, 92, 98, 120
Fontán	154, 159
Fuenteseca	113, 114, 128, 135, 143, 144
García y Bellido	122, 128, 130, 149, 150, 152, 153, 156
García Calvo	35, 36, 82, 134
Gil	37, 56, 58, 59, 83, 119, 153
Hernández Vista	52, 54, 102
Lledó	45, 82, 100
Mariner	59, 113, 155, 156, 163
Montenegro	34, 54, 91
d'Ors	31, 33, 109, 113, 114, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 160, 161
Rodríguez Adrados	11, 33, 36, 45, 49, 50, 51, 54, 55, 58, 63, 79, 81, 88, 90, 93, 96, 103, 117, 123, 135, 136, 144, 151, 152, 154, 155
Rodríguez Brasa	50, 89, 91, 127
Ruipérez	31, 35, 36, 40, 44, 48, 49, 50, 53, 55, 56, 57, 59, 120, 121, 123, 134, 148
Ruiz de Elvira	37, 42, 60, 80, 147, 149, 152, 160
S. Lasso de la Vega ...	42, 93, 121, 133, 134, 138, 140
Tovar	67, 81, 86, 89, 92, 96, 103

UNIVERSIDAD DE MICHOACÁN
FACULTAD DE LETRAS

ÍNDICE

Págs.

COLOQUIO SOBRE LA TEORÍA POLÍTICA DE LA DEMOCRACIA ATENIENSE (Presidente: D. MARTÍN RUIPÉREZ) ... 9

Ponencia de D. FRANCISCO RODRÍGUEZ ADRADOS 11
Discusión 29

COLOQUIO SOBRE LA TEORÍA POLÍTICA DE SÓCRATES Y PLATÓN (Presidente: D. FRANCISCO RODRÍGUEZ ADRADOS) 65

Ponencia de D. ANTONIO TOVAR 67
Discusión 77

COLOQUIO SOBRE EL NO ESTATISMO DEL IMPERIO ROMANO (Presidente: D. SEBASTIÁN MARINER) 105

Ponencia de D. ÁLVARO D'ORS y discusión de cada punto por separado 107

ÍNDICE DE PONENTES Y PARTICIPANTES 165

UNIVERSIDAD DE MURCIA - FACULTAD DE LETRAS
Departamento de Filología Clásica

El único responsable de los conceptos u opiniones expresados en artículos o reseñas de ESTUDIOS CLÁSICOS será el autor del respectivo trabajo.

ESTUDIOS CLÁSICOS publica tres números anuales (febrero, mayo y noviembre) que forman, sin contar los suplementos, un volumen de cuatrocientas páginas aproximadamente.

PRECIOS DE VENTA Y SUSCRIPCIÓN:

España:

Suscripción anual	150 ptas.
Número suelto	70 "

Extranjero:

Suscripción anual	240 "
Número suelto	90 "

REDACCIÓN: DUQUE DE MEDINACELI, 4.—MADRID (14)

DISTRIBUCIÓN: LIBRERÍA CIENTÍFICA MEDINACELI

DUQUE DE MEDINACELI, 4 :-: MADRID (14)

UNIVERSIDAD DE MURCIA
Instituto de Filología Clásica