

TP-I/02

La Teoría Política en la Grecia y Roma clásicas

2.1 La democracia en Atenas: de Solón a Pericles.

2.1.a *Coordenadas geohistóricas y antecedentes de la democracia clásica.*

2.1.b *De Solón a Clístenes: los cimientos de la democracia clásica.*

2.1.c *La madurez de la democracia ateniense: Efiltes y Pericles.*

2.1.d *El modelo ateniense: una síntesis normativa.*

2.2 La teoría política en el contexto democrático.

2.2.a *El surgimiento de la Teoría Política en la Grecia antigua.*

2.2.b *El elogio de la democracia: Tucídides.*

2.2.c *La crítica de la democracia, I: Platón.*

2.2.d *La crítica de la democracia, II: Aristóteles.*

2.3 La República romana: Polibio y Cicerón.

2.3.1 *De Grecia a Roma: Polibio y la constitución mixta.*

2.3.2 *Cicerón y la defensa de la constitución republicana.*

2.4 El Imperio romano: Séneca.

2.4.1 *La influencia del estoicismo.*

2.4.2 *Séneca y la personalidad del príncipe.*

Bibliografía de referencia

ARCE, Javier. 1990. «Roma», en F. VALLESPÍN (Ed.): *Historia de la teoría política*. Madrid: Alianza Editorial. Vol. 1: 167-215.

DAHL, Robert. 1992. *La democracia y sus críticos*. Barcelona: Paidós. (págs. 21-34 y 66-70).

FARRAR, Cynthia. 1995. «La teoría política de la antigua Grecia como respuesta a la democracia», en J. DUNN (Dir.): *Democracia. El viaje inacabado*. Barcelona: Tusquets. Pp. 30-53.

GARCIA GUAL, Carlos. 1990. «La Grecia antigua», en F. VALLESPÍN (Ed.): *Historia de la teoría política*. Madrid: Alianza Editorial. Vol. 1: 107-164.

HORNBLLOWER, Simon. 1995. «Creación y desarrollo de las instituciones democráticas en la antigua Grecia», en J. DUNN (Dir.): *Democracia. El viaje inacabado*. Barcelona: Tusquets. Pp. 13-29.

TOUCHARD, Jean. 2000. *Historia de las ideas políticas* («El principado»; págs. 74-86): Madrid: Tecnos.

2.1 La democracia en Atenas: de Solón a Pericles.

En nuestros días la democracia constituye la norma prácticamente indiscutible de legitimidad política en casi todos los sistemas del mundo. Hace apenas un siglo, sin embargo, esto no era así y la democracia no parecía tan incuestionable como hoy. A la vista de la evolución histórica posterior, sin embargo, parece que las ideas políticas de nuestro tiempo se encuentren definitivamente marcadas por la afirmación y consolidación de una suerte de "sentido común democrático".

Hágase un breve ejercicio de reflexión sobre el progreso de los regímenes democráticos en la Europa del siglo XX. ¿Cuántos países disponían de alguna modalidad de poliarquía a comienzos del siglo? ¿Cuántos se encontraban en esta situación al final? ¿En qué términos formulaban los grandes relatos ideológicos de principios de siglo el debate político sobre la democracia? ¿En qué términos se formula hoy?

En el presente tema nos remontaremos hasta los orígenes primeros de la idea de democracia y, más detalladamente, hasta su primera concreción en la Atenas de la Antigüedad. Analizaremos la particular evolución de la *polis* ateniense como el primer espacio de poder en el que se producen las condiciones que dan lugar a la aparición de la democracia. Ello nos permitirá abordar con mayor precisión la realidad política sobre la que reflexionaron sus contemporáneos y empezar con ello esta primera aproximación histórica a la Teoría Política.

2.1.a *Coordenadas geohistóricas y antecedentes de la democracia clásica.*

El hecho de que hoy la democracia guíe el funcionamiento de la mayor parte de los regímenes del planeta (incluidos aquellos que, aún no siendo formalmente democráticos se reconocen y aspiran a realizarse en alguna forma de democracia) hace que indagar en los orígenes de ésta suscite, como es lógico, un interés incuestionable en el que nos vemos directamente implicados. Tradicionalmente se identifica este primer momento con aquel otro del nacimiento de la democracia ateniense y no parece que falten razones para ello: aún a pesar de las evidentes diferencias que existen entre la democracia de entonces y la de nuestros días, subsisten algunos elementos comunes que atraviesan la historia hasta el presente.

No obstante, más allá de los lugares comunes a que estamos acostumbrados, cabe reseñar aquí (incluso aun cuando no sea más que por puro rigor histórico) que los orígenes de la democracia clásica no sólo se encuentran en la historia de la polis ateniense, sino, de manera más genérica e imprecisa, también se originan en las propias culturas que habitaron las orillas

del Mediterráneo oriental. Así, por ejemplo, sabemos que los fenicios inspiraron buena parte de la cultura griega; desde el alfabeto hasta sus métodos de colonización, pasando por buena parte de su modelo de ciudad-Estado. De igual modo, las instituciones más antiguas del comercio mediterráneo como la plaza del mercado asirio (el denominado *Walki Tankari*) evocan, sin duda, la formación de un primer espacio público.

Así las cosas, acaso lo más acertado a día de hoy sea considerar los orígenes de la polis ateniense como un complejo proceso geohistórico que comenzó a desarrollarse en las regiones del Mediterráneo oriental y que culminó en la polis ateniense. Obviamente, reconstruir este proceso geohistórico supera con mucho nuestros objetivos, por lo que, de momento, nos habremos de contentar con este primer esbozo del mito ateniense, tan apreciado por la mitografía europea (y occidental), como cuestionable en cuanto que tal desde una perspectiva científica. Dicho sea todo ello, empero, sin cuestionar en última instancia la validez e interés heurístico que el ejemplo ateniense tiene a los efectos de fijar un punto de partida.

2.1.b *De Solón a Clístenes: los cimientos de la democracia clásica.*

En el presente estado de nuestros conocimientos sobre la Antigüedad, podemos considerar que Atenas constituye la expresión más acabada de un “tipo ideal” (un *idealtypus* al decir de Max Weber), a saber: aquel de la democracia clásica, cuya formación y difusión en la Antigüedad fue mucho más allá de la polis ateniense. En ésta fue donde se produjo, no obstante, el acontecimiento histórico que habría de resultar definitivo para la definición de la democracia clásica y que Hornblower (véase la bibliografía) describe en los términos siguientes: «*La condición sine qua non para que surgiera la democracia ateniense fue una especie de “emancipación de los siervos”*» (1995: 15). He aquí, pues, la principal razón que nos conduce a optar por Atenas como punto de partida: allí fue donde tuvo lugar el acontecimiento histórico (la “emancipación de los siervos”) que habría de crear las condiciones básicas para que se produjese la democracia clásica.

En efecto, la reorganización económica de la polis del Atica que desencadenaron las reformas de Solón, unida a la aparición del ejército de guerreros hoplitas (una innovación en la estrategia militar de la época que aseguró defensa y conquistas gracias a una mejor coordinación conjunta de los soldados), se concretó en un nuevo modelo político al que los teóricos llamarían más adelante *timocracia* (de *timai*, o clases que integraban el censo ateniense de la época) y que, en cualquier caso, podemos considerar como el paso definitivo hacia la democracia. La razón de esta afirmación, en última instancia, radica en que con las reformas de Solón se ponía fin al monopolio de la aristocracia y se abría un nuevo horizonte

constituyente para el que la democracia habría de llegar a ser su modalidad particular de organización política.

En rigor, no resulta desacertado considerar que con Solón tendrá lugar un salto cualitativo sin precedentes que situará la política griega en una nueva era: en lo sucesivo la política ateniense se (re)definirá en uno u otro sentido, pero conservando siempre algunos logros irrenunciables de este momento fundacional para la polis. Incluso en los momentos más difíciles que habrían de seguir, se mantuvieron ciertas formas políticas o maneras de “organizar las cosas de la polis”. Si desde nuestro particular punto de vista podemos hablar precisamente de este carácter constituyente de la Atenas de Solón, ello es porque en su realidad histórico-concreta alcanzaba a dar expresión a una relación original entre las diferentes dimensiones (económica, jurídica, etc.) de la sociedad de la época que rompía de manera clara y definitiva con el pasado inmediato.

En efecto, las reformas políticas de Solón se sustentaban sobre la base del modelo esclavista que había hecho posible la colonización de ultramar de los siglos VIII y VII antes de nuestra Era. Gracias a esta colonización, la composición social de la Atenas de entonces se había transformado de manera sustantiva. Los nuevos minifundistas habían sido remplazados por esclavos en sus antiguos puestos y ahora se encontraban más cerca de los intereses de sus antiguos señores que de sus sustitutos, entre otras cosas, privados de la condición de ciudadano.

De hecho, sin los cimientos de esta nueva “constitución material”, difícilmente hubieran sido posibles los cambios en la “constitución formal” dispuestos por las reformas de Solón. Así, el salto que supuso la denominada “liberación de la carga” tuvo un impacto directo sobre la toma de conciencia de una elite social como sujeto político. Este proceso de subjetivación confería un cuerpo social a las reformas políticas emprendidas por Solón. Formulado de otra manera, a modo de interrogante: ¿cómo concebir la vida política activa de la polis sin la liberación del tiempo que el esclavo facilitaba a su amo?

Para comprender el desarrollo histórico que impulsa la instauración de la democracia clásica resulta imprescindible, pues, tener presente esta tensión entre las sucesivas formas adoptadas por el régimen político ateniense a lo largo de su historia y los procesos de cambio social que ellas mismas desencadenaron, determinando en cada momento las condiciones políticas de su época y con ello, la reflexión de los teóricos del momento. Así, de Solón a Pericles pasando por Clístenes, se fueron operando diferentes cambios en el régimen ateniense que procuraban adaptarse con mayor o menor éxito a los desafíos de sus tiempos respectivos.

Por veces los aciertos eran evidentes y permitían avances impresionantes (sirvan aquí los

ejemplos de los periodos marcados por estos los nombres que acabamos de mencionar). En los periodos intermedios, cuando esto no ocurría, la experimentación de fórmulas tiránicas o anárquicas venían a cuestionar profundamente los logros democráticos (así ocurrió en el periodo que siguió a Solón o bajo la tiranía dinástica de los Pisistrátidas). Sea como fuere, a los efectos que aquí nos ocupan, lo que nos interesa es destacar la línea de continuidad que más adelante se establecerá, en lo concreto, entre las reformas de Solón y aquellas otras posteriores de Clístenes y Pericles sobre las que se organizará, finalmente, la democracia ateniense.

En este orden de cosas, tres fueron los cambios fundamentales introducidos por Solón y que, de un modo u otro, fueron igualmente recogidos por sus herederos:

- (1) ampliación de la idoneidad para el desempeño de cargos de acuerdo (en el caso de Solón con una escala censitaria en cuatro niveles);
- (2) el consejo (de los cuatrocientos en el caso de Solón) encargado de preparar los asuntos a debatir en la asamblea (*ekklesia*); y,
- (3) el tribunal de justicia popular o *heliaia*.

Es de notar como, bien que de manera seminal, resulta posible identificar ya una incipiente división de poderes entre la asamblea (legislativo), el consejo (ejecutivo) y la *heliaia* (judicial). Dicho sea esto, en todo caso, con la prudencia que exige el rigor histórico.

2.1.c ***De Clístenes a Pericles: la definición democracia clásica.***

Si Solón estableció los cimientos sobre los que más tarde habría de trabajar Clístenes, éste fue quien, como recuerda Herodoto, «creo las tribus y la democracia». Enfrentado al problema de la reorganización territorial de la polis, Clístenes optaría por establecer diez “tribus” en lugar de los cuatro niveles de la escala censitaria creada por Solón.

La principal y más importante diferencia radicaba en que con ello se establecía una nueva relación entre las instancias decisorias del poder político (que hasta entonces privilegiaban sobremanera el espacio urbano) y el conjunto del territorio que integraba la polis (el Atica). Al basarse en el territorio y no en la ascendencia, las diez “tribus” de Clístenes profundizaban en la crisis de la aristocracia.

Al mismo tiempo, Clístenes modificó el Consejo de cuatrocientos miembros creado por Solón que se amplió ahora a quinientos miembros procedentes de las unidades políticas básicas o *demoi* que integraban la polis. Los miembros del Consejo de quinientos miembros no podían desempeñar tal responsabilidad más que dos veces en su vida y únicamente por el periodo de un

año.

Bajo las reformas de Clístenes nos encontramos un sofisticado cálculo político cuyo objetivo no era otro que el de dar expresión institucional a un nuevo equilibrio de poder en el seno de la polis. Los especialistas de uno y otro signo han discutido largo y tendido acerca de la orientación estratégica seguida por Clístenes en su particular carrera política. De hecho, cabe preguntarse por las motivaciones tácticas que le condujeron a adoptar las reformas que hemos mencionado y si, como denuncia Herodoto, la razón de su alianza con los *demoi* más fue debida a una voluntad de poder frente a las resistencias de la aristocracia que a una intención relamente innovadora.

Sea como fuere, lo que parece fuera de cuestión es que las reformas de Clístenes produjeron un nuevo discurso político basado en conceptos que articularon la variante clásica de la democracia. Destacaremos dos conceptos fundamentales (*isegoría* e *isonomía*) que junto al propio de la *demokratía* ("poder de los *demoi*") informan las bases políticas de este primer discurso democrático.

- (1) La *isegoría*, o "igualdad de palabra" aludía a la garantía de acceso a la definición del orden del día de la asamblea (por medio de la representación en el Consejo de quinientos miembros) del conjunto de los *demoi*.
- (2) La *isonomía*, o "igualdad de derechos políticos", cuestionaba toda forma de privilegio aristocrático. El hecho de que Clístenes hubiese llegado a utilizar este concepto ha sido cuestionado en diversas ocasiones. No obstante, en el momento en que Efiltes y Pericles culminen el proceso de construcción de la democracia ateniense, ésta era una categoría firmemente consolidada.
- (3) Junto a *isegoría* e *isonomía*, la *demokratía* o "poder de los *demoi*", significaba el conjunto de un régimen político que, por consiguiente, podía decirse ya "democrático".

Así las cosas, acaso sea importante realizar una última anotación acerca de uno de los problemas conceptuales a que suelen inducir ciertas lecturas "presentistas" de la democracia clásica. En dichos análisis suele deslizarse, de manera más o menos deliberada, la idea de soberanía; hecho éste que constituye una arriesgada interpretación, toda vez que la propia idea de soberanía era ajena a las coordenadas geohistóricas que nos ocupa.

Dicho con otras palabras: un ciudadano de la Atenas de entonces nunca hubiera podido emplear este concepto ni imaginar siquiera la política en términos de soberanía. Esta reflexión es tanto más importante por cuanto que precisamente, el carácter directo de la democracia

clásica se encuentra estrechamente ligado a la problemática de la soberanía y la propia naturaleza de la polis y el "Estado".

2.1.c *La madurez de la democracia ateniense: Efiltes y Pericles.*

Entre las Guerras Médicas (490-479 a.E.) y la Guerra del Peloponeso (429-404 a.E.), Atenas conocerá la época de esplendor que la reputa como la más destacada de las democracias de la Antigüedad. Cinco rasgos fundamentales marcan el cambio histórico de esta época:

- (1) la agenda de la Asamblea y el Consejo había aumentado considerablemente tanto en lo cualitativo como en lo cuantitativo (por consiguiente, la regularidad de las asambleas, así como otras características que acompañaban la institucionalización democrática, se hacían cada vez más importantes para un funcionamiento eficaz del régimen ateniense);
- (2) la política se profesionalizó con tributos que pagaban a quienes desempeñaban los cargos públicos (lo cual facilitó un perfeccionamiento de la práctica política mediante la especialización institucional, el desarrollo del discurso político y otros desarrollos);
- (3) los éxitos de la democracia ateniense la convirtieron progresivamente en un modelo para su entorno geopolítico (pronto Atenas constituyó un referente para todo el Egeo y, muy especialmente, para aquellas otras polis con las que se habría de confederar con motivo de las guerras);
- (4) los logros indudables de la democracia afianzaron el sentimiento elitista e hicieron de la ciudadanía ateniense una suerte de privilegio del que quedaron excluidos diversas figuras como, por ejemplo, los *metecos*; y,
- (5) la bonanza económica general apaciguó a los detractores de la democracia más ricos, que prestaron de esta suerte más atención a sus negocios que a derrocar el régimen democrático (algo que sólo volverían a intentar cuando la Guerra del Peloponeso comenzó a empeorar su curso).

Como se puede observar estos cinco rasgos se encuentran atravesados por un denominador común, a saber: la expansión imperialista de Atenas. Sin el progreso material que la acompañó difícilmente podrían haberse afirmado y profundizado los avances de Solón y Clístenes. He aquí, pues, el paradójico esplendor de la democracia clásica.

En el plano del diseño político democrático de la época, dos figuras marcan esta etapa de esplendor: Efiltes y Pericles. Más allá de sus aportaciones originales, lo fundamental de su tarea radicó en afianzar y hacer progresar los logros de sus predecesores Solón y Clístenes por

medio de una reestructuración general de la democracia ateniense.

Así, su lucha por la reforma Consejo de Ancianos o *Areópago*, constituyó un avance fundamental en la maduración definitiva de la democracia clásica. El Areópago era una antigua institución de gran poder en el mundo político ateniense (de hecho, sobreviviría a la propia democracia). En ella se concentraba un poder aristocrático y gerontocrático de gran peso. De ahí que la distribución de buena parte de sus competencias y atribuciones no pudiese ser vista más que como afirmación de la democracia frente a la aristocracia.

En este sentido hemos de comprender también medidas como (1) la remuneración de los miembros de los tribunales y el Consejo de los Quinientos (disposición que les afirmaba como "clase política" frente a la aristocracia) o (2) la supresión de barreras en el acceso igual al desempeño de cargos públicos como el de Arconte.

El Consejo de los Quinientos, por su parte, pasó de ser un órgano electivo a ser formado por sorteo. Las implicaciones de esta medida generaron sin lugar a dudas una mayor incertidumbre, pero ésta fue, en cualquier caso, una "incertidumbre institucionalizada", al decir de politólogos como G. O'Donnell y Ph. Schmitter.

Asimismo, en este orden de cosas, los jurados se multiplicaron en un proceso que también lo fue de acercamiento del ejercicio del poder a la ciudadanía (con el consiguiente incremento del número de profesionales de la política). De esta suerte, la democracia se fue articulando progresivamente como auténtico "poder de los *demoi*".

Por último, entre las innovaciones más importantes de este momento se encuentra también la formalización del principio de responsabilidad, exigido puntualmente a los magistrados en el desempeño de su magistratura.

Para cuando comience el declive histórico de Atenas, todas estas reformas habían adquirido ya cuerpo en la constitución de la polis. Muchos de los elementos que integraban el régimen político seguían siendo herencia del pasado aristocrático y, sin duda alguna, instituciones muy distantes de la ambición democrática. No obstante, en su articulación conjunta, el régimen de la Atenas de Pericles (construido sobre la bases de las sucesivas reformas de Solón, Clístenes y Efiltes) suponía una innovación política sin precedentes en la Historia.

De hecho, con todas sus virtudes e inconvenientes, las instituciones atenienses dieron lugar a la síntesis más original y acabada de la democracia clásica. Buena parte de su estructuración se basó en la extraordinaria habilidad y destreza de quienes contribuyeron a su

edificación para (1) incorporar elementos externos en el propio orden, (2) acomodar las herencias del pasado en sucesivos ordenamientos capaces de dar respuesta a los desafíos del presente o (3) conservar los logros más avanzados de los tiempos pretéritos reinterpretándolos como potencia a desplegar en el futuro.

2.1.d *El modelo ateniense: una síntesis normativa.*

Como se puede deducir de todo lo anterior, el desarrollo geohistórico de la polis ateniense fue trazando paulatinamente los parámetros constitucionales de la democracia clásica. Aun cuando Atenas nunca llegó a tener una constitución formal escrita, al estilo de las democracias modernas, su propia experiencia práctica sintetizó un modelo que se iría expandiendo progresivamente en su entorno.

Seguendo a Robert Dahl (véase la bibliografía), podemos identificar seis requisitos fundamentales del orden democrático clásico, a saber:

- (1) Los ciudadanos debían compartir unos intereses mínimos en común que permitiesen definir el bien general, pues de otro modo difícilmente podría producirse un proceso deliberativo en condiciones.
- (2) Los ciudadanos debían disponer de una cierta homogeneidad común de suerte tal que sus diferencias no interfiriesen en la actividad política común.
- (3) La cantidad de ciudadanos no debería superar un límite considerado ideal para el buen funcionamiento de la polis. Gracias a este reducido tamaño:
 - (a) se evitaría una heterogeneidad excesiva entre ciudadanos,
 - (b) sería posible un mejor conocimiento mútuo entre los integrantes de la comunidad política y
 - (c) se haría posible que la polis fuese gobernable por medio de las asambleas.
- (1) La ciudadanía debería poder reunirse para decidirlas directamente sobre las leyes y políticas que les concernían. Delegación o representación eran conceptos que no encajaban con la idea de democracia de la época.
- (2) Además de decidir sobre leyes y políticas, los ciudadanos se hacían cargo de la aplicación y seguimiento de sus propias decisiones. Significativamente, el azar era considerado como un elemento en la selección de los cargos responsables de la función pública.

- (3) La autonomía de la ciudad en ningún caso o por ningún motivo debía de ser puesta en cuestión por las alianzas que se pudiesen establecer puntualmente, fuesen éstas del tipo que fuesen.

Como no resultará muy difícil adivinar, este modelo de democracia tiene muy poco que ver con las democracias de nuestros días.

2.2 La teoría política en el contexto democrático: Tucídides, Platón y Aristóteles.

Los griegos no enunciaron Teoría Política alguna de forma sistemática. Sin embargo, esto no significa que en su concepción de la política no existiesen ya dos maneras diferentes de aproximarse a ella: la primera, nacida de la libertad de expresión del ciudadano en el espacio público, era conocida como "opinión" (*doxa*); la segunda, elaborada en función de una reflexión particular sobre lo político, tenía un rango diferente y se consideraba como un "conocimiento" (*episteme*). Mientras que la *doxa* correspondía al plano del discurso público, la *episteme* nacía de la reflexión sobre éste y se desarrollaba en el terreno de la Filosofía.

La Teoría Política emerge, pues, en esta tensión que se establece entre *episteme* y *doxa*, entre saber y parecer; o, dicho en otras palabras: entre el discurso que defiende en la asamblea los intereses particulares y la reflexión general sobre la política. No obstante, el surgimiento de la Teoría Política, al menos en sus inicios, no fue la consecuencia prevista de una actividad intelectual consciente; orientada hacia la obtención de unos determinados resultados. Por el contrario, la Teoría Política parece haberse seguido más bien de un trabajoso quehacer cotidiano, en el que los conceptos y proposiciones que articulaban el *corpus* teórico sobre lo político fueron surgiendo al hilo de los grandes acontecimientos históricos (por ejemplo, de las guerras) y los subsiguientes procesos deliberativos a que tales acontecimientos dieron lugar en ese espacio público que era el *ágora*.

En lo que sigue, siguiendo con nuestra aproximación histórica, intentaremos desarrollar un análisis sistemático de la Teoría Política que se produjo en el contexto democrático. A estos efectos organizaremos nuestra exposición en tres partes y cuatro apartados: en la primera parte, abordaremos el surgimiento de la Teoría Política a través de las reflexiones que nos han llegado al presente de autores como Protágoras, Sócrates, Gorgias, Calicles o Antifonte; seguidamente, en la segunda parte, abordaremos el elogio de la democracia realizado por Tucídides y, por último, en la tercera parte, veremos, por separado, las dos grandes reflexiones críticas sobre la democracia que produjeron Platón y Aristóteles.

2.2.a *El surgimiento de la Teoría Política en la Grecia antigua.*

En la concepción ateniense de la política (de los “asuntos de la polis”) subyacía una primera y más elemental idea o concepto de la misma: la política aspiraba a garantizar el bien de los ciudadanos. Tal y como apunta Aristóteles al comienzo del primer gran tratado de politología de la Historia, *La política*:

«*Todas las asociaciones tienden sin duda a un bien determinado, y el más importante de todos los bienes debe ser objeto de la más importante asociación, de la que comprende a todas las demás y puede llamarse asociación política, ciudad, o más propiamente Estado.*» (I, 1)

Esto, sin embargo, no era tan sencillo, toda vez que la propia práctica de la política se demostraba como algo bastante más controvertido de lo que se pudiera deducir de esta primera y general afirmación. El interés de cada individuo no parecía querer encajar tan fácilmente con el bien común, generándose con ello diferentes discursos que se confrontaban de manera explícita en los debates del ágora. De esta suerte, se hacía evidente una tensión inevitable entre interés “individual” (aquel del ciudadano) e interés “político” (aquel de la polis) que cuestionaba no pocas veces el propio ideal de justicia (*dike*) que tenían los ciudadanos.

Sea como fuere, esta tensión sólo era posible porque, en lo fundamental, se consideraba que la democracia podía asegurar de algún modo el bien común. Gracias a la deliberación democrática, cada ciudadano disponía de la posibilidad de escuchar los distintos argumentos de sus iguales, de razonar y verificar la validez de sus propias ideas al hilo del debate público. Esto era posible gracias a que la ciudadanía era comprendida y ejercida con independencia de la propia condición social del ciudadano (su poder económico, su ascendencia, etc.).

De hecho, la configuración de la polis como espacio autónomo de poder garantizaba las condiciones de libertad y seguridad necesarias al ciudadano. Ello tenía lugar, ciertamente, sobre la base de la exclusión de sectores enteros de la sociedad (mujeres, esclavos, metecos, etc.). Pero en cualquier caso, los límites de la polis prefiguraban una comunidad política integrada por ciudadanos iguales entre sí. Así, en la medida en que, tal y como hemos visto anteriormente, el régimen democrático ateniense se fue afianzando mediante las sucesivas reformas de Solón, Clístenes, Efialtes y Pericles, se consolidó una nueva fuente de autoridad, aquella basada en el ejercicio efectivo de la ciudadanía y que resultaba, a su vez, independiente de toda forma de autoridad tradicional.

Así las cosas, la diferencia que marcaba el hecho de disponer (o no) de la ciudadanía y

poder ejercerla de manera efectiva constituyó desde muy pronto una primera reflexión acerca de la política. **Protágoras** es la figura histórica que representa con mayor claridad este argumento de la Teoría Política del mundo antiguo. Gracias al texto de Platón que lleva su nombre, sabemos que Protágoras desarrolló una teoría política de acuerdo con la que la disposición de la ciudadanía hacía a cada cual apto para participar en los asuntos de la polis (en este sentido, su propia experiencia como no ciudadano de Atenas, debía hacerle particularmente sensible a las diferencias que comportaba el hecho de disponer o no de ciudadanía).

Pero más allá de constatar la importancia de disponer (o no) de derechos políticos, Protágoras consideraba que el hecho de integrar activamente la polis, al exigir de los ciudadanos la disposición y ejercicio de toda una serie de cualidades, contribuía a fomentar el propio orden social. Con Protágoras se formula, por vez primera, una tesis sobre la socialización política. De acuerdo con ésta, en democracia, el ejercicio activo de la ciudadanía produciría los valores que sostienen la legitimidad del régimen político. Por consiguiente, la capacidad política (la ciudadanía) garantizaba la continuidad y eficacia del orden político. Y ello no de cualquier manera, sino fomentando la competencia de los ciudadanos en las cosas de la polis. Dicho de otro modo: la política no sólo aseguraba unas condiciones de vida, sino que hacía posible la mejora del ciudadano.

En efecto, si, por una parte, la ciudadanía democrática habilitaba al ciudadano para contribuir al orden de la polis; por otra, su práctica ponía de manifiesto las diferencias entre aquellos más competentes y quienes no lo eran. Al disponer todos por igual de los mismos derechos políticos, las cualidades políticas que se adquirían por medio del ejercicio de la política, revertían en el conjunto de la ciudadanía: ser iguales en derechos exigía que los saberes que surgían de la interacción de todos fuesen socializados entre todos. El conocimiento así adquirido no era reservado para un grupo particular de ciudadanos, con independencia de las capacidades de quienes integraban dicho grupo (tal y como ocurría en la oligarquía). Por el contrario, en democracia, quienes poseían un mayor talento podían ejercerlo y mostrar con ello a sus iguales, como disponer de una habilidad u otra.

Pero las tesis de Protágoras no escaparon a la crítica de quienes ejercían la ciudadanía. Así, el desempeño de los cargos públicos y el ejercicio de la justicia por parte de los ciudadanos atenienses demostraba una y otra vez, a quien quisiera observarlo, que la democracia no suponía la traducción automática del interés del conjunto de los ciudadanos, sino que, por el contrario, estaba expuesta a los abusos de particulares. Otro sofista, **Gorgias**, fue quien mejor

comprendió los riesgos que implicaba la práctica de la política. A este autor corresponde el mérito de haber entendido que en un régimen democrático, basado en la deliberación conjunta de los ciudadanos, la mayor capacidad de argumentar de algunos podía ir en detrimento de la igualdad de todos.

Así, la persuasión sería para Gorgias un concepto clave con el que comprender el poder del discurso político en el contexto democrático. La persuasión era un instrumento político del que podrían servirse aquellos que, persiguiendo sus intereses particulares, operaban en el marco de la democracia. Dado que dichos intereses no tenían porque coincidir con los del conjunto de los ciudadanos, en las democracias siempre existía el riesgo de someter a la mayoría por medio de esa habilidad argumentativa que es la persuasión. De esta suerte, Gorgias demostraba que más allá de los valores que pudieran fundamentar la democracia, siempre era posible una relación instrumental respecto a la política.

Otro concepto político, la autonomía, y otro sofista, **Antifonte**, se nos presentan aquí como puente entre la concepción instrumental de la democracia y los límites de la práctica política. En efecto, dada la naturaleza pactada de la ley, diría Antifonte, difícilmente cabe esperar de ella que satisfaga los intereses de todos y cada uno de los ciudadanos. No obstante, esto no significa que la persuasión no conozca límites. En rigor, lo que las leyes hacen es garantizar que los intereses de unos ciudadanos no se vean perjudicados por los abusos de sus iguales. Se trata, por lo tanto, de una concepción negativa de la norma legal (*nomos*).

Sin embargo, el hecho de que se trate de una formulación en negativo no impide que sus efectos sean positivos. Así, el procedimiento democrático tendría un carácter performativo sobre la propia ciudadanía. Dicho con otras palabras, aun cuando no todos los ciudadanos aspirasen a contribuir al bien de todos, el ejercicio efectivo de la ciudadanía les conduciría a actuar *como si* en realidad tal fuese su intención y, por consiguiente, a autolimitarse en el mismo ejercicio del poder. Aun cuando sus ambiciones personales y sus capacidades estuviesen en conflicto con aquellas del conjunto de la ciudadanía, siempre existiría un interés mínimo en asegurarse frente a los abusos eventuales de los demás y, por consiguiente, en no extralimitarse en el ejercicio del poder.

Sea como sea, en la teoría política de Antifonte puede observarse como subsiste el problema de la contradicción entre (1) los intereses individuales, identificados con aquellos de cada ciudadano particular, y (2) el bienestar conjunto de los integrantes de la polis. Esta misma contradicción subyace al pensamiento de otros dos grandes sofistas del momento como son Calicles y Sócrates. Cada uno a su manera, ambos entienden, al igual que Antifonte, que de

alguna manera resulta posible definir una idea unívoca del bien. El antagonismo queda, por consiguiente, soslayado, desplazado a un segundo plano en beneficio de la propia realización personal.

En el caso de **Calicles**, esta realización personal es concebida como satisfacción del deseo individual. Para ser legítimo, por lo tanto, el orden político debería expresar esta idea instintiva del bien (la capacidad del hombre para satisfacer sus deseos) y no limitar el dominio de los fuertes mediante las normas de la polis (*nomoi*). El imperio de la ley sería, necesariamente, una imposición del pacto de los más débiles por restringir el poder los más fuertes. El argumento de la razón carecería de valor frente al poder que se seguiría de la capacidad humana para desear y, por consiguiente, desear dominar a los demás imponiendo la propia voluntad.

En el caso de **Sócrates**, por el contrario, nos encontramos ante una acepción universal del bien basada en la capacidad humana para razonar. La razón, en todo caso, se encontraría disociada e incluso en contradicción con la democracia, toda vez que los auténticos intereses del ser humano son aquellos que define la razón y no la mera satisfacción del deseo. La verdadera autonomía sería, pues, independiente de los deseos particulares: dado que el hombre únicamente desea su bien, no es el deseo, sino la razón, aquello que habrá de determinar, en última instancia, la política. El verdadero ciudadano no es aquel que busca satisfacer el deseo de la ciudadanía, sino el que ilustra a ésta con sus argumentos sobre la mejor manera de alcanzar el bien.

En cualquiera de estos tres autores que acabamos de ver se comparte una misma visión de la política conforme a la cual no existiría tensión alguna entre los intereses particulares y los intereses de la polis. La identidad personal coincide con la identidad política y los intereses reales con aquellos que se expresan en público. El orden social y la libertad individual deben ser coincidentes, de lo contrario tenía lugar la corrupción de los valores, de la idea que se tenía del propio bien. Esta visión común de Sócrates, Calicles y Antifonte era una visión muy extendida en la época. No obstante, acaso de manera paradójica, esta crítica de la democracia tuvo lugar al margen de la propia práctica de la democracia, por lo que su influencia sobre el propio devenir de la política ateniense fue más relativa de lo que cabría pensar inicialmente.

2.2.b *El elogio de la democracia: Tucídides.*

La democracia, sin embargo, también tuvo sus defensores y Tucídides es seguramente su más declarado partidario. Para empezar, Tucídides desarrolló una comprensión histórica de lo

que entendía que eran los intereses del hombre. Cada individuo forjaba sus intereses a través de sus propias experiencias. Por consiguiente, el bien no se definía en función de una finalidad que dotaba de sentido a aquello que acontecía (*telos*), ya fuera la razón o el deseo. Al contrario, el bien era definido en virtud de las propias condiciones histórico-concretas en que se producía el conflicto de intereses.

Con independencia de toda consideración acerca de los ideales o de los deseos, los individuos reales debían definir sus intereses de forma contextualizada, en el marco objetivo de las relaciones de poder que tenían lugar en la vida de la polis. Para Tucídides, por tanto, no existía fuentes prepolíticas del interés particular, sino que éste mismo era definido en las condiciones que la propia política determinaba. Así lo atestigua, por demás, su obra escrita.

En efecto, si se examina con atención la *Historia* de Tucídides podrá observarse su aguda comprensión del impacto que los acontecimientos históricos (la Guerra del Peloponeso, más en particular) tienen sobre el devenir de los hombres, la definición de sus intereses y sus conflictos. Para Tucídides, la teoría política, si en rigor quiere alcanzar a comprender la realidad de la vida social en su conjunto, debe integrar en su razonamiento la contradicción evidente que existe entre la práctica concreta de la vida pública (con todos sus defectos) y la realización personal de las capacidades y bienestar de los individuos concretos.

Observamos así como se opera un desplazamiento decisivo para el enunciado de un pensamiento democrático: el antagonismo social no es externo a la política, sino que la informa. El ejercicio de la confrontación de pareceres contradictorios en el ágora (el agonismo) es constitutivo de la política en sí y a través de él se construye la democracia como procedimiento. Dado que no existe un curso prefijado de los acontecimientos históricos, sino que éstos resultan del propio actuar político de los hombres, la actividad dentro del contexto institucional de la polis constituye la única posibilidad de que dispone el hombre para realizar sus capacidades y expresar sus pareceres.

Asimismo, la participación en la política comporta riesgos para quienes toman parte en ella: por una parte, su actividad puede tener efectos indeseados, esto es, no realizar los objetivos previstos inicialmente; por otra, al participar en el procedimiento democrático, los ciudadanos pueden acabar modificando sus opiniones. La experiencia y no una teleología cualquiera determina en última instancia el curso seguido por los acontecimientos históricos.

En la obra de Tucídides no se separan las pasiones egoistas del ejercicio de la política, sino que se incorporan a la contingencia histórica, a aquello que de azaroso tienen los acontecimientos históricos. El resultado del procedimiento democrático, por consiguiente, está

supeditado a aquello que pueda ocurrir, incluido el fin de la democracia misma. La propia experiencia histórica (la de los individuos como la de sus antepasados) muestra la necesidad de emitir juicios razonables y de cultivar la prudencia, toda vez que dejarse llevar por las ambiciones personales y los intereses más inmediatos aboca al fracaso colectivo.

Es en este contexto donde el análisis de la figura histórica de Pericles adquiere su pleno valor. Considerado en todo su carácter trágico, Pericles encarna para Tucídides lo que ha de ser el liderazgo democrático, a saber: la capacidad de que disponen los ciudadanos para comprender los límites que les impone el devenir histórico y hacer de la más acertada comprensión de éste, la posibilidad de acrecentar el dominio sobre uno mismo y, por consiguiente, sobre el propio entorno.

Según Tucídides, los atenienses se han caracterizado históricamente por haber comprendido precisamente esto último. Su sistema político, la democracia, les dio sin duda una posición preminente. Así lo expresaba en el discurso fúnebre de Pericles: «*Resumiendo, afirmo que nuestra ciudad es, en su conjunto, un ejemplo para Grecia*». No obstante, lejos de todo triunfalismo, Tucídides considera que el éxito puede conducir al fracaso. Dos efectos indeseados del triunfo, la ambición desmesurada (*pleonexia*) y el exceso de confianza (*asfaleia*) abocan a una mala comprensión de las propias circunstancias históricas y, con ello, al error político. Sólo si se alcanzan a dominar instintos y pasiones podrá superarse las pruebas que el futuro depara a los hombres.

En efecto, de su análisis de la historia ateniense, Tucídides deduce que se puede afirmar la correlación entre la prudencia y la moderación de sus ciudadanos, por una parte, y el éxito y el bienestar de la polis, por otra. El liderazgo político no se ha de entender, por consiguiente, como un ejercicio del poder orientado exclusivamente hacia el exterior, sino que también se ha de ejercer internamente, sobre uno mismo, como autodomínio. Una teoría política de la democracia, por tanto, no sólo debería estar muy atenta a los peligros exteriores, sino a los riesgos que podía comportar, internamente, los propios excesos.

Así las cosas, el gran hombre de Estado sería, pues, aquel que sabiendo comprender los conflictos de intereses entre ciudadanos, nunca perdiese de vista la visión de conjunto, erigiéndose como mediador entre los intereses del conjunto de la polis y los intereses particulares de sus ciudadanos. Para Tucídides, Pericles había sido sin duda mucho mejor hombre de Estado que sus sucesores. De ahí que, según su propia teoría política, tanto la Atenas posterior como siempre Esparta (poco importaría la relación de poder entre ambas más adelante) nunca pudiesen alcanzar la gloria de la Atenas de Pericles.

En suma, la democracia se nos presenta al mismo tiempo como un régimen político capaz de desarrollar lo mejor y lo peor que hay en el ser humano; puede desarrollar su potencial o agotarlo en función, exclusivamente, del saber hacer político de éste. Los grandes líderes políticos no serían otros que aquellos que, como Pericles, sabiendo conciliar los intereses particulares de los ciudadanos, dirigiesen la polis como una entidad conjunta. La prudencia en el ejercicio de comprensión de las propias limitaciones sería así fuente de la grandeza de la polis.

2.2.3 *La crítica de la democracia, I: Platón.*

Al abordar la figura de Platón, Carlos García Gual (1990: 107-109) nos advierte de la necesidad de tener presentes tres premisas: (1) su biografía, esto es, las circunstancias que conocemos acerca de su vida, debidamente contextualizadas en el momento histórico en que vivió; (2) su condición de filósofo o pensador cuya obra se extendió mucho más allá del estudio de la política; y (3) su obra, importante no sólo por su reconocido rigor y extensión, sino también por configurar el primer gran corpus de un autor, allí donde hasta ahora no disponíamos más que una visión fragmentaria e indirecta de los sofistas.

A diferencia de estos últimos, Platón va a desarrollar su actividad intelectual al margen de la política práctica, aspirando a modificar la propia política partiendo de un conocimiento (*episteme*) que fuese más allá de los pareceres particulares de cada coyuntura (*doxa*). Mientras que los sofistas van a pensar la política en relación su ejercicio práctico, Platón acomete la tarea de pensar la política a partir de su propio sistema de pensamiento, la filosofía platónica. A lo largo de toda su obra se observa recurrentemente la convicción de que únicamente sustrayéndose a la política tal y como es practicada en la democracia ateniense, resulta posible pensar la polis.

La obra de Platón no puede ser comprendida, pues, sin toda la producción de saber que con anterioridad a él desarrollaron los sofistas. Su propio pensamiento es enunciado desde el diálogo con estos últimos, a quienes reconoce, bien que de manera crítica, como punto de partida. No es por casualidad que su teoría política arranque con obras intituladas *Protágoras* o *Gorgias*. Aún es más, buena parte de los conocimientos que hoy disponemos acerca de los sofistas, nos han llegado a través de la conversación que Platón mantuvo con los argumentos teóricos que éstos habían desarrollado sobre la política.

Desde un punto de vista metodológico, Platón prosigue la práctica del método socrático del diálogo y la exposición razonada de los argumentos. Conversa así con quienes le precedieron en la reflexión de la política y aprovecha este saber que le ha sido legado para desarrollar su

proprio pensamiento independientemente de las limitaciones que impone la política práctica. De esta suerte, Platón será el primero en pensar la teoría política a partir de la reflexión sobre las ideas que la propia política ha generado, esto es, el primero en desarrollar una forma de pensamiento "idealista".

Este idealismo platónico se extiende incluso más allá prefigurando la razón, al igual que en el caso de su maestro Sócrates, como única instancia legítima para la organización de la polis. De manera semejante a como los sofistas habían hecho, Platón ubica su reflexión en la tensión que se establece entre el ordenamiento político y los intereses del individuo. Sin embargo, a diferencia de los primeros, su solución es diferente. Sólo si el imperio de la razón informaba a los individuos como sujetos políticos sería posible constituir un ordenamiento político que realizase el bien.

Sin embargo, Platón resuelve esta tensión de un modo diferente al de sus antecesores. En efecto, para el filósofo, los sofistas no habían alcanzado a formular un verdadero conocimiento de la política o *episteme* que les permitiese eludir los riesgos a que exponía la polis la inestabilidad de la *doxa* u opinión particular. Así, en su obra *Protágoras*, Platón defiende la primacía del conocimiento filosófico sobre el saber del sofista, la denominada *techné politiké*. En rigor, según Platón, es la superior naturaleza del conocimiento filosófico, formulado en función de la expresión de juicios verdaderos, frente al saber del sofista, supeditado a los intereses particulares de quienes lo enuncian, aquello que legitimaría al filósofo para afirmar su primacía en la organización de las cosas de la polis.

En *Gorgias*, Platón radicalizará aún más su planteamiento inicial, llegando a afirmar, explícitamente, que el verdadero político no busca sino la justicia (*diké*) y el perfeccionamiento del espíritu del ciudadano. La decadencia de Atenas, que el filósofo conoció en una fase ya avanzada, no habría resultado de la grandeza de Pericles, tal y como, entre otros, había apuntado Tucídides. Antes bien, no habiendo perseguido el perfeccionamiento moral de la ciudadanía, lo que Pericles y quien como él habrían logrado no habría sido otra cosa que asentar las propias bases de la decadencia ateniense.

Sócrates, por el contrario, es presentado en el discurso platónico como la figura del verdadero político, la de aquel que, en lugar del ceder a las ventajas de halagar al ciudadano, habría antepuesto el imperativo de alcanzar la verdad a través de la razón. La muerte de Sócrates, acordada por las instituciones atenienses, habría sido para Platón el reflejo de la decadencia moral a que habría conducido la dinámica política del régimen democrático. En este contexto, la educación del ciudadano se convierte en el dispositivo que permite a la polis

escapar a las injusticias a que aboca la práctica política de quienes tan sólo buscan satisfacer las exigencias de la asamblea.

El verdadero hombre político es, por consiguiente, educador de sus conciudadanos; alguien que hace posible la mejora de todos y, por ende, la realización del fin último de la polis: alcanzar el bien. Frente a la deliberación sofística, inclinada a discurrir en virtud de los intereses particulares, Platón contrapone la instrucción del ciudadano para su propio perfeccionamiento ético (la denominada *paideia*). La defensa de lo justo obligaría así al auténtico ciudadano a criticar e incluso enfrentarse a la democracia; toda vez que este tipo de régimen desconoce en sí lo que es la búsqueda del bien común. Éste, por el contrario, sí sería accesible por la vía del conocimiento filosófico.

A resultas de lo anterior, para Platón el filósofo se encuentra en condiciones de garantizar el bien de la polis, allí donde otras figuras de la democracia ateniense como el sofista, el político o el demagogo, sólo conducirían la polis a su decadencia. En su condición de conocedor de la vía de acceso al bien común, filósofo estaría capacitado para el ejercicio justo del poder. Al no encontrarse condicionado únicamente por la búsqueda de la verdad, el filósofo escaparía a los riesgos egoístas de la política democrática.

Robert Dahl se refiere a esta concepción como "tutelaje". Esta aproximación teórica a lo político encontraría en dos textos platónicos fundamentales, la *República* (en griego, *Politeia*) y las *Leyes*, su expresión más acabada de la Antigüedad clásica. El argumento principal de esta teoría aduce la necesidad de colocar el gobierno bajo el control de un grupo de individuos que, en virtud de ciertos atributos que les serían característicos, dispondrían de la capacidad de reconocer el bien común y conocerían la mejor manera de alcanzarlo.

En el caso de Platón esta figura política sería el filósofo-rey (*basileus*). Como tal, el filósofo-rey derivaría su poder de un superior conocimiento del interés de la comunidad política. Dos rasgos definirían en este sentido al filósofo-rey: por una parte, una completa dedicación a la búsqueda de la verdad (verdad de la que se derivaría, asimismo, la superioridad moral de su posición); por otra, la no disposición de un interés propio dissociado del bien de la polis. Al combinar ambos aspectos, el tutor platónico sintetiza en una sola figura aquellas otras dos del filósofo y el monarca, y con ello las facultades políticas del gobierno y el conocimiento.

Al redactar su *Politeia* (conocida hoy como la *República* debido a la mediación del latín en nuestra recepción del texto), Platón fue un paso más allá de los sofistas, en general, y de Sócrates, en particular, en su crítica de la política democrática. De hecho, allí donde para efectuar sus críticas los antecesores de Platón habían recurrido siempre al correlato real de la

polis ateniense, Platón emprende ahora el enunciado de un modelo, de una ciudad que más allá de la deplorada Atenas democrática, encarne el ideal del gobierno justo.

Parte para ello de considerar esta tarea desde un punto de vista filosófico, difícilmente reductible, por su método como por sus contenidos, a lo estrictamente político. En rigor, la *República* va mucho más allá de un tratado de teoría política. De hecho, en sus páginas es posible descubrir temas tan diversos como la educación, la metafísica, la moral... (véase el esquema de los contenidos de esta obra en el texto de referencia de Carlos García Gual). La razón para ello es evidente desde el punto de vista adoptado por Platón, a saber: el del filósofo-rey. Si la finalidad perseguida es alcanzar el bien, la tarea del filósofo-rey no puede ser sino una tarea global, que abarque los aspectos más variados de la existencia humana y los articule desde la formulación del ideal de polis.

Coherente con las premisas de su propio sistema filosófico, Platón entiende que la misión prioritaria habrá de ser dilucidar primero, en el plano de las ideas, cuál es el ideal de polis. De igual suerte que en el conocido símil de la caverna (donde guiarse por el mundo de las sombras impide acceder a la verdad), la política, para liberarse de sus aspectos más sombríos debería acercarse a la luz, salir al exterior donde todo se observa con claridad. Así pues, sólo una vez que determine en el plano de lo ideal un orden político verdadero, ajeno a los intereses particulares e informado por el bien auténtico, podrá ser posible el gobierno del hombre de Estado. Sin disposición del conocimiento toda tentativa por organizar la polis está condenada de antemano al fracaso.

Llevando un paso más allá el método socrático, en la *Politeia*, Platón no se conforma ya con reducir los argumentos de los sofistas, por voz interpuesta de los personajes de sus diálogos, a las aporías sobre las que se articulan sus respectivas teorizaciones. A partir de ahora, argumentando en sus diálogos a través de Sócrates, Platón asume directamente el enunciado normativo de su ideal de polis. La figura de su maestro, por demás, se ha ido idealizando progresivamente hasta alejarse no poco de lo que con mayor probabilidad debió ser el Sócrates histórico.

Sea como fuere, Platón se vuelca primeramente en clarificar que es la ciudad justa. Para Platón la justicia resulta de la observancia de las funciones que a cada cual asigna su posición social. Sólo si cada cual ocupa el lugar que le corresponde en virtud de su condición resultará posible alcanzar un orden político justo. De otro modo, se introduce en la vida de la polis el desorden y la injusticia. Por consiguiente, el tema de la justicia en Platón no es deslindable, por su parte, de aquel otro de la armonía social.

Así, para Platón, el igualitarismo a que aboca el modelo democrático al conceder iguales derechos a todos los ciudadanos, debe dejar paso a un orden social basado en tres grupos sociales: los filósofos (gobernantes), los guerreros (guardianes) y los trabajadores (productores). De acuerdo con el modelo platónico, la justicia (*diké*) sólo puede resultar de la armonización de las tres funciones virtuosas que definen a cada grupo, respectivamente: inteligencia (*phrónesis*), valor (*andreía*) y templanza (*sophrosyne*).

Junto a este primer eje que Platón define a partir de relacionar justicia y orden, en la *República* resulta posible identificar un segundo eje, a saber, aquel que pone en relación el alma humana y la organización de la polis. De acuerdo con el ideal de Platón, la condición social debería resultar de la preminencia de uno u otro rasgo del individuo: aquellos que fuesen más inteligentes (*noûs*) serían llamados a las filas de los filósofos, quienes por su parte dispusiesen de más carácter (*thymós*) integrarían el grupo de los guerreros; quienes, en fin, fuesen más proclives al deseo (*epithymíai*) deberían incorporarse a los trabajadores. Para asegurar el buen funcionamiento de la polis era imprescindible que las inclinaciones del alma se correspondiesen con la posición social.

Paradójicamente (al menos en cierta medida), un único instrumento, la educación, haría posible la realización de este ideal de polis. Gracias a la instrucción de los individuos (sorprendentemente para la época histórica, Platón incluirá a las mujeres), las dos clases superiores podrían ejercer su mando correctamente sobre quienes no debían sino dedicarse a obedecer y producir. Sin la formación en ciertas destrezas intelectuales no sería posible una ciudadanía mejor. Corolario de sus premisas epistemológicas, la teoría política de Platón identifica en la adquisición del conocimiento (*episteme*) la posibilidad misma de la realización del ideal de polis (que no de una polis mejor).

Pero los contenidos de la *República* distan de agotarse en estas primeras reflexiones. De hecho, en el libro VIII Platón pasa revista a las formas de gobierno y sus dinámicas políticas. Para Platón, en buena lógica, alguna modalidad de aristocracia será la mejor forma de gobierno. Por tal entiende un régimen en el que los mejores gobiernan en provecho de la comunidad. El análisis de la evolución ideal de las formas de gobierno conduce a Platón a formular las bases de la teoría que se conocerá como *anaciclosis*. Según esta tesis, ni la mejor aristocracia escaparía a su degradación a manos de las ambiciones de los particulares, originando con ello la timocracia. Ésta, igualmente sometida al carácter que caracteriza a quienes en ella triunfan, degeneraría en oligarquía; forma ésta a la cual seguiría la democracia y, finalmente, la tiranía.

Carente de todo correlato histórico real, la anaciclosis se formula normativamente en el

plano de lo ideal. Una vez más observamos como Platón parte de su propio sistema filosófico para indagar en la naturaleza de lo político: nuevamente, el primado del mundo de las ideas sobre el mundo material informa aquí el análisis de lo político. Por demás, con la anaciclosis, se inaugura igualmente la reflexión sobre los regímenes políticos y los cambios a que abocan sus propias dinámicas; tema éste que en la politología contemporánea se nos presenta como el estudio del cambio de régimen o transitología.

Entre la República y las Leyes, Platón se propone abordar tres figuras, el político, el sofista y el filósofo en tres diálogos de los que sólo llegará a redactar los dos primeros. No se trata, en sentido estricto, de elaboraciones propias de la Teoría Política. Sin embargo, constituyen dos diálogos que nos permiten acabar de perfilar el sistema de pensamiento político de Platón.

Por último, los doce volúmenes de las Leyes completan el monumental trabajo de reflexión del filósofo ateniense sobre la política. Un Platón envejecido, se presenta ahora en un tono más “conservador” que “reaccionario” (por recurrir aquí a dos adjetivos que le han perseguido desde siempre), preocupado por la importancia de la ley. Para este último Platón ya no es un requisito del buen gobierno la dirección política del filósofo-rey. El tutelaje es relegado así a un segundo plano (lo que no significa que desaparezca). Por consiguiente, bajo la óptica que caracteriza esta obra de senectud, la ley es la clave que permite la mejor política. La garantía de la ley escrita frente a la impredecibilidad de los hombres culmina aquí el distanciamiento mantenido por Platón respecto a la política ateniense durante toda su vida. Incluso los legisladores habrán de supeditarse a la ley.

Así las cosas, para Platón el problema central ahora será hacer valer el cumplimiento de la ley. Preocupado por los riesgos de la debilidad de los hombres, pensará corregir los problemas de la política por medio de la incorporación a la organización de la polis, de un tribunal o Consejo Nocturno que operará a la manera de lo que posteriormente habrían de ser concreciones históricas como el Tribunal de la Santa Inquisición o el Comité de Salud Pública de Revolución Francesa; por no citar aquí más que dos ejemplos destacados.

Al igual que muchos de sus conciudadanos, Platón vinculó el tamaño de la polis a la eficacia y eficiencia de su régimen político. Así, la propuesta de 5.040 ciudadanos (cifra que resultaba de diferentes cálculos necesarios a la provisión de cargos), propietarios de sus respectivos lotes de tierra, permitiría crear una comunidad de iguales, apoyada sobre la artesanía de los metecos y el trabajo de los esclavos. Significativamente, las mujeres verían mejorada su condición respecto a la política real de la Atenas de la época. Asimismo, la paz,

interna y externa a la polis, se convierte en un tema importante de la reflexión platónica. Consciente del debilitamiento que suponían las divisiones políticas, Platón apostará por la búsqueda de mecanismos que garanticen tanto la paz interior como la exterior.

2.2.4 *La crítica de la Democracia, II: Aristóteles.*

A la hora de abordar la teoría política que producirá Aristóteles podemos reconsiderar rápidamente las premisas que García Gual nos ofrecía para estudiar a Platón y acercarnos así, de manera algo más sistemática a lo que fue su crítica de la democracia. En lo que sigue, pues, tendremos presente (1) su biografía y contexto histórico; (2) su condición de filósofo y subsiguiente mayor alcance temático de su obra (respecto a los sofistas); y (3) el rigor y extensión de su obra que nos provee con un segundo gran corpus teórico allí donde Platón había escrito el primero; si bien también es de reseñar aquí la pérdida de buena parte de sus escritos.

A diferencia de Platón, Aristóteles será un filósofo que guardará con la política y los grandes acontecimientos históricos una relación bien diferentes. Estamos ya en el siglo IV (Aristóteles vive entre el 382 y el 322 antes de nuestra Era) y por su condición familiar, Aristóteles accederá a ser el preceptor del joven príncipe de Macedonia que más tarde llegaría a ser Alejandro Magno (y quien, según parece, prefirió antes ser mecenas de las actividades de Aristóteles, que seguir los consejos de éste). Con Aristóteles nos encontramos nuevamente con un pensador que va a producir su teoría política en el contexto del auge de una potencia; la Macedonia de Filipo, padre de Alejandro Magno. Sin embargo, como veremos, una de las características de la teoría política aristotélica radicará precisamente en el distanciamiento del autor respecto a los grandes procesos políticos puestos en marcha con el progreso del imperio macedonio.

La formación de Aristóteles tuvo lugar en la Academia de Platón y, aun cuando, sin duda fue un discípulo aplicado de éste, a lo largo de su vida alcanzó a desarrollar un pensamiento original, del que acaso sea una prueba indicativa el hecho de haber fundado su propia escuela, el Liceo, rival de la academia platónica. Con todo, Aristóteles debe su formación a su maestro Platón y ello no deja de ser un dato relevante, toda vez que su especificidad también puede ser interpretada como respuesta a su maestro. De igual modo, la profesión de su padre, Nicómaco, médico de la corte de Filipo de Macedonia, ejerció sobre una importante influencia.

A resultas de lo anterior, podemos avanzar ya que, metodológicamente hablando, la obra de Aristóteles va a distanciarse de la de Platón (mucho más proclive al razonamiento abstracto propio de la matemática), abordando la reflexión sobre el mundo con una extraordinaria

capacidad de síntesis y desde un punto de vista más cercano a la observación de lo concreto (a la manera de ciencias como, por ejemplo, la biología). A pesar de que hemos perdido para siempre la parte de su obra más elaborada (aquella que el propio Aristóteles se encargó publicar esmeradamente en su propio tiempo), en las páginas que nos legó el filósofo de Estagiro se explicitan ya el rigor implacable de la crítica y la certera precisión de su forma de pensar. Allí donde Platón se nos presenta como el primero en haber superado el pensamiento de los sofistas y la filosofía presocrática, Aristóteles será quien sistematice esta misma superación en un lenguaje de inequívoca vocación científica y de aquí que su ópera magna, *La Política*, sea reconocida a menudo como el primer gran tratado de politología.

Paradójicamente (o no tanto), Aristóteles concibió su propia obra como tal superación, es decir, que al redactar su obra comprendió su propia obra como una tarea inscrita en un proceso histórico del que constituía su expresión más acabada, por sintética y heredera de una gran tradición. En este orden de cosas, a diferencia de Platón, Aristóteles no menosprecia el trabajo teórico previo realizado por los sofistas, si bien apuntala sus reflexiones sobre la crítica de quienes le precedieron. Su obra tampoco se entiende como búsqueda de la verdad en el sentido idealista de Platón (de ahí el interés y lo oportuno del pensamiento aristotélico para la politología contemporánea) sino que, por contrario, se define en una doble perspectiva: por una parte, como reflexión teórica desde, con y sobre la tradición de sus predecesores atenienses; por otra, como observación rigurosa del mundo real, de las instituciones de la sociedad y comportamientos de los ciudadanos.

Así las cosas, podemos concluir que para Aristóteles la tradición (considerada como el legado de los sofistas y las enseñanzas de Platón en su conjunto) es fuente de inspiración teórica; a contrastar críticamente, en cualquier caso, por medio de la observación del mundo real. Muy significativamente, la obra de Aristóteles se ubica bajo la influencia de dos figuras históricas tan marcadamente contrapuestas como lo pueden ser, de hecho, Platón (el filósofo que articuló el primer sistema de pensamiento idealista) y Alejandro Magno (el político que erigió el imperio más grande conocido de su tiempo histórico). Por su parte, esta inclinación aristotélica por realizar toda reflexión teórica a partir del análisis de lo concreto, no le decanta por alguna variante de pensamiento empirista. Antes bien, su estudio de lo político se categoriza gracias a su personal ontología, mientras que el análisis de la conducta humana es anclado en su sistema filosófico por medio de la ética.

Al igual que Platón, Aristóteles abordó el estudio de muchos más ámbitos del saber que la política. Los textos que produjo el filósofo sobre esta última, por tanto, no deben ser

descontextualizados de otros con los que mantiene una inequívoca unidad y entre los que cabe destacar, por su importancia para la comprensión última de la teoría política aristotélica, los escritos sobre ética. Si para comprender a Platón resultaba imprescindible no perder de vista su concepción idealista de la producción filosófica, Aristóteles difícilmente puede ser comprendido olvidando sus trabajos sobre la ética.

En lo que concierne a la obra de Aristóteles sobre la política, nuestros conocimientos han de remitirse forzosamente a un único texto, a saber: aquel que conocemos como *Política* o *La Política*. Ciertamente, se han conservado algunos otros fragmentos como, por ejemplo, la conocida *Constitución de los atenienses*. Sin embargo, sólo en *La Política* podemos analizar el conjunto del pensamiento político de Aristóteles en todo el vigor de su madurez intelectual. En rigor, el título original de esta extensa obra en ocho volúmenes equivaldría a su plural, esto es, “las políticas”, entendiéndose por tales “los libros que hablan de la política”.

Aunque al igual que Platón, también Aristóteles desarrolló su teoría política metodológicamente por medio del recurso a los diálogos, desconocemos los contenidos de los textos que fueron elaborados de esta manera. De igual suerte, también ignoramos otros textos originales como pudieron haber sido los dedicados a la formación del joven Alejandro Magno. Con todo, tanto por su extensión y generalidad, como por su sistematicidad y rigor, los contenidos de *La Política* constituyen una muestra suficientemente representativa de lo que pudo ser el conjunto de la teoría política aristotélica.

Redactada medio siglo más tarde que la *Politeia*, *La Política* de Aristóteles entabla una clara discusión con las tesis defendidas por Platón. Históricamente hablando, los tiempos que hubo de vivir Aristóteles contrastaban fuertemente con los de su maestro. Mientras que este último observó el progreso de la decadencia ateniense y responsabilizó al régimen democrático por ello, Aristóteles produjo su crítica de la democracia desde una perspectiva que encajaba en cierto modo con la tradición crítica de los sofistas. De hecho, lejos de la reflexión utópica a la que acaso pudiese haberle inducido el pensamiento de Platón, prefirió centrarse en el análisis de lo que había sido la realidad histórica de las polis griegas, en general, y de Atenas, más en particular.

A pesar de su interés por aproximarse al estudio de la política en sus diferentes concreciones, Aristóteles no se ocupó de manera exhaustiva en el análisis de las formidables transformaciones políticas de su tiempo, singularmente impulsadas por el progreso de un imperio macedonio que se habría de revelar, a su vez, como un extraordinario ejercicio de ingeniería política y diplomática. Por el contrario, en *La Política*, Aristóteles adopta la rica experiencia

histórica de la Atenas clásica para realizar sus reflexiones. No se trata, pues, de un texto de vocación predictiva sino más bien de un trabajo de evaluación de todo un legado histórico.

Asimismo, tal y como hemos apuntado, la teoría política de Aristóteles está fuertemente imbricada en su ética. Acorde con la visión de sus precursores, la felicidad y capacidades del ser humano no pueden sino realizarse en sociedad. He aquí, pues, la razón de ser de la polis en su condición de “la más importante asociación” (*La Política* I, 1): hacer posible la vida en sociedad de los seres humanos, permitir el desarrollo de las capacidades de los ciudadanos libres, más allá de su condición individual como integrantes de una comunidad política. No es difícil encontrar en esta línea argumental ecos de Protágoras o Gorgias, de Sócrates o Calicles. En Aristóteles, de hecho, encontramos un acérrimo defensor de esa idea matricial que articula la teoría política de la Atenas clásica, a saber: la búsqueda de la felicidad por medio de la vida en sociedad.

De todo lo anterior se sigue un concepto central a la reflexión aristotélica que comporta, a su vez, toda una concepción antropológica del ser humano: el hombre es un ser social, cuya existencia carece de todo sentido fuera de aquella comunidad en la que desarrolla su actividad vital; es, por emplear, en fin, la expresión del propio Aristóteles, un “animal de la polis” (*zôon politikón*). En este sentido, no deberíamos dejar de notar aquí una distinción griega que escapa a las lenguas modernas. En efecto, para Aristóteles, como para quienes antes que él pensaron la teoría política en la Atenas clásica, existía una distinción evidente entre la vida puramente animal (*zoe*) y la vida en sociedad (*bios*).

Significativamente, tal y como ha señalado, entre otros, G. Agamben, Aristóteles opta por definir su concepto a partir del paradójico contraste que resulta de contraponer la animalidad del ser humano a su capacidad para desarrollar la política. Se configura así una particular ontología que comprende el ser humano como organismo vivo dotado de la capacidad de devenir ciudadano de la polis. Por consiguiente, cabe señalar como en la argumentación aristotélica se establece claramente una homología entre la evolución de la vida natural y la vida social. El ser humano no es diferente en este sentido del resto de los seres vivos (y de ahí su caracterización como *zoe* y no como *bios*).

Al igual que la vida natural, la vida social se guía por un proceso de perfeccionamiento que obedece a un designio evolutivo (las ciudades resultan de las tribus que a su vez son producto de las familias). La vida en la polis antecede así al individuo; se encuentra en él aguardando ser efectuada por medio de la política. Una vez más un *télos* dota de finalidad al progreso histórico. En el caso de Aristóteles esta finalidad en que se inscribe la existencia del

“animal político” no es otra que la vida de la polis. He aquí, pues, lo que, según Aristóteles, constituye el auténtico destino del hombre: su ser político.

Para alcanzar su propia felicidad, el individuo que se caracteriza por ser un animal político habrá de cumplir con su designio “natural” que no es otro que llegar a ser ciudadano. Sólo sobre la base de la realización plena de sus facultades podrá alcanzar la perfección y con ello la felicidad (tal y como señala en la *Ética* a Nicómaco: “nada incompleto es feliz”). Entre estas facultades una se destaca por encima de las demás: el *lógos* o la capacidad de hablar y significar lo real (la posibilidad de producir un discurso racional). Allí donde los restantes seres vivos no disponen más que de *phoné* (la capacidad de expresar sensaciones físicas) el lenguaje constituye la especificidad de lo humano, preparando al hombre para la vida de la polis.

Sin embargo, por la propia artificialidad de la política, el “animal político” está necesitado de aprender a ser sí mismo (algo que no ocurre al resto de los seres vivos), precisa ejercer el *lógos*, desplegar su facultad de hablar y razonar. Pero, a su vez, esta misma facultad precisa de un entrenamiento, puesto que en cuanto tal no se encuentra plenamente desarrollada en el ser humano. Por su parte, el *lógos* hace posible los valores que determinan el comportamiento humano. Por esto mismo, únicamente la educación en la observación de un código de conducta determinado (*ética*), puede hacer de los seres humanos auténticos “animales de la polis”. Vivir en sociedad exige el aprendizaje de un saber vivir social para el cual resulta fundamental el respeto de la ley, considerada a partir de ahora como el principal instrumento que articula las constituciones de la polis.

En efecto, las leyes tienen por finalidad reglamentar este comportamiento del que puede resultar finalmente una vida mejor; una vida capaz de realizar plenamente las capacidades y dicha de los hombres. Aristóteles rechaza, por lo tanto, la exageración propia del carácter trágico, tan proclive a los excesos y cara a su maestro Platón, y opta por la moderación propia del comedimiento cívico. En el fondo de su argumento encontramos de manera recurrente la preocupación por mantener un punto de justo equilibrio que posibilite el progreso de la polis, a la par que el bienestar del conjunto de los ciudadanos; y todo ello por encima de los intereses particulares que arriesgan los avances conquistados.

En este sentido, Aristóteles puede ser considerado como un “conservador”, pero no como un “reaccionario” (acusación dirigida con frecuencia a Platón). Ciertamente, el filósofo que nos ocupa no produjo una teoría política al servicio de los intereses de tal o cual grupo y, por más que la suya fuese una reflexión inclinada por las ventajas de la vida de aquellos sectores más privilegiados de su sociedad, no se puede decir que su concepción de la política persiguiese

dotar de razones a los críticos de la democracia.

Así, la crítica aristotélica de la democracia tiende a ser una crítica marcada por una fuerte componente instrumental: evitar todo aquello que conduzca al exceso será la base del éxito; ni reformas radicales, ni sobresaltos sirven a los fines últimos de la política. Se comprenderá, pues, sin mayor dificultad, la clave del escepticismo de Aristóteles frente a la aristocracia, tan proclive a los excesos, frente a su elogio de aquellos que por encontrarse en las capas intermedias de la jerarquía social, deberían ser mucho más precavidos ante los riesgos de la desmesura.

Consciente del impacto negativo que habían tenido las ambiciones desmesuradas de la Atenas de su tiempo, Aristóteles considera que tan sólo sobre la base de un comportamiento medido podrán las polis asegurar sus logros. Justicia, prudencia y amistad constituyen la tríada de valores que delimita la particular cultura política aristotélica. La moderación se convierte así en el valor político que define el comportamiento éticamente fundamentado del ciudadano, a la par que la clave que asegura los recursos de la polis.

Así las cosas, Aristóteles, a quien cabe suponer un informado conocimiento sobre la debilidad de las polis ante el emergente poder macedonio, será declarado partidario de la autarquía de las ciudades. Nuevamente, el riesgo del exceso de confianza de las polis en sus propias posibilidades se convierte en la clave del comportamiento político. Al contrario que para Platón, para Aristóteles la principal tarea de la política no es lograr dilucidar en qué consiste el ideal de polis, sino limitarse a garantizar polis en las que sea posible un comportamiento temperado, basado en la moderación.

Los problemas económicos de la polis se encuentran estrechamente ligados en la teoría política aristotélica al problema de la esclavitud. A juzgar por el espacio dedicado a este tema, resulta posible deducir con facilidad que Aristóteles debía estar especialmente preocupado por las implicaciones políticas de esta cuestión. Ciertamente, no escapa a su razonamiento que para que la vida de la polis resulte posible, existen toda una serie de necesidades materiales que los ciudadanos deben encontrar satisfechas de antemano. De la dedicación permanente al trabajo, Aristóteles deduce la incapacidad del esclavo para desempeñar tareas políticas. Al igual que artesanos y comerciantes se encuentran incapacitados para la política por su afán acumulador de riquezas, los esclavos están privados de esta misma capacidad por no disponer del tiempo para dedicarse a las actividades del espíritu.

Desarrollando todavía más su argumento, Aristóteles llega a plantearse la posibilidad de garantizar los medios materiales para la subsistencia por medio de la automatización del

trabajo. La evidencia insoslayable de una sociedad como aquella en la que vivía reducía esta posibilidad a una mera utopía, por lo que todo le parecía apuntar a que en el mundo real no cabía más que una sola alternativa: reconocer que algunos seres humanos (los esclavos) carecían de la facultad de vivir en la polis con la única finalidad de permitir a aquellos otros que sí disponían de dicha facultad el ejercicio efectivo de la política.

Al hilo de la reflexión sobre la esclavitud y preguntándose, en fin, por las condiciones materiales en que podía resultar posible la política, Aristóteles abordará, como tantos otros antes que él, la identificación de las características idóneas de la polis. Así, su tamaño no debería ser muy grande, situándose en torno a los 10.000 ciudadanos; cifra ésta sensiblemente inferior a la Atenas de su tiempo, por no hablar ya de la capital imperial que en breve habría de llegar a ser Alejandría. La idea de refrenar la desmesura de los ciudadanos reaparece de nuevo en la reflexión del teórico político.

Desde un punto de vista institucional, Aristóteles consideraba que la mejor constitución de que se podía dotar una polis no era otra que aquella que resultaba de combinar democracia y aristocracia; una constitución mixta en la que aunque la mayoría pudiese decidir, sus decisiones estuviesen subordinadas al buen gobierno de los más capacitados (una suerte de aristocracia de la inteligencia deudora en buena medida de los ideales de su maestro Platón). La definición de esta constitución mixta, en última instancia, dependería de la utilidad del propio régimen a que diera lugar, toda vez que la modalidad de régimen de que se dota una polis para gobernarse no es un fin en sí mismo, sino la estabilidad de que cada régimen puede dotar a la polis en cuestión.

2.3 La República romana: Polibio y Cicerón.

Al tratar de la teoría política en Roma, nos desplazaremos en nuestras coordenadas geohistóricas hacia el Este y hasta el siglo II antes de nuestra Era. Esto significa que hemos de tener presente el cambio que se va a operar, a pesar de la notable influencia del mundo griego sobre Roma, en el seno de la teoría política. Antes de pasar a analizar los autores que mejor pueden ilustrarnos sobre el momento histórico, conviene tener presente algunas premisas de partida.

Ante todo, resulta necesario señalar que la actitud hacia la reflexión teórica no parte en Roma de las bases filosóficas (Platón y Aristóteles, principalmente), ni políticas (los sofistas) que habían caracterizado al mundo griego. De hecho, tanto por (1) el rechazo del vínculo entre filosofía y política (en el sentido de un cierto menosprecio de la primera como saber de utilidad para la segunda), como por (2) la reflexión que podían inspirar las propias estructuras políticas

romanas (no resulta difícil comprender que República o Imperio no condujesen a la reflexión teórica como pudiera hacerlo la política democrática ateniense), la teoría política en Roma se desarrollará sobre unas bases diferentes a las de la teoría política griega, por más que bajo la inevitable influencia de los logros helénicos.

En efecto, a resultas de todo lo anterior, la teoría política romana, a diferencia de la griega, no se ha de buscar en obras de tan marcado carácter filosófico como las de Platón y Aristóteles, como tampoco en los argumentos teóricos de la sofística. Antes bien, la reflexión teórica se encuentra entre las páginas de la historiografía romana, en los tratados de derecho y en otros textos en los que suele deslizarse de manera discreta. Con todo, podemos afirmar sin gran margen de error, que Roma produjo su propia teoría política y que esta misma, por más influencia griega que hubiese llegado a acusar, tuvo también una gran originalidad.

2.3.1 *De Grecia a Roma: Polibio y la constitución mixta.*

Por su propia biografía, Polibio de Megalópolis, constituye sin lugar a dudas, la figura que mejor encarna el tránsito entre la teoría política griega y la romana. Griego de origen e historiador de formación, Polibio llegará a conocer muy de cerca la Roma anterior al Imperio; una Roma en la que, en todo caso, se había consolidado ya, hacia la primera mitad del siglo II, una particular fenomenología de lo político (tras la experiencia monárquica, había sido instaurada la República; al mismo tiempo, progresaban las conquistas territoriales sobre las que más tarde se habría de forjar el Imperio).

Por su propia formación de historiador, Polibio profundizará metodológicamente en la vía abierta por Aristóteles y remitirá sus reflexiones teóricas a la evidencia que le suministraba el conocimiento histórico. A diferencia del filósofo griego, sin embargo, Polibio prescindirá de realizar toda evaluación normativa, limitando su teoría a indagar en las razones que le permitirían explicar los éxitos alcanzados por Roma en tan breve periodo de tiempo. Para la sociedad romana de la época, no obstante, la aportación polibiana será de gran relevancia, toda vez que ofrecerá un primer marco de referencia en el que encuadrar la propia historia.

Así, Polibio será el primero en preguntarse por las formas de gobierno y su evolución desde la herencia griega, en general, y desde las teorías de la anaciclosis y los regímenes políticos, más en particular. Efectivamente, en el libro VI de su *Historia Universal*, intitulado significativamente *Constitución Romana*, redacta toda una reflexión de envergadura sobre estos dos temas que establece un diálogo abierto y directo con la tradición helénica. A raíz de este diálogo, no obstante, Polibio avanzará propuestas novedosas que merecen nuestra

consideración.

Ajeno a las consideraciones éticas de Aristóteles, para Polibio, en primer lugar, existe tres formas puras de gobierno que se corresponden con otras tantas variantes corruptas. Siguiendo sobre este particular las aportaciones de Platón, el historiador greco-latino concluirá: la monarquía degenera en tiranía, la aristocracia en oligarquía y la democracia en anarquía. En sus líneas fundamentales, el argumento polibiano se inscribe en la estela de las teorías de los regímenes políticos de Platón y Aristóteles.

A los efectos que nos ocupan, sin embargo, debemos destacar que para Polibio no habrá, en realidad, una forma de gobierno pura que sea mejor que otra. Aquí radica, en rigor, la originalidad de su pensamiento. Para la teoría política polibiana, el problema no radica tanto en encontrar la mejor forma de gobierno en una forma pura, sino comprender las implicaciones que se siguen de la dinámica interna del régimen político que le corresponde.

Así, deducirá el historiador, es inevitable que si una forma es pura, termine degenerando en su variante corrupta. No se trata, por tanto, que la monarquía "pueda" llegar a ser una tiranía, sino que, en la misma medida en que alcance una expresión acabada del ideal monárquico, se encontrará abocada a una más pronta degeneración en alguna variante de régimen político tiránico.

Pero la originalidad de Polibio comienza justo allí donde la de sus predecesores griegos termina. Junto a la tipología de los regímenes políticos puros y sus variantes, Polibio integra la dinámica política interna particular de cada tipo de régimen político en un esquema más amplio que renueva y amplía de manera original la teoría de la anaciclosis. De esta guisa, para Polibio, la secuencia que se sigue del funcionamiento interno del régimen político es tan inevitable como teleológica.

La monarquía únicamente puede abocar a la tiranía y ésta a la aristocracia (resultado de la necesidad de compensar los efectos negativos de la tiranía con una forma pura menos perfecta que la monarquía). La instauración de la tiranía conduce al régimen político a una dinámica diferente, pero de resultados no menos arriesgados. Así, la aristocracia (el gobierno de los mejores) aboca por su propio funcionamiento interno a la oligarquía (el gobierno de unos pocos) y ésta, al igual que la aristocracia, sienta las condiciones para que se instaure una nueva forma pura de menor rango: la democracia.

Siguiendo el análisis histórico del mundo griego, Polibio concluirá, por último, que la democracia conduce inevitablemente a la anarquía u oclocracia (el poder de la plebe). Llegado

este extremo tendría lugar tal debilitamiento del régimen político que pronto quedaría a merced de sus vecinos más fuertes. Polibio define así su particular teoría de la anaciclosis sobre la base de una teleología con vocación predictiva. A diferencia de Aristóteles, de hecho, Polibio considerará que la identificación de la fase de la anaciclosis por la que pasaba una forma de gobierno determinada resultaba suficiente para diagnosticar el futuro de la misma.

No obstante, razonando sobre la estructura política del régimen ideal, el propio Polibio terminará por cuestionarse la teleología que informa su particular teoría de la anaciclosis. Y así, tras reconocer en la dinámica interna del régimen político la clave de la posterior evolución de éste, Polibio sostendrá que únicamente mediante una constitución mixta será posible romper el ciclo evolutivo de las formas políticas. Históricamente, Polibio identificará esta constitución mixta en la Esparta de Licurgo.

Sin embargo, más allá de la búsqueda a que le conduce su análisis histórico, Polibio enunciará igualmente un modelo normativo. Según este, la única manera de conseguir estabilidad, será interiorizando por medio de un régimen de síntesis, las tres formas puras de gobierno. Así ocurría, de acuerdo con la teoría política polibiana, en el caso de Roma y de ahí, por consiguiente, la extraordinaria expansión a que había dado pie su particular régimen político. Para Polibio, por consiguiente, la síntesis del poder de los cónsules (monarquía) con la del Senado (aristocracia) y el pueblo (democracia) en un único régimen político constituía un logro llamado a garantizar la estabilidad de la República romana.

2.3.2 *Cicerón y la defensa de la constitución republicana.*

Junto a Polibio, Cicerón es la otra gran figura de la teoría política durante el periodo republicano. Romano por los cuatro costados, culmina la tarea emprendida por Polibio, formulando una teoría política para la Roma republicana justo en el momento en que ésta habría de enfrentarse a su crisis definitiva. A diferencia de Polibio, Cicerón fue un hombre de Estado, profundo conocedor de la vida política republicana. Ello le ha merecido la reputación de teórico político por excelencia de este periodo de la historia romana; si bien, tal y como tendremos ocasión de ver, su pensamiento es en muy buena medida deudor del de Polibio y, por ende, de la teoría política griega de siglos precedentes.

Cicerón va a formular su teoría política en un contexto histórico de crisis de la República. Su trabajo se plasma en un texto clásico de la historia del pensamiento conocido bajo el título *De Re Publica (De la República)*, si bien no está claro que esta haya sido su intitulación primera. Este dato, hoy incierto, resulta sin embargo significativo, por cuanto que podría aclarar, en el

caso de ser el que presuponemos, una mayor proximidad de la inspiración del modelo platónico que del modelo aristotélico (con el que se corresponderían otros de los títulos atribuidos a este clásico). Sin embargo, a pesar del peso que el propio título del texto podría decantar a favor de una lectura platónica, los contenidos, así como el contexto en que fue escrito, apuntan más bien hacia Aristóteles.

Sea como fuere, *De la República* es un texto de inequívoca influencia helénica en el que se opera, sin embargo, un salto cualitativo en la comprensión teórica de la política, estrechamente vinculado con la función aplicada de la teoría. En efecto, *De la República* aborda el enunciado de un modelo de régimen basado en la *auctoritas* de un único individuo que por su virtud se hace merecedor de dirigir los destinos de republicanos. La obra, con todo, antecede al acceso al poder de Augusto, por lo que más que su carácter empírico, es la inmanencia de su discurso lo que le confiere una gran importancia. No se trata, por tanto, de un texto de análisis histórico, a imagen de la obra polibiana que mencionábamos anteriormente, sino más bien de una propuesta de fuerte abstracción y no menos intensas afirmaciones normativas.

En este orden de cosas, *De la República* es escrito en un contexto de cambio donde Cicerón se comprende a sí mismo como una figura capaz de aportar una solución al proceloso devenir republicano. Su respuesta a este contexto de incertidumbre y cambio va a ser una solución de compromiso; en la línea de lo ya apuntado por Polibio, al considerar, en definitiva, la constitución mixta, o lo que viene a ser lo mismo, la integración de múltiples niveles en una sola forma de gobierno, como mejor solución para la organización de la República.

Desde un punto de vista metodológico, la obra es presentada siguiendo el modelo de los textos de la filosofía ateniense, esto es, bajo la forma de un diálogo entre varios personajes. Por su número, sin embargo, la obra de Cicerón adquiere un marcado carácter coral que huye de la claridad heurística de diálogos como los de Platón. De ahí que la complejidad de argumentos termine subsumida en la argumentación general del autor.

En lo que concierne a su temática la obra aborda las formas de gobierno (monarquía, aristocracia y democracia) para concluir, de consuno con el argumento polibiano, la necesidad de la constitución mixta como forma de gobierno más estable posible. No hay grandes diferencias en este sentido, como no sea una rigurosa fundamentación del modelo de constitución mixta en la propia historia y funcionamiento de Roma. Nuevamente, cónsules, senadores y pueblo son propuestos como correlato de monarquía, aristocracia y democracia, respectivamente.

En este orden de cosas, acaso sea interesante recordar que, de acuerdo con la propuesta

de Cicerón, el análisis de las formas de gobierno no se agota en la descripción de su constitución. Por el contrario, la constitución tiene que ser insuflada con el espíritu cívico; o dicho de otro modo: la vida pública exige un comportamiento activo del ciudadano. Se observa así que para Cicerón los aspectos psicológicos y culturales de la política resultan igualmente relevantes que sus componentes jurídicos.

Otros contenidos importantes de esta obra evocan sin lugar a dudas las temáticas de la filosofía helénica. Así, por ejemplo, la justicia o la educación se nos presentan en la argumentación como *diké* y *paideia* hicieran en los autores atenienses. Por lo que hace a la primera de ambas, el discurso de Cicerón alcanza fuertes tonos normativos, llegando a afirmar la eternidad de todo Estado cuyo proceder se guía por la justicia. Más allá de otras consideraciones es de notar, en todo caso, el interés que el logro de estabilidad política suscitaba en quienes reflexionaban sobre la política en épocas tan turbulentas.

En lo que respecta a la educación, Cicerón continúa en una línea argumental familiar a la teoría política clásica y de inequívoca inspiración griega, a saber: la educación debía configurarse como el dispositivo que garantizase el buen juicio colectivo. En este sentido, la instrucción en el conocimiento y respeto de las leyes se presenta como un factor particularmente relevante para la estabilidad política. De hecho, aun cuando a lo largo del texto, el lector puede apreciar como se va abriendo paso la crisis contemporánea del propio autor, el tema de la educación no desaparece tan rápidamente, transformándose en aquel de las virtudes adquiridas o por adquirir del gobernante ideal.

Sea como fuere, en rigor, lo que se observa en el conjunto de la obra es el progreso histórico de la centralización creciente, por no decir extrema, del poder político como llegará a ser, de hecho, realidad apenas unos años después con la instauración del Imperio. Desde una perspectiva histórica como aquella que nos interesa destacar, se traslada al discurso teórico y de reflexión sobre la política, el avance de lo que los constitucionalistas alemanes del siglo XIX identificarían como *reductio ad unum* en una explícita alusión a la necesidad de centralizar los múltiples poderes presentes en el régimen político.

Así las cosas, acaso de manera inevitable, la argumentación sobre las formas de gobierno y la constitución mixta acaban derivando hacia una teoría del liderazgo que se espera, por demás, fuerte y carismático a la par que ágil e inteligente. Mediante este esbozo se comprende rápidamente la importancia de encajar en una figura emblemática de la estabilidad política los atributos de la unidad del cuerpo y el alma. Dicho con otras palabras, el buen gobernante se mide con lo eterno de sus acciones; únicamente si alcanza a ser aquella figura extraordinaria

que se espera que sea, alcanzará gloria inmortal. Tal es la figura del *princeps*, primero, y del *optimus princeps*, más adelante, que anteceden al que habrá de ser nombrado, finalmente, como *imperator*.

A la luz de esta suerte de argumento, no resulta difícil averiguar en el trasfondo de la obra ciceroniana los tonos idealistas de la filosofía plantónica. La figura del filósofo-rey se presenta así transfigurada en gobernante plenipotenciario y providencial, capaz de asegurar los logros constitucionales de la República romana. Se trata, asimismo, de una figura que encuentra una fuerte resonancia en una figura jurídica del derecho romano tan central como lo es, de facto, el *pater familias*. La trasposición del orden familiar al conjunto de la sociedad inaugura aquí una larga trayectoria en la teoría política.

2.4 El Imperio romano: Séneca.

La crisis de la República termina en el año 31 antes de nuestra Era con la creación del principado. La teoría política de la época opta por autocomprenderse como teoría republicana, esto es, por enunciarse como una doctrina oficial conforme a la cual, supuestamente, (1) no habría habido cambios sustantivos en las estructuras políticas de la República y, por consiguiente, (2) presume que se mantienen en vigor los enunciados fundamentales sobre la constitución mixta que veíamos desarrollarse, aplicados al mundo romano, en las aportaciones de Polibio y Cicerón. Significativamente, no antes del siglo I de nuestra Era tendrá lugar la producción de una primera teoría política estrictamente imperial.

De hecho, los conceptos teóricos empleados por los diversos autores que producen teoría política en estos primeros años del Imperio no hacen sino reflejar la incertidumbre política del momento y la fragilidad del equilibrio constitucional que todavía domina la vida política de Roma. Así, si bien Augusto se erige como una instancia de autoridad elevada por encima de cualquier otra (*autorictas*), su poder efectivo no es reconocido como tal (*potestas*). Presentado como *imperator* en las provincias por su condición de jefe del ejército, se limita a ser *princeps* en Roma por su condición de hombre de Estado; su definición como figura política se hace esquiva a las precisiones del derecho y se convierte más que nada en un poder que sólo adquiere sentido como suspensión del orden político preexistente.

Ciertamente, este *princeps* ya no es la figura senatorial del mismo nombre y mucho más limitadas competencias (originalmente el *princeps* era un senador más, responsable del buen funcionamiento del Senado). Se trata, por el contrario, de una figura mucho más poderosa; un *optimus princeps*, emperador en ciernes que destaca ya, en cualquier caso, como figura

individualizada y de superior rango a cualquier otra en la Roma de su tiempo. En su perfil no es difícil adivinar, desde un punto de vista teórico, una apropiación del ideal que en su momento había descrito Cicerón.

Así las cosas, con independencia de la calidad de la teoría política producida, en líneas generales al menos, durante este periodo subsistirá el esquema general aportado por Polibio y Cicerón. A pesar de las modificaciones operadas, Roma se sigue comprendiendo como la estructura política que realiza la constitución mixta. Y así, aunque el poder del pueblo ha sido, en rigor, subsumido en la figura del *princeps* (gracias a la representación que permite la jerarquía militar, el *populus romanus* ya sólo se nos presenta bajo la figura del *princeps*), pervive la ficción de Roma como *Res Pública* que realiza la síntesis entre monarquía, aristocracia y democracia. Es de observar, no obstante, hasta qué punto ha progresado ya de manera irreversible la centralización del poder político.

Junto a la subsunción del pueblo en la figura del *princeps*, existe, además, un segundo rasgo original en la doctrina oficial de este momento: Augusto es presentado como un hombre providencial, cuya autoridad se deriva del carácter divino de sus actos. Desde una perspectiva teórica, sin embargo, no se llega a enunciar la naturaleza divina del *princeps*. Se opera así, progresivamente una divinización de la figura del emperador que habrá de culminar, más adelante, sentando las bases de una larga colaboración histórica entre el poder político y la religión (así, podemos identificar la culminación de este proceso en el absolutismo europeo). A los efectos que nos ocupan, en todo caso, resulta conveniente destacar la alteración definitiva de la relación entre religión y política que se va a operar en el plano de la reflexión teórica. Paulatina pero irreversiblemente, se va a ir operando un desplazamiento de la filosofía a la teología política que el cristianismo es encargado de completar tras la caída del Imperio romano.

2.4.1 *La influencia del estoicismo.*

En el contexto que venimos de describir adquiere especial relevancia una corriente filosófica, originaria del mundo griego, que ofrecerá importantes instrumentos a la articulación de la teoría política en estos primeros años del Imperio. Hablamos del Estoicismo. Como tal esta corriente atribuye a la ética, junto a la lógica y la física, un papel central en la filosofía. Esta ética, guiada por la máxima «vivir de acuerdo con la naturaleza (*physis*)», entiende que la disposición de la «virtud» (*areté*) consiste en la conformidad racional con el orden de las cosas. Comprender el mundo aboca a la aceptación de las propias limitaciones y a ser guiado por el propio destino. Toda oposición al orden racional del mundo conduce, inevitablemente, a la pérdida del control sobre uno mismo y, por consiguiente, a no poder manejarse ante el propio

destino. La libertad para actuar resulta así de la sabiduría para comprender el orden natural de las cosas.

En este orden de cosas, los sofistas consideran que la filosofía no puede ser un mero ejercicio lingüístico, sino que ha de ser, igualmente, la búsqueda de un conocimiento verdadero (*episteme*). En cuanto tal, la filosofía comporta necesariamente un saber orientado a la acción, un saber que es, a la par, una *ciencia* y un *arte*. A diferencia de las limitaciones prácticas de los planteamientos idealista (Platón) o contemplativo (Aristóteles), para los estoicos la filosofía incorpora, pues, un significado inequívoco como arte de vivir. Las implicaciones de estas reflexiones filosóficas desarrolladas originalmente en el mundo griego no serán nada desdeñables para la evolución posterior de la teoría política romana.

En efecto, el estoicismo proporcionará a la teoría política del Imperio romano ideas aptas para la procelosa vida política de la época. Por encima de todo, el estoicismo ofrecerá una particular idea de la Libertad; una idea útil a la clarificación de la relación entre la esquivada figura del *princeps* y el ejercicio concreto de la política imperial más allá de la imposible concreción jurídica de los poderes excepcionales del primero. Se trata, básicamente, de una libertad éticamente fundamentada en la sabiduría que aporta el desempeño de la virtud. Más aún, para el estoicismo la libertad es a la par (1) aceptación consciente del orden natural (de aquello que viene dado) y (2) un bien del que no se puede ser privado (un bien inalienable).

En el contexto de negociación entre los poderes aristocrático e imperial, la libertad estoica se presenta como un instrumento útil de algún modo a la delimitación de los poderes excepcionales del *princeps*. De hecho, dado que a las alturas del tiempo que nos ocupa (la Roma imperial), el principado ya no era cuestionado por nadie, la cuestión central de la teoría política se enunciaba más bien en el "cómo" y no en el "qué" de la relación entre los poderes del *princeps* y el Senado. En este orden de cosas, Séneca será el autor que mejor comprenda la utilidad de la aportación estoica y que mejor la desarrolle desde el punto de vista teórico.

2.4.2 *Séneca y la personalidad del príncipe.*

A diferencia de Polibio o Cicerón, Séneca vivirá un momento en el que los excesos a que puede dar lugar el poder del *princeps* serán conocidos de todos. Su afirmación de la idoneidad de esta figura, por consiguiente, no puede ser ya un enunciado de carácter meramente ideal o utópico, a la manera de Cicerón. Antes bien, la suya será una propuesta que se enuncie en una clara tensión entre lo empírico y lo normativo. En su teoría, de hecho, podemos observar claramente como las experiencias tiránicas de Tiberio, Calígula y Claudio no han pasado

inadvertidas a la reflexión política.

Así, su papel como preceptor de Nerón le situará en una situación particularmente compleja desde el punto de vista teórico: por un lado, su pensamiento se desarrollará, desde una perspectiva normativa, a favor de la creación de una diarquía, régimen de síntesis entre los poderes (a) monárquico (bajo el cual, como hemos visto, ya ha quedado subsumido el poder del pueblo) y (b) aristocrático (inevitablemente ligado al resistente poder del Senado); por otro, bajo un punto de vista empírico, Séneca se verá obligado a aceptar la tendencialidad centralizadora del poder del *princeps*. La voluntad por resolver esta dificultad le conducirá a producir una teoría política cuya piedra de toque será la personalidad del príncipe.

En este sentido, Séneca hereda parte de la reflexión realizada por Cicerón, quien, en su momento, había indicado ya la importancia de las actitudes en materia política. Efectivamente, para Séneca, como para sus coetáneos, el problema no radica en el cuestionamiento de la institución del *princeps*, toda vez que el liderazgo de un individuo mejor que los demás se entiende como algo cosustancial a la organización de las sociedades humanas. De igual modo, la cuestión tampoco está en la centralización de poder en que históricamente se inscribe la figura del *princeps* dentro de la particular evolución del Imperio romano. Por el contrario, siempre de acuerdo con la teoría senequiana, la teoría política se enuncia sobre las bases de la ética estoica y, por ende, sobre el concepto de libertad ejercido por el *princeps*.

Así las cosas, afirmaríase Séneca, los hombres tienen necesidad por naturaleza de ser gobernados por un príncipe. No obstante, éste, más que alguien que gobierne en beneficio propio (un tirano en el sentido aristotélico), tendría que ser un guía o tutor capaz de gobernar en beneficio de su pueblo gracias al poder divino que informaría su acción de gobierno. A pesar de las modificaciones sustantivas que se han ido operando en el pensamiento griego, no resulta difícil observar todavía el peso de las reflexiones platónicas y aristotélicas: el *princeps* tendría por cometido asegurar el gobierno de uno en beneficio de todos.

Con todo, el pensamiento de Séneca parte, fundamentalmente de la influencia estoica y, por consiguiente, conviene tener presente que su idea de *princeps* no se formula sobre las bases de figuras como, por ejemplo, la del filósofo-rey platónico. Antes bien, la influencia estoica hace de la figura del *princeps*, un individuo providencial, privilegiado en su contacto con lo divino, cuya libertad extrema para actuar únicamente resulta comprensible desde su capacidad absoluta para realizar el bien de todos.

El *princeps* de la teoría política de Séneca no dispone de una naturaleza divina, sino que es, al igual que para Cicerón, un hombre providencial; un individuo cuyas funciones como

intérprete de la ley y garante del cumplimiento de la misma son indispensables para el funcionamiento de una constitución mixta que ahora se define claramente como una diarquía integrada, en lo terreno de lo concreto, por el *princeps* y el Senado del Imperio. No obstante, al margen de esta primera reflexión, también resulta posible observar en el desarrollo de los argumentos de Séneca como se opera un desplazamiento progresivo del análisis de la constitución romana, considerada en cuanto que realización de la constitución mixta, hacia la figura del príncipe y sus maneras de actuar.

No por nada, en las principales obras de Séneca (*De Clementia* y *De Ira*) el eje argumental se centra en torno a la reflexión sobre el actuar del *princeps*. Séneca imagina al *princeps* como un sabio estoico para el cual no hay más límites que aquellos se impone a sí mismo en el riguroso cumplimiento de la ley (positiva o moral, poco importa). La consecuencia final que se sigue de todo ello no es otra que la afirmación del *princeps* como fuente última de todo poder. Por más que éste se encuentre limitado por las constricciones inherentes a la ética estoica, su poder no guarda ya equilibrio alguno con el poder senatorial. Al igual que la democracia, la aristocracia ha desaparecido finalmente subsumida en el dispositivo de un poder monárquico. Su transformación en tiranía, sólo depende ya de la providencia.

En suma, la historia de la teoría política romana culmina con Séneca un largo proceso de reflexión, parejo a aquel otro de la centralización imperial del poder, que, partiendo de la interpretación polibiana de la República romana como constitución mixta capaz de evitar la anaciclosis, termina sentando las bases para el enunciado de una teoría justificativa del Imperio. Al hacer depender toda su argumentación del carácter providencial del *princeps*, Séneca avanza un paso más en la liquidación definitiva de la idea de constitución mixta enunciada por vez primera en la *politeia* aristotélica. De manera semejante a Cicerón, no obstante, Séneca confía en salvar el orden republicano por medio de la acción providencial de un príncipe. La historia del Imperio romano, sin embargo, se encargaría de demostrar el alcance concreto de la propuesta de Séneca.