

Breve ensayo sobre las raíces clásicas de las libertades occidentales*

Germán BURGOS FFRENCH-DAVIS

Magister en Historia de la Universidad de Concepción; Investigador del Centro de Estudios Biobarómetro, Instituto de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción

Este ensayo medita sobre el carácter clásico de las libertades occidentales, enfatizando el origen griego de esa libertad y el camino que ha seguido hasta asentarse en Latinoamérica. Se subraya a la ley como el rasgo más definitorio de las sociedades libres. También reflexiona sobre la identidad occidental de las naciones americanas, en cuanto herederas de esa misma libertad.

This essay meditates on the classic character of occidental freedoms, emphasizing the Greek origin of that freedom and the path it has followed until settling up in Latin-America. It underlines the law as the most defining trait on free societies. It also reflects on the occidental identity of American nations, as heirs of that same freedom.

* Sobre la base de un trabajo inédito hasta ahora, presentado en 2005 al diploma La Unión Europea, del Programa de Estudios Europeos de la Universidad de Concepción, y evaluado con máxima distinción.

Palabras claves: Cultura clásica, cultura cristiana occidental, libertad, Grecia, Roma.

Key words: Classic culture, occidental-Christian culture, freedom, Greek, Rome.

Refiere la leyenda que Europa era el nombre de una princesa asiática, hija del rey Agenor de Tiro. Un día, como hacía todas las mañanas, paseaba y se divertía junto con sus compañeras en la playa, cuando se presentó ante ella el propio Zeus, escondido bajo las formas de un deslumbrante toro dorado. El dios, que había quedado prendado de la virginal hermosura de la joven, consiguió encantarla con la belleza de la que se revestía su disfraz. Al acercarse Europa a acariciar al divino toro, se sintió lo bastante confiada como para montarse sobre el lomo del soberbio animal que, al instante, emprendió furiosa carrera por las olas del Egeo. Llegado Zeus con su magnífica presa hasta una isla desierta, se mostró a Europa con sus rasgos auténticos y se unió con la doncella en abrazo nupcial. De la unión de ambos, nació Minos, el primer rey de Creta y, por extensión, del primer estado organizado del universo cultural egeo¹.

Hasta aquí el mito. Los griegos, aunque no siempre parecían conscientes de ello, reconocían en la Creta minoica a la precursora de su civilización, así como nosotros reconocemos a Grecia como la madre de nuestra cultura, transmitida a través de esa gran realización política y social que fue el Imperio Romano. En efecto, afirma Glotz que “el mundo antiguo se egeizó antes de helenizarse y antes de romanizarse”². Y, ya romanizado el Mediterráneo, sabemos que dicho espacio fue el suelo en que quedó sembrada la semilla de la civilización cristiana-occidental que nutrió a Europa y América.

Este ensayo histórico, como devela su título, tiene el propósito de reflexionar sobre la relación existente entre la libertad clásica y las libertades occidentales. Y, de manera más general, sobre la vigencia y significado de la herencia política y de vida social del mundo antiguo, legada al mundo occidental. Sin ser europeo, se me excusará la licencia de expresarme a menudo usando la primera persona plural.

¹ Sobre éste y otros mitos relacionados con Zeus, cfr. Domingo, José (1969). *Grandes Leyendas y Mitos de la Antigüedad* (págs. 84 y ss). Barcelona: Ediciones Martínez Roca.

² Glotz, Gustave (1956). *La Civilización Egea* (p. 6). México D.F: Uteha.

Y es que la hazaña y la época de los grandes descubrimientos geográficos y de la conquista de América hicieron de este continente una extensión de la vieja Europa y de su cultura.

No es mi afán entrar en el debate propagandístico, demagógico y politiquero, tan de moda, sobre la preeminencia cultural de los eufemísticamente llamados *pueblos originarios* (¿qué tiene de malo la palabra *indio*, llevada con orgullo por tantos buenos?). Pero no puedo dejar de hacer notar que, considerando nuestra forma de vida —desde sus manifestaciones más prosaicamente cotidianas, hasta sus edificaciones materiales y abstractas más elaboradas—, somos hijos de Europa. Hace ya tiempo que la antropología genética ha concluido que es casi imposible (e inútil) establecer las pertenencias y orígenes de un grupo humano a partir de criterios biológicos. De modo que, aunque en rigor el elemento indígena tuviera mayor presencia biológica en América —cosa que sospecho cierta—, los factores de la herencia genética han cedido como criterio de diferenciación ante la herencia cultural, al punto de que, tanto la zoología, como la antropología, han renunciado definitivamente a utilizar el concepto de raza³. La mayor parte de lo que fueron las formas de vida precolombinas comenzaron a ser desplazadas al iniciarse la conquista ibérica y fueron irreparablemente dañadas por las instituciones de las jóvenes repúblicas, que mostraron desde un comienzo la más abierta hostilidad hacia el indio. Los abusos cometidos contra los indios fueron graves dentro de las fronteras del Imperio Español, pero también es verdad que los indígenas contaron en su seno con influyentes defensores, amparados por la Corona y por la Iglesia. España trató de proteger a los pobladores nativos, que siempre consideró sus súbditos; lo mismo dígame de la Iglesia, que los consideraba como almas; en ambos casos, se les veía como hombres libres. El discurso planteado por muchos líderes de la América republicana, en cambio, fue más equívoco. El resultado de la dominación española fue la fusión de las culturas, notoria en el mayoritario mestizaje (rasgo casi inexistente en Norteamérica... éticas distintas, políticas distintas), mientras que

³ Cfr., en general, Cavalli-Sforza, Luigi Luca (2000). *Genes, Pueblos y Lenguas* (pp. 11-40, 137-171). Barcelona: Crítica.

el efecto del gobierno republicano, en mucho mayor medida, ha sido el desprecio, la marginación y, en ciertos casos, el exterminio provocado o no socorrido. Para dos siglos de relaciones tortuosas, es poco lo que compensa una *machi* al reverso de una moneda de 100 pesos. En suma, América dejó de ser indígena, más que nada, por acción de los estados independientes. La monarquía española y la Iglesia, en cambio, estuvieron mucho más comprometidas en preservar el valioso legado indígena de América y enriquecerlo con la cultura cristiana occidental, que ha sido decisiva en nuestra identidad.

Terminada la digresión, dígase que es desde la perspectiva de un hijo de la cultura europea cristiana-occidental, que quien escribe pasa ahora a analizar el fondo de este ensayo.

La Eleuthería y nosotros

Para establecer la herencia clásica de nuestras libertades, sería plausible definir las primero. No obstante, como ya reconoció el gran helenista Finley, en un empeño similar al de este trabajo, no parece posible que la expresión *libertad* “se pueda definir en cualquier sentido normal de la palabra *definición* y esto por dos razones (...) La primera es que el concepto de libertad sólo se puede formular apropiadamente como antítesis de *no libertad* (...) Mi segunda razón es que la gama de reivindicaciones, privilegios, poderes y exenciones (...) es demasiado vasta en el conjunto de la actividad humana y demasiado variada”⁴.

De modo que si pretendemos dar sin más un concepto de libertad, entramos en terreno resbaladizo. Tal como pasa con *democracia* y *amor*, ha sido una palabrita tan recurrida, que casi cada persona podría elaborar una noción propia; de ahí la inasible vaguedad con que suele presentarse ante nosotros. En efecto, la encontramos presente en el discurso de Occidente —que es el universo cultural que

⁴ Finley, Moses I. (2000). *La Grecia Antigua* (p. 101). Barcelona, Crítica.

nos interesa— desde el coloquio entre Jerjes y Demarato, recogido por Heródoto⁵, hasta las contemporáneas declaraciones universales de derechos fundamentales y las garantías y derechos reconocidos por las modernas constituciones.

Los griegos se consideraban libres, sobre todo, por contraste y dicho contraste se establecía en especial relación con el mundo oriental gobernado por los Aqueménidas de Persia. Casi siempre, cuando pensamos en la *eleuthería* (ἐλευθερία), la libertad griega, nuestra mirada se dirige primero a la democrática Atenas de Pericles. Y lo cierto es que el régimen ateniense del siglo V a. de C. no era para los helenos el único punto de referencia. La mayoría de las *poleis* (πολεις, sing. πολις, *polis*) no eran democráticas y, tal como lo hizo Atenas, muchas partieron a luchar contra el Medo en defensa de la *eleuthería*. Y de habersele preguntado a un *espartiatá*, a un corintio o a un plateo si se consideraban libres, lo más probable es que la respuesta hubiese sido afirmativa. Sobre esto volveremos más adelante.

Los herederos inmediatos de los griegos, los romanos, también pensaban de sí mismos como hombres libres. Un rétor griego del siglo II d. de C., Elio Arístides, que tenía muy presente su herencia helénica —era natural del otrora reino helenístico de Pérgamo—, llegó a manifestar a los miembros del Senado romano que habían sido “los únicos de todos aquellos que alguna vez han gobernado, que lo hacéis sobre hombres libres”⁶. Y la paternidad de la *libertas* era reconocida expresamente por los romanos en la *eleuthería* helena, en cuyo espejo deseaban ver reflejadas sus instituciones. El deseo de emular a los griegos estuvo presente en casi toda su vida colectiva, al punto de que Roma fue el primer universo cultural en el cual fue central el reconocer la herencia de una civilización *madre*. Entre las fuentes, la cita más recurrida de tal filiación es la celeberrima declaración de Horacio: *Graecia capta*

⁵ Cfr. Heródoto, VII (pp. 101-104). Como suele pasar en la historiografía clásica, lo más probable es que la conversación entre Demarato, el exiliado rey de Esparta, y Jerjes, rey de Persia, no haya tenido lugar y sea, en todo o parte, producto de la imaginación del historiador de Halicarnaso.

⁶ Arístides, Elio. S.f. *Discurso a Roma*, 34

*ferum captorem cepit et artis intulit agresti Latio (la Grecia conquistada conquistó a su feroz conquistador e introdujo las artes en el salvaje Lacio)*⁷.

Durante la Edad Media, la libertad fue también un asunto serio. Así se desprende del tenor de la Carta Magna, otorgada por Juan Sin Tierra en la pradera de Runnymede, en 1215, ante la asamblea de barones. La *Magna Carta del Rey Juan* reza así en su cláusula primera: “a todos los hombres libres de nuestro reino hemos otorgado asimismo, para nos y para nuestros herederos a título perpetuo, todas las libertades que a continuación se enuncian”⁸. La Carta Magna fue posiblemente el primer texto inglés de rango constitucional en reconocer normas y principios tan fundamentales como la necesidad de representación para imponer tributos (que sería tan decisiva en la independencia de Norteamérica) y la libertad de locomoción. Los *hombres libres* a que se refiere el texto corresponden sólo a la aristocracia y a la *gentry* —la alta burguesía—, pero la redacción fue lo bastante abierta como para, con el tiempo, sobrepasar ampliamente el alcance original de la norma.

Considerando el estado de avance del Medioevo, la Carta Magna puede considerarse tardía. Si esto fuera así, podríamos especular que, entre la caída del Imperio Romano de Occidente y la Baja Edad Media, se verificó una suerte de paréntesis en lo que atañe al interés de los europeos por la libertad. Pero si lo observamos con detención, la conquista conseguida por el pueblo inglés en la pradera de Runnymede se inscribe en un proceso evolutivo de afirmación de la individualidad de grupos y personas, frente al poder de los monarcas. El texto reconoce ciertos derechos consagrados consuetudinariamente desde muy antiguo, que son ahora llevados a una forma jurídica positiva, pero cuya existencia es previa bajo la forma de tradiciones o de costumbre. Tal es el caso del derecho a entrar y salir del reino libremente, reconocido expresamente como una costumbre previa en las disposiciones que lo regulan⁹.

⁷ Horacio, Epístolas 2, 1, 156.

⁸ *Carta Magna*. cláusula 1.

⁹ Cf. Carta Magna, cláusulas 41 y 42.

Este tipo de luchas entre los reyes, que se empeñan en concentrar el poder en la Corona, y las minorías privilegiadas, que desean conservar o acrecentar sus fueros, se repitieron con variada intensidad en otros estados europeos. Los resultados fueron variados y el proceso no fue tan ordenado en todas partes como en Inglaterra, pero el espíritu era el mismo.

Los ingleses, que pueden considerarse el modelo de la conformación gradual de la democracia representativa, fueron jalonando con otros muchos hitos su camino hacia la moderna monarquía parlamentaria británica que, en los aspectos formales básicos, adquiere su fisonomía a raíz de la *Gloriosa Revolución* de 1688. Inglaterra, con todo, no estuvo exenta de convulsiones, como la guerra civil de 1642-1649 y, al momento de iniciarse el siglo XVIII, su mecanismo de representación, muy restringido para los parámetros actuales, parecía acentuar el carácter insular de *Albión*, en contraste con el absolutismo triunfante en Europa. Pero hasta en los estados más vigorosamente absolutistas, como la Francia de los Borbones, sobrevivían instancias de participación de los estamentos socialmente significativos en las decisiones políticas.

Casi un siglo después de la *Gloriosa Revolución*, en Estados Unidos, se iniciaba lo que se conoce como *movimiento de las constituciones escritas*, con la Carta de 1787, que sigue vigente en Norteamérica. A partir de 1791, a la parte *orgánica* — es decir, la relativa a los órganos del Estado, sus competencias y sus funciones—, se sumó una parte *dogmática* en el articulado constitucional, con las primeras enmiendas que tenían como objetivo consagrar los derechos fundamentales de las personas y los principios que inspiraron al constituyente. Siguiendo el ejemplo estadounidense, casi todos los estados de Occidente optaron luego por escriturar y codificar sus leyes fundamentales. Esta política se generalizó primero en los movimientos independentistas del Imperio Español en América y, poco más tarde, en las naciones europeas que, en el curso del siglo XIX y como réplica de los movimientos revolucionarios franceses, fueron avanzando hacia la liberalización de los regímenes políticos.

La Revolución Francesa de 1789 puede considerarse como otro punto de inflexión en la historia de aquello que llamamos libertad occidental. En agosto de ese año, la Asamblea Nacional aprobó la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, que mantuvo convulsionada a Europa durante todo el siglo siguiente.

Se la puede considerar una norma con rango constitucional, desde el momento en que son muchas las libertades que consagra como derecho positivo: libertad de conciencia, protección de la propiedad, libertad de prensa, libertad frente al arresto arbitrario, igualdad ante la ley, igualdad ante las cargas públicas, igualdad ante los cargos públicos y hasta el derecho a la rebelión, que los diputados se cuidaron de prescribir implícitamente. Pero no hay que engañarse. La revolución no fue una hazaña desinteresada de la burguesía que buscaba conseguir pan y libertad para el pobre pueblo de Francia. El alcance de lo estatuido por la Declaración de 1789 y por la Constitución de 1791 era muy restringido, en tanto dejaba, de hecho, fuera del sistema de representación a todos aquellos que no pertenecían a la nobleza y la alta burguesía, y en cuanto, si miramos con atención, hay importantes omisiones, algunas inconscientes y otras, seguramente, no tanto. El tono lírico de la retórica revolucionaria, por lo demás, no alcanza para moderar los muchos abusos, destrucciones y muertes que significó la caída del Antiguo Régimen francés.

De derechos económicos y sociales nada se sospechaba en 1789, y los derechos políticos eran concedidos de manera meticulosamente calculada. Así, mientras los sindicatos estuvieron prohibidos hasta 1884 —plena Tercera República—, el sufragio concebido bajo el sistema ideado por los constituyentes de 1789 y 1791 era marcadamente censitario: por vía ejemplar, apenas un 10 por ciento de los ciudadanos (enfáticese la declinación masculina, las mujeres no votarían hasta mucho después) reunía los requisitos para sufragar en los colegios electorales de segundo grado, que eran los que en la práctica elegían a los diputados a la asamblea¹⁰. El proceso de liberalización no estuvo concluido en Francia hasta el advenimiento de la Tercera República, tras el desastre de Sedán de 1870, y en el resto de Europa, tardaría aun más en consolidarse; tanto como hasta bien entrada la primera mitad del siglo XX e incluso entonces restringido a algunos países de Europa occidental, a la Checoslovaquia de Masaryk y a poco más que eso. Y si queremos ser escrupulosos, las condiciones materiales y sociales hicieron imposible la participación efectiva y consciente de grandes masas de personas en la vida cívica europea, hasta después de la Segunda Guerra Mundial.

¹⁰ Cf. en general, Rudé, George (2004). *La Revolución Francesa* (pp.111 y ss.). Buenos Aires: Vergara.

Los horrores del nazismo y de los *socialismos reales*, sirvieron como catarsis para que, ante la vista de Auschwitz, Pitesti y el GULAG, Occidente adoptara el consenso de que lo mejor era gobernar respetando los derechos y libertades de la gente. Equilibrando estas prerrogativas con el orden mínimo necesario para la conservación de la integridad de la nación, pero nunca sometiendo aquéllas a éste o no permanentemente, al menos. Ahora bien, ¿qué se entiende por libertad y por respetar los derechos de las personas? ¿En qué punto la libertad se vuelve incompatible con la integridad de las instituciones? Como en una argumentación circular, hemos vuelto al comienzo de esta reflexión y parece que no hemos sacado nada en limpio con este fugaz vistazo de los últimos veinticinco siglos de historia occidental.

Menos de setenta años después de terminada la Segunda Guerra Mundial y hace veinte de la caída de la tiranía atrincherada tras la *Cortina de Hierro*, en automática asociación mental, concluimos que sólo la democracia representativa es un sinónimo apropiado de libertad; es más, se nos figura como el único aceptable. Pero incluso en la segunda mitad del siglo XX, hemos visto que la democratización de las instituciones occidentales sufrió más de un retroceso en muchas latitudes y el respeto por la libertad de los ciudadanos estuvo lejos de ser un fenómeno general. Un proceso parecido se observó en algunos de los otrora estados satélites de la Unión Soviética y en las que fueron sus repúblicas constitutivas. Y volviendo más atrás, desde luego no parece tan claro que libertad y democracia estén tan esencialmente unidas y que todo aquello que no se ajuste plenamente al paradigma de la segunda, sea necesariamente la antípoda de la primera. Si la democracia representativa, en estricto rigor, es un sistema buscado en la generalidad de los estados occidentales sólo durante los últimos cincuenta o sesenta años, la premisa de sinonimia absoluta con la libertad tendría que llevarnos a concluir que todo lo que se hizo antes en materia institucional es negación de la libertad. Pero ¿podrá afirmarse eso tan tajantemente? ¿Qué habría contestado un *espartiatas*, un *civis romanis*, un súbdito de Federico Barbarroja, uno de Luis XIV y un ciudadano austrohúngaro de 1914, si le hubiéramos preguntado si era libre? No siempre la respuesta habría sido negativa, por cierto. Y es que, sin haber intentado una definición, parece que la libertad, desde luego, no se identifica automáticamente con la democracia. Y eso lo tienen en común los griegos y sus herederos occidentales, nosotros. Es innegable que la moderna democracia representativa ha resultado un ambiente favorable para las libertades, pero una cosa muy distinta es sostener que fueron inventadas por aquélla o que

libertad y democracia resultan entelequias idénticas.

En Grecia, como quedó sugerido, tampoco es posible restringir el ámbito de la *eleuthería* a la Atenas democrática. Heródoto, en el coloquio que reproduce entre Jerjes y Demarato, lo deja meridianamente claro. Demarato había sido rey de Esparta hasta poco antes de la expedición de Jerjes del año 480 a. de C. Perdido el trono de Esparta por intrigas políticas, Demarato terminó exiliado en la corte de Darío I *el Grande*, padre de Jerjes, que había dispuesto la primera expedición a Grecia, hecha fracasar por las falanges hoplíticas en la playa de Maratón. Pero Jerjes organizó un ejército aun mayor que el de su padre e invadió Grecia por segunda vez. En esta expedición, el destronado Demarato hizo las veces de consejero del *Gran Rey* y en ese contexto es que el Aqueménida solicita su opinión respecto de sus compatriotas, los helenos. Aunque comienza elogiando a todos por igual, en su calidad de Rey de los Lacedemonios, dedica casi todo su discurso a destacar el valor de los espartanos. Especial extrañeza le causa a Jerjes la idea de que los espartanos se atrevieran a presentar batalla, considerando la aplastante inferioridad numérica y de recursos. El arrojío de los espartanos es explicado así por Demarato:

Son los mejores guerreros de la tierra. Pues, *pese a ser libres, no son libres del todo*, ya que rige sus destinos un supremo dueño, la ley, a la que, en su fuero interno, temen mucho más, incluso, de lo que tus súbditos te temen a ti. De hecho, cumplen todos sus mandatos y siempre manda lo mismo: no les permite huir del campo de batalla ante ningún contingente enemigo, sino que deben permanecer en sus puestos para vencer o morir¹¹.

Puede sospecharse parcialidad de parte de Demarato que, por muy exiliado que estuviera, seguía siendo espartano. Pero estamos aquí ante un recurso estilístico muy utilizado en la historiografía antigua, consistente en que el autor elabora discursos que contienen el espíritu y los valores de la época que narra. De modo que, más que un espartano chauvinista, el que habla es el propio Heródoto, natural de la

¹¹ Heródoto, VII, 104, 5. *El énfasis es nuestro.*

microasiática Halicarnaso, que no tiene razones especiales para sentir predilección por Esparta y quien, de hecho, era huésped de Atenas cuando redactó este pasaje.

De acuerdo, pues, a los parámetros griegos, los espartanos o, más bien, la oligarquía gobernante, los llamados *espartiatas*, eran libres, en cuanto obedecían a la ley. Y aquí está la diferencia marcada por contraste con los persas. El rey de Persia podía ser más o menos sabio, más o menos prudente, en suma, mejor o peor rey, pero su mandato es un gobierno arbitrario, propio de un *despotes* (δεσποτης), de un *amo*, que manda sobre siervos, no sobre iguales. Los griegos, en cambio, podían estar bajo regímenes más o menos democráticos, en términos de avalar mayores o menores cuotas de participación de los habitantes de las *poleis*, pero siempre buscaban un gobierno regulado por la ley, precisamente para evitarse los caprichos de un déspota. Y aquí, en este elemento de contraste tan antiguo como la Hélade, podríamos hallar, quizá, un elemento común a lo que en Occidente se ha entendido siempre como un gobierno que permite la libertad, opuesto a una tiranía, que es arbitraria y caprichosa por naturaleza, aunque muestre a ratos la fisonomía amable de un gobernante más sabio.

Desde los emperadores romanos, hasta los regímenes democráticos representativos de la actualidad, lo que distingue a las instituciones políticas de Europa y Occidente en general, frente a otros universos culturales, es precisamente que, por muy duro que resulte el gobierno, siempre tiende a la regulación, a la norma. Y en eso coinciden hasta los monarcas absolutos de la modernidad temprana. Acompañada de la autodeterminación del Estado —esto es, la autonomía ante poderes externos—, la libertad está presente si se da dicha condición, aunque no seamos capaces de darle una definición precisa ahora o tal vez nunca. Y si no está presente, al menos resulta posible conquistarla. Por cierto, es innegable que, al menos en algunos aspectos que no podemos distinguir del todo en este espacio tan limitado, las democracias representativas modernas alientan las libertades en mayor medida que otros sistemas de gobierno. Y eso era cierto también en Grecia y, más específicamente, en la Atenas del siglo V a. de C. Es por eso que aún hoy, cuando queremos buscar un antecedente originario para nuestras libertades occidentales, nuestra mirada se desvía instintivamente hacia la democracia ateniense. Pero la asociación de la *demokratía* (δημοκρατία) □□ática y *eleutheria*, admite muchos matices, al igual que la vigencia y significado general de la libertad en Grecia. Dichos matices pasaremos a analizar ahora.

La Eleuthería y los griegos

Muchas *poleis*, incluida Atenas, fueron regidas por *tiranos* durante largos períodos de tiempo. El fenómeno tuvo en Grecia su importancia, al punto de ser reconocido por la filosofía como uno de los sistemas de gobierno existentes. De hecho, aunque la etimología de *tiranía* está sujeta a muchas controversias, es claro que el término fue acuñado por los griegos. Se puede identificar una *era de las tiranías*, que va desde mediados del siglo VII, hasta fines del siglo VI a. de C. Hubo entonces muchos tiranos que fueron sabios y prudentes gobernantes, como Periandro de Corinto, Pisístrato de Atenas, Gelón de Siracusa y Polícrates de Samos. Pero si bien Pisístrato puede ser considerado un ejemplo de buen tirano, sus hijos parecen haber sido más duros con sus súbditos. Y es que, así como Pisístrato pudo tener un mal día, así también a un tirano comedido puede sucederle un abusador. Y aquello obedece a que la tiranía es sustancialmente opuesta al derecho. No está regulada, de ahí que sea arbitraria y esté sujeta a los caprichos del gobernante de turno.

Dentro del universo griego —desde las colonias de la *Magna Grecia*, hasta las de Asia Menor, pasando por los Balcanes— la distinción se hace, pues, entre el monócrata arbitrario y el régimen legal oligárquico, democrático o monárquico (menos frecuente, pero atestiguado). Y situado en paralelo con los contemporáneos extranjeros, la libertad griega es reconocida por el gobierno, en virtud de la legitimidad de origen de éste, que era la ley misma. En otros espacios, donde la especulación filosófica no había superado a la ontología mítica, la legitimidad tenía un cariz religioso: el faraón era identificado con Osiris e incluso con Ra, excepto en la revolución religiosa de Akenatón que, en todo caso, era sumo sacerdote; el *Gran Rey* era el delegado de Auhra-Mazda; el jefe de una tribu germánica o céltica era, al mismo tiempo, como cabeza de la *gens* o clan, el encargado de velar por los rituales a los dioses y los antepasados. En todos estos casos, cuando habla el rey, el jefe, el líder, a través de él se expresa la divinidad. Por eso su voluntad resulta indiscutible y, naturalmente, no puede estar sujeta más que a las fórmulas rituales religiosas. Como en todo estado, hay constitución, pero es tan flexible como es mutable la voluntad del rey.

En Grecia, en cambio, era indispensable seguir el fondo (o al menos la forma) de la norma jurídica. Y los más notorios reformadores políticos, como Licurgo, Solón y Clístenes, tenían aquello muy en cuenta. Que los cargos públicos en Grecia,

así como las magistraturas romanas más tarde, fueran sorteados o electos de entre los ciudadanos no respondía tanto a promover una cierta sensación igualitaria en la población o reconocer un derecho fundamental al sufragio (concepto desconocido en el mundo grecolatino). Ante todo, la inclusión efectiva o simbólica del pueblo era un recordatorio de que los gobernantes no regían por derecho divino, sino como efecto de un poder legal, perteneciente a la comunidad y a la cual debía ser devuelto una vez expirado cierto plazo. En el resto del mundo, el poder pertenecía a ciertos individuos que lo heredaban en virtud de la santidad de la sangre real o lo recibían de cualquier otra forma sacralizada. En la Hélade y Roma, en cambio, se quería creer que el poder no pertenecía a determinados personajes con certeza, sino que respondía a la circunstancia fortuita de un sorteo o una elección. Generalmente desprovistas del grado de participación popular admitido por la Constitución ateniense, en todas las *poleis* se consideraba a la ley como suprema razón del Estado precisamente en este sentido, para que fuera ella, no la voluntad cambiante de un rey convertido en semidiós, el criterio de la conducción política.

A la necesidad del gobierno legal, la *eleuthería* agregaba como exigencia la autodeterminación del Estado. No puede un hombre considerarse libre si su gobierno es de extranjeros. Escribió Tucídides:

La fortuna (...) concede su favor inopinadamente e incita al hombre a arriesgarse, incluso en condiciones de inferioridad, y ello ocurre especialmente cuando se trata de ciudades, por cuanto están en juego los más grandes intereses, **la libertad y el dominio sobre otros**¹².

No puede una colectividad ser libre si está sometida o mediatizada por una potencia externa. Y el mejor indicador de libertad, en este caso, es la capacidad para dominar a otros. En una fría lógica, es más libre el Estado capaz de sojuzgar al resto; por eso Tucídides asocia el prestigio y poder externo con la libertad. Resulta muy decidor, en efecto, que la frase haya sido acuñada en la *Historia de la Guerra del Peloponeso*, que enfrentó a las *superpotencias* helénicas, Atenas y Esparta, y a sus aliados en una lucha cruenta por el control de Grecia. Precisamente, durante la

¹² Tucídides, III, 45, 6. *El énfasis es nuestro.*

guerra, Atenas lo que hace es defender su *Liga Delo-Ática*, que había nacido como una alianza de *poleis* frente al peligro latente de Persia y había degenerado en un imperio talasocrático ateniense. Es probable que los líderes atenienses no hayan tenido esto en mente en 480 a. C., al luchar contra el Medo en Salamina, Platea y Mícala, pero cincuenta años después, Pericles se ve forzado a reconocer que el imperio es una tiranía y, por eso, consentir su disolución es exponerse a la venganza de los agraviados por su existencia¹³. Inmersos ya en el triste episodio de la Guerra del Peloponeso, como suele ocurrir con tantas ideas convertidas en pura consigna, cada estado griego se sentía autorizado a elaborar su propia teoría de la libertad. Los atenienses y sus satélites se gloriaban de su democracia y de la lucha contra el persa. Los lacedemonios y sus aliados, en cambio, alegaban su deseo de restaurar la *eleuthería* suprimida por la tiranía del Imperio Ateniense.

Sobre la libertad, si hay dos personas, habrá tres opiniones, al menos. Pero insístase sobre el punto central: sin haber intentado definir la libertad griega, dos elementos son comunes, el gobierno legal y la autodeterminación del Estado.

Un episodio como la Guerra del Peloponeso, en que grandes y poderosos estados, como Tebas y Corinto, llaman a la oligárquica Esparta para que restaure la libertad conculcada por la democrática Atenas, no dejaría de sorprender a la opinión común de que la democracia ateniense es el sinónimo de la *eleuthería*, y que ella es el espejo en que ha de verse reflejada nuestra moderna democracia representativa, con la cual hemos identificado, con más pasiones que razones, todo el origen de nuestras libertades. Y es que así como la homologación automática entre libertad griega y la *demokratía* ática exige más de un matiz, la coincidencia entre la democracia antigua y la moderna es menos segura de lo que muchos piensan. Ciertamente, esta sola materia podría ser el objeto de todo un trabajo, aun más extenso que éste, pero sería bueno detenerse en algún punto que sirviera para ilustrar la distinción.

A diferencia del moderno régimen democrático representativo, el modelo ateniense no reconocía los derechos fundamentales, la libertad personal, ni la seguridad individual como límites infranqueables para el poder del Estado. El

¹³ Cfr. Tucídides, II, 63.

pueblo reunido en la Asamblea (ἐκκλησία, *ekklesia*) o sus representantes en el tribunal popular (ἡλιαία, *Heliaia*) eran omnipotentes y podían disponer a voluntad de la vida, honor y propiedad de las personas, siempre y cuando se cumplieran las formalidades legales. Más que por ningún otro episodio, esta condición totalitaria de la democracia ateniense queda reflejada por la condena capital que la *Heliaia* pronunció en contra de Sócrates. La injusticia cometida en contra del maestro fue tan grande, que existen testimonios de que el pueblo se arrepintió de sus actos y castigó a los instigadores que habían presentado la acusación: Meleto, Anito y Licón, pero los jueces —es decir, el *demos* (δημος)— no podían recibir sanciones, porque se entendía que tenía capacidad máxima sobre todos los asuntos de la ciudad; su soberanía era ilimitada, indiscutible y directa; por eso, el proceso penal ateniense no conocía instancias de apelación.

En medio de los desastres y las guerras de fines del siglo V, el pueblo de Atenas, mal aconsejado por demagogos ambiciosos y vengativos, se había sumido en una política egoísta y miope, donde el espíritu de la ley era a menudo traicionado por el mero cumplimiento formal. El *demos*, carente de buenos líderes tras la muerte de Pericles, sencillamente hacía lo que un orador hábil podía convencerlo de que era su conveniencia. Pericles lo había sugerido y el padre de la filosofía clásica griega se lo recordó al pueblo ensoberbecido y, en breve, decadente. La insolencia no fue tolerada y el sabio fue obligado a beber cicuta¹⁴.

¿Por qué cerrar esta reflexión con un capítulo tan triste de la historia griega? Pues porque hemos querido asentar que las raíces de lo que históricamente hemos entendido por libertad son clásicas —y el arranque de lo clásico es heleno—, en la medida que la libertad es posible sólo en un sistema de gobierno regido por la razón hecha ley y soberano en lo externo. Y, al mismo tiempo, recordar que los *espejos históricos* en los que a menudo nos gustaría mirarnos, nunca pueden ser idealizados, así como resulta peligroso hacerlo con nuestra moderna democracia representativa

¹⁴ Cf. en general, sobre la subordinación del individuo al Estado en las ciudades griegas, especialmente Atenas, Demandt, Alexander; Sócrates Ante el Tribunal de Atenas, en *Grandes Procesos de la Historia, Crítica*, Barcelona, 1993. Asimismo, Veyne, Paul; ob. cit.

que, como toda creación humana, es perfectible. Escribió Char, citado por Veyne: “la historia es la larga sucesión de los sinónimos de un mismo vocablo; es un deber contradecirle”¹⁵. Más que en lirismos, nuestra herencia clásica es el predominio de la ley, que es norma proveniente de razón. Y esa razón se descubrió a sí misma en el mundo antiguo al descubrirse lo que llamamos filosofía. Una y otra, la ley y la filosofía, eran resultado del debate, es decir, de la libertad de expresión, la más antigua de las libertades y la más cara a nuestra sociedad si queremos seguir siendo libres. Pensar en ese descubrimiento griego del ser de las personas y las cosas es, además, un estímulo adicional para pensar en nuestra identidad como parte de la cultura cristiana occidental.

¹⁵ Veyne, Paul (1984). *¿Tuvieron los Griegos una Democracia?* (p. 148). En Diógenes.