

La *Oración fúnebre* de Pericles: El discurso fundacional de la democracia

Antonio Hermosa Andújar

PRESENTACIÓN

Nuestras democracias dan señales de fatiga por doquier. Allá donde las observemos no veremos sino la dispar gradación en la que la eterna juventud encarnada en su ideal se arrastra en cuerpos más o menos envejecidos que a veces despiertan más vergüenza que ilusión. Si dirigimos nuestra mirada hacia el exterior, no tardaremos en constatar que son principalmente *democracias* las que amenazan de muerte la salud del planeta a causa de su alocado desarrollismo económico. Y en la escena internacional es básicamente *una* democracia la que no cesa en amenazar de muerte con su acción la vida de la paz, con las consiguientes tentaciones suicidas que convulsionan a nivel interno tanto su propia existencia como la de otras democracias aliadas; *una* democracia que, con su política imperial, suma su peligro al de otras amenazas, multiplicando así el de las tantas que compiten en el mismo escenario por dictar cuanto antes su sentencia de muerte contra la vida misma en el mundo.

Si, en cambio, la dirigimos hacia el interior, entre los muchos problemas que saltan a la vista se hallan, en las más desarrolladas, la incapacidad de encontrar solución a los problemas migratorios –el grado de integración de los extranjeros, la extensión de la ciudadanía, el racismo galopante, etc.–, a las nuevas formas de delincuencia, al creciente nacionalismo, o el ciudadano reducido a consumidor, etc.; en las menos desarrolladas, la manifiesta impotencia a la hora de disminuir las desigualdades, reducir la pobreza, mitigar la corrupción, poner coto al narcotráfico, etc. Y, en todas, en aquéllas y éstas, constataremos la proliferación multiforme de la violencia, la propagación del gusto por lo sórdido, el desinterés por la cosa pública, el casi ínfimo desarrollo de la solidaridad, el desarraigo personal como estilo de vida, etc.

En ninguna parte, pues, salvo en modo cada vez más limitado, la parte necesaria de concordia social, la educación cívica y sus valores de racionalidad, tolerancia, responsabilidad, diferencia aliada a la socialidad, la libertad como *telos* común del engranaje institucional, el sujeto convertido en *ciudadano* o el ciudadano generalizado en *Hombre*, cualidades todas ellas, salvo la última –una excepción también a lo largo de toda la historia, aunque nuestro tiempo es el único que podría realizarla–, presentes en la vida social ateniense, al menos en la radiografía dejada de ella por Pericles.

De ahí que me atreva a sugerir al *desocupado lector* que pase una tarde con él, en compañía de su celeberrima *Oración Fúnebre* por los caídos de su ciudad tras el primer año de iniciada la Guerra del Peloponeso entre las dos potencias de la Hélade, Esparta y Atenas: la maravillosa pieza oratoria pronunciada ante una multitud de conciudadanos y extranjeros poco antes de que la terrible peste que asolara su ciudad arrastrara consigo también al célebre general y reputadísimo orador (véase Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Madrid, Gredos, l. II, pars. 35-46).

Se sabe que la democracia no llegó a Atenas de manos de Pericles y que no salieron de sus labios los primeros argumentos en rendirle homenaje. Empero, no dudo en atribuir el carácter de fundacional a ese brevísimo texto que, si bien de manera ideal, resume como ningún otro hasta entonces, y mejor que la mayoría después, ese conjunto de novedades políticas, sociales, individuales y morales asociadas al establecimiento y consolidación de la democracia como un *novum* histórico, que dieron lugar a la primera gran revolución política llevada a cabo por la Humanidad –a saber: la introducción en la historia de un sujeto político nuevo, el *pueblo* o *demos*, esto es: al *hombre común* y el conjunto de sus *iguales*– y que marcan un antes y un después en su devenir.

Elucidando aquí, aun someramente, el contenido de las novedades aludidas, el lector podrá tal vez hacerse una idea de qué definía aquel primer gran sueño político que un elevado número de atenienses hizo realidad, cuáles eran sus características, su funcionamiento, sus supuestos y sus valores. Deliberadamente nos mantenemos fieles a la versión idílica que nos ofrece Pericles, sin contrastarla con la versión más prosaica que de la misma nos suministra su realidad empírica. De esa manera quizá nos sea no más fácil, pero sí al menos más *traumático*—lo que nos permite convocar al *dolor* como un factor más de *conocimiento*—, saber qué ha ido mal en el hecho democrático después de su (imperfecta) *perfección* originaria, alcanzada en cierto momento histórico de su evolución, y más factible esclarecer si aún, y cómo, es posible retomar las riendas de nuestras propias vidas y unir en un mismo destino el sueño de libertad de aquellos griegos y el nuestro.

LA NUEVA POLÍTICA

Las últimas paletadas de tierra han acabado de cubrir los féretros con las primeras víctimas de la guerra y, en el que será el acto final de los funerales celebrados en su honor durante tres días, el orador asciende hasta la tribuna en la que pronunciará su discurso ante la multitud. Se presenta ante ella a fin de hablarle del valor de los caídos, del heroísmo del que hicieron gala en el combate y, sobre todo —resucitando aquí el eco de la respuesta que mucho tiempo antes diera Solón a Creso, el riquísimo rey de los partos, y que tanto disgustara a éste—, en su muerte por la ciudad, del homenaje que les tributará ésta, unciendo para siempre sus nombres a las alas de la fama al punto de volverlos inmortales. Pero el discurso, una obra de arte oratoria y política, se abre en forma llamativa, pues avanza la cautela del orador sobre la idoneidad de hablar en un momento así; y, además, hace gala de otra cualidad en principio sorprendente: sus protagonistas son apenas mencionados al principio, y con cierto mayor detalle al final: ¿pero qué ha *ocurrido* en el ínterin? Veamos rápidamente el primero de esos dos rasgos antes de explayarnos sobre el segundo.

Un orador que debe hablar, pero manifiesta su reserva a hacerlo: ¿qué le lleva a tan paradójica situación? El hecho de reconocer en la multitud que, expectante, aguarda su discurso, no a una masa informe e ignorante de gente que cuando accede, como ahora es el caso, al ámbito público se limita a oír, asentir, aplaudir, vitorear y callar antes de irse, sino a un conjunto de individuos —en su mayoría, de procedencia ateniense; pero los hay también de otras ciudades griegas, metecos y extranjeros— dotados de juicio propio, del que de inmediato harán uso comparando las afirmaciones del orador sobre los difuntos con las que ellos se han hecho, y manifestando acto seguido su aprobación o reprobación al discurso. Es decir:

son sujetos activos, en pie de igualdad con él, lo que el orador advierte frente a sí.

La reserva tiene una segunda razón para manifestarse; el orador conoce la naturaleza humana, y sabe del poder de la envidia en ella. Sabe que es una de las plazas fuertes más irreductibles del egoísmo, de las que más egocéntricos nos vuelven. Que es una de esas pasiones que nos impiden salir del yo a la hora de medir la virtud ajena, y que nos impide reconocer directamente en los otros un grado superior en cualquier virtud al que cada uno se atribuye; es decir: que no rendirá pleitesía sin más a un tercero cuyo grado de heroísmo trascienda las dimensiones del propio.

De ahí, por tanto, en primer lugar, que deba esforzarse al máximo por adecuar su palabra a los hechos, a fin de *objetivar* sus percepciones: de lograr la cuadratura del círculo evaluativo. Y, en segundo lugar, que no albergue demasiadas esperanzas, pese a todo, de que la objetiva narración de las gestas de los caídos logre convencer al *tomás* que llevamos dentro y que no cree en nada superior a lo suyo a menos que llegue a tocar la herida con sus dedos. No obstante, al final el orador cede ante la tradición: y *habla*. Y, según vimos, algo dice de los héroes caídos al principio de su discurso, y algo más al final. ¿De qué *otras cosas* habla a la multitud, y *qué* le dice?

Les habla de su ciudad, y como para un griego la ciudad, al contrario que para un babilonio, no es el lugar físico donde residen sus moradores, sino los ciudadanos que la habitan, les hablará de ellos: de los logros de sus antepasados en primer lugar, pero también de los suyos: de su historia reciente, de las instituciones que los ordenan, de sus vidas privada y pública, así como del significado ético y político de todo ello.

¿Qué escucha el auditorio de los antepasados de los atenienses? Pues que si Atenas es hoy una gran y poderosa ciudad, que ha forjado un imperio gracias al cual está en grado de cumplir la doble faceta de la autonomía —la autarquía (económica) y la independencia (política)—, aquéllos son los primeros responsables; y que si los propios atenienses son hoy, como se verá, un paso adelante en la especie humana, es porque llevan sus genes. El ser autóctonos —el no haber padecido la invasión dorica y su séquito de desigualdad, cabría precisar— les dio fuerza, y su valor la multiplicó; con otras palabras: la libertad tuvo siempre un hogar propio en Atenas. Un hogar que el esfuerzo y el valor de las generaciones sucesivas, en especial la de los “padres”, reforzó con nuevas garantías; y que la actual, culminando el proceso anterior, ha dotado de una seguridad sin precedentes. Atenas, puede decirse, es ya el paladio de la libertad.

El auditorio, ciertamente, en su mayoría —conocedora de los guiños y referencias del orador—, asiente. Y sabe asimismo qué hizo grande y poderosa a su ciudad, y los nombres —Solón, Clístenes, Efiltes y, desde luego, el orador que les habla, entre

otros- que jalonan tal proceso. Todos, allí, saben bien, pese a su relativa novedad, qué palabra usar para designar todo ello: “Democracia”. Y es así “porque el gobierno no depende de unos pocos, sino de la mayoría” (par. 37). Todos, en suma, saben lo que sabía el orador cuando veía ante sí un conjunto de diferenciados individuos de carne y hueso en lugar de una masa amorfa: que los varones atenienses mayores de edad allí presentes están también presentes en los órganos de gobierno de Atenas.

El orador sabe que eso es una novedad y reconoce su valor; les habla, pues, a sus conciudadanos de una nueva política, del nuevo individuo que la produce y al que produce, de la nueva moralidad que está gestando, y de lo que todo ello conlleva. ¿Cuál es la novedad política?

Queda sintetizada en esa mayoría que ahora gobierna. Pero es mucho más. Antes aún de trazar su casuística y desvelar el significado de la entronización del nuevo sujeto político, una novedad antropológica nos sale al paso en la frase inicial de Pericles del párrafo citado. Afirma el general: “Tenemos un régimen político que no emula las leyes de otros pueblos, y más que imitadores de los demás somos un modelo a seguir”. En su sentencia, obsérvese, la declaración de la democracia como *novum* se acompaña de su valoración como “modelo”. Y es precisamente dicha valoración la que presupone el novedoso –no por su origen, sino por su consolidación- juicio antropológico antes aludido. Pues es precisamente su condición de *modelo* la declaración expresa de que el hecho *ateniense* es un hecho *universalizable*. La libertad asistió al parto de Atenas, nos dijo Pericles al realzar su autoctonía, como lo hará también con la *América* de Tocqueville más de dos milenios después, al decir del sabio francés; pero al reconocerla como modelo divorcia la vida de la libertad de su manifestación ateniense, permitiendo que su espíritu aiente en todos los cuerpos, como acabará igualmente reconociendo Tocqueville tras algunas vacilaciones iniciales. Atenas y la libertad están unidas en cuerpo y alma, sí, pero el alma de la libertad, gracias a su manifestación ateniense, se halla en grado ahora de volar más allá del Ática: por toda Grecia, pero también más allá, pues la afirmación vale también para los metecos y extranjeros presentes en el homenaje. De otro modo: al enfatizar que los atenienses son los primeros pero no los únicos posibles *partenaires* de la libertad, se nos está afirmando al mismo tiempo que ya no hay *bárbaros* en la especie humana, sino que ésta es una: y esa *igualdad* definitivamente consolidada de la especie se agrega ahora a las restantes fuerzas espirituales contemporáneas que elaboran en Grecia el concepto de *Humanidad*.



La novedad histórica revolucionaria aportada por la democracia al mundo de la política consiste en hacer que la gran masa de varones libres que antaño sólo obedecían ahora también manden. (No aún las mujeres, no aún los esclavos, no aún los foráneos, se sabe: sólo los varones libres, hijos de padre ateniense –y, a partir de 451, a causa de la restricción introducida por Pericles precisamente, también la madre debía ser ateniense-). Son ellos los nuevos señores, los amos nuevos, quienes por fin mueven los hilos de su destino, singular y colectivo, en lugar de depender de voluntades ajenas que les mandaban desde lo alto, arbitrariamente por norma. Sólo que ese sujeto político nuevo cambia totalmente el paisaje

de la política; se imponen nuevos principios ordenadores de la polis, como la igualdad, la libertad y el mérito: y también el cortejo de consecuencias, políticas y sociales, inherentes.

De la igualdad, el orador sólo registra su presencia en el ámbito privado, si bien la dimensión pública de la misma se halla latente en algunos pasajes reveladores del discurso. He aquí las palabras exactas de Pericles: “En lo que concierne a los asuntos privados, la igualdad, conforme a nuestras leyes, alcanza a todo el mundo” (ib.). Seguía habiendo nobles y plebeyos, ricos y pobres, campesinos y *ciudadinos*, pero las diferencias no eran tan fuertes como para crear excepciones y se canonizaran en privilegios; es posible que, de entre ellos, sólo los menos lograran costearse los servicios de una nodriza que cuidase sus hijos, mientras entre los más era la madre quien directamente se ocupaba de dicha función: pero todos los educarían como quisieran hasta la mayoría de edad, fijada a los dieciocho años.

La igualdad legal no se rompía en el ámbito público, sino al revés. Una asamblea compuesta por la totalidad de los ciudadanos libres es la primera declaración de igualdad entre ellos; el funcionamiento del conjunto de las instituciones del régimen, un modo de reforzarla. También allí seguía habiendo clases sociales enfrentadas, subclases diferenciadas en categorías con intereses propios, además de las diferencias individuales antevistas; pero tampoco aquí las diferencias eran tan fuertes desde el punto de vista legal como para producir diferencias políticas, ciudadanos de primera y de segunda, privilegios y leyes. De ahí que las normas, tanto privadas como públicas, fueran así mismo cada vez más universales en relación a sus destinatarios; más unitarias en cuanto a su contenido y formulación, y más generales respecto de su validez.

La sanción del mérito venía a hacer justicia tanto a la igualdad como a la diferencia. Creaba la dimensión cualitativa de la segunda –la que expresa Aristóteles en la segunda mitad de su famosa fórmula: igualdad para los iguales y desigualdad

para los desiguales-, momento aprovechado por la diferencia para obtener su reconocimiento en el ámbito público: “en la elección de los cargos públicos no antepone las razones de clase al mérito personal, conforme al prestigio de que goza cada ciudadano en su actividad” (ib.). Es la capacidad de un individuo para el cargo la clave de acceso al mismo. No el patrimonio, no el origen, no la cultura, no el nacimiento, no la religión, no la pertenencia: única y exclusivamente el talento y la capacidad de un sujeto para desempeñarlo. La igualdad, por tanto, queda así preservada al tiempo que se cumple con las exigencias de especialización planteadas por el ordenamiento en aras de su eficacia. Donde la división del trabajo político no plantea condiciones especiales, sino generales, como en la composición de las asambleas y los tribunales, todos participan o pueden participar, y el sorteo que *elige* a algunos miembros de dichos órganos no hace sino enfatizar la igualdad; donde la misma división fuerza a seleccionar a los mejores para un puesto, entonces son las cualidades particulares de un sujeto aptas al mismo lo que cuenta; y si aun así el sorteo hace acto de presencia será porque la selección ya habrá tenido lugar y son varios los candidatos que, por sus capacidades, pueden optar a igual título al mismo. El mérito, en suma, es el medio de completar la igualdad a través de la singularidad.

Ahora bien, al no adscribirse naturalmente el mérito a ninguna clase social, al desvincularse del patrimonio, el origen, las opiniones o la actividad de los sujetos, un individuo *cualquiera* —de cualquier clase, provenga de la familia que provenga, diga lo que diga y haga lo que haga— tiene la posibilidad de presentar su candidatura a cualquier cargo público, pues sus cualidades, su educación y su experiencia serán ahora los poderes a tener en cuenta en el ejercicio de dicha actividad. Posibilidades creadas por una sociedad no adscriptiva y esfuerzo personal que las aprovecha: he ahí, pues, la clave de bóveda del *éxito* político en la nueva sociedad.

Un éxito ése, añadamos, que es el iceberg de otros más: de una sociedad que, negando toda determinación hereditaria del sujeto, convierte la educación en una de sus actividades prioritarias, creando la oportunidad de convertir a todo neonato en ciudadano o dirigente; de una sociedad que, rompiendo la cadena de la necesidad entre pobreza y dominación, o entre pobreza e indiferencia política, y aun sin suprimir dicha pobreza, sí narcotiza sus efectos tradicionales, da posibilidades de salir de ella, rescata al pobre de su invisibilidad social y pone al alcance de sus manos la entera escena pública a fin de exhibir sus capacidades de actor; de una sociedad que quebrando el artificial vínculo que unía posición social y opiniones, funda las condiciones de posibilidad de una redefinición de la identidad colectiva, de la constitución de una vida común más allá de las creencias religiosas, con el consiguiente ensanchamiento del laicismo, así como de refundar al *ciudadano* y la política:

de reconstituir *Atenas*. Era esa *nueva* Atenas, la Atenas reconstituida por la democracia, la que Pericles ensalzaba en su panegírico.

La libertad era el tercer principio político de ese renovado reino de lo humano. “En nuestras relaciones con el Estado vivimos como ciudadanos libres”, afirma Pericles (ib.). En efecto, si la mayoría gobierna ya no es un rey y su sola voluntad la que les gobierna; ni tampoco una reducida élite, sea de la riqueza o de la virtud. Son ellos quienes manejan las riendas de su destino, decíamos, quienes adoptan por mayoría las decisiones colectivas, luego de un debate en el que todos se hallan facultados para participar y en el que, nos dice orgullosamente el orador, los atenienses hacen gala de su responsabilidad cívica al informarse concienzudamente para el debate: “nosotros en persona cuando menos damos nuestro juicio sobre los asuntos, o los estudiamos puntualmente, porque, en nuestra opinión, no son las palabras lo que supone un perjuicio para la acción, sino el no informarse por medio de palabras antes de proceder a lo necesario mediante la acción” (par. 40).

La palabra es la antesala de la acción, una parte de la misma; rueda en la asamblea de un orador a otro y mientras lo hace mejora su forma y su belleza gracias al uso de la retórica, la *téchne* inventada justo para eso, y depura el cuerpo de su mensaje de buena parte de las gangas con las que irrumpiera en su propuesta inicial. Es el momento álgido de una asamblea a la que tienen acceso los libres, incluidos los pobres, porque se les ha facilitado el mismo desde las instituciones merced al establecimiento de un *misthós ecclesiasticós*, una paga por acudir a ella; y en la que, una vez ahí, no dejan, cierto, de ser campesinos, albañiles, marineros, artesanos, soldados, filósofos, etc., individuos de carne y hueso con su razón y sus pasiones, pero en cuya racionalidad se confía lo suficiente como producir opiniones, ser capaces de intercambiarlas con los demás y mejorarlas en el intercambio, con independencia de que se correspondan o no con sus intereses: y de transustanciarlas finalmente en una decisión válida para la entera colectividad.

La asamblea ciudadana es la escena desde donde la política obra su milagro cotidiano con la ciudad y sus habitantes, pues es ahí donde se representa la doble vida que puede llevar un hombre común: la persona *singular* que accede a la asamblea se transforma en ella en miembro indisoluble de un cuerpo *colectivo*, y como tal, el antiguo trabajador que *hace* cosas deviene ahora ciudadano que emite opiniones y adopta decisiones, es decir: que *actúa*. En ese proceso que le reconoce al individuo común su capacidad para ser más de una cosa a la vez —trabajador y ciudadano, hacer y actuar—; que hace de la vida en común un objeto común y no la labor exquisita de algún filósofo de pro que cree dominar los arcanos de no se sabe muy bien qué *episteme* política, y que entraña —recor-

démoslo- la desvinculación entre clase y opinión, entre talento y posición social, así como la recreación de un interés común; que mejora las potencialidades de cada uno al relacionarlo con los demás, como en su día observara Pitágoras respecto del conocimiento; en ese proceso, decimos, quehacer cotidiano de la asamblea, asistimos al milagro habitual de la corrección y mejora de la naturaleza por parte de la polis.

Ahora bien, el ateniense no sólo es libre porque manda sobre sí mismo en la asamblea, sino también porque todos mandan sobre todos mediante decretos y normas de validez general y porque controla desde ese tribunal la acción de aquéllos a quienes designó para los puestos de mayor poder de mando sobre el conjunto de los ciudadanos. Y si bien el arte político dista todavía de su mejor ordenación, y se corre el peligro de que la autoridad degenera en arbitrio cuando hay un órgano, como la asamblea, que no tiene quien la vigile en el entramado constitucional, el ateniense al que elogia Pericles también es libre porque, lejos de concebir su libertad como hacer lo que le venga en gana, según dirá después un enemigo jurado de la democracia, un tal Platón, la modera mediante el reconocimiento de ciertos *fetiches* que limitan la acción de la misma. Dice al respecto el orador: “un respetuoso temor es la principal causa de que no cometamos infracciones, porque prestamos obediencia a quienes se suceden en el gobierno y a las leyes (...)” (par. 40). La declaración expresa de la existencia de límites irrebasables aun para la mismísima asamblea da fe del autocontrol que practica, y si bien eso no disminuye el peligro para la libertad de la existencia de un órgano sin control externo, al menos demuestra haber llegado tan lejos como podía llegar, y que su auto-percepción como órgano supremo no entraña al unísono su auto-percepción como órgano soberano.

La democracia ha traído novedades a Atenas más allá del campo político; hemos citado las concernientes al individuo y a la moralidad, pero antes de pasar a su revisión vale la pena una ligera incursión por el campo de lo *social* (lo llamaremos así con permiso de Hannah Arendt, pese a que sabemos que obtendríamos con su uso la más cálida reprobación por parte de la pensadora germano-estadounidense). Las novedades se concretan, de un lado, en el espíritu de goce y cosmopolitismo difundido por la ciudad al calor de la extensión de la democracia (y del imperio, visto como un puntal de aquélla, como “gloria y honor” de la ciudad, por remedar a Cicerón, y sin las pesadas hipotecas morales y políticas que, sin embargo, el orador romano le atribuye en su *Discurso en defensa de la Ley Manlia*); de otro, en el trato que se da a los extranjeros de paso en la ciudad.

En el primer caso, el orador hace referencia a un cierto hedonismo, que tiene como objetivo el espíritu pero al que se llega primera, si bien no sólo únicamente, a través del cuerpo.

Con todo, esa *mediación* ni entraña la subsunción de aquél en éste ni, menos aún, que éste neutralice, o siquiera enerve, a aquél. La vida cotidiana se halla erizada de fatigas, y contra ellas no cabe resignarse; abdicar de la voluntad, renunciar a distinguir el origen y la naturaleza de los males, es para futuros cristianos o fatalistas de cualquier ralea, pero no para quien domeña su mundo como gustará Fausto, esto es, gracias a su acción. Contra eso, el cuerpo puede rebelarse a diario a través de los placeres que un habitáculo cómodo le proporciona; y el espíritu, intermitentemente, pero con frecuencia, pues “juegos y fiestas” los hay “durante todo el año” (par. 38). Técnica más cultura, un doble instrumento mediante los que combatir la “tristeza” y recibir otros beneficios, a saber, los derivados de la interacción colectiva en los espectáculos para el fortalecimiento de la conciencia común, de la identidad del ateniense. Pero es que, además, el imperio renueva las fuentes de placer con productos provenientes “de toda la tierra” (ibidem), rarezas que refuerzan el proporcionado por los propios, y que insensiblemente, gracias al comercio, instilan ciertas gotas de naciente cosmopolitismo en las venas de quien se decía antaño satisfecho con el logro de la autarquía.

En segundo lugar, la sociedad democrática, al ofrecerse como modelo, debe presentarse al público foráneo como una sociedad *abierta*, por decirlo a la manera de Karl Popper. En su escaparate el huésped extranjero, al que se le dejará mirar con tranquilidad en lugar de hostigársele y hasta expulsarle, observará escenas inolvidables, la talla excepcional de unos sujetos en su quehacer diario, y que gracias a su educación han logrado combinar “un estilo de vida más relajado” con esa “valentía” única que les hace tan temibles como amables su relajación. Individuos así no sólo son un incentivo por sí mismos para hacer amigos, sino que, si fuere el caso, no necesitarían del secreto para disuadir al enemigo, sino que al respecto bastaría precisamente de su exhibición.

En este punto, consideramos llegada la hora de explicitar las novedades antropológicas deparadas por la democracia ateniense. Veamos por tanto qué caracteriza al nuevo individuo.

EL NUEVO INDIVIDUO

Ese sujeto, al que acabamos de ver produciendo asombro en el foráneo que lo (ad)mira, a quien la educación le enseña que desmilitarizar su alma no apaga la llama del valor —una tradición vinculada a la libertad en Atenas— frente al enemigo siempre que es menester, no nos era en realidad un perfecto desconocido, aunque por el momento sólo lo habíamos visto actuar junto a los demás. De él nos dirá enseguida el orador cuanto ya habíamos adivinado antes, juntando su profesión con su actividad pública, a saber: que cada uno de ellos puede “dedicar a la vez su atención a sus asuntos particulares y a los

públicos”, pues “gentes que se dedican a diferentes actividades tienen suficiente criterio respecto a los asuntos públicos” (par. 40).

Ahora bien, con eso no sólo se está decantando una cualidad especial del ciudadano ateniense; esas breves palabras, en efecto, propalan ya el secreto de su originalidad, justificando su consideración de avanzadilla de la nueva especie. Lo característico del ateniense es esa capacidad, desconocida hasta él por la antropología, de combinar elementos contradictorios. Siendo buen trabajador y buen ciudadano sabe unir en su conducta la actividad privada con la pública; su valentía, su arrojo frente al enemigo pese a los placeres con los que decora su vida cotidiana, en absoluto centrada en la preparación para el combate, prueban cómo en su interior, en su espíritu, caben al unísono lo mejor del sibarita y del espartano. Y se bien se mira en ambas características, la libertad primero, y la democracia después, se hallan en la raíz actual de las dos. Hoy día, es la democracia, el régimen que pone la libertad al alcance de todos los individuos, gracias a ella *ciudadanos*, la que mantiene permanentemente encendida la antorcha del patriotismo en sus criaturas.

Este ensanchamiento antropológico, la armónica síntesis de *dos* hombres —es decir: de cualidades hasta entonces antagónicas— en *uno*, se advierte asimismo en el resto del quehacer y del sentir del ciudadano ateniense. La segunda naturaleza que en ellos ha producido la democracia les capacita para afrontar con valentía los peligros sin dejarse dominar por ellos; era su sensibilidad la que así salía ganando, y la vida en general con ello, pues el futuro ya había plantado en el ateniense las semillas del nuevo hombre. Es por eso que “ama la belleza”, pero “con sencillez”, y ama “el saber”, pero “sin relajación” (ibidem). De ser espartano —ese contramodelo innominado y omnipresente—, o uno de esos filósofos que maquinan polis en las que Esparta les sirve de inspiración, difícilmente admiraría la belleza, con lo cual el sentido del gusto, la capacidad estética del hombre, vegetarían atrofiadas; de ser oriental, un Cresos, la sencillez sería sepultada por el lujo, y hasta es posible que la sensibilidad se apollara al exhalar la riqueza su perfume narcotizador. De ser espartano, además, habría amado más la espada que la razón; y de ser un Cresos, es posible que amar el saber —lo que no equivale a querer convertirse en un pueblo de filósofos ni nada parecido— se hubiera acompañado de cierta molición, de cierta relajación en las costumbres, de eso que entonces se denominaba *afeminamiento*, que tan difícil-

mente habría congeniado con su valentía, su disposición para la acción o, incluso, con el disfrute mismo del saber.

Es por eso, también, que la “riqueza” la entienden “más como oportunidad para la acción que como pretexto para la vanagloria” (ib.). Es un *instrumento*, lo que ven en ella, y como tal la usan; de usarla como vehículo mediante el que lucir su vanagloria, ya no sería instrumento, sino valor, razón por la cual rápidamente se encumbraría hasta el reino de los fines desde el reino de los medios en el que los atenienses la han situado. Y es posible que Pericles barruntara la talla del enemigo moral, que intuyera lo que un Platón, un Aristóteles o un Salustio, etc., proclamarán después, cuando la retuvo en dicho reino.

Y por eso añade el orador: “También nos distinguimos en cuanto a que somos extraordinariamente audaces a la vez que hacemos nuestros cálculos sobre las acciones que vamos a emprender, mientras que a los otros la ignorancia les infunde coraje, y el cálculo, indecisión” (ib.). *Antes*, cuando había cálculo, había indecisión, y cuando había

ignorancia, temeridad; el calculador adolecía de pusilanimidad, un remedo del asno de Buridán, en tanto la temeridad era el santo y seña psicológico del ignorante en el combate. Ahora hay atenienses, y la prudencia sabe sustraer lo mejor de los patrimonios de la ignorancia y la pusilanimidad para reunir audacia y cálculo en una sola acción.

La consecuencia de todo ello no es tan solo que Atenas sirva de ejemplo a la Hélade en su conjunto, sino que sus ciudadanos hayan hecho avanzar el mundo del hombre hasta cotas nunca antes vistas, creando para los contemporáneos la posibilidad de contemplarse en su espejo y agrandarse más de lo que actualmente son, hasta devenir esas obras de arte antropológicas, esa *especie* única, que el orador esculpe con palabras marmóreas: “cada uno de nuestros ciudadanos individualmente puede, en mi opinión, hacer gala de una personalidad suficientemente capacitada para dedicarse a las más diversas formas de actividad con una gracia y habilidad extraordinarias” (par. 41). Figuras carnales —así lo cree el orador— que, añadamos, trascendiendo las fronteras del tiempo, todavía resucitarán idealmente a lo largo de la historia, cuando el Humanismo quiera forjar hombres perfectos juntando las virtudes de las armas y de las letras, o cuando la *Bildung* alemana intente fabricar con su educación el tipo humano más próximo a la perfección.

Si bien el perfil recién trazado del individuo nos lo muestra preferentemente de manera estática, algunas ideas, determi-



nadas cualidades y cierto sentir del mismo, por no recurrir al espacio público, donde sí lo vimos en acción, han ido marcando a su paso el rastro de algunas reformas producidas también en el campo de la moralidad, y, como las demás, arrancadas al destino mediante el establecimiento de la democracia. Es hora por tanto de entrar en su esfera al objeto de precisar más detenidamente su casuística.

LA NUEVA MORALIDAD

El lector, decíamos, mientras miraba el ámbito público y admiraba al ciudadano ha tenido ocasión de percibir paulatinamente algunos rasgos de la nueva moralidad: de la mentalidad que presupone, las ideas que proclama, las actitudes que conlleva y de las prácticas a que da lugar. El reconocimiento de la sensibilidad y la pleitesía rendida al placer son ya, de por sí, cumplida muestra de la dilatación del ámbito normativo tanto en el sujeto como en la sociedad. Es un orgullo de la democracia dar cabida en su seno a individuos que adoran personalmente el placer como a una nueva deidad sin ser por ello la única deidad a la que adoran, pues la *santidad* de las leyes y el respeto innato a los gobernantes, según vimos, se yuxtaponen al placer limitando su poder sobre la voluntad de sus fieles: las *divinidades* espirituales coexisten y refrenan a la divinidad material.

La nueva moralidad, que en realidad no es sino la cristalización pública de ideas y sentimientos ya avalados desde hacía décadas, y a las que Demócrito o determinados sofistas, como Antifonte, otorgarán carta de ciudadanía normativa en sus respectivas éticas, había dejado huellas de su carácter en afirmaciones que son, por sí mismas, odas a la fuerza emancipatoria del individualismo y del poder de la acción. Hablando del trato entre los atenienses en su vida privada, sostiene Pericles: “en lo tocante a las mutuas sospechas propias del trato cotidiano, nosotros no sentimos irritación contra nuestro vecino si hace algo que le gusta, y no le dirigimos miradas de reproche, que no suponen un perjuicio, pero resultan dolorosas” (par. 37). El grado de energía y de autonomía individual presentes en individuos que cuando se juntan en el ámbito público deciden en común sobre la vida colectiva, pervive en cada uno de ellos cuando se retira a su rincón privado: la capacidad de decidir racionalmente que mutuamente reconoce cada uno en los demás cuando actúan juntos se sigue presuponiendo como una propiedad individual del sujeto que decide soberanamente en su ámbito privado. La consecuencia es que el respeto al otro, la tolerancia hacia su estilo de vida, se ha instalado en el corazón y la mente de la mayoría como principio rector de sus convicciones, y desde allí distribuye sus efluvios mágicos sobre el conjunto de la sociedad cuando juzga la conducta íntima de cada cual. La consecuencia, por tanto, es que la

coerción que la sociedad ejerce grupalmente en otras latitudes sobre sus miembros individuales a través de las costumbres, de la sanción de creencias y prácticas colectivas de obligado cumplimiento, de lo que más tarde Cicerón adulará como “antigua costumbre y regla se nuestros antepasados” en su *Discurso contra Quinto Cecilio*, se convierte ahora en uno de los ídolos caídos de la vieja moralidad.

Empero, no es el único tirano que cae. En la segunda afirmación a que hacíamos referencia es la legitimidad del fatalismo, la naturalidad de determinados fenómenos sociales a los que la repetición y la presencia inveterada transforman en mentalidad, en destino, cae barrida ante el poder que las nuevas creencias infunden a la acción: “entre nosotros no es un motivo de vergüenza para nadie reconocer su pobreza, sino que lo es más bien no hacer nada por evitarla” (par. 40). La sociedad democrática ha capacitado a sus sujetos para hacer frente a ese estigma, les ha dotado de un poder con el que combatir vetustos reinos mentales, como el que obliga a un pobre, por serlo, a trazar un círculo en torno a su persona del que no puede salir. Ahora, gracias a la retribución pública que recibe se halla en grado de descender hacia los fondos de su espíritu, descubrir el tesoro que también él posee en cuanto ser humano y hacer acopio de sus energías para contribuir al destino colectivo e incluso rehacerse el suyo personal. Quizá no lo consiga, pero al menos la sociedad le ha puesto en disposición de desatar el espíritu prometeico que anida en él, de modo que ya no queda ningún otro responsable aparte de sí mismo si renuncia a todo intento por mejorar su estatus.

En la nueva moralidad, naturalmente, no todo lo nuevo es invención. Cuando se extienden las prerrogativas del círculo de iniciados a la masa de la población también hay novedad, aunque no haya, insistimos, invención. La democracia, lo insinuamos, también se construye con cimientos de la sociedad aristocrática, que ella amplía al conjunto de los ciudadanos. Mas al hacer eso dilata el significado de los supuestos que la sostenían, y aquí, si no invención, sí hay ya algo más que un mero trasvase cuantitativo de materia de un reino a otro: aquí se manifiesta una nueva *cualidad*, la cual reconfigura antiguas relaciones confiriéndoles un nuevo valor.

La presencia de la sociedad aristocrática en la democrática se advierte, por ejemplo, en el hecho de aducir el éxito como garantía de *verdad*; y ése es el argumento aducido por Pericles en prueba de su tesis acerca de la riqueza antropológica representada en el ciudadano ateniense. Dice: “que esto no es alarde de palabras inspirado por el momento [el homenaje a las víctimas], sino la verdad de los hechos, lo indica el *mis-mo poder* de la ciudad” (par. 41, subrayado nuestro); o, en un ejemplo más, en la gloria deparada por el éxito al sujeto de la acción (ibidem). Ahora bien, en su readaptación a la democracia, ambos principios de la moralidad aristocrática

sufren cambios significativos. Uno de ellos, destacable en una hipotética comparación entre Atenas y Troya, consiste en resaltar cómo la grandeza de aquélla, a diferencia de la de ésta, reside en su inmediata realidad, no en su poetización; es su cualidad de hecho real, que atraerá renovadas miradas intelectuales al punto de, en la de Herodoto, dar lugar al nacimiento de una nueva disciplina, la *Historia*, centrada en contar los acontecimientos constitutivos de la estela de la grandeza y orientada a preservarlos en la memoria de todos (añadamos que la grandeza de ese primer *recuento* reside en no dejar fuera los de los enemigos de Atenas, pues la *grandeza*, como sus miserias, es *humana*). En suma, la objetividad del hecho sobre su representación poética y, en definitiva, la historia sobre el mito, las nuevas voces al entonar el pregón de la gloria, prueban tanto la superioridad de Atenas como la naturaleza y el sentido de los cambios experimentados con la constitución del *héroe democrático*.

Otro cambio más es la sublimación del presente ateniense en modelo casi ideal de ciudades actuales y futuras merced a la difusión de sus características gracias a su fama. El enemigo —y aun el aliado— han constatado la relativa perfección del héroe al que se enfrenta, y lejos de limitarse a deplorar los males que le inflige reconoce los méritos que lo han hecho posible. La idea de *modelo* se ancla en ese sólido punto constituido por la admiración, en cuanto señala al *débil* un espejo de perfección abierto a su actividad, por tanto un mundo normativo en gran parte compartido y, en fin, un esbozo de *humanidad* ya en acto al fusionarse amigos y enemigos en torno a ese núcleo duro de ideas y valores actualizados en la conducta de Atenas y en sus relaciones con los demás (ib.). De ahí también, por otro lado, el orgullo del orador, que si bien reconoce cierta legitimidad en el juicio que valora los hechos en función de las propias condiciones culturales, no duda sin embargo en extinguir de inmediato ese amago de *multiculturalismo* con la proclamación incondicional de la superioridad de sus valores sobre los no contruidos por la libertad: “(...) la lucha no tiene el mismo significado para nosotros y para aquellos que no disfrutaban de ventajas similares a las nuestras”, dice (par. 42).

Ahora bien, donde la novedad ética alcanza su punto fuerte no es en las mutaciones recién registradas experimentadas al democratizarse la moral aristocrática, sino lisa y llanamente en la superación de la misma. Tanto su continuidad con dicha forma de moralidad, como la superación democrática de la misma, quedan reflejados de manera magistral en las siguientes palabras de Pericles: “(...) nos bastará con haber obligado a todo el mar y a toda la Tierra a ser accesibles a nuestra audacia, y con haber dejado por todas partes monumentos eternos en recuerdo de males y bienes” (par. 41). Los males como testimonio de grandeza, los fracasos como manifestaciones de éxito —y tan *exitosos* moralmente como el éxito mismo que

prueba *la bondad* de la empresa acometida y *la justicia* del principio que incita a acometerlas—, constituyen ideas prácticamente desconocidas en aquel mundo, pero ya extendidas en el nuevo. Dicha filosofía presupone la distinción entre un principio espiritual y un principio material, entre la norma que juzga el valor de la acción por sí misma y el resultado que al fin produce, y que cuando es negativo la amargura de la derrota queda edulcorada porque el sujeto no pierde la confianza en sí mismo, por la satisfacción de la justeza de su juicio y porque el dolor de las pérdidas no hiere la autonomía de su más honda intimidad, de la que dicho juicio promana; todo un proceso ése que se suma al de ciertos hitos logrados por la intelectualidad griega, y que concluye con la colosal revelación socrática de la conciencia como principio rector de la acción moral.

Al final de esta *arenga* democrática, de esta jaculatoria laica, Pericles insta al auditorio a tomar como modelo a las víctimas homenajeadas mientras se enaltecía a la ciudad: la ciudad que produce ciudadanos así y se reproduce con ciudadanos así. Ciudadanos ésos que no son por sí mismos un dechado moral personificado, ni han conducido una vida intachable de principio a fin, pero que han sabido en el momento adecuado “borrar el mal con el bien” (par. 42), rehaciendo una entera existencia, dando sentido a toda una vida. Se dirige a sus miembros resumiendo sus hazañas en una fórmula: “la felicidad se basa en la libertad y la libertad en el coraje” (par. 43). Les recuerda, por tanto, que no hay felicidad privada sin cierta presencia de vida pública; que la libertad, que podría definir un día lo humano y que hoy y siempre ha definido al ateniense, es un bien indisponible por sí mismo: pero que se puede llegar a perder, aun pareciendo *natural* —esto es: por sobreentendido que se dé— cuando ceja el esfuerzo personal por preservarla. Amonestación ésa que será un día en Montesquieu adagio celeberrimo: “la esclavitud empieza siempre con el sueño” (*L'esprit des lois*, XIV, 13).

El *lema* con el que resume su recomendación —más aún hoy, que ciframos nuestra felicidad personal en motivaciones estrictamente privadas— todavía tiene utilidad para nosotros como legado capaz de infundir ideales en quienes son, o se fingen, básicamente consumidores, pues les devolvería al estatus de *ciudadanos*, o más bien al de ciudadanos *cosmopolitas*, para una mejor consonancia con el mundo actual. Pues por legítimo que sea aplicar el término *felicidad* a cualquier situación personal por parte del sujeto concernido, nunca habrá *vida* feliz si expulsamos la libertad, los problemas y las preocupaciones por la libertad, de nuestros más íntimos sueños. •

ANTONIO HERMOSA ANDÚJAR es profesor titular en el Departamento de Filosofía y Estética de la Universidad de Sevilla, España. Es director de la revista *Araucaria*. Correo electrónico; hermosa@us.es