

LA FELICIDAD COMO FENÓMENO HISTÓRICO: LA GRECIA CLÁSICA

Resumen: Reflexión sobre la relación entre particularidad (del individuo) y genericidad (de la sociedad) a partir de la *Oratio funebris* de Pericles. La Atenas clásica protagoniza uno de los escasísimos momentos históricos en los que los intereses individuales y los comunitarios parecen coincidir, de modo que al vivir para sí el individuo vive también para la sociedad. Se puede hablar de «felicidad» de los individuos, aunque considerada genéricamente, como fenómeno histórico.

Abstract: This is a short reflection on the relation between individuals' privacy and generality (i. e. the society), taking as a start-point Pericles' *Oratio funebris*. Classical Athens embodies one of the very few moments in History when individual aims and social interests seem to match each other. This produces a frame, a time in which people —those so privileged— could feel «happy», being such a happiness generally, historically determined.

Este es el texto de una conferencia que pronuncié en Vitoria, en los primerísimos años 80, cuando la nueva Facultad de Geografía, Historia y Filología sucedía al viejo Colegio Universitario. Era entonces decano Emiliano Fernández de Pinedo. Me habían pedido una conferencia con algo de garra, que atrajese a los alumnos de aquellas primeras promociones de la Facultad. Se me ocurrió hablar de la felicidad, una categoría del pensamiento y una vivencia que siempre (¿también hoy?) parece ser de interés para todo el mundo. El reclamo funcionó. Amén de otros estímulos eventualmente presentes, los alumnos asistieron en gran número. Uno de ellos era Koldo Mitxelena, que —bien lo recuerdo— se produjo como tal al iniciar un coloquio, tras haber escuchado este texto, que duró tanto o más que su lectura. La conversación siguió después en un local cercano, en la atmósfera de distensión que entre nosotros se produce cuando, terminado el trabajo serio en la Institución, lo continuamos luego, magnificado y sublimado, en el Bar, sobre un «vaso de bon vino», como diría Berceo. Allí seguimos discutiendo sobre el derechismo de Píndaro, sobre los despistes de Pericles, sobre ese Kavafis que parecía entender el Mundo Clásico mejor que nosotros, sin ser historiador; sobre la nueva Euskal Herriko Unibertsitatea y tantas otras cosas. Me explicó cómo Luis y Koldo eran el mismo nombre. Para siempre quedé fascinado por aquel espíritu selecto. Bastantes años después ofrezco aquel texto a los editores de Veleia. Pienso que, al margen del valor que el mismo tenga, hay otra circunstancia que hace interesante su publicación: no sé si hoy sería capaz de preparar y pronunciar una conferencia sobre la felicidad, por mucho que tenga de historia dura y pura. Ni en Euskadi ni en ninguna otra parte. Siento que resultaría casi obsceno. Y esto es, en sí mismo, un buen objeto para el pensamiento.

A partir aproximadamente del final del siglo VII a.C., la ciudad de Atenas inició un desarrollo histórico bien conocido, que significó en la práctica un perfeccionamiento creciente del Estado y un enorme desarrollo político, económico y social. La filosofía y la ciencia, la literatura y las artes plásticas, todo ello alcanzó un nivel tan elevado como probablemente no se ha vuelto a conocer, sobre todo si tenemos en cuenta la integración tan particular entre cultura y sociedad que tuvo lu-

gar en Atenas y también en otros estados griegos. En el siglo V a.C. vivió Atenas su mejor momento, su época dorada. Un personaje determinante de este período fue Pericles, que en los años 40 y 30 de ese siglo estuvo al frente de la ciudad. Al círculo de Pericles pertenecían las mejores cabezas del momento, como el historiador Heródoto, el filósofo Anaxágoras, el arquitecto Hipodamo, el mismo Sófocles...

El año 431 a.C. comenzó una tremenda guerra entre Atenas y Esparta, cada una con sus aliados-vasallos, que dio al traste con el sistema de las polis griegas como forma de organización del Estado, y, ni que decir tiene, con toda esa brillantez de que estamos hablando. Al fin del primer año de guerra, pronunció Pericles un famoso discurso fúnebre, que conocemos por Tucídides, que viene a ser un panegírico del Estado Ateniense, al poner de manifiesto sus virtudes y su gran efectividad como modelo histórico. Hay un párrafo del discurso justamente famoso, que nos servirá de introducción a esta reflexión. Dice Pericles: «afirmo que la ciudad entera es la escuela de Grecia y creo que cualquier ateniense puede lograr una personalidad completa en los más distintos aspectos y dotada de la mayor flexibilidad, y al mismo tiempo el encanto personal» (trad. Rodríguez Adrados).

Para comprender eficazmente la naturaleza de este discurso, y así la naturaleza histórica de Atenas, nos bastará con representarnos mentalmente a uno de nuestros gobernantes actuales prometiéndole en sus intervenciones públicas no más viviendas y más trabajo, sino precisamente una personalidad completa, flexible y encantadora. Sin duda habrá quien piense que carece de sentido hacer esta comparación, por la tremenda distancia temporal y la diferencia absoluta entre la realidad griega y nuestra propia realidad. Pero mantengo la esperanza de hacerles creer, al término de esta reflexión, que la comparación propuesta está llena de sentido y que el discurso de Pericles y los discursos de los estadistas actuales con sus correspondientes promesas responden a un mismo objeto conceptual: la constitución política del Estado, la naturaleza histórica de la sociedad. Ello no debe impedirnos reconocer que el caso griego es un caso especial; al contrario, quizá nos ayude a comprenderlo.

En su extraordinario y reciente estudio sobre la naturaleza del arte, habla Ernst Gombrich de un milagro griego, e incluso de que fueron los griegos quienes verdaderamente inventaron el arte. No sería lícito hacer afirmaciones tan rotundas si no tuviéramos la evidencia de que a lo largo del período que estamos considerando se dio de hecho una verdadera revolución en la actitud ante las obras pictóricas y escultóricas. Para los griegos arcaicos como para los egipcios la escultura o el relieve no son verdaderas representaciones de la realidad, sino informaciones concretas logradas mediante el recurso a signos estereotipados. Pedirle a un egipcio que su imagen del papiro se pareciera verdaderamente al papiro, tal y como es, viene a ser algo así como pedirnos a nosotros que nuestras fotografías en color hablen como hablan las personas fotografiadas. A partir del siglo VI se dio en Grecia un cambio trascendental: las obras de los escultores empezaron a desprenderse del hieratismo primitivo y a representar la realidad cada vez más fielmente. Pero no a reproducirla. El gran cambio comporta otro hecho fundamental: se trata de una ficción consciente. Cada espectador sabe que lo que está viendo no es la verdadera realidad, sino una idealización incompleta de ella. Para completarla debe poner algo de su parte; debe soñar, hacer suya la realidad sólo anunciada, y completarla, él mismo, con su propia aportación. Debe re-crear, en su propia mente y en su percepción, la realidad tal como él mismo quiera, a partir de lo que el artista le ofrece. Hacer a la estatua vivir en su propia estética individual: hoy encuentro al Apolo triste, mañana lo encontraré radiante. Podríamos decir que Prometeo ha actuado de nuevo, y tal como un día le robó el fuego a los dioses, ahora le ha robado el secreto de la visión y la experimentación de la realidad. Como dice Gombrich el arte griego es para personas que sueñan despiertas, algo que a Platón le pareció muy

peligroso para el modelo utópico de sociedad estable que quiso crear. No cabe duda, pues, de que los griegos de época clásica aprendieron poco a poco a desprenderse del pesado hieratismo artístico, político y filosófico de los imperios orientales, y a situarse en la realidad exterior de una forma nueva, a saber, en tanto individuos. Ello es naturalmente inseparable de una fuerte dosis de libertad personal, algo que en la época de Pericles estuvo garantizado para todos los ciudadanos.

Estas circunstancias tan particulares de la vida de los conciudadanos de Pericles han llamado la atención de los historiadores desde siempre. Pero la historiografía tradicional no ha sido muy sensible a estas cuestiones, que en el mejor de los casos eran atendidas dentro de los consabidos capítulos sobre la vida y las costumbres. Ha sido desde otra de las ciencias sociales, la sociología crítica, desde la que se ha intentado y se está intentando dar forma a una verdadera sociología de la vida cotidiana, con todas las pretensiones y todas las determinaciones de rigor. Precisamente para estos investigadores el caso de Atenas constituye un caso especial, porque una serie de circunstancias hicieron posible que un jefe de estado como Pericles afirmase que los ciudadanos de Atenas, por serlo, pudieran llegar a tener una personalidad encantadora.

El primero en darse cuenta de la importancia de estas cuestiones fue György Lukács, el filósofo húngaro fallecido hace casi diez años. Fue su discípula Agnes Heller quien formuló más completa y precisamente los fundamentos de una teoría sociológica general de la vida cotidiana, y junto a ella también el polaco Leszek Kolakowski. En un prólogo esclarecedor escrito por Lukács, poco antes de su muerte, para la obra de Heller titulada precisamente *Sociología de la vida cotidiana*, muestra el filósofo que para cada hombre particular, considerado como individuo, la referencia inmediata a los momentos de desarrollo de la economía o del ser social pueden clarificar solamente cuestiones abstractas y, «en su abstracción, extrañas a la vida». La misma idea había sido escrita por A. Heller de forma tan clara que vale la pena repetir sus palabras: «Yo sentía como insuficiente la formulación de la idea del socialismo con ayuda de términos puramente estructurales, bien fueran políticos o económicos, y aún hoy la entiendo así. Por detrás de semejantes interpretaciones creo descubrir siempre el fantasma de la filosofía hegeliana de la historia; con ello se pierde la promesa de una forma de vida digna del hombre». Esto es esencial, dice, porque el proyecto de Marx supone «la apropiación de la riqueza social —de la totalidad de la cultura— por parte de cada individuo particular» (Introduc. a la obra citada). Leszek Kolakowski, en el mito de la autoidentidad humana, quiere hacernos conscientes de que mientras el Estado no coincida con la sociedad civil, la de las personas en su praxis cotidiana, el ser humano permanecerá siempre escindido, viviendo una contradicción siempre presente. Cada vez que el hombre hace algo para el Estado se niega a sí mismo. Cada vez que una persona particular actúa guiado por la ética suprapersonal está elevándose por encima de su mundo particular, de sus intereses particulares, y los contradice. Para que no exista esa contradicción tiene que haber una coincidencia entre los intereses del Estado y los del individuo. Pero esta coincidencia es imposible, de modo que el Estado, en vez de ser un simple administrador de las cosas, como sería deseable, se dedica también a gobernar a las personas. La vida cotidiana es el escenario perenne de la negación, por parte de cada individuo particular, de sus propios intereses. Kolakowski señala que la idea del hombre desalienado, del hombre comunista, se formó en la mente de Marx «según las figuras de los gigantes universales de los mundos helénico y renacentista, más que según los patrones de los cuarteles y los monasterios». A. Heller ha insistido también en la excepción del caso griego; según ella, la estructura de Atenas en los siglos VI-V a.C. y de la Florencia de los siglos XIII-XIV son las grandes excepciones de la Historia Universal, en las que el desarrollo genérico (la vida de la comunidad, el Estado) y el desarrollo particular (la vida privada de cada persona) se aproximan.

Si en Atenas se dieron las condiciones para que el ciudadano alcanzase esta situación privilegiada, entonces Pericles no mentía al garantizar, para cada ciudadano, una cierta felicidad vital. La

discusión de esas condiciones, en su contexto histórico, es ahora nuestro objeto, tras haber conseguido una perspectiva adecuada. Antes quiero recordar al filósofo Herbert Marcuse, recientemente fallecido, y sus esfuerzos realizados en la década de los 60 en pos de una sociedad lúdica, alegre, en la que el trabajo fuese como un juego y el juego fuese trabajo. Claro que por entonces se creía todavía en la sociedad de la abundancia inagotable, del ocio organizado. Quiero recordar también a un hombre que, como pocos, comprendió el espíritu del mundo griego y helenístico. Se trata del poeta griego contemporáneo Constantino Kavafis, autor de poemas ahora popularizados como *Viaje a Itaca* o *Esperando a los Bárbaros*. En otro poema nos habla Kavafis de un escultor que sueña con hacerse rico vendiendo sus excelentes obras, y de sus proyectos para cuando llegue ese momento. El escultor no piensa en comprarse nada, ni en invertir en nada. El escultor quiere solamente poder vivir sin trabajar para ir a la asamblea de ciudadanos y al ágora de su ciudad griega, y allí hablar de política, y ser escuchado. No concibe otra felicidad mayor.

¿Cuáles fueron, pues, las condiciones que dieron lugar a la excepción ateniense y en qué contexto histórico debemos entenderlas? Para contestar a estas preguntas debemos considerar algunos rasgos esenciales de la historia griega en el siglo V. Como es sabido, al principio del siglo V a.C. todos los griegos estaban empeñados en una guerra contra los medos o persas, que llamamos las guerras médicas o persas. Los dos estados más fuertes, entre los griegos, eran Atenas y Esparta, que lucharon juntas contra el enemigo común. Pero, además de ellas, había un sin fin de pequeños estados o polis, tanto en las islas como en el continente. El desarrollo de la guerra hizo que Atenas y Esparta se convirtiesen en los valedores de todo el mundo griego, de modo que las consecuencias de la guerra para cualquier pequeño estado eran consideradas por Atenas y Esparta como un asunto propio. La razón no es de simple compañerismo o solidaridad, sino más bien de simple estrategia política y militar; en la práctica se había constituido una *symmachía*, un pacto de defensa mutua, entre las principales polis griegas, y a la cabeza Atenas y Esparta.

Después de las derrotas de los persas en el 480 y 479 a.C. empezó a tener Atenas una cierta hegemonía entre los griegos, debido a que en vez de suspender el pacto de defensa mutua con otros estados, que es lo que hizo Esparta en la práctica al retirarse de la guerra, concluyó un nuevo tratado con algunas ciudades de las islas jónicas y de las costas de Asia Menor. El peligro persa no había desaparecido del todo, y Atenas se convirtió así en el único paladín de la causa griega, y el único defensor de la numerosas polis que se integraban en esta nueva Liga Marítima, que también llamamos Ática o Délica, porque tenía su tesoro, su caja común, confiada a la custodia del santuario de Delos. En efecto, esta Liga no era un simple tratado de defensa mutua, y Atenas actuó con determinación y con claridad: los numerosos miembros de la Liga estaban obligados a pagar unos foros, unas contribuciones anuales al tesoro de la Liga, y los estados mayores también a contribuir militarmente. Los administradores del Tesoro eran puestos por los atenienses, que de hecho, aunque no de derecho, controlaban y dominaban la Liga. En ésta se incluían todos los estados del Egeo, y no por un plazo de tiempo sino para siempre.

Atenas y sus aliados continuaron la lucha contra los persas, y poco después estaba claro que los persas ya no eran ningún peligro. Antes de que se librasen las últimas batallas hubo ya algún miembro de la Liga Délica que intentó abandonarla, porque el dominio de Atenas se hacía sentir demasiado, sobre todo en lo económico. Pero Atenas se lo impedirá por la fuerza, haciendo evidente para todos que la Liga se estaba convirtiendo en un verdadero Imperio, en una *arché*.

El engrandecimiento de Atenas fue militar y económico, incluso territorial, porque la buena marcha de las cosas los empujó a realizar algunas colonizaciones en territorio de ajenos. Mientras Atenas iba aumentando su poder, en Esparta las cosas iban peor: algunos problemas internos y un gran temblor de tierra en el año 464 la sumieron en un momento de gran debilidad.

La política de Atenas dentro de la Liga es llamada normalmente el Imperialismo Ateniense. Existe una tradición antigua según la cual los buenos demócratas atenienses no quisieron explotar a los miembros de la Liga, y sólo los demagogos lo hicieron sin escrúpulos. Tenemos que hacer dos salvedades. La primera, que demócrata y demagogo no significaban entonces lo mismo que hoy, y segunda que esa tradición es falsa. Todos los atenienses estuvieron de acuerdo en explotar a los miembros de la Liga, y cuando discutieron sobre el uso de los fondos solamente hubo acusaciones de uso indebido, pero nadie se cuestionó el derecho de Atenas a usar como propios los fondos que pertenecían a todos. Nadie significa aquí, naturalmente, ninguno de los atenienses. Los mecanismos de dominación de Atenas dentro de la Liga son el simple empleo de la fuerza, cuando es necesario, y la intervención política a favor de los regímenes democráticos, homologables al propio régimen ateniense, convirtiéndolos así en aliados fieles. Pero hay un mecanismo mucho más sutil y mucho más importante para nosotros, que es la política monetaria.

Para entender este mecanismo es necesario saber que en el mundo antiguo una moneda tenía más valor real dentro del circuito económico propio de la ciudad que la había acuñado, y esto incluso frente a otra moneda del mismo metal y del mismo peso. Pues bien, Atenas prohibió el año 450 a los miembros de la Liga que acuñasen monedas de plata que no llevasen los tipos, los símbolos, de las monedas atenienses, y que no siguiesen el sistema de pesos, múltiplos y submúltiplos de las monedas de Atenas. En Atenas había plata abundante pero no oro, y así Atenas alentó la acuñación de oro entre los estados de la Liga. Para completar la medida Atenas prohibió que se usasen pesos y medidas, para líquidos y áridos, que no fuesen los atenienses. Con estas medidas se convirtió la Liga en un inmenso circuito económico ateniense, en el que toda riqueza quedaba bajo un cierto control y al alcance de sus agentes comerciales. Ningún sistema monetario, ningún sistema ponderal (de pesos y medidas) impedía que los atenienses realizasen el poder de compra que su posición hegemónica les otorgaba. Su hegemonía podía ser ante todo militar, pero en la práctica resultaba ser también económica.

La Liga Délica se convirtió así en un conjunto de polis en torno a una metrópolis, Atenas. Un enorme circuito económico, militar, político, sin que podamos separar ninguna de estas cualidades. La mejor ilustración será la siguiente cita de la *República de los Atenienses* del Pseudo-Jenofonte, un panfleto político anónimo que circuló por Atenas al principio de la gran guerra con Esparta de la que hablamos al principio. Dice así: «Los atenienses son los únicos capaces de poseer las riquezas de los griegos y las de los bárbaros. Pues si una ciudad es rica en madera apropiada para las construcciones marítimas, ¿dónde podrá exportarla si no se entiende con el pueblo que es el dueño del Mar (sc. Atenas)? Si es rica en hierro, o en cobre o en lino, ¿a quién venderá sus productos si no se entiende con el pueblo que domina el mar? Por otra parte, estos mismos productos son también los materiales que me sirven para construir mis barcos (...). En cuanto a mi, Ateniense, sin gran trabajo por mi parte, hago venir del continente todos estos productos por vía marítima» (2,11,12).

Me he detenido en estas cuestiones porque solamente podremos comprender el funcionamiento interior de Atenas, la vida de la ciudad, si previamente hemos comprendido el funcionamiento de la totalidad. En efecto, Atenas vive hacia la mitad del siglo V como una ciudad rica, o, mejor dicho, multimillonaria. La mejor prueba de ello es lo que sucede con la producción de riqueza en la propia metrópolis. Hoy sabemos que la producción agraria estaba francamente descuidada, hasta el punto de que podemos hablar de una infrautilización de las posibilidades reales. En Atenas, como en otras ciudades griegas, solamente los ciudadanos tenían derecho a la propiedad de la tierra, pero no tenían ninguna obligación de cultivarla. Los propietarios que podían prescindir de la producción de sus parcelas, prescindían sin ninguna duda. El territorio de Atenas carecía del típico paisaje de pequeñas granjas diseminadas, que fue lo normal después en muchas provincias del Imperio

Romano. Solamente los ciudadanos pobres vivían en el campo. Igual que el escultor del poema de Kavafis, los ciudadanos de la Atenas clásica preferían vivir en la ciudad, y así lo hacían si era posible. El absentismo fue, pues, la norma, hasta que llegaron las vacas flacas en el siglo IV a.C. Fue entonces cuando hubo que trabajar el campo, y cuando se llegó a una cierta racionalización de la producción interna, incluyendo la utilización de nuevos recursos técnicos y del trabajo de los esclavos de forma generalizada. Pero, en contra de lo que se oye a veces, esto sucedió cuando la formación social de la polis iniciaba una decadencia definitiva, cuando Atenas perdió el Imperio marítimo de que estamos hablando, y se hizo imposible establecer un nuevo sistema hegemónico. Si Atenas, en su mejor época, tuvo una política económica, fue simplemente una preocupación organizada para asegurar la entrada de los productos de consumo necesarios, particularmente los cereales. Pero no hubo ninguna preocupación, que sepamos, por alcanzar una balanza de pagos excedentaria ni por cubrir con su producción sus propias necesidades. Todo lo cual, dicho sea de paso, era entonces inimaginable.

Al contrario, la eficacia del modelo ateniense permitió a la ciudad vivir de rentas, como viene a decirnos el Pseudo-Jenofonte. Durante los años dorados del siglo V, y particularmente durante la época de Pericles, Atenas empleó sus grandes ingresos en su propio perfeccionamiento. Al cabo de algún tiempo la ciudad estaba recubierta de mármol y belleza por todas partes, y cuando el año 438 a.C. se puso el friso de Fidias en el Partenón se puede decir que Atenas había alcanzado el cenit. Estas grandes construcciones representan mejor que nada la eficacia y la validez del modelo histórico de Atenas, que en las palabras de Pericles merece ser llamada «escuela de Grecia». Así lo sintieron los Atenienses, que se consideraban superiores a los demás griegos. Pero no por razones étnicas, lo que hubiera sido un sinsentido, sino por razones meramente históricas: porque su modelo histórico era mucho más perfecto. Esta autoconsciencia de los atenienses se materializó en un culto verdaderamente popular por la ciencia, la cultura, el conocimiento en general, y en definitiva por el ansia siempre presente de lo bello, lo hermoso, que es además lo bueno.

Esta superioridad de Atenas está muy bien representada en la élite intelectual que formaba el círculo de Pericles, del que ya hemos hablado. Pero la cultura no era algo sólo elitista, sino que afectaba a amplias capas de la población. Por supuesto que los niños iban a la escuela, donde aprendían de memoria a Homero y se iniciaban en una educación helénica y ateniense. El teatro no era un espectáculo minoritario. Atenas llegó a ser de hecho un Estado donde la vida podía ser agradable, un Estado que se preocupa de sus ciudadanos, y no tanto éstos de aquel, como había sucedido durante las guerras contra los persas. Una buena parte de la población de Atenas se sentía liberada de las obligaciones más constrictivas del trabajo. En la Atenas de Pericles el trabajo no es despreciado, pero nadie lo considera ni como una bendición ni como un derecho. Sólo, a lo sumo, como una necesidad inevitable para los menos afortunados.

Estas consideraciones han ampliado nuestra perspectiva, pero todavía no podemos comprender cómo es posible que Pericles garantice a sus conciudadanos, como en un programa de gobierno, el encanto personal. Para ello debemos ver todavía cómo estaba organizada la comunidad de los atenienses, es decir, cómo era su constitución en tanto polis, su constitución política.

Todo el mundo sabe que el régimen político de Atenas era una democracia. Durante la época más brillante, la de Pericles, hablamos normalmente de democracia radical. Esto no fue un invento de Pericles ni de su época, porque sus inicios se sitúan de hecho en una época bastante anterior, en la primera mitad del siglo VI. Podemos afirmar que la aparición del régimen democrático y su perfeccionamiento progresivo fueron siempre de la mano del desarrollo de Atenas tal como lo hemos visto hace un momento. Es cierto, por tanto, que cuando Atenas alcanza su máximo desarrollo económico y social alcanza también su máximo desarrollo político.

Este desarrollo político tuvo siempre, en cada momento crítico, un protagonista. Dracón pertenece al mundo de la leyenda, pero Solón y Clístenes fueron personajes reales. Poco después de constituirse la Liga Délica, cuando Atenas comenzó la última etapa gloriosa de su desarrollo, intervino otro gran reformador, Efialtes. Sus reformas constitucionales tuvieron lugar en el año 462, y debieron ser importantes, porque al año siguiente Efialtes fue asesinado por los conservadores. No es extraño, además, porque Efialtes se dirigió contra el Areópago, el gran Consejo de la Nobleza, que ahora perdía sus grandes derechos políticos, manteniendo jurisdicción solamente para delitos de sangre y una cierta supervisión para cuestiones sacrales. Las funciones del Areópago serán entonces cumplidas por la Boulé o cámara de representantes del pueblo, por la Heliea o tribunal jurado del pueblo y por la propia Ecclesía, la asamblea popular. Una ojeada al funcionamiento de este sistema nos permitirá comprender hasta que punto el pueblo llegó a ser dueño de sí mismo.

La Ecclesía o asamblea popular era quien decidía, en última instancia, en las cuestiones importantes para la polis. La Boulé o cámara de representantes tenía un cierto derecho a informar las cuestiones que habían de ser tratadas en la Ecclesía, e incluso el derecho a ratificar sus decisiones. En las inscripciones griegas que han llegado hasta nosotros leemos siempre «La Boulé y el pueblo han decidido...». Pero esto no quiere decir que los representantes del pueblo estuviesen por encima del propio pueblo. La constitución disponía de unos cuantos mecanismos de control, que desde la perspectiva actual serían considerados ultrarrevolucionarios. Cada año eran elegidos, por simple sorteo, los miembros del tribunal del pueblo. La independencia absoluta de estos tribunales se deduce de su misma composición, y fue de hecho la mejor garantía contra la arbitrariedad y la falta de honradez de los magistrados. En efecto, los tribunales del pueblo decidían, después del año de ejercicio de cada magistrado, si éste podía ser declarado libre de culpa. Si tenemos en cuenta que Atenas fue siempre, después de todo, una sociedad aristocrática, podremos explicarnos que los nobles conservadores instigaran el asesinato de Efialtes.

Uno de los adictos a Efialtes era Pericles, y él tomó la antorcha de la reforma democrática. Pericles se convirtió en el hombre clave de Atenas, y después de una etapa menos definida fue elegido jefe de gobierno sin interrupción del año 443 al 429. Con Pericles el gobierno del pueblo se hizo todavía más radical. A partir del año 458 incluso los ciudadanos de la tercera clase (en Atenas había unas clases censitarias, que definían los derechos del individuo perteneciente a cada una de ellas) podían ser arcontes, algo así como los ministros actuales. Solamente los tetes, los pobres, quedaban fuera de esa magistratura. Pero el arcontado era un cargo que requería una cierta preparación y una habilidad especial; para los cargos que no tenían tales requisitos el método de elección fue ahora el simple sorteo entre todos los ciudadanos. Ricos y pobres, todo el mundo tenía la misma posibilidad, en un momento, de acceder al gobierno de la ciudad. Estos cargos eran además anuales, sin posibilidad de reelección, y para evitar los abusos eran además de carácter colegial: cada magistrado tenía que decidir junto con su colega, elegido por el azar igual que él. El control de los magistrados por parte del pueblo se hizo todavía más estricto: todos los magistrados eran examinados antes y después de la entrada en el cargo.

Con estas medidas el pueblo había llegado a ser verdaderamente dueño de sí mismo. Es cierto que los principales magistrados, los estrategas, quedaban parcialmente fuera del control popular, pero no es menos cierto que podían ser juzgados y reducidos al ostracismo. Esto último estuvo a punto de pasarle al mismo Pericles el año 443, pero no alcanzó los votos necesarios para la condena. El sistema merece la pena ser recordado: en un período del año se decidía si, más tarde, habría votación para reducir al ostracismo a algún magistrado. Si se decidía que sí, llegado el momento, el pueblo depositaba pequeños pedazos de cerámica, llamados *ostraka*, con el nombre del ciudadano condenable. Aquel ciudadano cuyo nombre apareciese en 6.000 o más votos era así condenado.

Pericles tuvo todavía otra idea genial. Comprendió que el interés de la polis no se correspondía necesariamente con el interés particular de cada ciudadano. Los ciudadanos se veían obligados a abandonar sus quehaceres para dedicarse al gobierno de la ciudad, y hay que decir que las asambleas y reuniones eran muy frecuentes. Pericles dispuso entonces que la asistencia a las asambleas y a los tribunales del pueblo fuese remunerada. Esto no fue solamente una idea novísima, sino que tuvo consecuencias transcendentales: el ejercicio de la política no estaba ya condicionado, para cada persona, por su propia situación económica. Muchos ciudadanos pobres podían tener en la política una cierta fuente de ingresos. La política dejó de ser simple obligación (no olvidemos que la neutralidad en los conflictos de la polis estuvo condenada con la pérdida de la ciudadanía) y pasó a ser también un asunto de la conveniencia del pueblo. Con ello la vida pública se había extendido verdaderamente a toda la comunidad. La democracia radical estaba conseguida.

Ahora podemos quizá empezar a comprender que Pericles garantice a sus conciudadanos, por el hecho de ser atenienses, una personalidad completa. Pero todavía no hemos encontrado nada que nos explique por qué, además, puede tener una personalidad encantadora. Todavía no podemos comprender por qué los atenienses disfrutaron de ese sentido creativo, prometeico, de la existencia, que hemos visto en el caso del arte. Y todavía no podemos comprender por qué el escultor de Kavafis sería feliz si pudiese hablar en la asamblea y en la plaza de su ciudad. Todo lo que hemos visto apunta ya hacia la posibilidad de que los ciudadanos se sientan identificados consigo mismos, es decir, a la coincidencia de la sociedad civil y el Estado. Pero todo ello podría coexistir con una situación menos feliz, para cada ciudadano, de lo que Pericles promete. Todavía tenemos que hacernos una pregunta: ¿Cuál era el sistema de valores socialmente aceptados en la Atenas de Pericles? ¿Cuáles eran las virtudes de más éxito, que más se vendían, por así decirlo? La respuesta a esta pregunta nos acercará convenientemente a la psicología social de la Atenas clásica, y así podremos comprender perfectamente a Pericles, el milagro griego en el arte y al escultor de Kavafis.

El excelente trabajo del Prof. Rodríguez Adrados ha desbrozado ya el camino que ahora queremos ensayar. Partimos del hecho de que existía ya una cierta coincidencia entre el estado y la sociedad, para lo cual podríamos aducir todavía más argumentos, como la construcción de servicios públicos gratuitos o la gratificación económica para aquellos que participaban en las celebraciones religiosas, cuyo carácter festivo debemos recordar. Junto a esto existía también una enorme libertad personal de los ciudadanos, tanto para las costumbres como para la expresión de ideas políticas, filosóficas y religiosas.

El mismo Pericles es sin ninguna duda el mejor representante de la moral, la ética y el sentido vital de su época. Pericles goza de enorme prestigio entre los atenienses. Rodríguez Adrados tiene el mérito de habernos hecho conocer bien su figura, que no responde a lo que leemos en otros pasajes de la oración fúnebre. En efecto, en este discurso Pericles dice que la virtud, la bondad, es simplemente una cuestión de mérito personal. Pericles, sin embargo, habla de su propio caso en términos diferentes. No se trata solamente de mérito personal, sino también de inteligencia, retórica, sentido ciudadano y honradez. Tal como lo expresa el profesor Adrados: «inteligencia para conocer lo necesario, capacidad de palabra para exponerlo, amor a la ciudad e incorruptibilidad» (*La Democracia Ateniense*, p. 222). En cualquier caso la virtud es el único origen del éxito, con lo que reencontramos el viejo binomio bueno-hermoso. El éxito de Atenas dentro del mundo griego se explica así por la superior virtud de los atenienses, que es lo que hemos llamado mayor efectividad del modelo histórico.

¿En qué consiste, pues, esa superioridad moral de los atenienses? ¿Cuál es la moral dominante en Atenas?

El desarrollo histórico de Atenas en el siglo V había llevado a los atenienses a la seguridad de que una política inteligente y bien orientada junto con una colaboración o pasividad de las fuerzas

del destino era la clave para conseguir un Imperio lleno de éxito. Esta idea no es más que la idea central de los sofistas, que eran unos filósofos muy prácticos y muy atentos al funcionamiento de la realidad, en la que veían la confirmación última de toda teoría. Con esta idea, que se extendió en Atenas, se produjo una cierta rebelión contra los viejos dioses griegos, pero en tal forma que hoy la llamaríamos propiamente ateísmo. En la formulación original es diferente, y reproduce el mito de Prometeo al que me he referido al principio. Igual que Prometeo se rebeló para arrancarle a los dioses el secreto del fuego, del mismo modo el ciudadano ateniense abjura de los viejos dioses que controlaban el mundo y su destino, porque los atenienses han demostrado que el destino del mundo, del Imperio ateniense, es solamente una cuestión de inteligencia y sentido práctico. Para nosotros quizá sea difícil comprender el valor innovador e incluso refrescante de esta postura filosófica, pero para los griegos se trataba de algo mucho más claro: el hombre es dueño de sí mismo, y el mundo está a su alcance.

De acuerdo con ello se extendió en Atenas un género de moral que llamamos agonal, es decir, de lucha activa. Como dueño de su destino el hombre es el único responsable de lo que le suceda. No hay dioses a quienes confiar secretamente el fracaso ni en quienes descargar el propio sentido de culpa después de una derrota. El hombre, solo, como individuo, se siente artífice y dueño del mundo, aliado con su todopoderosa razón; solamente hay que esperar que el azar no juegue una mala pasada. Esta idea hace a todos los hombres iguales, porque todos ellos pueden participar de la lucha por su propio destino, y porque la razón bien utilizada puede dar a cada uno la felicísima comprensión de la realidad que hace a los hombres parecidos a los dioses. Así se explica que Pericles luche contra el viejo ideal aristocrático según el cual solamente los nobles poseedores pueden intervenir en el gobierno de la ciudad. También los pobres son ciudadanos, también ellos pueden tener virtud y éxito. La constitución política de los atenienses aseguraba a los pobres también un papel en la polis, y se lo exigía. Había algo por encima de la riqueza, un impulso interior, que hacía a los hombres iguales en su desigualdad real.

Este sentido sofístico de la existencia es, para nosotros, un sentido poético. En la Atenas del siglo V estaban muy devaluadas las grandes verdades absolutas, y sobre todo aquellas verdades interiorizadas que constituyen dogmas o pautas de comportamiento originados fuera del individuo. Al contrario, la vida de la comunidad era comprendida solamente como una posibilidad de perfeccionamiento de la vida del individuo. El placer personal y la comodidad fueron pues valores muy altamente apreciados, que a su vez implicaban la libertad total de que hemos hablado. Es virtud de los atenienses haber comprendido que esta libertad no podía contradecirse con las leyes de la comunidad, y haberse puesto siempre, llegado el caso, a favor del individuo. La tolerancia comedida, el buen sentido común, lo que los franceses llaman el *savoir faire*, todo ello acompañaba de hecho a este delicado balance entre la propia individualidad y la objetividad del estado. Por algo acudió Sófocles al conflicto entre la razón individual y la razón de Estado cuando quiso criticar a Pericles en su maravillosa *Antígona*.

En resumen, vemos al ciudadano ateniense viviendo en un ambiente de responsabilidad creativa, en la que el único objetivo es el logro de sus propios intereses. Igual que el Estado coincide con la sociedad, como vimos al hablar de la constitución política, también coinciden los intereses generales con los intereses particulares. Al perseguir sus intereses particulares, el ciudadano ateniense está obedeciendo también a los intereses del Estado. Atenas aseguraba a sus ciudadanos un buen nivel de vida, y esto era la mejor prueba de que el sistema político y el sistema moral funcionaban. Pericles expresó perfectamente esta dinámica: el buen ánimo aseguraba la independencia de la ciudad, que es la libertad, y ésta asegura la felicidad (Rodr. Adrados, *op. cit.*, p. 218). Pero no se trata de una felicidad ingenua, sino de una sabia e inteligente actitud vital, llena de matices y ambigü-

dades creativas; como también dice Pericles: amamos la belleza con poco gasto y la sabiduría sin relajación, según traduce Rodr. Adrados.

Este cuadro idílico tiene todavía más detalles. Pericles afirma que Atenas es la escuela de Grecia, y efectivamente fue así. La democracia ateniense era considerada por los griegos como un sistema más perfecto, como un modelo que debían imitar. Aquí debemos entender la expresión «democracia ateniense» en el sentido completo que históricamente merece: el sistema político, la efectividad real, el estilo de vida. Los atenienses lo sabían y a sus convicciones y a sus seguridades añadían la firme sensación de ser los pioneros de la humanidad, los creadores de una forma de vida más placentera, más creativa, más humana y más consciente. ¿Puede haber, acaso, mayor felicidad?

Quizá no. Pero hay, también es cierto, sus lados sombríos. Hasta ahora hemos hablado de los ciudadanos atenienses, y quizá alguien habrá pensado que los ciudadanos atenienses eran los habitantes de Atenas. Pero eso es falso, porque los ciudadanos atenienses eran en el siglo V aproximadamente un 20% de los habitantes. El resto estaba compuesto por los esclavos y por los metecos. A unos y a otros no les promete nada Pericles. Hay, todavía, otro hecho que ya hemos visto: la riqueza y la prosperidad de Atenas descansa sobre el dominio imperialista que Atenas ejerce dentro de la Liga Délica y se hunde bruscamente con la guerra del Peloponeso al final del siglo V a.C. ¿Qué pensar, pues, de la felicidad ateniense desde la perspectiva amplia de la Historia?

Para no alargarme demasiado preferiría dejar este tema para el coloquio, aunque quiero adelantar dos ideas fundamentales que pertenecen al sentido propio de esta reflexión: la felicidad de los Atenienses fue posibilitada por la constitución interna de Atenas y por su posición en la Liga Délica. El caso ateniense nos muestra pues que la coincidencia entre la sociedad civil y el Estado, la felicidad, que es un fenómeno histórico, es también un fenómeno esencialmente político.

GERARDO PEREIRA-MENAUT
Universidad de Santiago de Compostela
Dpto. de Historia I
Facultad de Geografía e Historia
15782 - Santiago de Compostela

•