

Contra la igualdad: de La Boëtie a Platón

César González Ochoa

El *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, un panfleto del siglo XVI, escrito por un joven de dieciséis años (según Montaigne), constituye un apasionado alegato en contra de la idea de igualdad de todos los hombres. Casi veinte siglos antes, Platón, basado en argumentos aritméticos, había levantado su voz contra esa misma idea. En este trabajo se discuten las propuestas de ambos.

The *Discours de la Servitude volontaire*, a sixteenth century pamphlet written by a sixteen year old young man (if we are to believe Montaigne), constitutes a passionate claim against the idea of equality among humankind. Almost twenty centuries before, Plato, basing himself on arithmetical reasoning, had raised his voice against that same idea. Both proposals are discussed in this work.



César González Ochoa

Contra la igualdad: de La Boétie a Platón

Libertad, igualdad y fraternidad: son éstos los términos que forman la divisa de la revolución francesa; con ellos todavía todos nos emocionamos pensando que conforman el ideal de toda sociedad justa, sin darnos cuenta que hay en esos términos contradicciones insalvables. Los regímenes fascistas del siglo xx, con sus pretensiones que van desde la limpieza de sangre hasta la limpieza étnica, han mostrado este hecho hasta la saciedad; no obstante, desde hace mucho tiempo, desde los albores de la civilización en el mundo de la Grecia antigua, ya existen poderosos argumentos que muestran que, en ese trío de abstracciones, la igualdad se opone a las otras dos y que, por tanto, no puede ser considerada como el ideal que tenemos que buscar.

Siglos antes de la revolución francesa ya estaban dados algunos de los argumentos en contra de la idea de igualdad: en 1548 Étienne de La Boétie publicó el *Discurso de la servidumbre voluntaria*, un pequeño panfleto también llamado ‘Contra el Uno’, que es una fuerte defensa de la libertad y en contra de la sumisión.¹ Pero dos mil años antes, en Grecia, ya se había condenado la idea de igualdad. A continuación se hace un bos-

¹ Étienne de la Boétie, *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, estudio preliminar, traducción y notas de J. M. Hernández Rubio, Madrid, Tecnos, 1986.

quejo de las ideas principales del texto de La Boétie y, en una segunda parte, se estudia con cierto detalle el pensamiento político griego que culmina con Platón, donde se encuentra ya el rechazo del ideal fascista de la igualdad.

El panfleto de La Boétie es, en su totalidad, un alegato acerca de cómo los hombres prefieren ser siervos a ser libres. Aunque por el solo hecho de ser hombre todo individuo puede ser libre, en realidad muy pocos lo son. Querer la libertad es asumir de entrada que los débiles no pueden ser libres, que la libertad no tiene nada que ver con la igualdad. La Boétie sostiene que los hombres han nacido para ser compañeros o hermanos, pero no dice nunca que tengan que ser iguales; establecer la igualdad es suprimir las diferencias, es nivelar, y ésta ha sido siempre una de las funciones del poder o de los poderes. Todo estado es nivelador y, como dice Savater, la nivelación no necesita estar en el programa del estado puesto que está en su destino;² y todo aumento en la igualdad está acompañado de la profundización del abismo existente entre quienes poseen el poder y quienes lo sufren. La igualdad es, por tanto, el mecanismo de reforzamiento del control.

“Compañeros, o hermanos”, dice La Boétie; desde el compañerismo podría llegarse a la fraternidad, pero no desde la igualdad. Podría pensarse que es posible llegar a la fraternidad a partir de la igualdad; por ejemplo, cuando se dice que todos somos hijos del mismo dios, o que todos pertenecemos a la misma patria, o que todos estamos sometidos a la misma ley. Pero se trataría en estos casos de una fraternidad que proviene de lo genérico, de lo universal; y una fraternidad universal es degradada ya que se recibe desde afuera y en ella se asume a los hombres como entes pasivos. En todos los casos, la igualdad es impuesta, mientras que la fraternidad es compartida. La verdadera fraternidad es producto de la acción, es optativa.

² Fernando Savater, *Panfleto contra el Todo*, Madrid, Alianza, 1982.

Nuestra naturaleza es ser ‘unos’, dice La Boëtie; natura “no quería tanto hacernos todos unidos como todos unos”, porque no es lo mismo estar todos unidos que ser unos; ser unos es lo contrario de ‘ser un solo ser’ o, lo que es lo mismo, de ‘ser Uno’; y los unos son los ‘compañeros libres’. Entre ‘ser compañeros’ y ‘ser iguales’ hay una gran diferencia pues, como dice Savater, “la igualdad hace superflua toda fraternidad o, mejor, no superflua sino imposible”. La Boëtie no dice cómo entiende la libertad, pero puede inferirse que para él es la capacidad de tener iniciativas, la facultad de no permitir que los otros determinen qué hacer o qué no hacer, la posibilidad de tener otro modo de vida, aunque sea menos productivo o más peligroso, la facultad de llevar las propias capacidades a sus límites. Es claro que muchos —tal vez la mayoría— no viven así, incluso no quieren vivir, pues están convencidos de que necesitan protección y guía, y que por tanto necesitan ser fieles a una personalidad fuerte o a una institución.

Se puede argumentar que abdicar a la libertad es una elección y, por tanto, un uso posible de la libertad (una idea central en Sartre, que explota sobre todo en *Los caminos de la libertad*). El hecho es que no todos pueden escoger la libertad puesto que optar por ella es una elección que precisa fuerza, inteligencia, audacia, resistencia a lo hostil, además de lo que es tal vez lo más importante: capacidad creadora y pasión.

El punto inicial de La Boëtie es el señalamiento del hecho, al mismo tiempo tan extraordinario y tan común, de “ver un millón de millones de hombres servir miserablemente, teniendo el cuello bajo el yugo, no constreñidos por una fuerza muy grande, sino que en cierto modo parecen encantados y prendados por el solo nombre de Uno”, que es uno solo y tan humano como todos ellos. “¿Qué desgraciado vicio es éste —se pregunta— de ver a un número infinito no obedecer sino ser-

vir, no ser gobernados sino tiranizados, no teniendo bienes, parientes ni hijos, ni la misma vida que sea de ellos?”.³

¿De dónde proviene este servilismo?, sigue preguntando; ¿son serviles los hombres porque son cobardes o ruines o viles? Si se tratara de dos o tres hombres tal vez sería posible afirmar que ello es por “falta de corazón o de valor”; pero no se trata de unos pocos, sino que eso ocurre con “mil ciudades, un millón de hombres”.

Entonces, ¿cómo puede llamarse esto? “¿Qué monstruoso vicio es éste que no merece siquiera el título de cobardía?” El asombro de La Boëtie no se debe al hecho de que predomine un solo individuo sobre la sociedad entera; no se debe solamente al hecho de que muchos desistan de sus quereres particulares para plegarse al querer de uno solo. Lo que más le impresiona y le asombra es que esa obediencia no sea impuesta desde afuera sino que sea voluntaria: “Son los mismos pueblos los que se dejan o, más bien, se hacen someter, pues cesando de servir serían, por esto mismo, libres. Es el pueblo el que se esclaviza y el que se corta el cuello ya que, teniendo en sus manos el elegir estar sujeto o ser libre, consiente en su mal o, más bien, lo persigue”. Con este planteamiento se pone por primera vez de manifiesto, según Savater, “el gran misterio de la institución política, que no es sencillamente la existencia de una coacción exterior sino el acatamiento íntimo del poder”.⁴

Hay algo común a todos los hombres, sean sabios o ignorantes, valientes o cobardes, y es la voluntad de desear las cosas valiosas; pero hay una de estas cosas, dice La Boëtie, “en la cual, no sé por qué, la naturaleza ha hecho imperfectos a los hombres para desearla: es la libertad”. Porque si la desearan la tendrían. “¿Qué fatalidad es ésta —se pregunta— que ha podido desnaturalizar tanto al hombre nacido, en verdad, solamente para vivir libre?” El hombre es el único ser nacido para vi-

³ Étienne de la Boëtie, *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, 8.

⁴ Fernando Savater, *Panfleto contra el Todo*, 44-45.

vir libremente; por tanto, su pérdida de libertad es una pérdida de su naturaleza; el hombre es un ser desnaturalizado: no es un hombre, ni siquiera un animal, “puesto que las bestias, que incluso son hechas para el servicio del hombre, no se pueden acostumbrar a servir más que con protesta y señales de un deseo contrario”; al perder su libertad, el hombre pierde humanidad.

Pierre Clastres, quien ha reflexionado sobre este proceso de desnaturalización del hombre, dice que ello ocurre en un sentido definido:

se realiza no hacia lo superior sino hacia lo inferior, es una regresión. ¿Se trata de una caída de la humanidad en la animalidad? De ninguna manera, porque observamos que los animales no se someten a sus amos más que por el miedo que les inspiran. Ni ángel ni animal, ni más acá ni más allá de lo humano, ése es el hombre desnaturalizado. Literalmente, el innombrable.⁵

Los hombres obedecen porque así lo quieren, se encuentran en una situación de servidumbre porque así lo desean; pero aquí cabe preguntarse si ese hombre desnaturalizado es todavía un hombre, que elige no ser libre, es decir, que elige no ser más un hombre. “Ésta es su nueva imagen: desnaturalizado, pero aún libre puesto que elige la alienación. Extraña síntesis, impensable conjunción, innombrable realidad”.

Los hombres no han nacido para someterse, pero viven sometidos; nacen para ser compañeros pero viven en relaciones de subordinación; son los únicos seres que poseen el don del lenguaje, pero no lo utilizan como medio de acercamiento y de comprensión mutua sino para dar órdenes. ¿Cómo se inició esto, cómo el hombre perdió su naturaleza? La Boëtie no tiene respuesta a esta pregunta; sólo acierta a decir:

⁵ Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1987, 124.

No es explicable cómo el pueblo, desde el momento en que es sometido, cae rápidamente en una especie tan profunda de olvido de la independencia que no es posible que se despierte para volverla a recuperar [...] Es verdad que al principio sirve coaccionado y vencido por la fuerza; pero los que vienen después, no habiendo conocido nunca la libertad y no conociendo más que esta situación, sirven sin pena y voluntariamente lo que sus predecesores habían hecho por coacción.

En este razonamiento, La Boétie no puede evitar caer en una contradicción al pensar que sólo los primeros hombres fueron sometidos por la fuerza, mientras que sus descendientes son siervos por pura costumbre: “nutridos y educados en la servidumbre, sin mirar más allá, se contentan con vivir como han nacido, y no piensan jamás en tener otro derecho ni otro bien que éste que han encontrado, y consideran como natural la situación de su nacimiento”. Más adelante dice que “la primera razón por la que los hombres sirven voluntariamente es porque nacen siervos y son educados como tales”.

Esta explicación no es satisfactoria ya que en ella la institución del poder se convierte en explicación de sí misma, y el éxito obtenido es lo que explica su propio éxito. No es posible pensar que las causas de la servidumbre se dividan en dos etapas: primero por la fuerza y luego por la costumbre, ya que el propio La Boétie comienza su discurso diciendo que para que todos se sometan a uno es necesaria, desde el principio, la voluntad del sometido, pues nadie, por sí solo, tiene la fuerza suficiente para hacerse obedecer por todos sin la complicidad de éstos.

En este paso de la libertad a la servidumbre interviene un factor al que La Boétie no alude y que Clastres expresa claramente al señalar que esta etapa se relaciona con “el momento concreto del nacimiento de la historia, esa ruptura fatal que no debía producirse nunca, ese acontecimiento irracional que nosotros, los modernos, llamamos nacimiento del Estado”. La Boétie formula explícitamente dos grupos de preguntas: pri-

mero, ¿por qué tuvo lugar la desnaturalización del hombre, por qué se produjo la división en la sociedad, por qué sobrevino la desventura? El segundo es, según lo expresa Clastres, “¿cómo es que los hombres perseveran en su ser desnaturalizado, por qué se produce incesantemente la desigualdad, por qué se perpetúa al punto de parecer eterna?” Al primer grupo La Boëtie no da respuesta alguna; en términos modernos esas preguntas conciernen al origen del Estado; en cambio, todo su libro pretende responder al segundo grupo, que se sintetiza en una sola: ¿cómo es que puede durar la renuncia a la libertad?

La respuesta es simple: esta situación perdura porque los hombres así lo desean; el poder existe solamente en su ejercicio, pero el deseo de poder no puede realizarse sin su complemento, que es el deseo de sumisión. La prueba de que la libertad se ha perdido está no sólo en la resignación a vivir sometido sino, más claramente, en el amor a la condición de siervo, está en el amor del siervo por el amo. Los siervos hacen lo que el amo dice, pero no sólo eso; los siervos, dice La Boëtie,

piensan lo que él quiere y, a menudo, por satisfacerlo, se anticipan aun a sus pensamientos. No es todo el obedecer: hay que complacerle; y he aquí que se destrozan, se atormentan, se matan de trabajar en sus asuntos, y después que se complacen en su contento, que dejan su gusto por el suyo, que fuerzan su modo de ser, que despojan su natural; he aquí que ponen atención a sus palabras, a su voz, a sus signos, a sus ojos; no tienen ni ojos, ni pies, ni manos, ni nada que no esté al acecho para descubrir su voluntad y para descubrir su pensamiento. ¿Es esto vivir felizmente? ¿Se llama a esto vivir? [...] ¿Qué condición es más miserable que la de vivir así, en que no se es nada, poseyendo otro su alegría, su libertad, su cuerpo y su vida?

La pérdida de naturaleza del hombre encuentra expresión tanto en el desprecio del que manda hacia los que le obedecen,

como en el amor de los que obedecen por aquél. El amor al tirano tiene también otro efecto, ya que tiende a modificar las relaciones de los dominados entre sí, les impide relacionarse fraternalmente, amarse unos a otros. El resultado de estas relaciones es el que sintetiza Savater cuando dice que “la gente anda sola por el mundo, acariciando en el fondo de sus apartamentos tristes piedras que le fingen compañía, porque sólo los compañeros libres son capaces de amistad o amor”.

El mundo al que se refiere La Boétie, que no es muy diferente al nuestro, el de la servidumbre voluntaria, es el del poder en manos del Uno (recordemos el subtítulo de su libro: ‘Contra el Uno’), o, lo que es lo mismo, en manos del Todo. Dentro de este Uno que es el Estado, este ente cada vez más regulador y superprotector, cada vez más burocratizado y des-territorializado, cada vez más abstracto, se pierden de manera creciente las ocasiones de libertad. Ello se debe a que el Uno fomenta la debilidad de sus partes, hace que se necesite de él y de su protección, nos acostumbra a no tener más fuerza que la que él nos da.

Tres siglos después del *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, Marx y Engels siguen insistiendo en que el ideal del ser humano es la igualdad: todos los hombres son iguales. Cien años después Orwell completa la frase: Todos los hombres son iguales, pero hay unos más iguales que otros; es decir, dicha en broma, esta frase expresa una verdad profunda: hay grados de igualdad, o hay diferentes clases de igualdad. Esto ya lo sabían los antiguos griegos, aunque les costó mucho esfuerzo adquirir ese aprendizaje.

La idea de que la igualdad no es posible en las relaciones humanas está presente en el pensamiento político griego y se hace explícita al estudiar las formas de agrupación propias de su cultura, especialmente en esa forma peculiar que es la ciudad, entendida ésta como la dimensión espacial de la sociedad. Por tanto, se requiere hacer un somero análisis de la ciudad.

La manera en que los griegos construyen el espacio de vida, su marco espacial, depende de su concepción del universo. En los primeros siglos de la civilización griega, lo que domina es una concepción mítica del mundo, la cual está expuesta en la *Teogonía*,⁶ y tiene una correspondencia en la construcción del espacio de vida de los habitantes; cada casa constituye un espacio bien definido, con sus propios rasgos que lo diferencian de los demás; el espacio doméstico es el espacio por excelencia. El punto de referencia a partir del cual se define la orientación y se establecen las direcciones es el centro; el centro de la casa es el hogar, cuya función es enlazar la vivienda con los otros dos niveles. Hestia, como diosa del hogar, está en el centro de la casa; el centro como hogar familiar, como altar doméstico, fija la casa, la fija en la tierra, le da raíces, y con ello distingue cada casa al darle una cualidad religiosa particular, cierra el grupo familiar sobre sí mismo y lo conserva puro de todo contacto no familiar.

A partir de Tales, Anaxímenes y Anaximandro —los llamados físicos de Jonia— se comienza a sustituir por una concepción geométrica del mundo que ya no tiene referencias a la religión y al mito; en ella se representan la organización del universo, las posiciones, las distancias, las dimensiones y los movimientos de los astros de acuerdo con esquemas geomé-

⁶ Hesíodo concibe el mundo como un disco plano, rodeado por un río circular, llamado Océano, que no tiene origen ni fin puesto que desemboca en sí mismo. Por encima de este disco se eleva el cielo de bronce, que es como si fuera un tazón invertido que descansa sobre el contorno del río (*Teogonía*, versos 242 y 959). La estabilidad del mundo está garantizada porque tiene raíces. Esta imagen mítica del mundo se encuentra dividida en niveles: alto, medio y bajo: “El espacio de lo alto es completamente diferente del espacio del medio y del de abajo. El primero es el espacio de Zeus y de los dioses inmortales, el segundo el espacio de los hombres, el tercero el espacio de la muerte y de los dioses subterráneos [...] Igualmente, en esta tierra, las direcciones del espacio son diferentes: la derecha es favorable, la izquierda es nefasta. El oriente y el occidente tienen unas calidades religiosas que no son las mismas”. (Jean-Pierre Vernant, “Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque”, en J. -P. Vernant y Pierre Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne*, v. 2. *L’espace et le temps*, París, Du Seuil, 1991, 187).

tricos. Ello origina un replanteamiento general de las perspectivas cosmológicas, con el advenimiento de formas de pensamiento que no recurren a analogías: ya no es necesaria una explicación por medio de niveles o con direcciones espaciales con significados religiosos.

El primer mapa de la tierra se debe a Anaximandro. En su esfuerzo por sistematizar resultados anteriores y por dar a la tierra una representación conforme a los principios de la razón hay una gran audacia: para él, la tierra es “un pilar en forma de tambor, lo cual define un mapa circular. Está rodeada por el río Océano. Su superficie está construida de acuerdo con dos ejes perpendiculares...”⁷ En este mapa se distingue un rectángulo que encierra las regiones habitadas; fuera de él están las tierras que el frío y el calor extremos hacen inhabitables; el disco está rodeado por el Océano. Los cuatro lados del rectángulo son los dominios de los pueblos a los que la tradición atribuye las regiones más distantes: celtas e hindúes, escitas y etíopes, que se corresponden simétricamente. Sobre esa superficie está inscrito el mundo habitado en una cuadrícula y, a pesar del aparente desorden, “las tierras, los mares, los ríos aparecen en el mapa agrupados y distribuidos según relaciones rigurosas de correspondencia y de simetría”.⁸

La geometrización del universo tiene como consecuencia hacer innecesaria cualquier explicación sobre la estabilidad de la tierra; ya no hay necesidad de postular un soporte o unas raíces. La tierra está en el centro del universo y permanece en reposo en este lugar porque está a igual distancia de todos los puntos de la circunferencia celeste; no existe nada que la haga desplazarse hacia abajo en lugar de hacerlo hacia arriba; no

⁷ Pierre Lévêque y Pierre Vidal-Naquet, *Clithène l'athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VIe siècle à la mort de Platon*, París, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 1973, 80.

⁸ J. -P. Vernant, “Espace et organisation politique en Grèce ancienne”, en J. -P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne*, v. 2. *L'espace et le temps*, 215.

hay nada que la haga moverse hacia un lado en lugar de hacerlo hacia el otro.⁹

El universo de Anaximandro es esférico, y la tierra está inmóvil en el centro de la esfera celeste; esta posición central se debe, según Anaximandro, a su *homoiotes*, su similitud (es decir, la distancia igual a todos sus puntos), es decir, su equilibrio y su simetría. Al estar situada en el centro, no está dominada por nada, no está bajo el poder de otra cosa. La estabilidad de la tierra es producto de las propiedades geométricas del espacio; no tiene necesidad de raíces ni necesita apoyarse sobre ningún poder elemental;

se mantiene en su lugar sin intervención extraña, porque el universo, orientado simétricamente en todas sus partes con respecto al centro, ya no admite direcciones absolutas. Ni lo alto ni lo bajo, ni la derecha ni la izquierda existen en sí mismas, sino solamente en relación al centro. Y, desde el punto de vista del centro, este alto y este bajo no sólo son simétricos sino enteramente reversibles [...] Todos los puntos de la esfera celeste son de este modo exactamente semejantes en relación al centro, *homoiios*.¹⁰

⁹ J.-P. Vernant, "Géometrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque", 187, y *Les origines de la pensée grecque*, París, Presses Universitaires de France, 1975, 121.

¹⁰ J.-P. Vernant, "Estructura geométrica y nociones políticas en la cosmología de Anaximandro", en J.-P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1973, 199-200. En el *Fedón* (108e), Platón recuerda esta visión del universo cuando Sócrates dice: "creo que la tierra es un cuerpo esférico situado en el centro de los cielos y que, por ello, no necesita de aire ni de ninguna otra fuerza para sostenerse; la uniformidad de los cielos en todas sus partes y el equilibrio de la tierra misma son suficientes para sostenerla. Una cosa en equilibrio situada en el centro de lo que es uniforme no puede inclinarse en ninguna dirección, ni más ni menos permanecerá inmóvil y en perfecto equilibrio". Según Aristóteles, los antiguos sostienen que "lo que está situado en el centro y es equidistante de los extremos no tiene impulso para moverse en una dirección —ni hacia arriba, ni hacia abajo, ni hacia los lados— más que en otra; y, puesto que es completamente imposible que lleve a cabo movimientos en direcciones opuestas al mismo tiempo, tiene necesariamente que permanecer en reposo" (*De Caelo* 295b10).

Las direcciones del espacio ya no tienen valor absoluto; la estructura del espacio en el centro del cual tiene su sede la tierra es ahora de tipo matemático. Esta concepción del universo proporciona las bases para la creación de un nuevo espacio, espacio que permite basar la estabilidad de la tierra en la definición geométrica del centro. El espacio resultante es homogéneo y está constituido por relaciones simétricas y reversibles. La estructura geométrica da al cosmos una organización opuesta a la del mito cosmogónico; ahora no hay ningún elemento con más privilegios que los demás, ninguna potencia que esté situada en posición dominante.

Todos los conceptos asociados al pensamiento cosmológico, tales como centralidad, similitud, ausencia de dominación, etc., son también conceptos políticos, es decir, de lo relativo a la *polis*. A semejanza del cosmos, en el espacio de la ciudad hay un centro que representa todo lo común, la colectividad como tal, y en este punto se debaten los asuntos comunes. Allí, cada individuo se encuentra en igualdad de condiciones que los demás, nadie está sometido a otro. En el libre debate instituido en el ágora, todos los ciudadanos se definen como *isoí* y como *homoioi*, como iguales y semejantes. La relación entre esos iguales es de identidad, de simetría y de reversibilidad.¹¹

Para marcar el valor de centro se establece un hogar, pero éste no es el hogar de un individuo, de una vivienda particular,

¹¹ Como dice Vernant, “El universo de la ciudad aparece constituido por relaciones igualitarias y reversibles donde todos los ciudadanos se definen unos respecto a los otros como idénticos en el plano político. Al tener acceso a este espacio circular y centrado del ágora, los ciudadanos entran en el marco de un sistema político cuya ley es el equilibrio, la simetría, la reciprocidad” (J.-P. Vernant, “Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque”, 196. El mismo autor señala en otro ensayo la función del centro como denominador común de todo lo que constituye la *polis*. Este centro se inscribe en un espacio formado de múltiples partes “pero que revelan todas su similitud, su simetría, su equivalencia fundamentales por la relación común con ese centro único que forma la *Hestia koiné*. El centro traduce en el espacio los aspectos de homogeneidad y de igualdad no ya de diferenciación y de jerarquía” (“Espace et organisation politique en Grèce ancienne”, 206-207).

sino que representa a la comunidad en su conjunto: es el hogar común, la *Hestia koiné*, que ahora ya no es símbolo religioso sino político; como tal, representa a todos los hogares pero no se identifica con ninguno. Ya no funciona para identificar una casa ni para poner en contacto los diferentes estratos del universo, sino para expresar las simetrías de todas las relaciones que unen a los ciudadanos iguales.¹²

Asociada con las explicaciones míticas y religiosas del universo, la concepción previa que se tenía de la organización humana era muy diferente. Todavía no es posible hablar de *polis* con respecto a esas épocas —los especialistas sitúan su nacimiento entre los siglos VIII y VII—. A partir del siglo VII aparece una nueva traza de ciudad en la cual todo está centrado alrededor de una plaza, el *ágora*; se trata de un espacio que se opone al espacio de las viviendas privadas, un espacio que fue hecho para debatir y decidir en común los asuntos que conciernen a la colectividad.¹³ El *ágora* no es un espacio doméstico sino un espacio común a todos; sin embargo, no se trata de un espacio público, como insisten Vernant y Vidal-Naquet, puesto que no es un espacio donde todos sin distinción interactúen sino sólo algunos, los ciudadanos; es decir, es un espacio para todos los hombres libres, pero sólo para ellos.

La categoría semántica que opone público a privado es importante para caracterizar el espacio del *ágora*, pero no es la

¹² “Edificado en el centro de la ciudad, en ese *meson* donde el *kratos* ha sido depositado para que nadie pueda apropiárselo, el hogar recibe el nombre de *Hestia koiné* porque simboliza el todo de una comunidad política donde cada elemento particular, bajo el reinado de la isonomía, es en adelante el *homoios* de todos los otros” (J.-P. Vernant, “Estructura geométrica y nociones políticas en la cosmología de Anaximandro”, 218).

¹³ Según Vidal-Naquet, la ciudad crea “un espacio social completamente nuevo, espacio común centrado en el *ágora* (lugar público), con centro común en donde se debaten los problemas de interés general, espacio en el que el poder no reside ya en el palacio sino en el medio, es *mésos*. Es ‘en el medio’ donde se coloca el orador que intenta hablar en interés de todos (Pierre Vidal-Naquet, “La razón griega y la *polis*”, en *Formas de pensamiento, formas de sociedad. El cazador negro*, Barcelona, Península, 1983, 299).

única. Otra categoría pertinente sería la que opone individual a colectivo, lo cual lleva a pensar que lo privado no puede asimilarse a lo individual ni lo público a lo colectivo. Es verdad que la afirmación de un yo individual es condición necesaria para la construcción de una interioridad, una esfera de lo íntimo o de lo privado, lo cual llevaría a superponer lo individual a lo privado.

Pero tendríamos que pensar también en una intimidad de orden superior, interindividual o comunitaria; es decir, tendríamos que plantear la existencia de una esfera donde se manifestara la conciencia de un 'nosotros', que fuera colectiva pero no de todos. De hecho, muchos estudiosos insisten en que la noción primigenia no es la del individuo sino la del grupo, sea éste familia, clan, comunidad, confraternidad, etc., y que el concepto de identidad personal propiamente dicho se constituye a partir de la noción de pertenencia a una colectividad.

Si es válido pensar en una intimidad de grupo, la consecuencia es que tenemos que apelar simultáneamente a las dos categorías semánticas: la que opone público a privado y la que opone colectivo a individual. Con ellas se forma una combinatoria que da como resultado cuatro términos: lo privado individual, lo privado colectivo, lo público individual y lo público colectivo. Esas cuatro esferas corresponden a cuatro tipos de espacio que, si las pensamos en una ciudad actual, corresponderían respectivamente al interior de la vivienda, al lugar del grupo (escuela, club, etc.), lugar de encuentro con lo público (como el exterior de la vivienda) y la plaza pública.

Vernant utiliza solamente la pareja de términos privado/ público, lo que da como resultado en la polis griega la oposición de la vivienda (privada) al ágora (público); pero si usamos al mismo tiempo la otra categoría, vemos que el ágora correspondería no a la esfera pública sino a la colectiva de los que tienen el derecho de participar (el *demos*); como tal, se opone a lo público colectivo, a la plaza. Esta reflexión nos sirve para

introducir como una hipótesis, que habría que desarrollar, la idea de que lo que da entidad a un grupo social dado, lo que lo identifica como grupo diferente de los demás, es su capacidad de disponer de un espacio que incluya a todos sus miembros, pero solamente a ellos; es decir, la posesión de un espacio colectivo privado. Si esto es así, el pueblo griego nace con la *polis* y su centro, el *ágora*.

La expresión que designa el dominio político en la Grecia antigua es *ta koiná*, que significa lo que es común a todos. Los griegos diferencian muy bien dos dominios, el de lo doméstico y familiar, es decir, el de la economía (del *oikos*), y el dominio que comprende las decisiones de interés común, todo lo que hace de la colectividad un grupo unido y solidario, una *polis* en sentido propio.¹⁴

En la ciudad, la comunidad afirma su igualdad política, su isonomía, es decir, la igual participación de todos los ciudadanos en los asuntos públicos. Isonomía significa igualdad ante la ley, pero también es algo más: no es sólo tener derechos iguales, de manera pasiva, sino la posibilidad de participar en los asuntos de la comunidad, y esa posibilidad está regulada. Esta participación se materializa en la *ecclesia*, la asamblea del pueblo, que es el cuerpo soberano. Allí todos los ciudadanos tienen el mismo derecho a tomar la palabra, a que sus votos valgan exactamente lo mismo, y la libertad moral de hablar con absoluta franqueza (*isegoría*, *isopsephía* y *parrhesía*).

¹⁴ En la ciudad, nada de lo que pertenece a esa esfera de lo común puede ser regulado por un individuo único; “todas las cosas ‘comunes’ deben ser el objeto, entre los que componen la colectividad política, de un debate libre, de una discusión pública, a la luz del *ágora*, bajo la forma de discursos argumentativos” (J. -P. Vernant, “Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque”, 191, 192). Todas las cosas comunes son debatidas en el *ágora* por todos los miembros de la comunidad política. El *demos*, la comunidad de ciudadanos, se proclama como absolutamente soberana; “el *demos* es *autónomos*, *autodikos*, *autoteles*: se rige por sus propias leyes, posee su jurisdicción independiente y se gobierna a sí mismo, para decirlo con los términos de Tucídides”. (Cornelius Castoriadis, “La *polis* griega y la creación de la democracia”, en *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1988, 117).

Todo lo relativo al gobierno se decide por discusión puesto que se considera que en estas cuestiones no hay especialistas; todo el saber político pertenece a la comunidad política: no hay *tecné* más que en las actividades técnicas.¹⁵ La *polis*, sin embargo, no es un organismo que se transforma por sí mismo; se requiere de un gran esfuerzo para realizar las profundas reformas necesarias para esta nueva organización. Estas reformas, que fueron obra de Clístenes a finales del siglo VI, intentaron construir un espacio cívico homogéneo donde todos los ciudadanos, independientemente de su familia, su lugar de residencia o su actividad pudieran presentarse como equivalentes los unos a los otros. Con esto, la *polis* tomaría la forma de un universo sin niveles ni diferenciaciones.¹⁶

La idea de Clístenes es la de una ciudad en donde los ciudadanos estarían en un mismo plano y ocuparían posiciones simétricas y reversibles con respecto a un centro común. Sin embargo, si para él es tan importante acentuar los valores de igualdad y de no diferenciación, es porque en realidad se trata

¹⁵ C. Castoriadis, “La *polis* griega y la creación de la democracia”, 117-119. Dice Platón en el *Protágoras* que los atenienses siguen el consejo de los técnicos cuando se trata de construir muros o barcos, pero oyen a todos en los asuntos políticos. Aquí aparece en toda su importancia la noción de *logos* pues, si para los ciudadanos los asuntos de la ciudad sólo pueden regularse al final de un debate público en el cual cada uno puede intervenir libremente para desarrollar sus argumentos, esto se realiza por medio del *logos*. El *logos*, instrumento de esos debates públicos, adquiere entonces un sentido doble. Es por una parte el habla, el discurso que pronuncian los oradores en la asamblea, pero también es la razón, la facultad de argumentar que define al hombre como animal político, un ser de razón.

¹⁶ Entre los años 508 y 507, Clístenes introdujo una nueva constitución; las reformas que ésta trajo, diseñadas para romper los lazos familiares de la vieja aristocracia terrateniente y las facciones regionales que dio por resultado, dio poder a más personas y representa los cimientos de la democracia ateniense. Con ello se obtiene la isonomía, con un valor político bien definido: que la ciudad resuelva sus problemas gracias al funcionamiento de sus instituciones, por el respeto a su propio *nomos*. En lugar de poner en primer plano las cuestiones de la tierra, como había sido en la época de Solón, Clístenes se centra en las instituciones; el problema es cómo hacer un sistema institucional que unifique grupos humanos separados por fronteras familiares, religiosas y territoriales, cómo fundirlos en una colectividad homogénea, de ciudadanos semejantes e iguales.

de una ciudad destrozada por la separación y la división, por las rivalidades internas de diversa índole. La reforma consistió en dividir el suelo para una mayor integración; con ello rompía los grupos tradicionales.¹⁷ Esta manera de diferenciar el espacio era para él la forma de integrar a todos en un espacio cívico centrado, para conformar un único y mismo *demos*.

La empresa de Clístenes estaba condenada al fracaso puesto que toda sociedad humana está compuesta de múltiples partes, diferenciadas por sus funciones, lo cual se encuentra en franca oposición con la pretensión de ser una y homogénea. La imposibilidad proviene del hecho de que los griegos no diferenciaban el estado de la sociedad, el plano político del social; el término que los englobaba era el de *politeia* y con ese término designaban a la vez

al grupo social tomado en su conjunto (la sociedad) y el estado en sentido estricto [...] esta *politeia* se presenta tanto múltiple y heterogénea (diferenciación de funciones sociales), tanto como una y homogénea (aspecto igualitario y común de las prerrogativas políticas que definen como tal al individuo).¹⁸

¹⁷ En lugar de las cuatro tribus jónicas distribuidas en todo el territorio, Clístenes crea un sistema de diez tribus, cada una repartida en tres *trittias*, entre las cuales se reparten todos los *demos* (Aristóteles, *Constitution d'Athènes*, trad. G. Mathieu y B. Haussoullier, París, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1972, 20 y ss.). Las tres *trittias* que comprende una tribu se distribuyen una en la región de la costa, otra en las tierras del interior y la tercera en la región urbana. Con ello, en cada tribu se lleva a cabo la mezcla de poblaciones, de territorios, de tipos de actividad, etc., que es lo que caracteriza a la ciudad. Con ello, las tribus "se hacen neutras en cuanto a las particularidades territoriales o profesionales; son manifiestamente unidades políticas" (C. Castoriadis, "La *polis* griega y la creación de la democracia", 121). La ciudad de Clístenes no se organiza de acuerdo con relaciones consanguíneas, ya que tribus y *demos* se reparten de acuerdo con un criterio geográfico; esta distribución es "puramente laica, totalmente independiente del sistema gentilicio de las tribus jónicas" (P. Lévêque y P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'athénien*, 74).

¹⁸ J.-P. Vernant, "Espace et organisation politique en Grèce ancienne", 221.

A mediados del siglo v surge otro intento de organizar la ciudad, de crear un espacio urbano que fuera el reflejo del espacio político; allí aparece la diferenciación como el carácter concreto de esos dos espacios. Este intento es el de Hipodamo de Mileto, quien concibió una ciudad ideal de la cual Aristóteles hace una crítica y ello hace posible conservar sus principios fundamentales.¹⁹

En esa ciudad, las funciones aquí están bien diferenciadas, por lo cual se distinguen en el grupo social clases funcionales especializadas; al mismo tiempo, Hipodamo delimita en la traza de la ciudad esas zonas funcionales que corresponden a los diversos tipos de actividad (política, religiosa, administrativa y económica). Por tanto, si Clístenes quería integrar a todos los ciudadanos en la *polis* de manera indiferenciada, Hipodamo quiere conservar su diferencia. Las tres zonas propuestas por éste, aunque parecen hacerse eco de la tripartición de aquél, en realidad corresponden a una visión opuesta, puesto que, si Clístenes repartió la tierra para una mejor integración de los ciudadanos de una manera que rompía los grupos tradicionales, Hipodamo repartió la ciudad en clases especializadas de una manera que anuncia, un siglo antes, las especulaciones de Platón a las cuales aludiré al final de estas páginas.

Aunque el ideal de igualdad es una especie de terreno común en toda la Grecia antigua, en el siglo v ocurren descubrimientos en el campo de las matemáticas que van a transformar esta noción. En primer lugar, Hipaso descubre a mediados del siglo la inconmensurabilidad;²⁰ después, Hipócrates de Quíos publica

¹⁹ Según Aristóteles, Hipodamo “preconiza una ciudad de diez mil hombres repartidos en tres clases: una que comprende los artesanos, otra los labriegos, y la tercera la gente de la guerra y de las armas. Reparte así el territorio en tres zonas: sagrada, pública y privada. La primera consagrada a los dioses; de la segunda la gente de la guerra obtiene sus medios de existencia; la tercera estaba destinada a los labriegos”.

²⁰ Con el término ‘inconmensurabilidad’ se describe el hecho de que, si damos el valor fijo y racional de uno, de la unidad, al lado de un cuadrado o al diámetro de un círculo, entonces la diagonal del cuadrado o la circunferencia del círculo se convierten en números inconmensurables, en números no racionales. Éste

entre 450 y 430 los primeros elementos de geometría, antecedente de los de Euclides. Con ello, el espacio geométrico, antes totalmente indiferenciado, se modifica; el nuevo es un espacio que no puede ya tener un punto central privilegiado. Este hecho influye fuertemente en la concepción del espacio urbano al grado de que en la ciudad de Hipodamo se manifiesta ya la posibilidad de que el espacio de la ciudad, sea en su estructura política, sea en su traza, se oriente hacia la diferenciación.

En resumen, la noción de igualdad cambia. La noción simple de igualdad, que aparece en el ideal de isonomía, es sustituida por nociones más elaboradas; a la igualdad aritmética se le opone la igualdad geométrica y la armónica. En realidad, la noción fundamental va a ser la de proporción, la cual justifica una concepción jerárquica de la ciudad al mismo tiempo que permite ver en sus instituciones la imagen analógica de un orden superior al hombre, un orden cósmico o divino. En un principio los ciudadanos se definen como iguales sin consideración de fortuna o de virtud, con los mismos derechos para participar en todos los aspectos de la vida pública. En estas circunstancias hay sólo una relación posible, una sola medida justa; no hay lugar para pensar que los individuos sean naturalmente diferentes de manera que unos estén más capacitados que otros para las distintas funciones; de allí los intentos de hacer desaparecer las diferencias que existen entre las partes de la *polis*, de unificarlas para que nada las distinga en el terreno político. Es esto lo que Clístenes quería realizar con sus reformas y su abolición de la antigua organización tribal.

Gracias a esas transformaciones en el campo de las matemáticas, la noción de igualdad que predominará en adelante es la que sostiene que, ya que los poderes y las fuerzas presentes en la sociedad son naturalmente desiguales, la medida justa consis-

es el punto en que la aritmética y la geometría se separan, puesto que nunca podremos conocer numéricamente la diagonal ni la circunferencia; sin embargo, ambas son absolutamente cognoscibles desde el punto de vista de la geometría. La incommensurabilidad está estrechamente relacionada con la irracionalidad.

tirá en hacer concordar esas desigualdades, construir acuerdos entre ellas que aseguren el dominio sin exceso de una parte sobre las demás. Por tanto, se reconoce, tanto en el individuo como en el cuerpo social, la presencia de un dualismo, una convivencia del bien y del mal; la templanza en este caso consiste en poner a lo peor bajo el dominio de lo mejor, y con ello se llega a la armonía. La armonía del todo permitirá hacer de la ciudad un cosmos. La igualdad se introduce en las relaciones sociales también gracias a la *paideia*, que hace que los mejores sean generosos y que las clases bajas se mantengan en la posición que les corresponde, pero sin ningún tipo de injusticia.

Es este tipo de igualdad el que Hipodamo intenta poner en práctica en su proyecto de ciudad. Vernant lo explica de la siguiente manera:

Hipodamo concibe el universo físico y el mundo humano como totalidades cuyos elementos constitutivos no son enteramente homólogos, no se ordenan según relaciones de equivalencia, sino que se ajustan unos a los otros según relaciones de proporción, de forma que producen, por su misma divergencia, una unidad de armonía.

No obstante, la solución de Hipodamo, a pesar de las diferencias, sigue estando cercana de la de Clístenes pues, aunque distingue en el cuerpo social las tres clases que permanecen encerradas en su propia función, y a pesar de que divide el territorio en tres sectores (sagrado, público y privado), las tres clases se vuelven a encontrar en igualdad de condiciones (es decir, dentro del primer tipo de igualdad mencionada antes) en el plano político, pues componen un único y mismo *demos*. De allí que, como concluye Vernant, “El sistema de Hipodamo, si implica una imagen diferenciada de la sociedad humana, no instituye una jerarquía en la esfera política en sentido propio”.²¹

²¹ J.-P. Vernant, “Espace et organisation politique en Grèce ancienne”, 219 y 223-224.

Según Platón, las personas son naturalmente desiguales y, para los desiguales, la igualdad se hará desigualdad si no se aplica una medida; he aquí la causa de todas las discrepancias en los regímenes políticos. Parte, pues, de la existencia de dos clases de igualdad que, aunque homónimas, se oponen en varios aspectos; la primera es “la igualdad determinada por la medida, el peso y el número”; se trata de una igualdad de la que “no hay ciudad ni legislador que no sea capaz de aplicarla con respecto a los honores asignándola por sorteo en lo que toca a los repartos”. La segunda, sin embargo, “la más auténtica y más excelente igualdad”, no es de fácil aplicación. Este segundo tipo de igualdad

otorga más al que es mayor y menos al que es menor, dando a cada uno lo adecuado a su naturaleza; y también en cuanto a distribuciones, concediéndoselas siempre mayores a los más excelentes en punto a virtud y al contrario a los que son de manera distinta por lo que toca a virtud y educación, distribuye proporcionalmente lo conveniente para cada cual. Ahora bien, para nosotros, según creo, la política no es nunca más que esto mismo, lo justo, a lo cual debemos ahora tender, teniendo la vista fija en ese tipo de igualdad, en la fundación de la ciudad.²²

A esa igualdad “más auténtica y excelente” que según Platón es la relación de proporcionalidad, sólo se ha llegado por aproximación en las ciudades utópicas que él describe, así como en algunas de las otras utopías (Moro, Campanella, Fourier, etc.), incluso en antiutopías o distopías de la literatura contemporánea. Parcialmente y por atisbos también la hemos podido apreciar en las poquísimas utopías realizadas, pero la demostración de ello escapa a los fines de este trabajo.

²² Platón, *Las Leyes*, edición y traducción de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1969, 757 a-c.