

Libertad de los antiguos- Libertad de los modernos (Reduccionismos y graves olvidos)¹

David Ortega Gutiérrez

Profesor Dr. Derecho Constitucional
C.U. Francisco de Vitoria

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN.—II. DESARROLLO DE LA CUESTIÓN.—III. CONCLUSIÓN.

«Existe una considerable diferencia entre las concepciones antigua y moderna de la democracia y de la libertad. No es ésta una intuición excesivamente aguda y, sin embargo, no es fácil señalar con precisión las características respectivas de las nociones clásica y moderna de la libertad. El debate lo inició en 1819 Benjamín Constant, en cuya línea argumental —seguida, entre otros, por Tocqueville y Laboulaye —posición extrema es quizás la representada por Fustel de Coulanges: “uno de los más extraños errores que puede cometerse es creer que en las ciudades antiguas los hombres gozaban de libertad, cuando lo cierto es que no tenían ni la más remota idea de la misma... Tener derechos políticos, nombrar magistrados, poder ser designado arconte —a eso se llama libertad—; pero no por ello los hombres eran menos esclavos del Estado”. En esencia, y con arreglo a criterios modernos, los hombres de la antigüedad no eran libres según nuestra idea de la libertad individual. [...] Como escribió Werner Jaeger: “un código moral puramente privado, sin referencia al Estado, era inconcebible para los griegos. Es preciso olvidar nuestra idea de que los actos de cada individuo están gobernados por su conciencia”. Hanna Arendt llegó a afirmar que: “la voluntad libre... (es) una facultad virtualmente ignorada en la antigüedad clásica... En Grecia y en Roma la libertad era exclusivamente un concepto político”. [...] Para los griegos, “hombre” y “ciudadano” significaban exactamente lo mismo, de la misma forma que participar en la vida de la *polis*, de su ciudad, significaba “vivir”. [...] Los antiguos no reconocían al individuo como persona, como un “yo privado” merecedor de respeto, ni podían reconocerlo por la razón obvia de que dicha concepción es producto del Cristianismo y fue posteriormente desarro-

¹ Queremos agradecer al profesor ÁNGEL SÁNCHEZ NAVARRO sus oportunas correcciones y aportaciones que han contribuido a enriquecer este artículo.

llada por el Renacimiento (Jacob Burckhardt atribuye el “individualismo” al Renacimiento italiano).

Por tanto, la diferencia básica entre las concepciones antigua y moderna de la libertad se encuentra precisamente en que nosotros creemos que el hombre es *más* que un ciudadano del Estado. Según nuestra concepción, el ser humano no puede ser reducido a su ciudadanía. Para nosotros, el hombre no es meramente un elemento de un *plenum* colectivo».

Giovanni Sartori *Teoría de democracia*²

I. INTRODUCCIÓN

Los temas históricos nunca son fáciles, ni sencillos. Ideas y nociones que arraigan en el conocimiento comúnmente admitido son difíciles de erradicar, principalmente porque casi nadie se plantea la posibilidad de su error. El asunto se complica cuando las verdades son a medias; cuando hay una parte importante de certeza, el error se oculta mejor, prácticamente es inapreciable.

El texto citado de Sartori viene a recoger básicamente una única idea, la diferencia abismal e insalvable entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos. Las citas de apoyo a esta idea son de verdadera autoridad, no sólo aparecen Constant —padre de la misma— sino que ésta es asumida por Tocqueville, Burckhardt, Jaeger o Arendt. Todos ellos pensadores de gran peso en la materia y algunos, más allá de ella.

Sin embargo, no creemos que sea precisa esa afirmación, tiene parte de verdad, pero también una parte nada desdeñable de error que colige a considerar nuevos elementos para corregirla.

II. DESARROLLO DE LA CUESTIÓN

En primer lugar hay que señalar que al hablar de la «libertad de los antiguos», o de la «antigüedad», o incluso de «los Griegos o de Grecia» como se hace en el texto de Sartori, se está incluyendo a muchos autores y muchas corrientes de pensamiento. Para algunos de ellos, posiblemente los que se encardinan en el siglo V a.C. y parte del IV a.C., es cierto lo que se afirma. La época de Pericles —y el ideal contenido en su tan citada oración fúnebre—, de las tragedias de Esquilo y Sófocles, de la comedia de Aristófanes, del pensamiento de Platón y de Aristóteles, es

² Ver GIOVANNI SARTORI: *Teoría de la democracia*, vol. II, cap. X, Madrid, Alianza, 1987, p. 351-353 y 356.

acorde con lo que describe Sartori en su texto. Sin embargo, y ésta es la clave, en el mundo griego ha habido más, bastante más y, como trataremos de demostrar, de considerable relieve.

Se puede hablar de Aristóteles como el último representante de esa cultura griega que expone Sartori. Pero ya un contemporáneo suyo, Diógenes de Sinope, va a romper radicalmente con muchos de los ideales de la *polis* griega de entonces. Conocido con el sobrenombre de *el Perro*, por su desvergüenza³, comienza por declararse «ciudadano del mundo» —posiblemente sea el primer cosmopolita conocido de la historia—, él mismo decía: «no soy ciudadano de ninguna polis griega determinada». Cuando Sartori afirmaba «para los griegos, «hombre» y «ciudadano» significaban exactamente lo mismo, de la misma forma que participar en la vida de la *polis*, de su ciudad, significaba «vivir», seguro que no estaba pensando en Diógenes de Sinope. El error no pasaría a mayores si Diógenes fuera un caso aislado, pero estamos hablando del fundador⁴ de una de las más conocidas e influyentes⁵ escuelas del mundo griego, los *cínicos*. Incluso podemos remontarnos en el tiempo y situarnos en la época de Platón, para encontrarnos con Aristipo de Cirene discutiendo con su maestro Sócrates en los términos que nos relata Jenofonte en sus *Recuerdos de Sócrates*: «Precisamente por eso, yo, dijo Aristipo, para que no me ocurran esas cosas, no me encierro en ninguna ciudadanía, sino que vivo en todas partes como extranjero»⁶.

Para los cínicos, según Sabine, «la filosofía emancipa a sus devotos de las leyes y convenciones de la *polis*; el sabio se encuentra igualmente bien en todas partes y en ninguna. No necesita hogar ni patria, ciudad

³ «Los cínicos echaron mano de la más absoluta libertad de lenguaje y, con vistas a la propaganda a la vez que como ejemplo práctico, de un deliberado impudor en las costumbres y del escarnio de todas las pautas corrientes de decencia, por lo que merecieron el nombre de *cínicos*, es decir, de «hombres-perro». (El perro fue para los griegos el símbolo de la impudencia, y una breve reflexión sobre las cosas que los perros hacen en público pondrá de manifiesto cuál fue la dirección seguida por los cínicos en su escarnio de las convenciones. De manera particular, Diógenes llevó al extremo esa actitud)». Ver A. H. ARMSTRONG: *Introducción a la filosofía antigua*, Buenos Aires, Eudeba, 1984, p. 195.

⁴ No es un tema cerrado pues una parte importante de autores sostienen que el verdadero fundador de la escuela cínica es Antístenes, compañero de Sócrates, y al que junto con otros pensadores se conoce con el nombre de «socráticos menores».

⁵ «En épocas tardías se encuentra al cinismo por lo general como una suerte de lado extremo del estoicismo. Pero tuvo contactos con el cristianismo, y en el siglo IV d.C. hallamos cínicos cristianos, así como una marcada aprobación del modo de vida cínico expresada por los Padres de la Iglesia de Oriente, en especial por San Gregorio Nacianceno y San Basilio». Ver A. H. ARMSTRONG, p. 193.

SABINE también mantiene que «en sus comienzos, el estoicismo fue una rama del cinismo». Ver G. SABINE: *Historia de la teoría política*, Madrid, FCE, 1989, p. 116.

⁶ Ver JENOFONTE: *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*, Madrid, Gredos, 1993, p. 63-64. La obra también se conoce como *Memorables*, siguiendo la enumeración clásica se encuentra en II, 13.

ni ley, ya que su propia virtud es para él la ley»⁷. Tenemos por lo tanto un grupo importante de griegos que no se adecuan en nada a lo señalado por Sartori, es más, demuestran lo contrario. Como a principios de nuestro siglo señaló R. Schwartz, respecto de Diógenes y su pensamiento, en su obra *Figuras del mundo antiguo*: «el ideal de una existencia sin necesidades, que en el tiempo de Diógenes pudo parecer una originalidad, adquirió una terrible eficiencia cuando las guerras de los diádocos, con sus catástrofes destructoras, cayeron sobre las ciudades helénicas y nadie estuvo seguro de que, una buena mañana, no se encontraría en el caso de acogerse a una vida de perro, de la que antes se había mofado. La doctrina de la indestructible libertad del individuo, que una generación antes era una paradoja todavía, convirtiéndose ahora en un consuelo, que para muchos helenos no era ya paradójico ni trivial»⁸. Este autor viene a tirar por tierra la idea clave del texto de Sartori —apoyada por los otros autores citados—, pues habla y con acierto de la «doctrina de la indestructible libertad del individuo» que como consuelo, siguieron «muchos helenos».

Las normas y convenciones de la *polis* fueron uno de los principales objetivos de los cínicos para liberar al individuo de la rigidez vital de la ciudad-Estado. En este sentido A. H. Armstrong ve que «el ascetismo cínico trajo consigo un vigoroso ataque a todas las formas convencionales, a todas las pautas normativas del vulgo, tarea que fue emprendida con un fuerte sentido de vocación. El verdadero cínico sentía que su misión era la de errar por el mundo como un «médico de almas» o un «vedor enviado por los dioses», a fin de hacer perder la vigencia a las falsas normas por obra de su crítica feroz, de disipar las ilusiones de los hombres y enseñarles el camino de la verdad y la virtud. [...] Fueron extremadamente individualistas»⁹. Estas afirmaciones de Armstrong invitan, cuanto menos, a reconsiderar la opinión que sostiene, entre otros, Burckhardt, de que el individualismo nació en el Renacimiento italiano.

¿Solamente los cínicos rechazaban las normas de la *polis* griega tradicional y sólo ellos defendían una libertad individual frente a la ciudad-Estado? Necesariamente hemos de responder que no. Dentro del pensamiento antiguo y, concretamente, de los pensadores griegos podemos encontrar figuras de enorme peso y trascendencia que avalan esta idea. Por ejemplo, Epicuro, el fundador de una de las cuatro grandes escuelas del mundo griego¹⁰.

⁷ Ver G. SABINE: *ob. cit.*, p. 110.

⁸ Ver R. SCHWARTZ: *Figuras del mundo antiguo*, Madrid, 1966, p. 151-152, ctdo. en CARLOS GARCÍA GUAL, *Epicuro*, Madrid, Alianza, 1988, p. 30.

⁹ Ver A. H. ARMSTRONG: *ob. cit.*, p. 194-195.

¹⁰ Las otras tres son la Academia de Platón, el Liceo de Aristóteles y la *Stoa* de Zenón de Citium.

Si importante fue el pensamiento cínico, más relevante fue, sin duda, el de Epicuro. Busca éste en la verdadera filosofía la liberación del individuo de un entorno caótico, lleno de falsedad y superstición. La última finalidad es el conocimiento de la Naturaleza, de su realidad más allá de las convenciones o de la *doxa* —que Epicuro, al igual que Platón, desprecia. Este conocimiento proporcionará el deseado fin: la *ataraxía* o serenidad de ánimo. Para ello Epicuro rechaza frontalmente la *paideia* —y todos los valores culturales que ésta conlleva respecto de la *polis*. Nos dice: «Te considero feliz, Apeles, porque desprovisto de toda educación —*paideia*—, te entregaste a la filosofía [...]. De cualquier educación, hombre feliz, huye desplegando la vela más rauda»¹¹. García Gual apunta en este rechazo a la *paideia* un correlativo «consejo de renunciar a cualquier ocupación política. Conviene también ahora recordar —nos dice— que para un ateniense la dedicación a la tarea ciudadana era el oficio característico del hombre libre. Ciertamente que las circunstancias contemporáneas, a que ya hemos aludido, habían llevado ese ideal a una grave crisis, como consecuencia de los repetidos reveses de la democracia y por la disensión social y el distanciamiento de las clases en una ciudad empobrecida. Con su apartamiento de la actuación política Epicuro testimonia el individualismo creciente de la época helenístico-romana, en la que la mayoría de los ciudadanos renunciarán a sus tareas cívicas progresivamente, por el fracaso de sus convicciones y por la falta real de libertad»¹².

En sus Sentencias Vaticanas, en el número 58, relaciona Epicuro, en su rechazo, las dos materias que acabamos de ver: *paideia* y *politeia*. Nos dice lo siguiente: «Hay que liberarse de la cárcel de los intereses culturales y de la política». Concluiremos el estudio del pensamiento de este autor con su Sentencia Vaticana 77, en la que queda reflejada perfectamente su defensa de la libertad y del individualismo: «El mejor fruto de la autarcía es la libertad».

Ya hemos indicado que el pensamiento de Platón y Aristóteles sí encaja en el texto de Sartori. También hemos demostrado que no ocurre lo mismo con el pensamiento de cínicos y epicúreos, pero ¿dónde situamos a la más importante escuela postaristotélica?, ¿qué posición adopta el estoicismo frente a la *Polis* y su ausencia de libertad para el individuo?

Sin ningún tipo de dudas el pensamiento estoico, ya hemos señalado sus raíces cínicas, se posicionará frente a los valores tradicionales de la ciudad-Estado griega, defendiendo la libertad y la independencia del individuo. En este sentido, García Gual sostiene que «tanto los epicúreos como los estoicos tuvieron que recoger el reto a las instituciones sociales

¹¹ Ver UENER: *Epicurea*, Leipzig, 1887, frg. 117 y 163, ctdo. en CARLOS GARCÍA GUAL: *ob. cit.*, p. 60.

¹² CARLOS GARCÍA GUAL: *ob. cit.*, p. 62.

lanzado por los cínicos, a quienes no se podía rebatir desde los presupuestos platónico-aristotélicos, puesto que tanto epicúreos como estoicos consideran que la autarcía o independencia básica no es la de la *polis* sino la del individuo»¹³.

Los estoicos, al igual que los epicúreos, también buscan la *ataraxía*, pero disienten de éstos en su concepción social: mientras los epicúreos son antisociales y se limitan a su pequeño círculo de amigos, los estoicos defienden la «idea de una nueva *polis* universal, la «cosmópolis» [...]. El cosmopolitismo tendió a ocupar el lugar de los «deberes del ciudadano» precisamente porque la *polis* había perdido su antiguo sentido [...]. En la vieja Stoa predominó la idea de que la naturaleza racional fundamenta una comunidad que, por basarse en algo que no son las convenciones locales, debe ser coextensiva con la humanidad. Todos somos *parientes*, con igual origen y destino, sujetos a la misma ley que no es ninguna de las leyes positivas, miembros del mismo cuerpo no encarnado en institución alguna, acreedores meramente como hombres a la común buena voluntad. El himno a Zeus de Cleantes habla de la «ley divina universal que reverencian quienes se guían por la razón». Crisipo formuló la idea de un solo Estado y una sola ley soberana, código moral de la humanidad»¹⁴. No conviene olvidar las influencias de las concepciones éticas estoicas en la moral renacentista¹⁵ y, la clara base que el estoicismo¹⁶ aporta a la doctrina de los derechos humanos que se proclaman a finales del siglo XVIII. También es necesario recordar que la Stoa vino a sustituir, según Pohlenz, a la *Academia* y al *Liceo*¹⁷, convirtiéndose en la primera escuela filosófica durante bastantes siglos.

¹³ *Ibidem*, p. 34.

¹⁴ Ver JUAN CARLOS GARCÍA BORRÓN: «Los Estoicos» en Victoria Camps, *Historia de la Ética*, vol. I, Barcelona, Crítica, 1988, p. 218-221.

¹⁵ «De entrada, hay que reconocer que los ideales morales de la tradición estoica van a jugar un papel importante en la fundamentación de la nueva moral renacentista». Ver MANUEL CALVO GARCÍA: *La teoría de las pasiones y el dominio del hombre*, Zaragoza, Univ. de Zaragoza, 1989, p. 25.

¹⁶ En este sentido, ÁLVAREZ CONDE señala cómo «en el mundo romano, hay que destacar la existencia de una corriente de pensamiento, representada fundamentalmente por la escuela estoica, que mantiene la existencia de derechos en el individuo al margen de la *civitas*, proclamando, a este respecto, que la ley natural, la razón, la igualdad y la dignidad del hombre son valores que se encuentran por encima y al margen de la propia organización estatal». Ver ENRIQUE ÁLVAREZ CONDE: *Curso de Derecho Constitucional*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 232.

¹⁷ *Ibidem*, p. 211.

«En manos de Crisipo —nos dice SABINE—, la *stoa* llegó a ser, en el último cuarto del siglo III, la más grande y más honrada de las escuelas atenienses». Ver G. SABINE, *ob. cit.*, p. 118.

III. CONCLUSIÓN

En fin, cínicos, epicúreos, estoicos, escépticos, tenían un mismo punto en común, «producir la autarquía y el bienestar individual»¹⁸. ¿Por qué coincidían todos? Porque todos trataban de responder a una misma realidad que asoló al mundo griego. García Gual lo describe con claridad: «Junto a este paulatino sentimiento de disociación de los antiguos vínculos cívicos surge una notoria sensación de inseguridad frente a un mundo que ha dejado de ser claro, limitado y preciso. Y como respuesta se desarrolla un creciente individualismo. En la crisis ciudadana el individuo trata de procurar sólo por sí mismo, por su familia y sus bienes, desentendiéndose de los demás. Los filósofos de la época helenística ya no se dirigen a los ciudadanos —como hacía Sócrates—, sino a los individuos como personas aisladas en un universo desastrado. [...] En esto estaban de acuerdo los filósofos del período helenístico. Para asegurar la felicidad del sabio había que postular su autosuficiencia. La autarcía o autosuficiencia significa también autarquía (*autarchía*), es decir un poder absoluto de gobierno, el gobierno de uno mismo, y con ello plena libertad de acción. Sólo en el reducido campo de la acción individual que renuncia a proyectos colectivos de alcance político inmediato puede asegurarse el éxito del filósofo»¹⁹.

Si nuevamente leemos el texto de Sartori, creemos que ahora se verán con mayor claridad los reduccionismos y graves olvidos que comete respecto de una parte fundamental del mundo antiguo. Y no sólo esto, sino que podría afirmarse, sin alto riesgo de equívoco, que es de justicia reconocer las influencias, confesadas o no, que las doctrinas analizadas, principalmente la estoica, tienen sobre la tan defendida libertad de los modernos y sus declaraciones de derechos. Dos datos pueden aportarnos luz sobre ello. De un lado, la contribución del pensamiento estoico en los primeros albores de la jurisprudencia romana y de la noción de *humanitas*²⁰. Del otro, la base que produjo para la recepción del

¹⁸ Ver G. SABINE: *ob. cit.*, p. 118.

¹⁹ Ver CARLOS GARCÍA GUAL, *ob. cit.*, p. 21 y 68.

En el período helenístico la *polis* ya no es el punto de referencia del individuo. Tanto es así, que se da algo impensable unos siglos antes, las ciudadanías compartidas: «Fueron significativas la concesión de ciudadanía respectivamente entre Atenas y Priene, Mileto y Olbia, Cízico y Sigla, Pérgamo y Temnos o Atenas y Rodas, entre otras muchas concesiones similares». Ver ÁNGEL MONTENEGRO (Coord.), *Gran Historia Universal*, vol. III, Madrid, Club Internacional del libro, 1987, p. 601.

²⁰ Nos dice SABINE: «El resultado de significación más duradera que tuvo la influencia del estoicismo en el círculo de Escipión consistió en el hecho de que afectó a los hombres que emprendieron los primeros estudios de jurisprudencia romana. Para esos romanos de la clase gobernante, la reexposición del estoicismo hecha por Panecio parecía ofrecer los medios de conservar lo mejor de los viejos ideales romanos, ilustrados por el cultivo del arte y de las letras y armonizados por una más amplia simpatía, buena voluntad y blandu-

cristianismo²¹ y del derecho natural. Creemos que Sabine expone con brillantez lo que supuso el pensamiento estoico y el poso duradero que éste dejó para la vieja Europa: «Para apreciar debidamente lo conseguido por la filosofía política estoica, es necesario reflexionar acerca del largo camino que había recorrido la sociedad política en los dos siglos transcurridos desde la muerte de Aristóteles. Comparado con la Atenas del año 322, el mundo mediterráneo de dos siglos más tarde era casi moderno. En todo caso era una sociedad que incluía a todo el mundo efectivamente conocido, en el que era habitual una amplia comunicación y en el que las diferencias locales tenían una importancia pequeña y cada vez más reducida [...] Había bosquejado la concepción de una fraternidad de todos los hombres unidos por los lazos de una justicia suficientemente amplia para que todos cupieran en ella. Había propuesto la concepción de que los hombres son iguales por naturaleza, pese a diferencias de raza, categoría social y riqueza. Había sostenido que aun el gran estado, no menos que la ciudad, era una unión ética que debía crearse un título moral a la lealtad de sus súbditos y no limitarse a imponer a éstos la obediencia mediante una fuerza abrumadora. Por mucho que en la práctica política se hayan infringido esas concepciones de lo que deben ser las relaciones humanas, nunca ha sido posible eliminarlas por entero de los ideales políticos de los pueblos europeos»²².

No es infrecuente en la historia, que un autor de peso, como lo fue Constant, aporte una idea que pensadores posteriores asuman sin excesiva reflexión, sobre todo, cuando esa idea tiene una parte de verdad, se presenta de forma atractiva y es novedosa. Sin embargo, no todos los autores que Sartori cita en el texto cometen la misma imprecisión que Constant o el propio Sartori. Posiblemente de todos los autores citados en el texto de Sartori, sea Werner Jaeger el mejor conocedor del mundo griego. Sería extraño en él un olvido de las dimensiones del aquí analizado. Sin embargo, Jaeger no incurre en esa imprecisión pues su obra citada, la *Paideia*, abarca sólo el estudio desde Homero hasta Platón, no llega por lo tanto al período helenístico. Así, lo dicho por Jaeger se adecúa perfectamente a la realidad por él estudiada.

ra. Los romanos denominaron a esto *humanitas* [...]. No puede haber duda de que los primeros intentos de crear una jurisprudencia sistemática fueron obra de hombres muy influidos por el estoicismo». Ver G. SABINE: *ob. cit.*, p. 123.

²¹ Ver FREDERICK COPLESTON: *Historia de la Filosofía*, vol. I, Barcelona, Ariel, 1980, p. 491.

²² Ver G. SABINE: *ob. cit.*, p. 124-125.