

ÁLVARO M. MORENO LEONI, AGUSTÍN MORENO y DIEGO PAIARO (eds.)

LA ANTIGÜEDAD TIRANIZADA

Libertad, imperio y civilización en la
historiografía occidental sobre el mundo clásico



PEFSCEA

MÑO y DÁVILA
EDITORES

Edición: Primera. Octubre 2022
Lugar de edición: Barcelona / Buenos Aires
ISBN: 978-84-18929-44-1
Depósito legal: M-18890-2022

Código Thema: NHC (Ancient history)
NHD (European history)
QRAX (History of religion)

Código Bisac: ART015060 (History / Ancient & Classical)
HIS002010 (Ancient / Greece)

Código WGS: 113 (Belles-lettres / Historical novels and stories)
522 (Humanities, art, music / Antiquity)

Imagen de cubierta: Detalle de friso del Altar de Pérgamo

Diseño gráfico general: Gerardo Miño
Armado y composición: Eduardo Rosende

Este libro fue publicado gracias al apoyo económico de los proyectos de investigación científica y técnica: “Libertad, imperio y civilización. Una aproximación conceptual a la construcción occidental de la historia antigua clásica”, financiado por la ANPCyT (PICT 2016-1396) y “Libertad, imperio y civilización en la historiografía clásica sobre el mundo antiguo, siglos XIX y XX” (PID “Consolidar” 2018-2021), financiado por la SECYT-UNC.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© 2022, Miño y Dávila srl / Miño y Dávila editores sl

MIÑO y DÁVILA
EDITORES

dirección postal: Tacuarí 540 (C1071AAL)
Ciudad de Buenos Aires, Argentina
tel-fax: (54 11) 4331-1565
e-mail producción: produccion@minoydavila.com
e-mail administración: info@minoydavila.com
web: www.minoydavila.com
redes sociales: @MyDeditores, www.facebook.com/MinoyDavila

ÁLVARO M. MORENO LEONI, AGUSTÍN MORENO Y DIEGO PAIARO (eds.)

LA ANTIGÜEDAD TIRANIZADA

**Libertad, imperio y civilización en la
historiografía occidental sobre el mundo clásico**



MIÑO y DÁVILA
♦ EDITORES ♦

Estudios del Mediterráneo Antiguo / PEFSCA N° 25

PROGRAMA



Consejo de dirección:

- MARCELO CAMPAGNO (Universidad de Buenos Aires-CONICET);
JULIÁN GALLEGO (Universidad de Buenos Aires-CONICET);
CARLOS GARCÍA MAC GAW (Universidad Nacional de La Plata-Universidad de Buenos Aires).

Comité asesor externo:

- JEAN ANDREAU (École des Hautes Études en Sciences Sociales, París);
JOSEP CERVELLÓ AUTUORI (Universidad Autónoma de Barcelona, España);
CÉSAR FORNIS (Universidad de Sevilla, España);
ANTONIO GONZALÈS (Université de Franche-Comté, Francia);
ANA IRIARTE (Universidad del País Vasco, España);
PEDRO LÓPEZ BARJA (Universidad de Santiago de Compostela, España);
ANTONIO LOPRIENO (Universidad de Basilea, Suiza);
FRANCISCO MARSHALL (Universidade Federal de Rio Grande do Sul, Brasil);
DOMINGO PLÁCIDO (Universidad Complutense de Madrid, España).

ÍNDICE

1. Libertad, imperio y civilización en la historiografía occidental sobre la Antigüedad clásica 9
Álvaro M. Moreno Leoni, Agustín Moreno y Diego Paiaro
2. Los “excesos” de la libertad del *dêmos*. De la historiografía conservadora a Sir Moses Finley 95
Diego Paiaro
3. Filipo rey: ¿Libertad o sumisión? Interpretaciones sobre las consecuencias de Queronea en la escuela de Gaetano De Sanctis 123
César Sierra Martín
4. Notas sobre el concepto de *libertas* expuesto por Fritz Schulz en *Principios del derecho romano* 143
Agustín Moreno
5. Democracia y golpismo en Tucídides: lecturas de Gaetano De Sanctis y John Finley Jr. 175
Breno Battistin Sebastiani
6. El espejo de Roma: la *levée en masse* y el ejército imperial. Revolución y poder oligárquico 193
Juan Manuel Cortés Copete
7. El Imperio Benevolente: la Liga Delio-ática en Victor Duruy y Donald Kagan 225
Diego Alexander Olivera

8. Ettore Ciccotti, Verres y la actualidad del pasado	251
<i>Filippo Battistoni</i>	
9. Desde la Europa diversa. Imperios, naciones y democracia entre Rostovtzeff y Presedo	263
<i>Juan R. Ballesteros</i>	
10. El Oriente helenístico después de Alejandro. Imperio, 'helenización' y civilización en la historiografía europea (1900-1950).....	287
<i>Álvaro M. Moreno Leoni</i>	
11. Resistencias a la helenización. Dinámicas de contacto cultural en la historiografía judía del siglo XX	319
<i>Héctor A. Vega Rodríguez</i>	

LA ANTIGÜEDAD TIRANIZADA

**Libertad, imperio y civilización en la
historiografía occidental sobre el mundo clásico**

*A Ricardo Martínez Lacy,
gran historiador, excelente amigo
y el mejor de los anfitriones*

LIBERTAD, IMPERIO Y CIVILIZACIÓN EN LA HISTORIOGRAFÍA OCCIDENTAL SOBRE LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA

Álvaro M. Moreno Leoni
Agustín Moreno
Diego Paiaro

(...) el que no es consciente de los intérpretes pasados seguirá todavía influido por ellos, pero de forma acrítica, porque, después de todo, la conciencia es la base de la crítica. El historiador debe, por lo tanto, ser capaz de dar cuenta no solo de todos los datos que posee, sino también de todas las interpretaciones de las que es consciente
(Momigliano, 1975: 297).

Toda la historia del pensamiento moderno y los principales logros de la cultura intelectual en el mundo occidental están vinculados a la creación y manipulación de algunas decenas de palabras esenciales, cuyo conjunto constituye el bien común de las lenguas de la Europa occidental
(Benveniste, 1997: 209).

El tema de este libro es la historiografía sobre el mundo antiguo clásico entre los siglos XIX y XX y su apelación a tres conceptos modernos claves para dar sentido a su objeto de estudio. Se discutirá un corpus amplio de historiadores occidentales que, en distintos ámbitos nacionales, bucearon en la historia antigua en búsqueda de ejemplos, analogías, inspiraciones y posibles soluciones a sus problemas contemporáneos.¹ Al hacerlo, como historiadores, eran conscientes de las diferencias entre su mundo y el de los antiguos, pero también pensaron que había varios puntos de contacto, puesto que ambas épocas eran frecuentemente imaginadas como partes de la misma experiencia

1 El trabajo de F. Battistoni incluido en este libro muestra de qué manera la analogía como recurso hermenéutico atraviesa la obra de E. Ciccoiti, sin implicar una identificación, y sugiere una convicción de que las experiencias del tiempo moderno sirven de forma especial para entender el pasado clásico.

histórica occidental. Conceptos modernos, con una fuerte vinculación con la Antigüedad, como eran libertad, imperio y civilización, permitieron a estos hombres concebir el mundo antiguo y paralelamente pensarse en el mundo moderno.

Al respecto, afirmar que la Antigüedad clásica fue tiranizada durante los siglos XIX y XX puede parecer una declaración bastante categórica, aunque no carezca por completo de base. De hecho, esto ha sido ya propuesto en el pasado. Frank Turner (1981: 8), en una polémica con Eliza Butler, señaló que la autora no había entendido correctamente la relación entre la literatura alemana y el mundo clásico entre los siglos XVIII y XIX. Butler (1958: 6) había explicado el proceso de recepción de la literatura clásica en aquel momento como la imposición de una tiranía de Grecia sobre Alemania. Según Turner, en cambio, los griegos no habían actuado sobre los alemanes, o sobre los ingleses, franceses o italianos, sino que se había producido una “tiranía de la experiencia europea del siglo XIX sobre la de la Antigüedad griega”. Él pensaba específicamente en el caso inglés, y en su recepción de la Grecia clásica, pero su idea puede bien ser generalizada al conjunto de la Antigüedad grecorromana, dependiendo del momento y de las apuestas específicas presentes: “Escribir sobre Grecia en parte fue para los victorianos una forma de escribir sobre ellos mismos” (Turner, 1981: 8).

En este volumen, se explora una dimensión específica de la tiranía de Occidente sobre la Antigüedad clásica. Los autores aquí reunidos indagan sobre el vínculo con la experiencia de los antiguos que la naciente historiografía académica contribuyó a consolidar. Aunque la Modernidad occidental se había construido por oposición al pasado, se consideraba que una parte del mismo, en especial el grecorromano, formaba parte de una misma línea de desarrollo histórico y que las naciones occidentales eran sus herederas espirituales. Después de todo, “los griegos no fueron los únicos que se definieron como diferentes, sino que los europeos posteriores también los consideraron así” (Goody, 2011: 74). Se sugería así una excepcionalidad en el comienzo y en el fin de la historia.

La Antigüedad clásica ocupaba así un lugar en el imaginario de las élites del siglo XIX que hoy resulta difícil de calibrar. Como modelo, espejo y punto de comparación, como analogía necesaria

para asir el sentido de las experiencias, las vidas de los grandes griegos y romanos eran puntos de referencia obligados para los jóvenes políticos, militares y hombres de negocios expuestos a los modelos clásicos por la educación recibida. A su vez, estos últimos estaban fuertemente moldeados y orientados por los prejuicios de clase, género y raza de la sociedad en la que emergieron. Numa D. Fustel de Coulanges, en *La Ciudad Antigua* de 1864, proponía una reacción contra “nuestro sistema de educación, que desde la infancia nos hace vivir en medio de la cultura griega y romana, nos acostumbra a compararnos con ellos, a juzgar su historia con la nuestra (...)”.² Que el historiador francés reaccionara tan enérgicamente confirma que esta identificación era una actitud bastante extendida y habitual.

Como sugiere Turner con su inversión de la acción tiránica, la agencia partía del presente, aunque era estimulada por la formación clásica recibida por cada uno de los autores, así como por la lectura y valoración de determinados escritores y obras antiguos. Lo clásico en el mundo moderno rehúye una conceptualización llana en términos de “herencia”, “legado”, “fantasma”, puesto que son centrales las condiciones históricas de la recepción de ideas y textos, en las que estos receptores, como protagonistas de la tradición, contribuyeron a construir activamente nuevas historias (García Jurado, 2016: 39-42). Los siglos XIX-XX presenciaron grandes cambios en la historiografía, no solo en términos de una ampliación de los intereses temáticos, sino también en la profesionalización de la Historia Antigua Clásica en Europa y buena parte de América (Moreno Leoni y Moreno, 2018: 11-7). A partir de ese momento, la creación de cátedras específicas, para historia y disciplinas afines (epigrafía, arqueología, papirología), de institutos y seminarios de investigación, así como también de publicaciones especializadas impulsó, con un ritmo desigual en cada espacio nacional, la popularidad del campo.³

-
- 2 Fustel de Coulanges (1996: 5). Sobre la reacción contra la identificación extrema con el mundo grecorromano de Rousseau y, luego, los jacobinos, ver: Hartog (2001: 40-2) y Querol Sanz (2015: 91-122). Fustel de Coulanges parte de la estricta separación entre los mundos antiguo y moderno de los historiadores liberales *Idéologues*: Vlassopoulos (2011: 172-3).
 - 3 Ver Ubierna (2016: 105-39), quien explora el derrotero seguido en las distintas institucionalizaciones de los estudios humanísticos en Europa y EE.UU., así como también el proyecto trunco en Argentina.

Este último proceso fue el resultado coherente de las transformaciones intelectuales ocurridas en el siglo XVIII, que revolucionaron la forma de pensar y escribir la historia del mundo antiguo, primero en las islas británicas, luego en el resto del continente europeo (Murray, 2011: 301-4). Pero dichos cambios no hubieran sido posibles sin el desarrollo humanista y reformista previo que introdujo nuevas formas de abordaje para las obras antiguas: la crítica textual, el género de las *Antiquitates* y el anticuarismo, la emergencia de un lenguaje histórico, la discusión exegética de las sagradas escrituras o la introducción de modelos comparativos. Todo esto contribuyó, en diversa medida, a agrietar la identidad largamente asentada entre Antigüedad y Modernidad (Vlassopoulos, 2011: 159-66).

No es que la cuestión no hubiera sido planteada previamente. Ya en el Renacimiento, como preludio de la Querrela de los Antiguos, pueden detectarse dos tipos de aproximación en el humanismo europeo. Por un lado, la que perseguía la resurrección del mundo antiguo sin más, por otro, una que, mediante el desarrollo de herramientas históricas y filológicas, buscaba situarlo en su propio pasado (Grafton, 1985: 620). De ese debate nació una nueva actitud hacia el pasado y se desarrollaron las primeras historias de Grecia y Roma que se apartaban abiertamente de la interpretación de los hechos por los autores clásicos, pero, al mismo tiempo, asentaban el lugar de la historiografía griega como el precedente necesario de un modo de indagación. Este género antiguo se convirtió en la base de nuestra historiografía occidental, pero ello no fue resultado de un proceso ni natural, ni inevitable, sino de las transformaciones culturales e intelectuales de la Modernidad, que buscó asociarse críticamente a una tradición (Momigliano, 1990: 2). Por primera vez, también se percibieron con claridad las discontinuidades y el carácter irreversible de algunos cambios históricos operados desde el mundo antiguo, una percepción que está en la base de la emergencia del historicismo decimonónico.⁴ Entre el cambio y la continuidad, entre la sensación de estar vi-

4 Para Koselleck (2004: 9-42), entre 1750-1850 se produjo un progresivo distanciamiento entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa, con una aceleración del tiempo y el surgimiento de la conciencia histórica. Todo ello posibilitó el historicismo (opuesto a la *historia magistra vitae*), fundado en la idea de que el tiempo tiene una clara dirección y la imposibilidad de iterabilidad en la historia. Ver Palti (2004:

viendo una realidad histórica única, para la que ningún ejemplo de la experiencia previa podía aportar nada valioso, y la idea de que ese presente se hallaba asentado en un *continuum* que, de Atenas a Londres, París y Berlín, pasando por Alejandría y Roma llevaba directamente al progreso de la historia occidental, el mundo antiguo y el moderno siguieron entrelazados.

El pasado clásico solo podía alcanzarse a través de la experiencia y el conocimiento del presente. La historiografía sobre el mundo antiguo recorrió varios campos y se nutrió de numerosos conceptos de factura moderna, con los que volvía inteligible esos mundos pretéritos y, al mismo tiempo, los vinculaba mejor con la experiencia histórica propia. La Modernidad occidental, percibida con fuerza desde comienzos del siglo XIX, no suprimió paradójicamente la necesidad de una permanente comparación con la Antigüedad clásica, cuya presencia se volvió ubicua en textos académicos de diversa índole. Esto ocurrió no solo porque las sociedades de Grecia y Roma conformaban un material familiar para lectores con formación clásica, sino porque proporcionaban una buena mezcla de “similitud y diferencia” para pensar (Morley, 2009: xii). Los antiguos griegos y romanos podían ser primitivos en muchos aspectos, pero también podían exhibir comportamientos altamente modernos, en tanto no dejaban de ser considerados parte de una misma línea de desarrollo histórico. Los historiadores podían abordar nociones como las de Estado, nación, raza, clase social en Grecia y Roma, porque el contraste y la similitud, base de la comparación, resultaban más directos con estas sociedades premodernas.

Tres conceptos tuvieron particular fortuna y, por ello, constituyen la base del presente volumen: libertad, imperio y civilización. Con respecto a estos, la experiencia de los antiguos divergía notablemente. La distancia con la Modernidad parecía gigantesca, de allí la reacción de Fustel de Coulanges. Sin embargo, no siempre la brecha se percibía así y, en esos casos, griegos y romanos emergían como decididamente modernos, comparables y pensables. Los tres conceptos, contruidos oposicionalmente con ideas como despotismo, nación y barbarismo, permitían ubicar a los antiguos

63-4). Sin embargo, este periodo de transición, o “tiempo-silla de montar” (*Sattelzeit*), no operó al mismo ritmo en todos los escenarios historiográficos occidentales.

de un lado u otro de la historia. Como Neville Morley (2009: 7) ha escrito: “era enteramente posible para algunos historiadores ver a la civilización clásica como ‘moderna’ en algún sentido, una ocurrencia anterior del mismo fenómeno que se estaba experimentando ahora en el presente”. A continuación, proponemos una exploración de aquellos tres conceptos cardinales que actuaron como puentes entre Modernidad y Antigüedad clásica.

Libertad

La “libertad” (*eleuthería* en el mundo griego y *libertas* en el romano) constituye, paradójicamente, una de las más importantes e influyentes de esas tiranías que la Modernidad ejerció sobre la Antigüedad. Podemos también decir que se trata de uno de los conceptos claves utilizados por los modernos para hacer inteligible –además de útil– el pasado clásico en “su” mundo contemporáneo, desde, al menos, la Ilustración.⁵ De hecho, Occidente pensó de forma frecuente que su propia libertad era el más preciado legado del mundo antiguo.⁶ Sería posible afirmar que esa libertad fue concebida, ideológicamente, como el factor que determinó y

5 Murray (2016: 387-8) advierte la importancia de la traducción del *De lo sublime* de Longino en 1674 por Boileau, que, en el último capítulo, mencionaba una antigua teoría que relacionaba libertad política con creatividad artística. La idea se volvió muy influyente cuando fue recuperada por Montesquieu.

6 Nos centraremos en la recepción de las ideas de libertad griega y romana, pero el tema de la libertad germánica –usualmente opuesta a la decadencia y despotismo romano– también fue relevante, quizá desde Herder (1800: 421), para quien los germanos “infundieron nueva vida en la agonizante Italia”. En *Culture and Anarchy* de 1869, Arnold (2006: 175) comentaba sobre la historia de Francia de Michelet, publicada entre 1833 y 1867, que: “Viendo a Francia como la máxima encarnación de la libertad (...) enfatizaba la combinación creativa de elementos celtas, romanos, griegos y germánicos en la historia y la cultura francesas”. La introducción de estos razonamientos “occidentales” en pensadores locales, se observa en Sarmiento (1899: 119-20), quien en su conferencia de 1882 *in memoriam* Charles Darwin, escribió: “Desde la caída del imperio romano, el cristianismo fue el vínculo de unión entre los hombres semi-cultos, y con el cristianismo, las ideas religiosas que prevalecieron en el gobierno del pueblo hebreo a que Jesús pertenecía, se infiltraron en el gobierno cristiano, debilitándose los principios que griegos, romanos y sajones nos habían legado: tales como la libertad del pensamiento, y las bellas artes de los griegos, el Senado, la Municipalidad y el derecho de los romanos, y la representación del pueblo de los anglo-sajones en sus parlamentos”.

singularizó el recorrido histórico de Occidente.⁷ De este modo, como planteó John Emerich Edward Dalberg-Acton–Lord Acton, “historiador de la libertad” del que nos ocupamos más adelante–, ha sido frecuente pensar que con respecto a la libertad “*su simiente fue sembrada en Atenas (...) hasta que su cosecha, ya madura, fue recogida por hombres de nuestra raza*”. La libertad de Occidente sería, entonces, el “delicado fruto de una civilización madura” (Dalberg-Acton, 1998: 57, nuestro énfasis).

Pero esa cosecha, no solo implicó un beneficio para los propios segadores de Occidente, esa “raza” de la que Acton se pensaba parte. El fruto de la libertad intentó ser “exportado” a todo el planeta en una misión concebida como civilizatoria (Canfora, 2007). A este respecto, en el trabajo de Diego A. Olivera en este libro se analiza cómo el Imperio ateniense fue asociado a la idea de libertad en Victor Duruy y, luego, en los neoconservadores norteamericanos con Donald Kagan a la cabeza.⁸

La invención (o el descubrimiento)⁹ de la libertad por los antiguos –ese “robo de la historia” que “reaparece de vez en cuando” según Jack Goody (2011: 64)¹⁰– ha constituido, sin dudas, uno de los puntos nodales de aquello que se denominó como el “milagro griego (*miracle grec*)”. Acuñado por Ernest Renan (1992) en 1883 en las memorias de su primer viaje a Atenas, el concepto buscaba dar cuenta de la capacidad inventiva de la civilización griega para sentar las bases del mundo moderno. Era un modo de acercamiento a la Antigüedad que implicaba concebirla como el

7 Ese modo de pensar la relación entre libertad y Occidente continuó (y en determinados contextos continúa) vigente. El sociólogo Patterson ha dedicado una influyente monografía al tema. Desde su perspectiva, las libertades personal, soberana y cívica son “los tres elementos constitutivos de *ese acorde único, y únicamente occidental, de la libertad*” (Patterson, 1993: 30, nuestro énfasis).

8 Ver Olivera (2020).

9 Wersinger-Taylor (2018: 5) identifica dos posturas de cómo se han pensado en el Occidente moderno las “invenciones” y “descubrimientos” de la Antigüedad: por un lado, el “paradigma genealógico” de autores como Onians (1951), que creen en la existencia de “una cepa étnica providencial que conduce a la rama griega y, más allá de los griegos, al pensamiento occidental”; por otro lado, el “paradigma heurístico” representado por pensadores como Snell (1953), que creen en “una revelación griega, un advenimiento griego, una invención del espíritu”, de los griegos como los “primeros inventores”.

10 von Dassow (2011) ha argumentado contra la tradicional idea de ausencia de libertad (política e individual) y su noción en el Antiguo Oriente.

momento y el lugar en los cuales se habían bifurcado los senderos de Oriente y Occidente (Iriarte, 2015: 718-9; Plácido, 1995: 112) y, como afirma Vernant (1973: 335), “el hombre griego se encuentra, en esta perspectiva, elevado por encima de todos los otros pueblos, predestinado”. Con esto, se consolida una forma de pensar en la Antigüedad (en este caso griega) acorde con la del marqués de Condorcet –en su póstumo *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* de 1795– para quien la caída de los reyes en Grecia constituyó una “revolución” a la que el género humano le debe su “libertad”, puesto que constituiría “la primera página de *nuestra historia*” (Condorcet, 1847: 384, nuestro énfasis; cf. Loraux y Vidal-Naquet, 2010: 186-7).

Casi un siglo después, Ernest Lavisse (1935: 35), posiblemente el más influyente historiador francés de finales del siglo XIX y principios del XX, verdadero *instituteur national* (Nora, 1984), planteó que “en Maratón y en Salamina, los griegos salvaron no solamente su libertad sino también su civilización”. Para él, “la historia de Grecia y Roma es ya *nuestra historia*”, puesto que, desde su perspectiva, “en ella se encuentran los orígenes de la inteligencia y la política moderna” (citado por Furet, 1990: 128, nuestro énfasis).¹¹ La última cita se encuentra en las *Instructions* de 1890, que Lavisse escribió cuando se le encomendaron los programas para la enseñanza de la historia en Francia (Marchand, 2000: 60-2; Furet, 1990: 128-32). Su perspectiva devino hegemónica al suponer un hito en la institucionalización de la disciplina histórica y de su enseñanza escolar en Francia (Bruter, 1995; Dufal, 2018: 3-4). Bien entrado el siglo XX, René Grousset (1991: 15) continúa hablando del “genio griego (*génie grec*)”, responsable de la creación del hombre libre, el gobierno libre de la ciudad y la dignidad de la persona humana.

Si pasamos al ámbito anglosajón, en un sentido bastante similar operó aquello que se denominó como *Greek Legacy*. La idea de un potente “legado griego” buscaba dar cuenta de los orígenes de

11 Comentando este pasaje, Detienne (2007: 14) planteaba que “Nuestra historia comienza en los griegos, quienes *inventaron la libertad* y la democracia (...) nosotros somos los herederos de la única civilización que ha ofrecido al mundo «la expresión perfecta e ideal de la justicia y de *la libertad*»”, el énfasis es nuestro y la cita corresponde a la defensa de la enseñanza del griego por Vernant y de Romilly en *Pour l’amour du grec* (2000).

varios valores considerados característicos del progreso humano en Occidente. Una anécdota sobre la fundación en 1875 del *Mason Science College* (actualmente integrado en la Universidad de Birmingham) resulta reveladora. Sir Josiah Mason, un industrial con pretensiones filantrópicas, realizó una donación para crear el *college*, pero, al hacerlo, impuso una condición: teología, literatura y estudios clásicos no podían formar parte de las enseñanzas en la nueva institución pensada como un lugar para el desarrollo de saberes considerados “útiles”. Es una perspectiva algo extrema, pero bastante difundida en la Gran Bretaña de época victoriana.¹² En 1880, correspondió a Thomas H. Huxley –biólogo, fiel continuador de la Teoría de la Evolución de Charles Darwin y sujeto influyente en los debates sobre el sistema educativo británico– llevar adelante el discurso de apertura de la institución (Anderson, 2006: 76-7). Titulada *Ciencia y Cultura*, la intervención de Huxley (1896) desarrolla una extensa argumentación contra la educación clásica –propugnada por los humanistas de la época– justificando la necesidad de una instrucción “científica”.¹³ La respuesta a Huxley vino del poeta Matthew Arnold, que mantenía una larga polémica con el biólogo sobre qué saberes resultaban significativos para el sistema educativo (Roos, 1977: 316-8).¹⁴ En un texto de 1882, Arnold marca esta idea del vínculo y la continuidad entre los antiguos y “nosotros”:

Quando hablo de conocer la Antigüedad griega y romana como una ayuda para *conocernos a nosotros mismos y al mundo (...)* me refiero a conocer a los griegos y romanos, su vida y genio, lo

-
- 12 No debería perderse de vista la importancia superlativa del mundo clásico en la Era Victoriana, particularmente marcada en lo que hace a Grecia (Jenkyns, 1980; Turner, 1981; Goldhill, 2011) –aunque Roma y su Imperio no estuvieron ausentes, cf. Vance (1997)–, y tuvo su incidencia en el ámbito político como se puede ver en la figura de Gladstone, líder del Partido Liberal, cuatro veces Primer Ministro del Reino Unido (Bebbington, 2008). Pero la cultura clásica no era solo un patrimonio de la élite: Hall y Stead (2020).
 - 13 Cf. Stray (2018: 31-52; 108-24) quien muestra cómo, en el ambiente confesional de Oxford y Cambridge, primaban las necesidades de distinción de la clase alta y su recurso a la enseñanza de los estudios clásicos hasta mediados del siglo XX.
 - 14 Hijo del humanista Th. Arnold, M. Arnold (2006) publicó en 1869 *Culture and Anarchy*, un trabajo influyente en el que se defendían aspectos de la espiritualidad griega y hebrea en contra del carácter mecánico y materialista de la sociedad británica contemporánea; cf. Ebel (1965).

que fueron y lo que hicieron en el mundo; qué es *lo que recibimos de ellos* y cuál es su valor (...) (Arnold, 1913: 93).

Siendo irónico, Arnold (1913: 110-1) concluyó diciendo que nuestro “peludo ancestro” –refiriendo a una famosa expresión de Darwin de quien Huxley se sentía heredero– llevaba “escondida”, en su “propia naturaleza”, “la necesidad del griego”.¹⁵ No mucho tiempo después, un *scholar* liberal como Gilbert Murray (1916: 167) repetía el tópico de los orígenes griegos de los valores de la civilización occidental. En las primeras décadas del siglo XX, escribía que

(...) esa rama de la humanidad es responsable de la civilización occidental, las semillas de casi todo aquello que mejor valoramos del progreso humano fueron sembradas en Grecia. (...) La idea de *libertad* y de justicia, de *libertad en el cuerpo, en el discurso y en la mente*, la justicia entre los fuertes y los débiles, entre los ricos y los pobres, penetra la totalidad del pensamiento político griego (...)

Los ejemplos podrían multiplicarse, sin embargo, la idea sería la misma: la Antigüedad clásica constituía el origen de la civilización occidental y sus valores, entre ellos la libertad, eran también los “nuestros”. Pero no se trata solamente de ideas decimonónicas. En el contexto de la Segunda Guerra Mundial y del desarrollo de los “totalitarismos”, Karl Popper (2006: 187 y 200) proponía que “nuestra civilización occidental tiene su punto de partida en Grecia” y en la época de la generación de Tucídides, “surgió una nueva fe en la razón, en la libertad y en la hermandad de todos los hombres” que caracterizaría a aquello que denominó como la “sociedad abierta”. Hacia final del siglo, en un manual universitario aún vigente, se propone que en las ciudades del arcaísmo “empezaron a formarse nuevas ideas, dos de las cuales *configurarían la historia del mundo occidental*”: por un lado, la “concepción racional del universo”, por el otro, el “concepto de gobierno democrático, en el que todos los miembros de la comunidad son iguales ante la

15 Cuestiones similares eran debatidas profusamente en EE. UU. Entonces, se desarrollaba allí una verdadera *Batalla de los Clásicos* en torno a la pertinencia de la enseñanza de las “humanidades” (latín, griego y estudios clásicos) en el ámbito universitario (Adler, 2020: 33-203).

ley y las normas son creadas directamente por el pueblo a través de la decisión de la mayoría” (Pomeroy *et al.*, 2002: 111, nuestro énfasis). Finalmente, en pleno siglo XXI, el escritor latinoamericano Mario Vargas Llosa (2012) retomaba el tópico al reseñar un libro de Jacqueline de Romilly (1997) para opinar contra la (supuesta) radicalización política de la Grecia contemporánea en plena crisis económica: “Europa nació allá, al pie de la Acrópolis, hace 25 siglos, y todo lo mejor que hay en ella (...) como las instituciones democráticas, *la libertad* y los derechos humanos tienen su lejana raíz en ese pequeño rincón del viejo continente”. En síntesis, como ha propuesto Castoriadis (2005: 97-8), ya van casi cinco siglos de una tradición que piensa en la Antigüedad griega “como un modelo, como un prototipo, como un paradigma eterno”. La libertad que distingue a Occidente, que jalona su historia y que cimenta su civilización, encuentra sus orígenes en esas pequeñas comunidades del Mediterráneo antiguo.

Sin embargo, ver a la Antigüedad como un modelo y antecedente que prefigura el mundo moderno no ha impedido notar las diferencias. A este respecto, la postura de Benjamin Constant¹⁶ va a ser fundamental en su crítica a quienes veían –especialmente durante la Revolución Francesa y en el período inmediatamente posterior– en los sistemas políticos de la Antigüedad un modelo a imitar sin tomar en cuenta las particularidades y necesidades modernas. La influencia de su discurso de 1819, *De la libertad de los antiguos comparada con aquella de los modernos*, ha resultado superlativa. Su postura, sin embargo, tiene un antecedente en el planteo de Anne-Louise Germaine Necker¹⁷ realizado en los últimos años del siglo XVIII:¹⁸

La libertad de los tiempos actuales es todo lo que garantiza la independencia de los ciudadanos contra el poder del gobierno. La libertad de los tiempos antiguos es todo lo que aseguraba a los ciudadanos tomar la parte mayoritaria en el ejercicio del

16 Una contextualización en Todorov (1997: 15-23). Para su pensamiento sobre la libertad antigua y moderna y su influencia posterior: Nippel (2010: 167-84); Brunt (1988: 298-308).

17 Baronesa de Staël Holstein, conocida como Madame de Staël, fue colaboradora y pareja de Constant; para una biografía intelectual: Fontana (2016).

18 La fecha exacta es controversial; ver la presentación de Theis (Staël, 2017: 149-51).

poder. (Staël, 2017: 191; cf. un pasaje casi idéntico en Constant, 1874: 269).

Constant buscaba dar cuenta de una diferencia entre dos tipos de libertad que, desde su perspectiva, habían persistido hasta ese momento inadvertidas y ese desconocimiento había sido la causa de muchos males de los tiempos de la Revolución. Partía de una postura crítica frente al jacobinismo y a su inspiración en Jean-Jacques Rousseau y, particularmente, Gabriel Bonnot de Mably que habían idealizado formas políticas y sociales de la Antigüedad (especialmente de Esparta) como modelos virtuosos. Así, el “vasto convento” de la ciudad de Lacedemonia resultaba para Mably el ideal de república por sobre Atenas (despreciada por los excesos de libertad individual):

(...) el abate Mably, puede ser mirado como el representante de un sistema que, conforme a las máximas de la libertad antigua, quiere que los ciudadanos estén enteramente sujetos para que la nación sea soberana, y que el individuo sea esclavo para que el pueblo sea libre.

El abate de Mably, como Rousseau y otros muchos, había tomado del mismo modo que los antiguos la autoridad del cuerpo social por la libertad; y todos los medios le parecían buenos para extender la acción de esta autoridad sobre aquella parte recalcitrante de la existencia humana, cuya independencia deseaba tanto.

Esparta, que reunía las formas republicanas para esclavizar a sus individuos, excitaba en el espíritu de este filósofo un entusiasmo más vivo todavía. Aquel territorio, que propiamente podía llamarse un vasto convento, le parecía la mejor idea de una república perfecta. *Por Atenas sentía el mayor desprecio; y, según creo, hubiera dicho, de esta nación: «¡Qué espantoso despotismo! Todo el mundo hace aquí lo que quiere».* (Constant, 1874: 271-2, nuestro énfasis).

En un trabajo previo, de 1813, titulado *Del espíritu de conquista y de la usurpación, en sus relaciones con la civilización europea*, Constant había marcado ya esa diferencia entre ambos tipos de libertad. Así, “los antiguos” obtenían más satisfacción en su vida pública que en la privada y por ello sacrificaban la libertad individual en favor de la política. En contraste, casi todos los placeres de “los

modernos” proceden de su vida privada y por ello, “imitar” a los modelos políticos de la Antigüedad implicaría “sacrificar más para obtener menos” (Constant, 1814: 105). En contraste con la perspectiva de los modernos como herederos y continuadores de Grecia y Roma, Constant planteará (1874: 278) que “no somos griegos ni romanos a quienes su parte en la autoridad social consoló para la «servidumbre privada»” sino “modernos” que “quieren disfrutar de cada uno de sus derechos”. Esta diferenciación de la libertad de los antiguos fue influyente en el medio intelectual de los siglos XIX y XX. V.g. François Guizot, en su *Historia general de la civilización en Europa* de 1828, se hacía eco al proponer que cuando miramos a las “civilizaciones antiguas”, allí “la libertad es la libertad política”, puesto que en aquellas “no es su libertad personal lo que preocupaba al Hombre sino su libertad como ciudadano”, ya que es “parte de una asociación, se dedica a una asociación y está dispuesto a sacrificarse por una asociación” (Guizot, 1838: 57).

Posiblemente haya sido Fustel de Coulanges quien más ha influido en la difusión de la perspectiva de Constant. En una clase inaugural en Estrasburgo en 1862, planteó que la emulación de los modelos políticos antiguos había llevado, en tiempos de la Revolución, a la omnipresencia estatal y a la persecución de los enemigos políticos dando lugar al *Terreur*:

Los destinos de los pueblos modernos han dependido de la manera en que han comprendido la Antigüedad; y grandes desgracias han sido consecuencia de errores en la interpretación histórica. La generación que ha vivido en Francia hace ochenta años ha estudiado la Antigüedad con un gran prejuicio de admiración (...) Roma, Atenas y Esparta les parecían los más perfectos modelos hacia los cuales ajustarse (...) *En el nombre de la libertad* hemos restablecido la vieja acusación de incivismo. *En el nombre de la libertad* hemos dado al Estado omnipotencia, hemos gobernado por la dictadura ya que los antiguos imponían la pena de muerte a todo hombre que era considerado enemigo del Estado; el haber creído que constituía un deber y una virtud el hacer morir a los adversarios políticos nos ha conducido al Terror (Fustel de Coulanges, 1901: 252-3, nuestro énfasis).

En *La ciudad antigua*, como hemos ya advertido, se preocupó por marcar las “diferencias radicales” entre los griegos y romanos y la sociedad moderna (Fustel de Coulanges, 1996: 5). De esta manera, la identificación con los antiguos llevó a un “engaño” sobre su libertad que terminó por poner en “peligro” la propia “libertad de los modernos”. Según el historiador, los últimos ochenta años demostrarían los grandes problemas que supone para la sociedad moderna “la costumbre que se ha adquirido de tomar por modelo siempre a la antigüedad griega y romana” (Fustel de Coulanges, 1996: 6). Esta cuestión procede del hecho de que “la ciudad estaba fundada sobre una religión” y se encontraba, en efecto, “constituida como una Iglesia”. Ese modo de estructuración social no dejaba espacio a la libertad de tipo moderno ya que “no podía existir la libertad individual, porque el ciudadano estaba sometido a la ciudad en todo y sin reserva alguna”. Se establecía así un tipo de Estado como “un poder casi sobrehumano, al que se hallaban sometidos en cuerpo y alma” (Fustel de Coulanges, 1996: 240).

La estela de este pensamiento continúa en autores como Jacob Burckhardt. En su *Historia de la cultura griega*, publicada póstumamente entre 1898 y 1902 a partir de sus apuntes de Basilea, al definir las características de la ciudad antigua (*pólis*) –que también asimila a una Iglesia–, volvía sobre el tópico de cómo el Estado omnipresente eclipsaba la libertad del individuo:

[*La ciudad*] es terrible para el individuo cuando éste no se entrega por entero. Sus medios coercitivos, de los cuales hace un uso generoso, son la muerte, la atimia y el destierro. (...) Pero con el poder omnímodo del Estado *fenece frecuentemente toda libertad del individuo*. El culto, el calendario, el mito, son peculiares a la ciudad, y ésta es, al mismo tiempo, *una iglesia* con los más rigurosos atributos; así, que el individuo queda entregado por completo a ese poder concentrado. (Burckhardt, 1964: 110-1, nuestro énfasis).

La focalización en la idea de que en la ciudad antigua predominaba una libertad cívica expresada en la participación política que aplastaba a la libertad y los derechos individuales,¹⁹ dio paso a un

19 Así, “en la Antigüedad no se conocen los derechos del hombre”, ya que la ciudad exige a los individuos “la entrega de su vida en todo instante”: Burckhardt (1964: 103, 107).

modo de pensar, particularmente a la Atenas democrática, como la “tiranía de la mayoría”.²⁰ Es decir, las condiciones de libertad política para las masas suponían una amenaza a la libertad y a la seguridad de los individuos (y sus propiedades), en particular, de las minorías instruidas y acaudaladas que resultaban “explotadas” por el sistema de exacciones y liturgias.²¹ En síntesis, para Burckhardt (1964: 300), el Estado ateniense “había caído en manos de un *demos caprichoso y ávido*” que se ocupaba de “señalar simplemente a los pagadores de impuestos” y que “consideró como democrático el reparto directo de dinero al pueblo”.

Lord Acton, miembro del Parlamento Británico, parte del grupo de consejeros de William Gladstone y, finalmente, profesor de Historia Moderna en Cambridge, fue autor de una nunca acabada *Historia de la Libertad* (cf. Himmelfarb, 2015). Liberal y católico,²² desarrolló una interpretación de la libertad de los antiguos con varios puntos de contacto con Constant, Fustel de Coulanges y Burckhardt. En el año 1877 impartió dos conferencias, *La Historia de la Libertad en la Antigüedad* y *La Historia de la Libertad en la Cristiandad* que fueron luego publicadas. Según Lord Acton –para quien la libertad era estar “protegido” frente a “la presión de la autoridad y de la mayoría, de la costumbre y de la opinión”– el Estado en la Antigüedad “se arrogaba competencias que no le pertenecían, entrometiéndose en el campo de *la libertad personal*” (Dalberg-Acton, 1998: 59, nuestro énfasis). En la Grecia arcaica, signada por gobiernos aristocráticos y tiránicos opresivos, correspondió a Atenas (“la más dotada de las naciones”) modificar el cuadro al encargar a Solón reformar las leyes (“la decisión más

20 Aunque no utiliza directamente el concepto, Burckhardt (1964: 298 n. 486) cita el trabajo de Vischer (1877: 169) de 1836, en el que este habla de la “tiranía de la mayoría (*Tyrannie der Mehrzahl*)”: “Gobernando Cleón comienza en Atenas *la tiranía de la mayoría contra la minoría*, que excede en intolerabilidad a la tiranía de uno solo, porque los apetitos de la multitud son insaciables”, el énfasis es nuestro. Sobre la “tiranía de la mayoría”, el *demos* como tirano, el origen antiguo y las proyecciones modernas en de Tocqueville, Mill y Ortega y Gasset, ver Sierra Martín (2016a: 29-34).

21 Burckhardt (1964: 229) afirma que “los ricos temblaban de miedo pensando en el odio que contra ellos desataría una resistencia a la *explotación*”.

22 Intentando hacer confluír su postura política liberal con su fe católica, Lord Acton argumentó que la Iglesia fue responsable, al negarse a ser sometida al poder temporal del Estado, de proteger y hacer “resurgir” a esa libertad característica de Occidente: Dalberg-Acton (1998: 85-114).

feliz que la historia recuerda”). La intervención del arconte supuso una “fácil, incruenta y pacífica revolución” que “liberó a su país” y constituyó “el *primer paso* en un camino que *nuestra época* está orgullosa de recorrer” (Dalberg-Acton, 1998: 62, nuestro énfasis). Sin embargo, luego del gobierno de Pericles que supo “mantener a los ricos a salvo de la envidia y a los pobres a salvo de la opresión”, el sistema político perdió su estabilidad y evolucionó hacia un predominio de los pobres caracterizable como una “tiranía de la mayoría”, ya que “el pueblo ateniense, absolutamente libre, se convirtió en tirano” (Dalberg-Acton, 1998: 67). De acuerdo con Lord Acton, “el conflicto entre clases se desencadenó sin freno, y la matanza de las clases superiores en la Guerra del Peloponeso dio una irresistible preponderancia a las más bajas” (Dalberg-Acton, 1998: 66).

De esta manera, el ejemplo de Atenas –“iniciador de la libertad europea” (Dalberg-Acton, 1998: 67)– debería alertar sobre los peligros de la democracia con puntos de contacto con la Revolución Francesa.²³ Ese dominio absoluto del pueblo acabó por causar la ruina de Atenas y sus ciudadanos entendieron que “para la libertad, la justicia y la igualdad civil, era necesario que la democracia estuviera limitada”. Esa comprensión marcó el período de la amnistía y la vuelta a la “vieja senda” en la que “el monopolio del poder se les había quitado a los ricos sin dárselo a los pobres”. Esa nueva democracia, en la que el poder del pueblo se encontraba limitado y predominaba el consenso, “llegó demasiado tarde para salvar la república”. Sin embargo, la experiencia ateniense proporcionó una lección “válida para todas las épocas”, a saber, que “el gobierno de todo el pueblo, es decir el gobierno de la clase más fuerte y numerosa, es un mal de la misma naturaleza que la monarquía” (Dalberg-Acton, 1998: 68).

El caso de Roma para Lord Acton es más complejo, ya que “el Imperio romano prestó a la causa de la libertad mayores servicios que la república” (Dalberg-Acton, 1998: 70). A pesar del despotismo de los emperadores, “los ricos prosperaron”, “los pobres tuvieron lo que en vano habían pedido a la república”, los derechos de los ciudadanos romanos “se extendieron a las gentes

23 Las derivaciones radicales del proceso revolucionario francés constituían una de las principales preocupaciones del pensamiento liberal de la época: Dalberg-Acton (1998: 321).

de las provincias”, se desarrolló “la mejor parte de la literatura romana”, se creó “casi todo el derecho civil”, se “mitigó la esclavitud”, se “instauró la tolerancia religiosa”, se “inició el derecho de gentes”, y, finalmente, se “creó un completo sistema del derecho de propiedad” (Dalberg-Acton, 1998: 71). En síntesis, la libertad antigua es considerada un antecedente de la moderna, aunque poco satisfactorio. Repitiendo el tópico de asociar al Estado con la Iglesia para marcar su omnipresencia en la Antigüedad, concluye afirmando que:

Los antiguos comprendían la regulación del poder mucho más que la de la libertad. Concentraban en el Estado tantas prerrogativas que no dejaban ningún punto de apoyo a partir del cual un hombre pudiera negar su jurisdicción o señalar un límite a su actividad. Si se me permite emplear un expresivo anacronismo, el defecto del Estado en la Antigüedad clásica consistía en que era al mismo tiempo Iglesia y Estado (Dalberg-Acton, 1998: 72).

Aquella idea de la ciudad antigua como un Estado omnipresente, que asfixiaba la libertad individual, tuvo gran influencia en los estudios del siglo XX sobre la *pólis* griega y la *urbs* romana (Berent, 2000: 3). En los inicios del siglo y durante los momentos finales del Imperio alemán, Max Weber reflexionó sobre la problemática de la ciudad en la historia y en la Antigüedad en particular. Se trata de un manuscrito redactado en los primeros años de la década de 1910, aunque publicado póstumamente en 1921,²⁴ titulado “La ciudad” (Weber, 2002: 938-1046). Se puede apreciar con claridad la influencia tanto de Fustel de Coulanges como de Burckhardt.²⁵ Más aún, en un trabajo de 1904, Weber (1973: 93) citaba a Constant como un ejemplo metodológico de la construcción de un tipo ideal para el caso del “Estado antiguo”.

En su comparación de los distintos tipos de ciudades, Weber destaca la singularidad de los establecimientos urbanos de Occidente basados en una ciudadanía integrada políticamente (en

24 Así lo indica Winckelmann en el prólogo a la cuarta edición alemana (Weber, 2002: VIII-XVI).

25 Weber (1998: 370-1, 377) cita a *La ciudad antigua* (“vale la pena leerlo pero con cuidado”) y los trabajos de Burckhardt (que parten de una “mente cultivada” pero deben ser “usados con mucho cuidado”).

contraste con Oriente). Mientras que en la ciudad medieval se desarrolló el *homo oeconomicus* orientado al intercambio mercantil, en la ciudad antigua predominaba el *homo politicus* que centraba sus actividades en la política, la guerra y la captura de botín. Así la ciudad antigua, que tenía un carácter de “gremio militar”, se imponía a los individuos que carecían de libertad para elegir su modo de vida:

Por dentro, la *polis* era una asociación militar *absolutamente soberana*. El cuerpo de los ciudadanos actuaba a discreción con los individuos. (...) a pesar de la famosa aseveración que hace Pericles en su oración fúnebre de que en Atenas cada quien podía vivir como quería, y esta misma actitud inspira en Roma las intervenciones del censor. En principio, por lo tanto, *no se puede hablar de la libertad personal* en el modo de vida (...) También económicamente *la ciudad helénica disponía de la fortuna de los particulares* (...) La *polis* democrática ponía su mano en toda propiedad importante del ciudadano (Weber, 2002: 1040, nuestro énfasis).

De este modo, resulta bastante nítida la influencia en Weber de la línea de pensamiento desarrollada: si bien el ciudadano antiguo disfrutaba de un grado históricamente inusitado de libertad para la participación política, la soberanía absoluta de la *pólis / urbs* constituía un límite claro a su libertad personal y a la seguridad de sus derechos de propiedad. En última instancia, esto se vincula con su principal preocupación por el desarrollo del capitalismo. Al limitar la libertad personal y la seguridad de la propiedad, el Estado antiguo supuso un obstáculo para el desenvolvimiento de la racionalidad económica.

Hacia mediados del siglo XX, el contexto político e intelectual había cambiado drásticamente y estaba signado por los “totalitarismos”. La reflexión sobre la Antigüedad no era una excepción y, en varios casos, la propia vida de quienes pensaban sobre el mundo antiguo fue impactada de forma dramática. El caso de Arnaldo Momigliano –que debió abandonar Italia luego de perder su puesto en Turín a causa de la sanción de las leyes raciales (Brown, 1988)– es sintomático. En los inicios de su exilio en Inglaterra, en 1940, el historiador italiano dictó en Oxford unas conferencias agrupadas bajo el título *Libertad y paz en el*

mundo antiguo que, se suponía, iban a ser el punto de partida de un proyecto, nunca concretado, de largo alcance y la edición de un libro en la OUP. En dichas conferencias –cuyos manuscritos fueron finalmente editados póstumamente (cf. Murray, 2017)– se puede percibir la influencia de Constant, aunque también la de Lord Acton: “son pocos los artículos históricos que merecen una admiración tan profunda como el de Benjamin Constant de 1819” (Momigliano, 1992: 484).²⁶

En este contexto, las sociedades antiguas comenzaron a ser sospechadas de modelos para o antecedentes de los totalitarismos modernos. Tempranamente Victor Ehrenberg (1946) denunció a Esparta como paradigma del Estado totalitario en una transmisión radial en Praga en 1934. No poco tuvo que ver con esta caracterización la modelización y apropiación que el nazismo había hecho de aquella ciudad (Chapoutot, 2013: 291-309; Fornis, 2018).²⁷ Pero también Atenas, por su parte, fue asimilada a lo que comenzó a denominarse como “democracia totalitaria”.²⁸ Se la acusaba de basar su organización política en la decisión de unas mayorías que lejos se encontraban de poder resguardar los derechos individuales de los ciudadanos y, en particular, de las minorías (Gomperz, 1953: 108-18). La ausencia de libertad individual, evidenciada en la condena a Sócrates, se transformó en un tópico recurrente (Ehrenberg, 1974). Por su parte, Gaetano De Sanctis –cuya carrera académica se vio afectada al negarse a prestar juramento de lealtad al régimen fascista en 1931 (Momigliano, 1994: 54-71)–, en un artículo de 1947, se mostró crítico del modelo de Constant y, a pesar de exponer una valoración positiva del sistema ateniense, lo describió como una democracia “directa y en cierto sentido totalitaria” dado que excluía de la participación a metecos y es-

26 Sobre la libertad en Momigliano y Queronea, ver Sierra (2016b).

27 Resulta interesante la perspectiva –profundamente ahistórica– de Popper (2006), para quien Atenas habría representado un “orden liberal” frente a Esparta y los teóricos políticos del siglo IV, en particular Platón. El discípulo de Sócrates es concebido así como un antecesor del totalitarismo, un enemigo –con Hegel y Marx– de la “sociedad abierta”.

28 Talmon (1952) popularizó el término para diferenciar a la democracia liberal de su contraparte “mesiánica”. Berve, *scholar* y miembro del partido nazi desde 1933, publicó un trabajo (*Griechische Geschichte*) entre 1931 y 1933 en el que reivindicó a Atenas como un modelo a seguir por la Alemania nacionalsocialista; cf. Nippel (2021: 289-90).

clavos (De Sanctis, 1983). Sobre De Sanctis, sus discípulos y sus modos de conceptualizar la libertad antigua durante el fascismo, se puede ver el trabajo de César Sierra Martín en este libro. Asimismo, Breno B. Sebastiani observa ciertos aspectos de la postura antidemocrática del historiador italiano a propósito de su lectura del golpe en Atenas del 411 a.C.

Durante la segunda posguerra, los dos tipos de libertad de Constant adquirieron un nuevo impulso en el pensamiento liberal. En buena medida, ese renacimiento se debe a la figura de Isaiah Berlin y su conferencia de 1958 titulada “Dos conceptos de libertad”: por un lado, llamó “positiva” a aquella libertad que era responsable de garantizar los derechos a la participación política, y, por otro lado, denominó “negativa” a la libertad que aseguraba los derechos a la privacidad y protección de las personas (Berlin, 1988: 187-243). La recuperación que Berlin (1988: 234) hizo del pensamiento de Constant lo sitúa frente al problema de la “tiranía de la mayoría” ya planteado, entre otros, por John Stuart Mill. Si bien la Antigüedad no es el foco de sus reflexiones, propone que respecto de la “libertad individual” no ha “encontrado ninguna prueba convincente de alguna formulación clara de ello en el mundo antiguo” (Berlin, 1988: 41). Para Berlin (1988: 42), entonces, “en esta etapa no había surgido aún con claridad la cuestión de la libertad individual, es decir, la cuestión de que no deba permitirse normalmente a la autoridad pública (...) que traspase unos determinados límites”. Resulta de interés que la problemática no se relaciona con los aspectos históricos o empíricos, sino con los conceptuales, ya que el problema es que en la Antigüedad la libertad individual no había surgido explícitamente como objeto de reflexión y como parte de la cultura (Berlin, 1988: 43).²⁹

Previamente nos hemos referido a Weber y si hay un autor influenciado por este entre los historiadores de la Antigüedad grecorromana, sin dudas, es Moses Finley, quien, incluso, dedicó

29 En Sartori se puede encontrar una continuación de esta línea basada en Constant y Fustel de Coulanges cuando compara entre democracias antiguas y modernas. De acuerdo con el politólogo italiano, el modelo antiguo de libertad resultaba divergente respecto de la noción moderna de “libertad individual” y, en definitiva, “la libertad de los antiguos era diversísima de la de los modernos; y, por tanto, que la suya no era libertad *para nosotros*, en razón de nuestro concepto de libertad” (Sartori, 1993: 143). En definitiva, el concepto de democracia antigua aplicada al mundo moderno, no podría implicar otra cosa que un despotismo totalitario. Cf. Musti (2000: 341).

parte de su obra a analizar la cuestión de la ciudad antigua (Finley, 1986a: 133-56; 1984: 35-59, 281-4). Si bien, como se podrá ver en el artículo de Diego Paiaro en este volumen, la postura de Finley es crítica frente a la consideración conservadora sobre el supuesto “exceso” de libertad del *dêmos* ateniense, no dejó de participar de esa idea de la ciudad antigua como Estado omnipotente. Es algo paradójico, ya que el propio Finley fue uno de los principales propulsores de la idea de que los Estados de la Antigüedad grecorromana tenían un carácter rudimentario y no burocrático (Finley, 1975: 76, 81; 1986b: 184). A pesar de lo anterior, en su libro *Los griegos antiguos* de 1963, proponía que nadie (ciudadanos y no ciudadanos) podía “escapar” de la autoridad de la *pólis*, ya que su poder “era, en principio, total” y si bien “había cosas que el Estado griego no acostumbraba hacer”, sin embargo, “no se ponía en duda su *derecho* a intervenir”; en definitiva, “a la *polis* nadie podía sustraerse” (Finley, 1975: 59).³⁰ En *La economía antigua* de 1973 el trazo del pensamiento de Constant y su diferenciación entre libertad antigua y moderna emerge de modo más marcado: la libertad significaba, fundamentalmente, participación política y no garantizaba derechos que protegieran al individuo de la intervención estatal y postulaba que:

La autoridad del Estado era total (...) Los griegos de la época clásica y los romanos de la república *disfrutaban de un grado considerable de libertad* (...) Sin embargo, *no tenían derechos inalienables*, y estos los habrían asombrado. No había límites teóricos al poder del Estado, ni actividad ni esfera de conducta humana donde el Estado no pudiese intervenir legítimamente (...) *La libertad significaba el imperio de la ley y la participación en el proceso de tomar decisiones* (Finley, 1986b: 188, nuestro énfasis).

En síntesis, la idea de Constant según la cual los hombres de la Antigüedad no conocían la libertad individual fue potenciada por la interpretación de Fustel de Coulanges, para quien la *pólis* constituía un Estado que todo lo abarcaba. Como resultado, se instauró una larga tradición que pensó a la Grecia antigua como una experiencia histórica de fusión entre sociedad y Estado; fu-

30 La idea es repetida en Finley (1982: 10) cuando retoma la propuesta de Burckhardt de que la autoridad de la ciudad era *inescapable*.

sión que, en términos prácticos, implicaba el eclipse de la libertad individual en la sociedad por la dominación de la libertad como participación política en el terreno del Estado. Esta idea tuvo una gran potencia e influyó en muy diversos estudiosos en el siglo XX (Ehrenberg, 1960: 88-9; Vernant, 1992: 57-8, n. 10; Anderson, 1997: 38; Castoriadis, 1997: 203).³¹

A pesar del carácter hegemónico de esta forma de entender la ciudad antigua, otras perspectivas valoraron de modo bastante distinto la libertad de los antiguos. En efecto, hubo otra línea de interpretación que pensaba que entre los antiguos la libertad no se encontraba tan limitada por el poder estatal. George Grote fue uno de los primeros en valorar positivamente a la democracia ateniense, aunque su aporte no tiene que ver solamente con lo novedoso de su perspectiva sino también con la influencia de su obra (Momigliano, 1966: 56-74; Roberts, 1994: 229-55; Demetriou, 2014). Su contexto a mediados del siglo XIX estaba dominado por una tradición que expresaba sus preferencias por regímenes políticos bien distintos a la *demokratía* del Ática: Esparta y Roma (cf. Musti, 2000: 313). Junto a varios de los aspectos del sistema ateniense que conceptuaba de modo positivo, la libertad gozada por sus ciudadanos tenía un lugar preferencial. Refiriéndose a la Atenas de la época clásica, afirmaba que allí se desarrollaba una “libertad y diversidad de la vida individual en la ciudad” que ofendía a sujetos como Jenofonte, Platón y Aristóteles. Esa “libertad de las acciones individuales” que eran evocadas en el discurso fúnebre de Pericles contrastaba con los sistemas políticos modernos:

(...) ninguno de los gobiernos de los tiempos modernos –democráticos, aristocráticos o monárquicos– presentan algo asimilable al cuadro de generosa tolerancia frente al disenso social y la espontaneidad del gusto individual que leemos en el discurso del hombre de Estado ateniense (Grote, 2009, vi: 201-2).

En un sentido parecido, mientras que *La ciudad antigua* de Fustel de Coulanges era pensada como una en la que la libertad individual estaba subsumida a una ciudad omnicompreensiva y

31 Gellner (1996) recuperó los postulados de Fustel de Coulanges para reivindicar a la “sociedad civil” –de las sociedades liberales– frente a sus “rivales” (similares a los “enemigos” de la “sociedad abierta” de Popper).

Vista parcial del contenido del libro.

Para obtener el libro completo en formato electrónico puede adquirirlo en:

www.minoydavila.com

