

EL ANTIGUO ORDEN MUNDIAL



Resulta tentador creer que ya no necesitamos pensar en la política. A fin de cuentas, la apatía de los votantes es notoria en países de todo el mundo y el cinismo al respecto de los representantes que elegimos es aún mayor. ¿Acaso importa algo quién ocupe el poder, cuando todos lo usan como ocasión ideal de barrer para casa y sacar beneficio de sus posiciones? ¿Pueden los políticos marcar una diferencia positiva en nuestras vidas o no hay en ello más que retórica huera? Y ¿qué cabría aprender de la política del mundo antiguo, en el que únicamente los ciudadanos —esto es, con exclusión de mujeres y extranjeros— tenían derecho a voto y solo ellos, por descontado, podían presentarse como candidatos?

Pues bien, sin duda alguna, la política importa. Aunque en mi país, el Reino Unido, nos encogemos de hombros cuando se nos recuerda que, técnicamente, somos súbditos de un monarca antes que ciudadanos de una democracia, en realidad vivimos como ciudadanos. Votamos y, al votar, gozamos de cierto control sobre el destino de nuestro país y el nuestro propio. Aunque en ocasiones elegir entre los principales partidos políticos recuerda a decidir si uno prefiere ahogarse en el mar o en un lago, aún es preferible a las alternativas. Nos guste o no, en cualquier parte del

mundo en la que nos hallemos, a la mayoría de nosotros nos gobierna alguien. Un Parlamento elegido por votación, un primer ministro, un presidente, una reina: alguien tiene el derecho a decirnos qué hacer. Podemos retirarnos a las montañas para acumular latas de comida y armarnos hasta los dientes o aceptarlo así, tal como es. Y el hecho de que vayamos a aceptar el gobierno ajeno significa que nos hará falta criticarlo y desafiarlo.

Trevor J. Saunders, quien fuera catedrático de Griego en la Universidad de Newcastle, lo definió de un modo tan acertado como sucinto en su introducción a la *Política* de Aristóteles:

La sociedad que pierde el contacto con el pasado se halla en peligro, porque engendra hombres que desconocen todo cuanto no sea el presente e ignoran que la vida ha sido y podría ser diferente de como es hoy. Estos hombres aceptan la tiranía con facilidad, pues nada tienen con qué compararla.

Los autores antiguos nos ofrecen todas las preguntas que debemos plantearnos a nosotros mismos y las cuestiones difíciles que debemos formular a nuestros líderes. Los filósofos, historiadores, dramaturgos y comediógrafos griegos y romanos evaluaban con sumo entusiasmo la situación política en la que vivían, querían vivir o creían que se podía vivir. Escribieron multitud de textos sobre política interior y exterior. Tanto si se trataba de la democracia directa de la Atenas del siglo v a. C. como de las guerras civiles que asolaron Roma en el siglo I a. C., los antiguos eran plenamente conscientes de que la política podía tener efectos profundos e instantáneos sobre la vida personal.

Aristóteles resumió nuestra relación con la política en una formulación precisa que aún utilizamos en la actualidad: el hombre es, por naturaleza, un *politikon zōon*: un animal político. En otras palabras, estamos concebidos para vivir en una *polis*, una ciudad-estado. Es así como prosperamos, en tanto criaturas so-

ciables que somos. Nuestra naturaleza nos dirige a vivir entre otras personas, lo que quizá explica por qué tantos de nosotros vivimos y trabajamos aglomerados en ciudades superpobladas. No podemos resistir el impulso. Pero si vamos a vivir al lado de los demás, necesitamos alguna clase de sistema que nos permita hacerlo. La anarquía, después de todo, no ha llegado nunca a imponerse de veras: simplemente, parece demasiado problemática. El sufijo *-arquía*, por cierto, procede de la palabra griega *archein*, que significa «gobernar». De ahí que la *anarquía* sea la ausencia de gobierno; *monarquía*, el gobierno de un único soberano; *oligarquía*, cuando hay un grupo de gobernantes poco numeroso; e igualmente tenemos al *patriarca* y la *matriarca*, cuando la autoridad recae sobre un padre o una madre. A lo largo del tiempo, varios estados griegos se las arreglaron para poner a prueba prácticamente todos los sistemas de gobierno: reyes, tiranos, oligarcas... Los espartanos desarrollaron incluso una diarquía, el gobierno conjunto de dos reyes de dos familias reales distintas. Pero Atenas es la polis que siempre ha sido una fuente más clara de inspiración, por su democracia extraordinaria, casi increíble.

La democracia ateniense no era de carácter representativo, a diferencia de casi todas las democracias del mundo actual. En Estados Unidos, el Reino Unido y prácticamente todos los países que emplean un sistema de gobierno democrático, votamos por alguien que representará nuestros intereses: por ejemplo, el parlamentario de una circunscripción electoral o un congresista. Ellos serán los que votarán en los asuntos de estado mientras nosotros acudimos a nuestro puesto de trabajo con la tranquilidad de saber que votarán por lo mismo que elegiríamos nosotros. Así reza la teoría, al menos; y así ocurre también en la práctica, en ocasiones: ¿cuántas veces hemos visto que un parlamentario aprueba la construcción de centrales eléctricas, la ampliación de aeropuertos o la construcción de viviendas asequi-

bles que omiten favorecer a la circunscripción por la que han sido elegidos?

Pero los atenienses hacían las cosas de otro modo. Su democracia era directa. Es decir, no votaban a otro para que se dedicara a tomar decisiones por ellos, sino que, cuando se celebraba la *Ekklesia* —o Asamblea—, los ciudadanos de Atenas caminaban hasta la Pnyx, una colina próxima a la Acrópolis (y un auténtico golpe de suerte en el Scrabble, si me permiten el juego), allí escuchaban los argumentos expuestos a favor y en contra de, pongamos, una expedición militar a Siracusa, y luego votaban ellos mismos a favor o en contra de la propuesta, a mano alzada. Todo este proceso era administrado por gente corriente elegida por sorteo. Un consejo de quinientos hombres, la Bulé (*boulē*), redactaba el orden del día de las reuniones de la Asamblea. La Bulé estaba formada por cincuenta hombres de cada una de las diez tribus atenienses, cada una de las cuales, a su vez, regía el consejo durante una décima parte del año, en un orden determinado de nuevo por sorteo. La tribu gobernante desempeñaba lo que se conocía como *pritanía* y contaba con un presidente que decidía qué empresas acometer. Él también era elegido al azar, por sorteo, y solo ocupaba el puesto durante un día y una noche. Según nos cuenta Aristóteles en su *Constitución de los atenienses*, no se permitía que nadie sirviera en ese puesto durante más de un día o más de una vez. Así pues, cualquier plan nefando que pretendiera ejercer una influencia indebida sobre el presidente de los pritanos sería casi irrealizable y, si de algún modo lograba llevarse a cabo, duraría lo que la vida de una efímera.

Todo aquel que se interese por el sueldo o los gastos de un representante electo puede tener asimismo interés en saber que los atenienses que servían en el consejo o la pritanía solo recibían unos pocos óbolos (equivalentes al salario de un trabajador no cualificado) por cada día de servicio. También obtenían comidas comunitarias gratuitas durante el mes de pritanía. Estos peque-

ños beneficios se otorgaban para compensar los ingresos que se dejaban de obtener al cumplir con el deber democrático, antes que como pago de unos servicios al estado.

Como es evidente, se trataba de un sistema igualitario. El cargo no se restringía a aquellos que podían costearse el puesto, ya que el estipendio possibilitaba que todos lo asumieran. En palabras del historiador ateniense Tucídides:

Quando se trata de situar a una persona por delante de otra en las posiciones de responsabilidad pública, lo que importa no es que pertenezca a una clase social en concreto, sino el mérito real que ese hombre posea. Nadie que pueda prestar cualquier servicio a la ciudad queda en la oscuridad política por culpa de su pobreza.

Ni el propio Marx habría soñado con una distribución más igualitaria de la autoridad: agricultores, herreros, mercaderes o pequeños aristócratas, todos se iban turnando para servir al pueblo. Y durante el tiempo en que formaban la pritanía, también vivían y comían juntos. Pero surge una cuestión: el hombre que desempeñaba el puesto, ¿era acaso el más idóneo? ¿Qué ocurría si la suerte recaía sobre una persona de estupidez crónica? La verdad es alentadora: la posición de auténtica autoridad —la presidencia de la pritanía— solo se podía desempeñar durante veinticuatro horas. Y aunque uno se resiste a poner a prueba la capacidad o el talento de los políticos modernos, ¿cuánto perjuicio puede causar un gobernante en veinticuatro horas? El resto del tiempo, ese hombre sería tan solo uno de los cincuenta pritanos, uno de los quinientos de la Bulé o de los varios miles de la Asamblea. Tendemos a partir de la convicción de que la sabiduría de las masas debió de compensar, de sobras, la estupidez de los individuos. Pero ¿no se enfrentaban también los atenienses al problema contrario? ¿Qué ocurría cuando hallabas al candidato perfecto —eficiente y modesto— y lo perdías al cabo de veinticuatro horas?

Quizá los atenienses pensaban en términos semejantes, pero, de ser así, no se conserva registro alguno de que la ciudad penara por un funcionario amado y perdido. Más bien parece ser que se daba por supuesto que todo el mundo sería razonablemente competente. Había otros cargos elegibles, incluidos cargos tan notables como el de los diez *stratēgoi* —generales— que estaban al mando de las campañas militares de Atenas. Pero incluso estos cargos cruciales se elegían por votación anual. Además, durante cada pritanía se sometía a los generales a una votación de confianza. Si se imponía la falta de confianza, un tribunal juzgaría al general por sus fracasos. Cuando los políticos de hoy pronuncian la típica palabrería sobre el «tribunal de la opinión pública» o los «juicios mediáticos», en realidad no tienen ni idea de lo afortunados que son. Que te juzguen los medios de comunicación puede ser injusto, pero probablemente es menos traumático que la evaluación mensual de tu competencia a cargo de una selección azarosa de tus pares. Aun a pesar de su impetuosidad ocasional, debemos pensar que el pueblo ateniense, en realidad, se mostraba mucho más tolerante que nosotros con los errores. Si a partir del 1 de enero próximo instituyéramos un examen de competencia, ¿cuántos de nuestros políticos o jefes militares permanecerían en su puesto más allá del mes de febrero? Difícilmente sería la mayoría.

Por otro lado, las consecuencias de que un tribunal te hallara culpable de incompetencia militar eran graves, como experimentó en sus carnes el historiador Tucídides. Tucídides escribió una *Historia de la guerra del Peloponeso* que nos cuenta la mayor parte de lo que hoy sabemos sobre la Grecia de la segunda mitad del siglo v. La guerra del Peloponeso fue un conflicto desastroso entre los atenienses y la polis que en otra ocasión había sido su aliado contra el invasor persa: Esparta. Durante treinta años, emprendieron campañas unos contra otros: cada verano, los espartanos viajaban hasta Atenas buscando la batalla y los atenienses se retiraban al interior de las murallas de su ciudad. Los espartanos

eran los guerreros más temibles de la historia del Mediterráneo, mientras que los atenienses contaban con la fuerza naval más poderosa del mundo antiguo. Estaban perfectamente igualados.

La ciudad de Anfípolis era una colonia de Atenas en la costa de Tracia, al norte de Atenas; gran parte de Grecia había quedado dividida entre partidarios de Esparta o de Atenas, tanto si les gustaba como si no. Eran malos tiempos para la neutralidad, al igual que ocurrirá con Melos, un tiempo después. En el invierno de 424-423 a. C., Brásidas, un general espartano, ofreció a los anfípolitanos un acuerdo de rendición en condiciones razonables. Tucídides, general ateniense en aquel año, llegó demasiado tarde para retener la ciudad en su bando y los atenienses lo consideraron culpable de aquella pérdida estratégica. Le ordenaron regresar de la guerra y lo enviaron al exilio durante veinte años, varios de los cuales pasó en Esparta. Fue capaz de hallar una cara luminosa, aunque lúgubre, incluso a esta indignidad; quizá fuera signo de que su corazón se orientaba más a la historia que al liderazgo militar. «Vi lo que se estaba haciendo en ambos bandos, sobre todo en el lado del Peloponeso, debido a mi exilio, y este ocio me concedió una facilidad no poco excepcional para analizar las cosas.»

La pérdida de Anfípolis quizá supusiera un beneficio para la Historia: sin duda, Tucídides creía que el exilio le estaba proporcionando una atalaya única desde la que contemplar la guerra del Peloponeso, así pues, ¿por qué dudar de él? Pero es de suponer que la mayoría de los generales no sería tan optimista al respecto de un exilio de veinte años. Aun así, en ningún pasaje se atisba, ni como sugerencia, que los hombres no estuvieran dispuestos a dar un paso adelante para asumir esta labor potencialmente tan arriesgada. Es otro aspecto que debemos tener en mente, quizá, cuando se nos dice una y otra vez que es preciso aumentar el sueldo de los políticos si deseamos atraer a este campo a la gente más preparada y eficaz. Al parecer, la oportunidad de ejercer el poder, poseer influencia y cobrar reputación es un atractivo po-

deroso incluso ante una remuneración pobre o la eventualidad del exilio. Con un toque de mezquindad cabría sugerir que, a la luz de la historia, podríamos recortar generosamente el sueldo a los políticos y no por ello faltarían los candidatos competentes y dispuestos a ocupar su puesto.

Cuando se analiza la democracia ateniense, resulta casi mareante pensar en cuán accesible e instantáneo era todo. Los atenienses acudían a votar sobre cuestiones que tenían consecuencias directas y personales para sí mismos. Tomemos el ejemplo de la guerra. En la Asamblea votaban a favor o en contra de determinadas campañas militares. ¿Es preciso reunir una fuerza que se resista a la invasión persa, organizar una expedición contra Sicilia o destruir la ciudad rebelde de Mitilene (capital de la isla de Lesbos)? No votaban, a diferencia de los políticos actuales, para que otros hombres reunieran las armas y partieran a la guerra; antes al contrario, los votantes de Atenas eran los mismos hombres que impulsaban los trirremes (embarcaciones con tres órdenes de remos) de la polis. Eran sus mismos infantes o caballeros; lo uno o lo otro, según fuera su riqueza, porque solo podía formar parte de la caballería el que era capaz de costearse un caballo. Así pues, uno puede reprochar a la Asamblea de Atenas que en ocasiones cometiera errores o actuara con imprudencia o temeridad, pero en ningún caso cabe sugerir que los hombres implicados en el proceso de toma de decisiones las adoptaran distanciados de las consecuencias de sus acciones. Incluso los que ya eran demasiado viejos para el combate enviarían a la batalla a sus hijos y hermanos menores. Hay mucha diferencia entre esto y aquella escena de la película *Fahrenheit 9/11*, de 2004, en la que el polémico director Michael Moore intenta convencer a los congresistas de que envíen a sus hijos a la guerra que han aprobado emprender. Solo uno de los miembros del Congreso es padre de un soldado que haya prestado servicio en Iraq.

Ciertamente, la antigua Grecia puede enseñarnos varias lecciones útiles —a las que debemos prestar atención— en lo que respecta a nuestras actitudes políticas. La noción de la apatía política es muy moderna: solo cuando uno ha alcanzado un derecho puede permitirse aburrirse de él. La convicción generalizada en la actualidad de que las clases políticas se hallan muy separadas del resto de nosotros es fea de por sí. En lo que atañe a los atenienses, ellos no la habrían compartido ni entendido siquiera: como todos asumían papeles activos en la gestión de su democracia, no había diferencia entre la clase gobernante y la votante. La idea de que no importa a quién votes porque son todos iguales no habría hallado eco en Atenas.

¿Podemos redescubrir este sentido del orgullo y el deber cívicos ahora, cuando la abstención de los votantes es alta y a menudo tiende a ascender aún más con cada nueva generación? El ejemplo del presidente Obama sugiere que sí podemos: su campaña electoral se financió más con las donaciones menores que mediante unos pocos apoyos muy cuantiosos. En otras palabras, contó antes con el apoyo de las masas populares que con el respaldo oligárquico de un número reducido de empresas o personas. Que a uno le guste su política o no carece de auténtica importancia en este caso; lo que es relevante es que ha recordado al pueblo, en masa, que debería preocuparse más de sí mismo y de su país y participar en la elección de sus jefes. La creencia de que, en realidad, nada va a cambiar es uno de los grandes enemigos del progreso político. Y de hecho, si creemos eso, contribuimos a que se cumpla. Es el equivalente cívico a afirmar que no crees en las hadas y ver que una cae muerta a tus pies, con sus minúsculas alitas quebradas por tu cinismo. Los atenienses tenían abundancia de defectos pero algo que sin duda comprendieron bien fue que solo la participación provoca el cambio. ¿Por qué permanecer fuera de algo con una pancarta cuando podrías estar transformándolo desde el interior? Los atenienses deberían ser fuente de

inspiración que nos anime a ser miembros del consejo escolar, representantes de los pacientes en un centro de salud, concejales del ayuntamiento local o parlamentarios. Deberían convencernos de que, en lugar de encogernos de hombros y suspirar, podríamos estar mejorando nuestra suerte. Si nos contraría el cierre de un hospital o la ampliación de un aeropuerto, ¿por qué no oponernos a ello de un modo claro, en las próximas elecciones?

Es preciso recordar que el poder del pueblo va más allá de la trivialidad. Votar es una actividad que nos encanta, desde luego; véase el éxito de la «telerrealidad», que se basa en eso. Si no quisiéramos que se escucharan nuestras opiniones, no tendríamos *Gran Hermano*, *Factor X*, *American Idol** o *¡Mira quién baila!* Estoy dispuesta a conceder que muchas personas quizá prefieran las cosas así, pero esto carece de relevancia, aquí. Lo crucial es que votamos cuando nos preocupa el resultado y podemos ver que nuestro voto tendrá efecto, aunque sea un efecto minúsculo. Casi cien millones de personas votaron en la final de 2009 de *American Idol*: si los votantes, sobre todo los jóvenes, son tan apáticos como se nos inclina a creer, ¿por qué iban a esforzarse por sumar una pequeña voz individual a millones de voces? La respuesta, sin duda, es que ven que se está adoptando una decisión real, por trivial que uno pueda considerarla.

Se tiende a hacer caso omiso de las causas reales de la apatía política porque resulta mucho más sencillo echar la culpa a los jóvenes. Pero si la abstención es tan elevada, quizá el problema no debemos buscarlo en los votantes, sino en las elecciones mismas. Pensemos por ejemplo en las cifras de las elecciones irlandesas al Parlamento Europeo, que contradicen la corriente paneuropea de la abstención creciente. En toda Europa, la participación de los votantes ha sido cada vez menor desde que se celebraron las primeras elecciones al Parlamento Europeo, en 1979. Pero en

* Programa similar a *Operación Triunfo*. (N. de los t.)

Irlanda, aunque se constató la misma tendencia durante el siglo pasado, la situación dio un giro radical cuando la participación se disparó del 50,2 por 100 de las elecciones de 1999 al 58,5 por 100 de 2004. Según el *Irish Times*, el cambio se explica porque el mismo día se celebró un referéndum sobre ciudadanía. Fueran cuales fuesen los incentivos, más del 57 por 100 de los irlandeses votó en las elecciones de 2009, que, en el conjunto de Europa, atrajeron una participación media de tan solo el 43 por 100.

La gente vota cuando está convencida de que las consecuencias de votar (o no votar) son importantes. ¿Es hora de reconocer que hay quien se abstiene de elegir a sus representantes en el Parlamento Europeo porque, sencillamente, no los quieren? Y si no los quieren, ¿para qué tenerlos? ¿En qué cambiaría la situación, por ejemplo, si un país como Eslovaquia —donde solo un 19 por 100 de los votantes llenó las urnas en las citadas elecciones de 2009— quedara sin representantes en el Europarlamento? ¿De veras cambiaría algo en los países que no votaran? Y si algo cambiaba por ello y cambiaba a peor, ¿cuánto podría costar explicárselo al electorado, mostrarle qué es lo que obtienen a cambio de acudir a votar?

En la actualidad estamos aislados de las consecuencias de la inacción política. Aunque no participemos en la elección del alcalde de Londres, Londres no acaba sin alcalde. Sencillamente, tendrá a la persona que hayan votado los demás; algo que, para ser sinceros, también puede ocurrir por mucho que uno vote. Se da por sentado que la gente no se molesta en votar cuando cree que su voto no puede cambiar el resultado. Pero los votantes de *American Idol* son la demostración plena de lo contrario: no es cierto que solo votemos cuando pensamos que el resultado será muy reñido. Votamos cuando nos importa, y nuestros políticos tendrían que recordarnos hasta qué punto nos importa. El ejemplo ateniense debería animarnos a intentar reducir la distancia entre las causas políticas y sus efectos. Necesitamos ver qué obte-

nemos a cambio de meter la papeleta en la urna, igual que lo veían los atenienses cuando alzaban la mano en la Pnyx.

A pesar de todos estos ideales tan relumbrantes, la definición ateniense de la democracia era decididamente limitada; y aunque admiremos —como debe ser— su carácter directo, participativo y de notoria implicación, también debemos tener claro qué le faltaba. Los atenienses vivían en un mundo en el que todos los ciudadanos tenían derecho a votar; pero, como se ha apuntado antes, la definición de quién valía como ciudadano era muy restrictiva. Para empezar, los ciudadanos debían ser varones adultos. Las mujeres, como ocurría muy a menudo en el mundo antiguo —y ocurre aún en muchas partes del moderno— no contaban. Aunque a algunos filósofos, como por ejemplo Platón, no se les escapaba que había algo indudablemente disparatado en desaprovechar la mitad de la reserva del talento general de toda una sociedad, los atenienses no eran dados a romper moldes en el mundo de la igualdad de género. También eran ferozmente xenófobos en lo que respectaba a los derechos cívicos. Así, para ser ciudadano ateniense tampoco bastaba con vivir en Atenas, sino que era preciso haber nacido allí y que el padre y la madre fueran atenienses. Es decir: una mujer quizá no tuviera el derecho a votar, pero sí podía arruinar tu derecho a la ciudadanía si procedía de otro lugar de Grecia.

No se podía uno mudar de Tebas a Atenas y adquirir derechos de voto allí, a diferencia del que se traslada de Chicago a Nueva York, que a los treinta días ya puede participar en las elecciones a la alcaldía. La ciudadanía —que incluía el derecho a tener propiedades, no solo a votar— era un privilegio celosamente guardado. En Atenas había una vasta población de metecos o «residentes extranjeros», como se suele traducir la palabra.* La idea que

* En inglés hablamos habitualmente de *resident aliens*, lo que recuerda a un tiempo el estribillo de «Englishman in New York» (la conocida canción de Sting) y las historias alienígenas de *Expediente X*. (N. de la a.)

permea en los extremos del discurso político moderno —que los que han nacido en un lugar determinado tienen un mayor derecho sobre éste que los que llegan más tarde— era la imperante en el mundo antiguo. Si deseabas vivir en una ciudad tan atractiva como Atenas habiendo nacido en un páramo cualquiera del Mediterráneo, nadie te lo iba a impedir. Pero a la vez, nadie te permitiría pensar en ti mismo como ateniense, a diferencia de lo que hacemos los que hoy aterrizamos en la capital de un país y pasamos a considerarnos parisinos o londinenses. Tampoco se te permitiría votar en las cuestiones que te afectaban en tu ciudad de residencia.

Para el ojo moderno quizá resulte aún más inquietante —más incluso que los miles de mujeres y residentes extranjeros sin derecho a voto— el hecho de que Atenas no podría haber contado con sus sistemas democráticos de no haber dado asimismo la aprobación a la esclavitud. Si un ciudadano ateniense debía presentarse a votar en persona en algunas (o todas) de las reuniones de la Asamblea; si debía prestar servicio en el consejo y ser parte de una de las tribus que lo presidían durante treinta y seis días;* si iba a dedicar de un modo u otro varios días a aquella democracia directa, lógicamente, ello le impedía trabajar durante ese tiempo. Si era un agricultor, o un herrero, o de casi cualquier otro oficio, necesitaría que alguien ocupara su lugar durante ese plazo, pues la cosecha no aguardaría a que regresara de haber formulado su voto en la ciudad. Ese «alguien» sería, muy probablemente, un esclavo. Así las cosas, ¿de veras debemos volver la vista a Atenas? ¿O acaso admirar su sistema político equivale a admirar las teorías de gestión de los propietarios de las grandes plantaciones esclavistas?

Bien, ambas cosas son ciertas en parte. Los atenienses eran tan extraordinarios y modernos en tantos aspectos que no resulta

* El año griego tenía diez meses de treinta y seis días. (*N. de los t.*)

poco difícil disculparlos cuando su sistema de valores choca tan frontalmente con el nuestro. Pero en su defensa cabe alegar que vivían en un mundo en el que todos aceptaban la esclavitud sin ponerla en duda. Todas las sociedades antiguas tenían esclavos, de un modo u otro. Así es como lograron realizar tantos proyectos constructivos descomunales sin terminar con muchos años de retraso y habiendo desbordado brutalmente el presupuesto. Como decía el himno, «el tiempo torna burdo el bien antiguo»,* y lo que a los griegos les parecía normal y razonable puede parecernos mucho menos a nosotros. Aunque nadie en su sano juicio defendería hoy la institución de la esclavitud, es un ejercicio inútil exigir que todas las sociedades de la historia compartan nuestros valores.

La auténtica debilidad de la democracia ateniense, según los autores antiguos, no eran tanto las personas que dejaba fuera como aquellas a las que sí permitió entrar. Los autores cuya obra ha pervivido —Platón, Aristóteles, Tucídides, Aristófanes— se sentían mucho menos inquietos por la falta de derechos cívicos universales que por las cualidades de los votantes aceptados. Para estos críticos, próximos a la derecha, la democracia se hallaba peligrosamente próxima a la *oclocracia*: el gobierno del vulgo. En la actualidad, el término «democracia» nos provoca resonancias muy distintas; solemos verlo como una meta a la que aspirar, un objetivo para aquellas sociedades que carecen de las libertades que muchos de nosotros damos por sentadas. Cuando George W. Bush hablaba una y otra vez de la necesidad de fomentar la democracia en el Oriente Próximo, hubo quien le reprochó su insensibilidad cultural, pero la mayoría estaba de acuerdo con la premisa: para casi todos nosotros, la democracia tiene defectos pero sigue siendo, según la definió Winston Churchill, «la peor

* Cita de un himno de James Russell Lowell (1819-1891). (*N. de los t.*)

de las formas de gobierno, salvo todas las demás que se han puesto a prueba».

Desde luego, ésta no era la opinión de los autores antiguos, cuya concepción predominante era la oligárquica. Consideraban que la mejor forma de gobierno era la desempeñada por una élite (y precisamente «gobierno de los mejores» era lo que, en origen, significaba el término «aristocracia», antes de que pasara a atraer de entrada connotaciones negativas). El *dēmos*, el pueblo, podía representar una perspectiva terrorífica para las clases superiores. Era una masa ruidosa y embrutecida: impetuosa, emocional y fácil de manipular para que adopte decisiones necias. Así, Tucídides nos cuenta, con ánimo de censura, lo inestable de sus opiniones durante el que se conoce como debate de Mitilene. En 428 a. C., poco antes de que empezara la guerra del Peloponeso, Mitilene, la capital de Lesbos, se rebeló contra el poder de Atenas. El castigo tradicional a esta clase de rebeliones era la ejecución colectiva de todos los varones adultos y la esclavización de todas las mujeres y los niños; en esencia, era condenar al genocidio. Cuando los atenienses supieron de la revuelta de Mitilene, votaron a favor de una propuesta de represalia de esta índole tan extrema, propuesta que había sido presentada por Cleón, un demagogo (palabra que, en su sentido literal, significaba «líder del pueblo», pero que se utilizaba siempre peyorativamente). En consecuencia, se envió un trirreme a Mitilene para que cumpliera con tales órdenes.

Cleón fue censurado acremente por Tucídides, quien afirmaba de él que era «notorio entre los atenienses por la violencia de su carácter». Es probable que Cleón procediera de una familia de curtidores, lo que sin duda contribuía a que fuera un buen representante del *dēmos*. Es una figura objeto de sátira feroz en varias de las comedias de Aristófanes, especialmente *Los caballeros*, donde se lo retrata como un camarero cruel, violento y jactancioso que azotaba a los esclavos y engañaba a su señor, Demos. La

propuesta de castigo implacable presentada por el Cleón de carne y hueso debió de contribuir a crear su reputación de crueldad: un día después de haber aprobado la ejecución masiva de los hombres de Mitilene, los atenienses recapacitaron. Cuando se puso en duda la dura decisión del día anterior, Cleón hizo cuanto estaba en su mano para convencerlos de que habían obrado sabiamente. Pero los atenienses optaron por ser más misericordiosos y se envió de inmediato un segundo trirreme con el encargo de atrapar al anterior y cancelar la orden dada. La segunda embarcación llegó justo a tiempo de impedir que se ejecutara la pena de muerte.

Tucídides narra esta historia con una especie de resignación cansada, como si fuera la clase de cosas que uno debe tragar en una democracia: muchedumbres idiotas que, tras adoptar decisiones idiotas a petición de oradores idiotas, corren luego a lamentarse por haberlas adoptado. En defensa de las masas atenienses cabe decir que era muy raro que cambiaran de opinión tan radicalmente. Cometían errores, sin duda. A veces apoyaron campañas militares de lo más insensatas y podían mostrarse sangrientos e implacables. Pero no ocurría a menudo. Así como a nosotros nos inquieta que los partidos de la extrema derecha obtengan un buen resultado electoral, en Grecia hubo teóricos políticos de miras elevadas, como Platón o Aristóteles, que en ocasiones mostraron su desesperación ante el hecho de que la plebe resolviera asuntos cruciales mediante las emociones, antes que con el cerebro. Pero en realidad, los atenienses deberían colmarlos de esperanza: adoptaron muchas decisiones excelentes y, cuando tomaron caminos erróneos, podían ser lo bastante hombres como para reconocerlo y dictar un pronto giro de ciento ochenta grados. ¡Ojalá nuestros políticos —y tal vez también nuestros medios de comunicación— fueran así de francos con sus errores! En tal caso, quizá viviríamos en un mundo más razonable.

Pero cuando el siglo v se acercaba a su fin, también lo hacía la

hegemonía de los atenienses en el mundo antiguo. Se habían causado un daño inenarrable a sí mismos al enredarse en un conflicto imprudente e innecesario contra Sicilia entre 415 y 413 a. C., que les costó perder a la mejor parte de toda una generación de jóvenes. Por otro lado, la prolongada guerra contra Esparta se perdió finalmente en 404 a. C. Sin embargo, esta polis tampoco gozó de la ventaja por mucho tiempo, al resultar enormemente debilitada por las revoluciones de los ilotas, un pueblo de siervos al que los espartanos trataban más bien como uno podría tratar a una raza de perros salvajes y temibles. La legendaria fuerza espartana, que tan letal se había mostrado contra los atenienses, sufrió una derrota aplastante frente a los soldados tebanos en 371 a. C., en Leuctra, una población próxima a Tebas. Pero tampoco los tebanos lograron brillar durante mucho tiempo, pues pronto emergió un nuevo poder: Filipo II de Macedonia, al que sucedió su hijo, Alejandro Magno, quien tuvo como tutor de política y filosofía a Aristóteles y pronto exigió nuevos mundos que conquistar.

Tras la temprana muerte de Alejandro, ocurrida en 323 a. C., se desarrolló el período conocido como *helenístico* (derivado de *heleno*, que es sinónimo de «griego»). Macedonia intentó retener su control del mundo griego frente a varios rivales, alguno tan distante como Cartago, en la actual Túnez. Pero pronto quedó claro que, aun a pesar del enorme empeño de Aníbal —y de sus elefantes y su brillantez táctica y su habilidad para quebrar la roca—, solo había lugar para una única superpotencia, que no se hallaría ni en Grecia ni en el norte de África. Fue la sociedad más grande y desenvuelta del mundo antiguo: Roma.

En otras palabras, el ascenso de Roma no se produjo de forma automática con la caída del imperio ateniense. Fue un triunfo por el que hubo que batallar con dureza mucho tiempo. Los rivales más duros de Roma fueron los cartagineses. Las guerras púnicas —las que enfrentaron a Roma y Cartago; *púnico*, que procede directamente del latín *punicus*, significa «cartaginés»— abarcaron

de 264 a 146 a. C. La que en la actualidad se conoce mejor, probablemente, es la segunda guerra púnica, durante la cual los romanos (encabezados por Publio Cornelio Escipión y luego su hijo, Escipión el Africano) combatieron contra Aníbal Barca en una serie de batallas descritas por el historiador Tito Livio. Livio nació en 59 a. C. y falleció en el 17 de nuestra era; vivió y trabajó durante el hundimiento de la república y el nacimiento del imperio y redactó una inmensa historia de Roma, *Ab urbe condita* («Desde la fundación de la ciudad»). La tradición sitúa la fundación de Roma en 753 a. C., por lo que el ambicioso proyecto del historiador cubría más de siete siglos a lo largo de 142 libros. En la actualidad solo perviven treinta y cinco de esos libros, diez de los cuales están dedicados a los diecisiete años de guerra con Aníbal.

La simple mención de Livio quizá provoque suspiros de cansancio en todos los que sufrieron la tortura de traducir en la escuela sus difíciles y complejas descripciones de las batallas. Por mi parte, cuando contaba unos diecisiete años, rompía a llorar casi todos los días ante los interminables encuentros de Aníbal, en el paso de los Alpes, con los greñudos y andrajosos hombres de las montañas. Pero esto solo demuestra que los adolescentes son más aptos para establecer relaciones erróneas y agarrar borracheras que para leer historia militar (algo que ya sabíamos, según sospecho, en lo más hondo de nuestras almas). Se cuenta de Plinio el Joven que se hallaba tan absorto en la lectura de un libro histórico de Livio que no se molestó en ir a ver la erupción del Vesubio, en el año 79 de nuestra era. No habrá caso de empollón más triste, desde luego, pero al menos aquello le mantuvo la salud mejor que a su tío, Plinio el Viejo, que murió en el intento de rescatar a personas atrapadas por el volcán. Por si alguien lo dudaba, aquí está la prueba de que la historia salva vidas. O, al menos, de que salvó una.

Aníbal, el general cartaginés, fue el gran «coco» de los roma-

nos. La imagen de un Aníbal plantado frente a las puertas de Roma todavía los aterrizzaba en la literatura compuesta varios siglos después de aquellos hechos. Aníbal parecía capaz de cualquier gesta, con el atrevimiento más inconcebible. ¿Quién, si no él, se habría dado cuenta de que su mejor opción de vencer a los romanos pasaba por tomarlos por sorpresa después de un larguísimo rodeo —cruzando las montañas, en lugar de atravesando el mar— de Cartago a Roma? ¿Qué otro hombre habría llevado todo un rebaño de elefantes a través de los Alpes? Si esto parece transformarlo en un maestro circense antes que en un estratega militar, que el lector acuda a un zoo y observe bien el tamaño de un elefante. Ahora imagine a varios de estos animales. Imagínelos fuera de su recinto, encolerizados. Imagine que usted dispone tan solo de una espada corta, como medio casi único de repelerlos. Ya está preparado para comprender por qué los elefantes suponían una amenaza psicológica tan impresionante en las batallas del mundo antiguo. Por descontado, es mucho más difícil controlar a un elefante que, digamos, a un caballo, por lo que a menudo los elefantes de Aníbal representaban un peligro para sus propios hombres, no solo para sus enemigos. Pero esto no es relevante en este punto; el que desea ganar una guerra, necesita que el enemigo crea que no se detendrá por nada. Y no cabe duda de que pastorear elefantes por una de las cadenas montañosas más altas de Europa o montarlos en balsas para atravesar las masas de agua más importantes da a entender que uno va a por todas.

En el empeño por llegar hasta Roma, Aníbal llegó a abrirse paso a través de la roca misma. Según explica Livio, era la única vía posible:

 Cuando necesitaron atravesar la roca, talaron y serraron los grandes árboles de las inmediaciones e hicieron una gran pila de troncos. En cuanto el viento sopló con la intensidad suficiente, prendieron fuego a la madera y vertieron vinagre en la roca ardien-

te para ablandarla. Cuando habían calentado la roca, la reventaron con sus herramientas. Dibujaron zigzags poco pronunciados en el despeñadero, de forma que pudieron conducir hasta abajo no solo los animales de carga, sino incluso los elefantes.

Aníbal terminó siendo derrotado por el Escipión más joven en Zama, en el norte de África, en 202 a. C. Fue una victoria tan crucial que incluso se otorgó al general romano un nuevo *cognomen* —en adelante se lo conoció como Scipio Africanus— como reconocimiento de su éxito. Sin embargo, la batalla de Zama se decidió por un estrecho margen. Aníbal estuvo a punto de lograr la victoria, pero la traición de Masinisa (un antiguo aliado) le dejó en una situación de debilidad fatal, que los hombres de Escipión aprovecharon para arrasar a sus tropas. El Senado cartaginés, que en cualquier caso nunca había confiado de verdad en Aníbal, se apresuró a negociar la paz. Si las guerras las vencen los generales y las pierden los políticos, Aníbal fue una baja temprana. A partir de aquí, Cartago dejó el futuro expedito para el inexorable ascenso de Roma.

Atenas quizá ocupe un lugar en nuestra mente como ideal político, pero Roma representa el pragmatismo definitivo. Los romanos tenían su propio sistema político ideal, la república, pero lo perdieron en el caos de una guerra civil. Como sistema que funcionó bien durante cientos de años, la república romana era muy apreciada y su pérdida la lloraron muchos de los autores que le sobrevivieron. Los hombres de noble cuna competían por ocupar los cargos públicos siguiendo una jerarquía electoral: el *cur-sus honorum*. Un hombre que quisiera alcanzar la cima del honor político debía prestar servicio durante diez años en el ejército romano. A los treinta años podía presentarse al cargo electo de cuestor, cuya gestión era de tipo administrativo. Pasados unos pocos años podía intentar que lo eligieran edil, un tipo de magistrado con una responsabilidad administrativa superior. A los

treinta y nueve años podía pretender que lo consideraran apto para la posición de pretor, cuya función era judicial. Solo entonces, cuando un hombre había cumplido por lo menos los cuarenta años, podía intentar que lo escogieran como uno de los dos cónsules de Roma, los puestos de mayor autoridad política. Un cónsul podía comandar ejércitos, presidir el Senado e incluso dar su nombre al año. En cada uno de los niveles, los puestos eran menos numerosos que en el nivel precedente: había veinte cuestores, seis u ocho pretores y solo dos cónsules.

El defecto de este sistema, que en general es excelente, ya lo habrá adivinado el lector: animaba a demasiados hombres a creer que tenían futuro en la política, cuando el espacio real en la cima era mucho más reducido. En Estados Unidos se ha vivido un fenómeno bautizado como *going postal* («perder la cabeza») que se ha vinculado justamente con este mismo problema: cuando haces creer a todos los niños que en su madurez pueden llegar a ser presidentes de su país, no necesariamente les estás haciendo un favor. Aunque fomentar la confianza en ellos mismos será siempre positivo, cuando la realidad se imponga y deje claro que solo la minoría de los muy capacitados o los muy ricos puede aspirar a una carrera política exitosa, se vivirá un desencanto doloroso. Y cuando uno comprende que, lejos de esa soñada presidencia, el futuro que le aguarda es trabajar como distribuidor de correo de una empresa anodina hasta el día de su muerte, no es tan extraño que, de vez en cuando, alguien coja una escopeta y exija pasar cuentas.

En Roma, este problema se vivió de forma exacerbada. Era fácil que, cuando un hombre entraba en la arena política, no lo hiciera con la intención de regresar pronto a casa. Desde luego, hubo hombres que tuvieron éxito, como Cicerón, quien siempre se congratuló por haber obtenido el consulado en 63 a. C., aun a pesar de ser un *novus homo* (literalmente, un «hombre nuevo»), esto es, a pesar de que ninguno de sus antecesores había servido

en esa dignidad. Pero fueron muchos más los que sintieron que se los había descartado de forma injusta o que deseaban más poder que cuanto les podía proporcionar un año o dos en la cumbre. La historia solo podía acabar de un modo.

La república romana se hundió en una guerra civil en el siglo I a. C. Alcanzó su punto culminante en una de las escenas más conocidas de toda la historia antigua. Julio César, que había intentado erigirse en dictador (muy por encima de los cónsules y, desde luego, fuera de lo establecido en el *cursus honorum*), fue asesinado en las escaleras de un teatro. Es comprensible que Shakespeare fuera incapaz de resistirse a la historia: además de toda aquella tensión dramática, por si fuera poco, ocurría ante un telón de fondo teatral... Las últimas palabras de César, sin embargo, no fueron «Et tu, Brute?», por mucho que Shakespeare nos lo haya hecho creer así. En realidad, sus últimas palabras las pronunció en griego: «Kai su, teknon?» («¿Tú también, hijo mío?»).

La madre de Bruto había sido amante de César durante tanto tiempo que corrían rumores de que éste podría ser incluso el padre de aquél. En realidad las fechas no parecen encajar con tal rumor, pero fuera como fuese, en el momento de su muerte César se dirigió a Bruto llamándolo «hijo». ¿No resulta una escena de muerte mucho más trágica así, con las resonancias edípicas de un padre asesinado por su propio hijo? Si Margaret Thatcher hubiera golpeado a John Major con una frase similar (aunque, en el caso de aquélla, Clitemnestra hubiera sido un mascarón freudiano más idóneo que Edipo), la carrera de Major quizá habría durado tan poco tiempo como la de Bruto, quien se quitó la vida dos años después de la muerte de César, en 42 a. C.

La guerra civil hizo estragos en todo el mundo romano hasta la batalla de Accio, en 31 a. C., en la que Octaviano derrotó definitivamente a Marco Antonio. La república, por muy nostálgicos que pudieran sentirse los escritores romanos, había concluido para siempre. En Roma comenzó un sistema imperial cuya esta-

bilidad fue suficiente para conquistar un territorio muy vasto y gobernarlo en relativa paz durante siglos. Fue el triunfo último de lo sesgado sobre lo real: Octaviano, rebautizado como Augusto, había visto qué destino aguardaba a Julio César (su padre adoptivo) cuando se presentó ante sus coetáneos como un dictador, casi un rey. Augusto no tenía ninguna intención de que lo apuñalaran en las escaleras de ningún lugar de esparcimiento, por lo que disfrazó su poder con nombres igualitarios. No se presentaba como dictador; no albergaba delirios de grandeza. Era simplemente el *princeps senatus*, el hombre más importante del Senado. Era asimismo *primus inter pares*, «el primero entre sus iguales»; hicieron falta casi dos mil años para que los cerdos de George Orwell reconocieran la poderosa verdad que hay detrás de esta idea: en realidad, algunos animales son más iguales que otros. Augusto no pretendía ser rey; no gozaba de ningún poder que no pudiera tener algún magistrado electo. Sencillamente, lo que hizo fue reunir el poder de todos los magistrados en uno solo, convirtiéndose así en el primer emperador romano.

Cuando pensamos en la Roma antigua, lo más seguro es que la mayoría estemos pensando en la Roma imperial. Tanto si se ha originado en *Yo, Claudio*, en *Gladiator* o en *Quo vadis*, nuestra visión de Roma suele tener en el centro a un emperador. Los emperadores eran las celebridades del mundo antiguo: lucían el rostro en las monedas y el nombre en los edificios. Sus características han sobrevivido intactas al paso de los años: a Augusto lo vemos como el hombre de estado entrado en años, a Claudio lo asociamos con la tartamudez, a Nerón lo imaginamos interpretando música mientras Roma arde (aquí, Nerón es víctima de un mito, tanto como María Antonieta y aquel *brioche* mal traducido).*

* Rousseau contaba en las *Confesiones* que una «gran princesa», cuando se le dijo que el pueblo pasaba hambre por falta de pan, respondió con simpleza: «Qu'ils mangent de la brioche». Por la fecha de composición de la obra,

Pocas instituciones políticas habrán servido de inspiración a tanta gente, desde poetas y novelistas como Robert Graves a dictadores como Mussolini. Y esto, antes de recordar a Cayo Calígula, el emperador loco, que a la vez proporcionó una definición irrefutable de la locura (al amenazar con nombrar cónsul a *Incitatus*, su caballo predilecto) y dio su nombre a la película pornográfica más vendida de toda la historia de *Penthouse*, que aún coloca tres mil copias al mes, treinta años después de su estreno.

Los emperadores todavía definen la forma en la que pensamos hoy en los líderes del mundo moderno, pues a menudo parecen prefigurar a hombres que llegaron al poder miles de años más tarde. Kennedy era Tito, amado por el pueblo, pero destinado a morir joven. Tony Blair era Augusto, el maestro de la información sesgada. Berlusconi es un Domiciano que rige su estado entre secretos y mentiras. Kim Jong-Il es Claudio: después de los rumores de derrame cerebral, disfraza la debilidad física con un arranque de machismo belicoso. Dado que tendemos a tratar la política como si de celebridades se tratara —definiendo a todo un país, en el interior y el extranjero, mediante un solo personaje—, es casi inevitable que asociemos a los líderes modernos con alguno de los grandes emperadores.

Pero es mucho más lo que podemos aprender de los antiguos, particularmente en lo que respecta a la política exterior. Las relaciones de Occidente con el Oriente Próximo, por ejemplo, no empezaron a resultar difíciles con el choque de cristianismo e islam; antes al contrario, siempre han sido explosivas. El emperador Vespasiano y su hijo Tito libraron guerras extraordinariamente agresivas en Judea, en el siglo I de nuestra era. Josefo, el

no parece que se pudiera tratar de María Antonieta, contra lo que dio por sentado el mito revolucionario. Por otro lado, esta frase se ha hecho famosa en inglés como «Let them eat cake», '(pues) que coman pasteles', de ahí el comentario sobre la traducción deficiente, que no recoge los matices del *brioche*. (*N. de los t.*)

historiador judío, nos cuenta que más de un millón de personas murieron en el asedio y la posterior destrucción de Jerusalén, en el año 70 d. C. Se ha acusado de antisemitismo a casi todos los emperadores romanos, y a Tito, como era de esperar, más aún; pero esta crítica resulta anacrónica. Para que esa historia cuadre se empieza por pasar por alto la ilícita pero prolongada relación amorosa de Tito con Berenice, una reina judía.

Por descontado, lo que hacía Tito era perpetuar la noble tradición romana de enamorarse de una reina oriental vilipendiada y tenida por impropia. Un siglo antes, al unirse a Cleopatra, Marco Antonio había proporcionado a Roma una versión propia de nuestro Osama bin Laden. Como figura de Oriente que atraía un considerable apoyo local, adquirió una condición casi totémica como enemigo de Roma y pasó a representar todo aquello que los romanos más temían. Ya fuera por su belleza, su habilidad política o su encanto, fue lo bastante persuasiva como para convencer a un buen romano como Marco Antonio de la necesidad de volverse en contra de su país. Sin embargo, pese a toda su abierta hostilidad hacia Oriente, los romanos vivían en conflicto. Según el mito, ellos mismos descendían de un reino oriental: el fundador de Roma no era otro que Eneas, antiguo príncipe de Troya, que se alejó de la ciudad en llamas y terminó siendo rey en Italia. Así como nosotros ansiamos mantener una relación productiva con el Oriente Próximo y sus tesoros petrolíferos al mismo tiempo que tememos la posibilidad de estar criando enemigos para el futuro, los romanos se sentían por igual atraídos y repelidos por Oriente.

Llegados a este punto corresponde analizar el hecho de que la política exterior de Estados Unidos se compara a menudo con la de Roma. Como en efecto se trata de superpotencias únicas en sus mundos respectivos, la asociación resulta tentadora. Sin duda, la imagen popular de los estadounidenses —incapaces de hablar otra lengua que no sea la propia, por mucho que se hallen en el

extranjero— es otro punto de conexión: la voz *bárbaro* procede de la incapacidad de los romanos —y anteriormente, de los griegos— de comprender lo que decían los extranjeros. Para ellos, toda frase extranjera sonaba como un *bar-bar*, un blablablá. Así las cosas, la palabra *bárbaro* pasó a designar a cualquier persona carente de cultura y civilización: a todos los no romanos en un mundo en el que Roma lo era todo (por mucho que, irónicamente, los romanos hubieran tomado aquella palabra de los griegos). Pero a los romanos, como a los estadounidenses, se los critica mucho por su chovinismo, su racismo o su intolerancia religiosa. No son críticas plenamente merecidas. Los romanos no odiaban a las razas que conquistaban; simplemente, se veían a sí mismos como superiores en todos los aspectos y aniquilaban a quienquiera que se interponía en su camino. Un caudillo británico, llamado Cálgaco, resumió su política exterior en pocas palabras al decir: «Ubi solitudinem faciunt, pacem appellant» («Donde crean un desierto, lo llaman “paz”»). Incluso el más feroz de los críticos de Estados Unidos vacilaría antes de firmar una observación tan demoleadora.

Así pues, si el mundo parece estar desequilibrado cuando solo actúa una única superpotencia, ¿qué ocurre cuando hay dos? ¿Es inevitable que estalle la guerra, ya sea fría o convencional? Dado que Roma no admitió rival alguno, para responder a ello debemos retraernos a la antigua Grecia. El imperio ateniense surgió a partir de una antigua alianza de ciudades-estado griegas, la Liga Delia, así nombrada por la isla mediterránea de Delos, donde en origen se celebraban sus reuniones. La Liga se alió en 478 a. C. con el fin de repeler la amenaza de futuras invasiones de Persia. Solo con recordar que Persia es hoy Irán, tenemos otro indicio más de que las relaciones entre Occidente y el Oriente Próximo siempre han sido tensas.

La primera guerra médica —contra los medos o persas— se había librado en los años 490 a. C., cuando Darío, rey de Persia,

envió a sus hombres a invadir Grecia. Pero al final, los guerreros persas hallaron su merecido a manos de los soldados atenienses en la legendaria batalla de Maratón, en 490. Aunque hoy se la recuerda sobre todo por el mito de un soldado que recorrió más de cuarenta y dos kilómetros para informar de la victoria —de donde proceden las incontables maratones populares de la actualidad—, Maratón fue mucho más importante que eso. Fue el momento en que los griegos se dieron cuenta de que, incluso con una fuerza de combate menor, eran capaces de derrotar a los persas y mantener la libertad. Darío no perdonó nunca a los atenienses y siempre tramó el modo de regresar. Aunque falleció pocos años más tarde, antes de poder culminar personalmente este proyecto, su hijo Jerjes accedió al trono y decidió vengar el honor de su padre enviando una segunda fuerza de invasión en 480 a. C. ¿Quizá se podría afirmar que los hijos de padres que han sufrido una derrota son todavía más belicosos por esa misma razón? Ciertamente, Jerjes estaba preparado para emplear todos sus recursos en la guerra, pues pretendía conquistar toda Grecia. En esta ocasión, sin embargo, los griegos estaban más preparados que nunca. Los atenienses dirigieron la batalla hacia el mar y se enfrentaron con la flota persa en Artemisio. Aunque se vieron forzados a retirarse a los pocos días, navegaron hasta Salamina y allí aniquilaron a la flota persa.

Por desgracia para los atenienses, poca gente recuerda hoy el papel que interpretaron en esta guerra, ya que resultaron completamente eclipsados por los trescientos espartanos que libraron una batalla suicida en las Termópilas. Leónidas, rey de Esparta, defendió durante una semana el paso de las Termópilas (cuya traducción literal es «puertas calientes») frente a una fuerza persa enormemente superior. En realidad, es posible que hubiera resistido aún más tiempo si los espartanos y sus aliados (probablemente, no más de mil quinientos hombres en total) no hubieran sido traicionados por Efiltes, quien mostró a los persas un cami-

no secreto que los llevaría más allá de las líneas griegas. Si el lector no ha tenido ocasión de ver la película *300*, de Zack Snyder, le recomiendo que la busque. Quizá esté llena de gigantes y rinocerontes híbridos sobrenaturales, pero a mi juicio compensa el rato de verla y esconde algunos pasajes excelentes de Heródoto, considerado el «padre de la Historia» (para quien aprecie su obra) o el «padre de las mentiras» (para quien no). Aquí se incluye una escena que pone de manifiesto el escaso entusiasmo de los espartanos por la diplomacia. En el mundo antiguo se trataba a los embajadores con el mayor de los respetos; se los tenía por sacrosantos. Pero cuando el embajador persa llegó a Esparta para exigir que se pagara a su rey, Jerjes, un tributo simbólico de tierra y agua, los espartanos resolvieron la cuestión sin muchas consideraciones: arrojaron al embajador a un pozo, diciéndole que allí abajo encontraría abundancia de agua y de tierra. Por fortuna para ellos, en la batalla eran capaces de defender su asombroso sentido de la cortesía, pues de otro modo, Esparta habría sido borrada del mapa muy pronto.

Después de haberse defendido con éxito contra esta segunda invasión persa, los griegos formaron la Liga Delia, bajo el liderazgo de los atenienses. La Liga se fue transformando en el imperio ateniense mediante un proceso que duró más de veinte años. Si primero se solicitaban naves a las ciudades-estado, como contribución al esfuerzo bélico, de forma progresiva se les fue exigiendo un pago en metálico con el cual Atenas iba consolidando su poderosa flota particular. No es preciso ser un historiador militar para ver que, si las ciudades-estado aportaban naves a una flota colectiva, esas naves servirían igualmente para defender a la ciudad-estado que las había aportado. En cambio, desde que empezaron a aportar dinero, lo único que lograban era costear que Atenas fuera cada día más potente. Tal como ocurrió al terminar la segunda guerra mundial, cuando dos antiguos aliados poderosos se convirtieron en enemigos implacables, Atenas y Esparta se

separaron. Las dos polis se habían combinado para formar una fuerza imbatible contra el enemigo común, Persia, pero sin este enemigo común, eran incapaces de vivir la una con la otra.

Así pues, ¿qué cabe concluir sobre el mundo político moderno, de acuerdo con lo que sabemos del antiguo? Parece difícil escapar a la interpretación determinista según la cual, si el Oriente Próximo ya era un foco de guerras entre facciones hace unos dos mil quinientos años, la situación no va a cambiar. Sin duda, el lector que no vea otro remedio puede adoptar una actitud derrotista, pero el conocimiento debe servirnos de ayuda, no de excusa. Que Oriente y Occidente hayan vivido una larga historia de desencuentros no supone que no podamos llegar a encontrarnos nunca. Quizá el sentido de la perspectiva que adquirimos al contemplar el mundo antiguo es precisamente lo que necesitamos para que todo el mundo se muestre más razonable en el trato con los demás. ¿Acaso no preferimos alzarnos sobre los hombros de griegos y romanos, antes que morderles en las rodillas? Nuestras vidas son notablemente más agradables, menos embrutecidas y más largas que las de nuestros predecesores. Y podemos disponer de toda clase de recursos de tiempo, dinero y perspectiva histórica. Por lo tanto, quizá deberíamos dejar de contemplar de una vez las dificultades políticas, de la clase que sean —y ya sean nacionales o internacionales— como problemas insolubles. Los antiguos no siempre lo resolvían todo del modo más amable o más eficaz, pero siempre intentaban algo y en ocasiones les funcionaba. Nuestra inventiva, unida a la entusiasta voluntad política que podemos tomarles prestada, quizá sea justo lo que requiere el mundo moderno.

