Ares y Mares



UNA GUÍA DE LA ANTIGÜEDAD PARA LA VIDA MODERNA











NATALIE HAYNES



Índice

Portada
Dedicatoria
Introducción
1. El antiguo orden mundial
2. ¿Cuántos hombres sin piedad?
3. Invitación al pensamiento
4. A merced del azar
5. Francamente, Medea, eso no me importa
6. Se está mejor en Roma que en ningún sitio
7. Luces de candilejas
8. El precio de todo, el valor de nada
Epílogo
Agradecimientos
Algunas guías modernas de la vida antigua
Notas
Créditos

Para Dan
tecum vivere amem, tecum obeam lubens
Horacio, *Odas* 3.9

Introducción



Siento obsesión por el mundo antiguo desde que tenía once años, cuando, en la escuela, empecé a saber cómo vivían los romanos. Leímos textos sobre Julio César, miramos fotografías del Muro de Adriano e hicimos maquetas de templos con cajas de cartón (incluido el sacrificio de una oveja de algodón, que sangraba pintaúñas rojo por encima de una esquina de la caja). Cumplí los doce y la vida romana dio paso al estudio del latín, que aprendíamos con los manuales del curso de Cambridge. Estos libros de vivos colores presentaron a toda una nueva generación de estudiosos del mundo clásico los personajes de Caecilius y su esposa Metella. Vivían en Pompeya y, por lo tanto, sobre ellos pendía una condena a muerte ya desde el libro primero. «Caecilius est in horto», solíamos repetir antes de comentar con pesar que el jardín, por muy agradable que fuera su *triclinium*, no les salvaría de morir por la erupción inminente. También había dos mellizos llamados Loquax y Antiloquax, de los que no logro recordar nada más que el nombre, aunque en algún rincón de mi cerebro queda la sospecha residual de que se trataba de gemelos idénticos.

Cuando tocó elegir los temas de los que me examinaría en mi Certificado General de Enseñanza Secundaria, yo tenía muy claro que el latín sería uno de ellos; ya puestos, si hacía latín, bien podía

presentarme igualmente a griego. Por fortuna, mis padres no vieron la necesidad de que me examinara de ninguna otra lengua viva, con la salvedad del francés. De este modo, me ahorré la posibilidad de que un huraño estudiante de intercambio alemán se presentara en la casa familiar para refunfuñar por todas y cada una de sus características (lo que nos había ocurrido con el que trajo mi hermano un año antes; mi hermano le dio cumplida respuesta, según creo, negándose a probar ni una sola clase de *wurst* durante toda su estancia en Alemania). Si me lo hubiera pensado bien, claro está, le habría pedido a la chica italiana que iba un curso por encima de mí que se vistiera con una sábana para presentarse como mi intercambio romano; pero en esos días no solo tenía poca imaginación, sino que se me escapaba la risa con demasiada frecuencia como para hacer colar la historia con un mínimo de verosimilitud.

Mi futuro como estudiante de Clásicas lo determinaron, probablemente, los textos que me tocó estudiar para el Certificado. Como ejemplo de verso latino me correspondió el libro segundo de la *Eneida*, de Virgilio; se ocupa de la caída de Troya, un asunto que todos pensábamos conocer por los libros de mitos griegos que habíamos leído de niños. Pero el libro segundo explica justo la parte del Caballo de Troya que antes siempre había carecido de lógica: a ver, tenías a los griegos sitiando la ciudad durante diez años, y de repente se largan y dejan en su lugar un caballo de madera del tamaño de un ejército griego; tú te lo metes dentro de la ciudad y vas y te sorprendes cuando resulta que está lleno de soldados con una determinación anímica letal. No era tan extraño que los troyanos perdieran la guerra, si eran así de idiotas... Lo de «temo a los griegos aun si portan regalos» no bastaba para explicarlo; habría sido más propio decir: «Temo a los troyanos porque su imbecilidad les costará la vida». ¿Cómo habían sobrevivido los primeros diez años de guerra sin atravesarse el ojo accidentalmente con sus propias lanzas?

Sin embargo, cuando lees el libro segundo de la *Eneida*, averiguas que los troyanos no eran idiotas, sino que dudaron del regalo de los griegos. Su sacerdote Laocoonte la tomó con el Caballo desde el primer momento; es él quien pronuncia las palabras sobre los griegos portadores de presentes. Afirma que la figura estará repleta de soldados griegos o, si no, se tratará de alguna clase de máquina de guerra infernal, concebida para arrasar su ciudad de un modo u otro. Adivina incluso quién habrá tenido la idea del caballo: Ulises (u Odiseo, como lo llamaban los griegos). Laocoonte arroja su lanza contra el flanco del animal y ésta vibra al impactar. El lector imagina cómo los griegos ocultos en el interior aguantan la respiración con el temor de que los hayan descubierto. Pero entonces se produce la jugada magistral de los griegos: Sinón. Sinón es un griego al que sus paisanos dejaron atrás cuando levaron anclas. Es un hombre de apariencia sencilla y poco cuidada, que engaña por completo a los troyanos. Se presenta como una víctima de las maquinaciones de Ulises, quien habría odiado a su familia desde hacía años. Y entonces se niega a decir nada más. ¿Por qué los troyanos no se limitan a matarle?, dice. Eso complacería a los caudillos griegos: a Menelao, Agamenón, Ulises. Los troyanos muerden el anzuelo. ¿Por qué su muerte complacería a los griegos? ¿Qué ha ocurrido? Eneas, que narra la historia, recuerda a su público que los troyanos no estaban habituados a los griegos y sus mentiras, con lo cual, lógicamente, cayeron en la trampa. Sinón, con fingida reticencia, continúa narrando su pesaroso relato. Los griegos habían sacrificado a la hija de Agamenón, Ifigenia, para apaciguar a los dioses antes de partir hacia Troya; este sacrificio había garantizado que la travesía marítima fuera segura. Ahora que abandonaban la empresa y volvían a casa, necesitaban matar a alguien más para que la travesía de regreso también les fuera favorable. Su sacerdote, Calcante, debía decidir a quién deseaba Apolo como víctima. A la postre, acosado por Ulises, eligió a Sinón. Nadie protestó: ¡mejor Sinón que ellos! Se vistió a Sinón con los ropajes y adornos

característicos de la víctima animal de un sacrificio. La escena que nos describe resulta horripilante. Pero Sinón halló un modo de huir y se ocultó. Se le escapan las lágrimas mientras cuenta su historia.

Los amables troyanos no pueden sufrir su infelicidad. El rey Príamo ordena que lo liberen de sus cadenas. Olvídate de los griegos, le dice; ahora eres uno de nosotros. De paso, cuéntanos: ¿qué es este gran caballo de madera que han dejado tras de sí? Sinón apela a los dioses: que el caballo mantenga a Troya sana y salva, ahora que sus habitantes le han mostrado tal bondad. La figura es un artefacto religioso creado por los dioses para apaciguar a la diosa Palas Atenea y se ha creado con tales dimensiones para que los troyanos no puedan introducirlo en su ciudad; pues si lo hicieran así, la ofrenda les beneficiaría a ellos, antes que a los griegos. Por el contrario, si causan alguna clase de daño al caballo, lloverá la destrucción sobre Príamo y los troyanos.

La representación de Sinón es digna de premio. Aun así, los troyanos no lo ven del todo claro. Quizá deban dar crédito a Sinón, quizá no. Pero entonces intervienen los dioses y dos inmensas serpientes marinas aparecen cerca de la costa. Se dirigen directamente hacia Laocoonte y agarran a sus dos hijos pequeños. Laocoonte intenta rescatarlos, pero las serpientes lo atrapan también a él. Las apuñala con su espada y pronto queda cubierto de ponzoña y sangre. Las serpientes huyen y se ocultan en el templo de Atenea: sin duda, es un signo de que las ha enviado la diosa. Los troyanos se deciden: las serpientes han atacado a Laocoonte porque éste había afrentado al caballo de madera al arrojarle la lanza. Deben cuidar del caballo, al que empujan al interior de la ciudad para que esté más protegido; también elevan sus plegarias a los dioses para compensar el incidente de la lanza. Así pues, no es que los troyanos sean idiotas, sino que los han superado por el flanco: la persuasión conjunta de una persona taimada y unos monstruos sobrenaturales son demasiado para ellos, eso es todo.

Los griegos fueron tan increíblemente afortunados como astutos; su plan era mucho más elaborado que el mero dejar un caballo y fiarlo todo a la esperanza. Sinón podría haber salido directamente de las páginas de John Le Carré, como personaje que dice lo justo para que sus palabras suenen plausibles. Antes de que concluya el libro segundo de la *Eneida*, hallaremos combates, matanzas, sacrilegios, un incendio devorador y dos fantasmas. Yo mordí el anzuelo, tanto como los pobres troyanos.

Al mismo tiempo, en el transcurso de las lecciones de griego, leíamos pasajes que describían a Odiseo como un héroe, no como un malvado. El texto seleccionado incluía la huida de la cueva de Polifemo, el cíclope. Odiseo se presenta con el nombre de Nadie, ciega a Polifemo clavándole una pica en el ojo* y luego se ata a sí mismo bajo un pequeño rebaño de ovejas, con lo que esquiva al cíclope cuando éstas salen a pastar. El cíclope cegado lanza un grito de ayuda bramando que Nadie le ha herido, pero los demás cíclopes, lógicamente, piensan que se ha trastornado. ¿Por qué pedir ayuda si *Nadie* te ha hecho nada?

No es exagerado decir que estos libros cambiaron mi vida. Lo cierto es que podría haberme examinado del nivel superior del Certificado en las materias científicas para luego estudiar Veterinaria, como proyectaba hacer cuando contaba ocho años. Pero en su lugar opté por el latín, el griego y la historia antigua y luego me licencié en Clásicas, para poder seguir leyendo historias como aquéllas. Me doy cuenta de que en la actualidad esto ha dejado de ser una alternativa viable para muchos estudiantes: no solo son hoy muy pocas las escuelas que siguen enseñando latín y griego, sino que la matrícula universitaria es tan onerosa que se hace difícil elegir una carrera porque te gusta, no porque creas que te resultará útil. Todo lo que puedo decir es lo siguiente: los clásicos merecen todo el tiempo que les puedas dar. Tanto si uno clava los codos durante todos los días de un año hasta dominar las desinencias verbales latinas, como si uno se acerca tranquilamente al cine para ver la última película de romanos, la fiesta está asegurada (salvo que la

película sea *Troya*, que solo asegura la modorra). Los clásicos han contribuido a dar forma a numerosos aspectos de nuestra vida: de nuestra política, nuestro derecho, nuestra historia, nuestra cultura y nuestra lengua. Vivimos en un mundo en el que impera una negativa enfática a reconocer nada que no sea el presente: el pasado se considera demasiado aburrido y el futuro, demasiado temible. Pero en realidad el pasado está repleto de personas como nosotros, personas que vivían vidas ordinarias en tiempos extraordinarios. Si pasamos algún tiempo en su compañía es posible que aprendamos cosas nuevas sobre nosotros mismos. De eso trata este libro: presentamos una recopilación de algunas de las mejores historias del mundo antiguo, historias que son interesantes, divertidas, tristes o peculiares y, sobre todo, relatos que suenan increíblemente contemporáneos aun cuando nacieron hace unos dos milenios, como la historia de Vedio Polión, quien sin duda fue el primer malo a lo Bond de nuestro mundo. También se desacreditan aquí algunos mitos: las últimas palabras de Julio César no fueron «Et tu, Brute?», los gladiadores no saludaban al emperador cuando estaban a punto de morir y los romanos no arrojaban cristianos a los leones día tras día. Este libro trata de cómo el mundo antiguo ha dado forma al actual y cómo el pasado arroja luz sobre nuestro presente. La historia antigua no es materia exclusiva de las aulas polvorientas y los manuales de lomos raídos, sino que tiene que ver con nuestra vida, con las vidas que vivimos en este mismo momento. Como escribió en cierta ocasión Tucídides, el historiador ateniense: «Me conformaría con que estas palabras resulten útiles a juicio de quienes quieren comprender con claridad los hechos que ocurrieron en el pasado y que (pues la naturaleza humana es como es) se repetirán de un modo muy similar en el futuro, en un tiempo u otro. Mi obra no se ha concebido para responder al gusto de un público inmediato, sino para que dure para siempre».

1

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 zoon*: un animal político. En otras palabras, estamos concebidos para vivir en una *polis*, una ciudad-estado. Es así como prosperamos, en tanto criaturas sociables 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 asequibles 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 (*boule*), 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 pequeños 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 posibilitaba que todos lo asumieran. En palabras del historiador ateniense Tucídides:

> Cuando 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 *strategoi* —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 anfipolitanos 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 poderoso 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 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 obtenemos 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 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 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 parecérnoslo 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 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 *demos*, 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 *demos*. 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 colmarnos 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 romanos. La imagen de un Aníbal plantado frente a las puertas de Roma todavía los aterrorizaba 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 ardiente 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 *cursus 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 estabilidad 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).* 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 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 demoledora.

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 Efialtes, quien mostró a los persas un camino 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.

2

¿Cuántos hombres sin piedad?



Toda sociedad, antigua o moderna, necesita leyes. Tenemos un sentido innato de la justicia o, para ser más exactos, de la injusticia. Por eso todos, en un momento u otro, nos hemos quejado diciendo: «¡No es justo!». Cuando una niña ve que a su hermana le han dado una galleta más grande que la suya, no le hace falta conocer la afirmación de Sócrates según la cual, en nuestro pensamiento, al nacer siempre existe una forma ideal de la igualdad. Simplemente, mira las galletas y sabe que no han sido justos con ella. No es raro que rompa a llorar. Nuestra actitud hacia la ley es de esquizofrenia (en su sentido literal, «mente dividida»): aunque nos parece un cachondeo y nos hartamos de contar chistes malos de abogados («¿En qué se parecen un abogado y un canguro? En que los dos son como ratas gigantes»), al mismo tiempo, creemos en ella con fervor. En mi país nos horrorizamos ante la insinuación de que se celebre un juicio sin jurado en aquellos delitos que puedan comportar pena de cárcel. Y nos sentimos consternados cuando el gobierno del Reino Unido propone reformas en el sistema de asistencia jurídica, aunque esté a punto de reventar. Queremos que la ley nos proteja, a nosotros, a la gente sencilla.

Pese a sus muchos defectos, los romanos dedicaron la mejor parte de todo un milenio a perfeccionar y pulir sus leyes. Las XII Tablas —sus primeras leyes— regulaban la propiedad, el matrimonio, la herencia y otras muchas cuestiones, y datan ni más ni menos que del siglo V a. C., cuando Roma era todavía un erial atrasado y Atenas ostentaba la supremacía. Pero aun siendo un páramo, los romanos querían un sistema legal que pudieran comprender, usar y ostentar con orgullo. Y a medida que Roma fue acrecentando su tamaño y su poder, los senadores y, más tarde, los emperadores empezaron a promulgar leyes nuevas y mejoradas. A mitad del siglo VI de nuestra era, el emperador Justiniano llevó a cabo un trabajo de compilación jurídica y reunió las leyes de los emperadores anteriores en el *Corpus iuris civilis* («cuerpo de derecho civil»). Esta obra constituye la base de la mayoría de los sistemas legales hasta nuestros días. Cuando alguien pregunta qué hicieron los romanos por nosotros, el Derecho es un buen lugar por el que empezar a responder.

En el mundo antiguo, las leyes caracterizaban a las personas. En primer lugar, porque eran una forma de distinguir a los humanos de los animales, que las desconocían; y en segundo, porque los separaban de los dioses, que no acataban norma alguna. Las leyes podían tener un origen humano, como en el caso de Turios, una colonia ateniense cuya constitución fue concebida en su totalidad por el filósofo Protágoras. O también podían ser de origen divino, como los 613 mandamientos que recibió Moisés en el Antiguo Testamento, que abarcan un gran espectro desde el «No matarás» hasta el «No te tatuarás».

En Atenas existió un legislador de severidad tan legendaria que su nombre aún se conserva como adjetivo en nuestros días. La palabra «draconiano» no deriva de *draco*, el término latino que significaba «dragón» (y que también dio *dracul*, «dragón» en rumano, de donde surgieron Vlad Dracul, el conde Drácula y otros varios personajes a los que difícilmente invitaríamos a cenar). No, las leyes draconianas se llaman así por Dracón, legislador del siglo VII a. C. Según Plutarco, biógrafo que escribía ya en el siglo I d. C., casi

cualquier clase de delito podía llegar a castigarse con la sentencia de muerte, e incluso los condenados por ociosidad eran ejecutados. Quien robaba una fruta o verdura recibía el mismo castigo que quien cometía sacrilegio o asesinato. Según parece, un demagogo del siglo IV llamado Demades bromeaba diciendo que el código de Dracón no estaba escrito «con tinta sino con sangre».

En el siglo VI a. C., Solón, el siguiente gran legislador de Atenas —un hombre de talante más indulgente—, revocó la mayoría de las leyes de Dracón «por su severidad y la excesiva dureza de las penas». Quizá incluso los contemporáneos de Dracón considerasen que la pena de muerte era un poco exagerada para castigar la ociosidad. Cuentan que «el propio Dracón, cuando le preguntaron por qué había estipulado la pena capital para la mayoría de delitos, respondía que a su juicio los delitos menores merecían ese castigo y para los mayores ya no existían penitencias más duras».

Aunque, visto esto, podríamos caer en la tentación de pensar en la Grecia antigua como un lugar en el que las personas se sentían menos libres que Winston Smith en *1984* y depositaban tanta esperanza en la clemencia jurídica como el Jean Valjean de *Los miserables*, la cosa no estaba tan mal. Solón revocó las sentencias de muerte para todos los delitos excepto el homicidio y en adelante los atenienses se sintieron bastante orgullosos de su sistema legal. Tal como dijo Pericles, el gran hombre de estado del siglo V: «Cuando se trata de resolver cuestiones privadas, todos los hombres son iguales ante la ley». Y Aristóteles, en el siglo IV a. C., fue un paso más allá: «Porque así como el hombre es el mejor de todos los animales cuando ha alcanzado su pleno desarrollo, también es el peor de todos cuando se aparta de la ley y la justicia». Dicho de otro modo, vivir sin un sistema legal justo e imparcial haría de los seres humanos unas criaturas inferiores a la categoría de lo humano, inferiores a otros seres vivos. Sin duda, cualquier organización actual en pro de los derechos humanos estaría de acuerdo con este punto de vista, aunque quizá formulase las cosas con palabras bastante distintas.

Los sistemas legales antiguos eran tan idiosincrásicos como los nuestros. Por ejemplo, las leyes de Esparta, la ciudad-estado militarista del sur de Grecia, eran mucho más severas que en la Atenas posdraconiana. Esparta también contó con un famoso legislador, Licurgo, que dirigió un ataque por varios flancos contra la riqueza, un mal que a su juicio convertía a los espartanos en personas blandas y con tendencia a la delincuencia. Eliminó las monedas de oro y plata e hizo del hierro la única divisa válida, asignándole un escaso valor, de modo que los espartanos tenían que reunir una enorme cantidad para comprar cualquier cosa. Y según señala Plutarco, «cuando esto se convirtió en la moneda de curso legal, desaparecieron de Esparta muchas clases de delitos. Porque ¿quién querría hurtar, o aceptar sobornos, o robar o saquear algo que no puede mantenerse oculto, cuya posesión no despierta ninguna envidia y de lo que ni siquiera se puede obtener beneficio haciéndolo pedazos?». Licurgo también se aseguró de que todos los espartanos comiesen juntos en comedores comunitarios. No importaba lo rico que pudiera ser un hombre; no podría quedarse todo el día en casa, en su *chaise longe*, picando el equivalente esparciata a los bomboncitos de violetas. Se veía obligado a cenar con sus compañeros espartanos, de modo que todos comieran la misma carne y el mismo cereal y nadie desarrollase el gusto por los productos de lujo. No es de extrañar que la palabra «espartano» aún conserve este significado en nuestros días.

Pero tal vez el más pragmático de los legisladores antiguos fuera el casi desconocido Pítaco, gobernador de Mitilene entre 589 y 579 a. C. Aristóteles nos habla de su actitud, extremadamente sensata, contra el hábito de las borracheras: «una ley particular de este Pítaco es que si los borrachos cometen cualquier infracción, deberán pagar una multa superior a la que pagarían los sobrios. Puesto que son más numerosos los borrachos que insultan y maltratan a la gente que los sobrios ... no se planteó ser indulgente, sino expeditivo». Cuesta no sentirse al menos un tanto próximo a Pítaco en este caso; no tiene ningún sentido exasperarse con los

alcohólicos redomados cuando, sencillamente, uno puede trasquilarlos. Vista la plaga de turistas borrachos que cae sobre las islas griegas cada verano, Lesbos haría bien en sopesar el restablececimiento de la ley pítaca.

Tal vez la mayor diferencia entre los sistemas legales antiguo y moderno radique en la presencia, o ausencia, de los medios para hacer cumplir la ley. Los antiguos carecían de agentes policiales o figuras semejantes a las que conocemos hoy. Si alguien transgredía la ley en Atenas, nadie aparecía a su puerta con una placa identificativa a pedirle que lo acompañase a la comisaría. Si alguien robaba al vecino, éste no llamaba a un oficial autorizado y le solicitaba que procediera a un interrogatorio. No existía ningún departamento de investigación criminal, ni fiscales de distrito que decidieran si presentaban cargos contra alguien. Las cosas eran más directas en el mundo antiguo, en este terreno y en todos, por lo general. Si una persona robaba una estatua de un jardín ajeno, lo más probable es que fuera el afectado quien tratara la cuestión directamente con el ladrón; y no necesitaría a ningún policía porque él mismo podía ir derecho al tribunal y demandar al delincuente. Si se llegaba a juicio, podía ocurrir que ambas partes tuvieran la suficiente riqueza como para contratar abogados como Lisias o Antifonte, que hablarían en su nombre. Si no, el transgresor podía representarse a sí mismo ante los tribunales, presentar sus argumentos y esperar suerte. Demóstenes, el legendario orador griego del siglo IV a. C., descubrió siendo casi un niño que sus tutores le habían afanado su herencia, y pasó su infancia estudiando a los grandes oradores, de modo que pudo defender su propia causa contra los malhechores. Terminó ganando daños y perjuicios contra los tutores malversadores y dio comienzo a una carrera legal que duraría el resto de su vida.

En Roma, las cosas funcionaban a mayor escala. Los romanos tampoco disponían de una fuerza policial, pero contaban con alternativas diversas. Lo más parecido a las fuerzas de la policía moderna eran los *vigiles*, bomberos al mismo tiempo que vigilantes

nocturnos de la Roma antigua. Su nombre provenía del verbo latino *vigilo*, que significa «estar alerta» y, de ahí, «vigilar». Iban tras la pista de los esclavos huidos y los atracadores y ladrones y ayudaban a mantener la seguridad urbana durante la noche. Pero su verdadero trabajo era el de combatir el fuego; lo de trincar a los malos era una cuestión secundaria, decididamente. Roma mantenía su orden civil, en su mayor parte, sin necesidad de ayuda. En el siglo I a. C. la ciudad estaba muy golpeada y marcada, con infinitas facciones enfrentadas, asesinatos y una guerra civil en marcha. El principado de Augusto, que se inició en 27 a. C., anunció una época más tranquila para la ciudad. Y el caos solo regresó de forma muy breve en 69 d. C., en el año de los cuatro emperadores. El suicidio del emperador Nerón en 68, tras un gobierno cada vez más demencial, dejó la ciudad expuesta, de nuevo, a las intentonas rivales por hacerse con el poder. Fueron cuatro intentos, para ser exactos: Galba, Otón y Vitelio, que ascendieron al poder en una rápida sucesión, y por último Vespasiano, que gobernó de forma pacífica durante la década siguiente.

Roma, dicho de otro modo, había perdido el gusto por los conflictos internos. No obstante, seguía teniendo sus cohortes urbanas, un ala militar emplazada en la ciudad. No se ocupaba del vandalismo, ni de robos o fraudes a las aseguradoras, sino que constituía un cuerpo de antidisturbios sublime. De hecho, los antidisturbios actuales todavía practican técnicas militares romanas: cuando se cubren con los escudos, entrelazándolos a su alrededor y cubriéndose con ellos, emplean la formación *testudo*. Esta táctica —cuyo nombre significa «tortuga», por razones obvias— no era invento romano, pero los romanos la practicaron con efectos devastadores, tal como nos cuenta el historiador Dión Casio:

> Un día, cuando sufrieron una emboscada y cayó sobre ellos una densa lluvia de flechas, adoptaron de repente la formación *testudo*, uniendo sus escudos y plantando la rodilla izquierda en el suelo. Los bárbaros, que jamás antes habían visto nada semejante, creyeron que habían caído a causa de las heridas y que no tenían más que lanzar el golpe definitivo; de modo que se

> desprendieron de sus arcos, desmontaron de sus caballos y tras desenvainar las dagas se acercaron para terminar con ellos. En ese momento, los romanos se pusieron en pie, extendieron la línea de batalla a la voz de su comandante y, enfrentándose al enemigo cara a cara, cayeron sobre ellos, cada uno sobre el hombre que tenía más cerca, y los mataron en gran número.

Así pues, Roma disponía de soldados que podían mantener el orden. Las *cohortes urbanae* también suponían un freno al poder del emperador, protegido por la guardia pretoriana como cuerpo de seguridad personal —con una función muy similar a la que un día tuvo la Guardia Republicana de Saddam Hussein—, aunque el emperador que confiase en ella a ciegas tendría que ser un loco: tanto Tiberio como Calígula fueron asesinados con la ayuda de sus prefectos del pretorio. Se dice que Macrón, el agresor de Tiberio, lo asfixió con una almohada. Y Calígula incurrió en la cólera de Casio Querea, su prefecto del pretorio, tras burlarse repetidamente de él por su estilo afeminado: «Cuando Querea pedía la contraseña, Cayo le respondía "Príapo" o "Venus"; y si le daba las gracias, Cayo siempre le alargaba la mano en un gesto obsceno». Tal vez sea mejor no imaginárselo. Al final, Querea apuñaló a Calígula en el cuello y le partió la mandíbula. Acaso la moraleja de la historia sea que conviene no reírse de un policía, porque incluso los afeminados van armados y quién sabe si no te guardarán rencor.

Los romanos quizá no tuvieran policías, pero sí disponían de una fuerza mucho más inquietante que vigilaba a las clases altas: los informadores. O, según prefiere describirlos el historiador Tácito, «un mal que durante muchos años fue royendo la vida pública». Los informadores florecieron bajo el mandato de Tiberio; fue el McCarthismo de la época. A Tiberio le gustaba dar cancha a sus enemigos y el relato que Tácito transmite de su etapa recuerda, de un modo tan genuino como siniestro, al Comité de Actividades Antiamericanas: «Podía haber terminado con las palabras y actos de Libón. Prefirió tomar nota de ellos».

Marco Escribonio Libón Druso, cuyo caso refiere Tácito con todo detalle, fue acusado de nigromancia y tuvo que hacer frente a un aluvión de acusadores. Terminó por suicidarse clavándose dos puñaladas en el estómago. Tácito no deja lugar a duda de por qué alguien escogería acusar a un hombre en los tribunales, independientemente de si éste había cometido un delito o no: «Los bienes de Libón fueron repartidos entre sus acusadores y se distribuyeron pretorías adicionales entre quienes ostentaban el rango senatorial». ¿Dinero y ascenso político? No es de extrañar que los informadores clamaran por nuevas vidas que arruinar. Sabemos de ejemplos de ciudadanos romanos que tuvieron que enfrentarse a acusaciones falsas por la mera razón de que tenían casas particularmente bonitas, que sus acusadores esperaban conseguir en el reparto del botín posterior a la condena.

En estos casos movidos por los informadores, también era habitual que los agentes de la ley tendieran trampas. Libón —a quien Tácito desaprueba con uno de sus típicos apuntes de carácter en pocas palabras, tachándolo de «presa fácil para los adivinos»— fue alentado por un amigo, Cato, a interesarse por predicciones astrológicas, ritos mágicos e interpretaciones de los sueños. Su nigromancia, en otras palabras, consistía en una mezcla de ambición vanidosa (en su linaje existieron poderosos antepasados, lo cual puede llevar a un hombre a imaginarse en una posición de poder, o en ocasiones, incluso a conseguir alguna) con simple necedad. Tácito califica de «vaecordes» («insensatos») los documentos utilizados en contra de Libón en la corte, y es difícil no estar de acuerdo. Uno de ellos afirmaba que Libón había consultado a un astrólogo si un día llegaría a ser tan rico como para pavimentar con monedas toda la Vía Apia hasta Brundisium (Brindisi). La infantilidad contenida en esta pregunta, tan ridícula que solo puede ser cierta, casi nos hace llorar por Libón y su estupidez.

Cato lo fue alentando en sus tonterías hasta tenerlo bien enredado y disponer de pruebas. «Una vez tuvo testigos suficientes —incluidos esclavos que conocían los hechos— pidió ver al

emperador.» Pronto se añadieron otros incriminadores y Libón fue acusado, entre otras cosas, de realizar marcas secretas y terribles junto a los nombres del emperador y de varios senadores. Él negó que la escritura fuese suya. Sin embargo, sus esclavos afirmaron que sí lo era. La práctica romana consistía en interrogar bajo tortura a aquellos esclavos que eran testigos en un proceso jurídico, puesto que solo de aquel modo podían asegurarse de que el testimonio era verdadero (o, cuando menos, decían lo que les parecía que tenía más probabilidades de poner fin a su tortura). Pero un antiguo decreto senatorial impedía torturar a los esclavos en los casos penados con la pena de muerte que afectaban a sus señores. Incluso los romanos, que carecían de tacto y amabilidad en cuestiones de este calibre, se dieron cuenta de que una persona no podía contar con un juicio justo si su vida dependía de que un esclavo torturado dijera la verdad, solo la verdad y nada más que la verdad.

Las sutilezas legales, sin embargo, eran inútiles contra un Tiberio de eficacia ciertamente sombría: ordenó que los esclavos de Libón fuesen vendidos a un representante del Tesoro. Puesto que ya no eran de Libón, podían ser torturados con total impunidad y testificar en contra de su antiguo amo en un caso de pena capital, sin alterar un ápice el decreto senatorial. No fue éste el único caso en el que, durante el principado de Tiberio, se respetó la ley al pie de la letra, pero machacando su espíritu. El biógrafo imperial Suetonio era un hombre que adoraba los cotilleos difamatorios por encima de todo. Nació antes de tiempo: una persona que, como él, gozaba tan abiertamente de contar los deslices sexuales y las tendencias violentas de cuantos caían en sus manos habría adorado trabajar en la moderna prensa sensacionalista. No obstante, aun él parece sorprendido cuando escribe acerca de algunos de los ejecutados durante el mandato de Tiberio. Los cuerpos —«inter eos, feminae et pueri» («entre ellos, mujeres y niños»)— eran arrastrados hasta el Tíber con un gancho. Suetonio añade que, según la tradición, las vírgenes no podían ser estranguladas. Pero los

hombres de Tiberio no iban a permitir que algo tan insignificante los detuviera: «Immaturae puellae ... uitiatae prius a carnifice, dein strangulatae» («Las jóvenes muchachas ... eran violadas primero por el ejecutor, luego estranguladas»). Hay veces en que puede resultar muy difícil querer a los romanos.

No tiene ningún sentido, por supuesto, criticar a los romanos, los griegos o cualquier otra sociedad antigua por tener unos valores distintos a los nuestros, aun cuando son indiscutiblemente peores. Incluso en un país como el Afganistán contemporáneo, en el que existen leyes que permiten al esposo dejar que su mujer se muera de hambre en caso de negarse a practicar el sexo con él, es probable que la gente palideciera al ver que violaban a una niña para así, después, poder estrangularla con impunidad legal. Pero es necesario que recordemos los errores de las sociedades antiguas: la tentación de verlas como lugares en los que hombres togados deambulaban arriba y abajo declamando ocurrencias ciceronianas con los rollos en la mano es muy poderosa para aquellos interesados en el mundo clásico. Y, además, comprensible. Muchos de nosotros estudiaremos antes una cultura de nuestro agrado. Con frecuencia, los clasicistas han idealizado el pasado: han hecho que el mundo clásico parezca tan próximo al nuestro que nos podemos encontrar contemplando una sociedad que desapareció hace dos mil años como si no hubiera desaparecido en absoluto, sino que solo se hallara demasiado lejos y fuese imposible de alcanzar. De hecho, la cultura popular demuestra tal pasión por el mundo antiguo que con frecuencia contribuye a esta falacia mental. ¿Cuántas veces se nos presenta la antigua Roma, por ejemplo, como una fiesta de togas para la cual hemos extraviado nuestra invitación? *Golfus de Roma*, *Cuidado con Cleopatra*, *Calígula* o la serie cómica *Up Pompeii*! no son más que unos pocos ejemplos. Incluso los creadores de *Star Trek* idearon un extraño planeta que guarda parecido con la antigua Roma. En algún lugar de nuestra mente quizá tendemos a ver Roma como si estuviera distanciada topográficamente, más que temporalmente, de nuestro mundo. Esta falacia nos obliga a realizar

una elección mental: o bien nos enfrentamos a su realidad y quedamos horrorizados y escandalizados por lo que vemos, como si Roma fuese un «estado canalla» del mundo moderno; o bien nos envolvemos en la ignorancia y nos concentramos en la hermosa poesía, admiramos su asombrosa arquitectura y nos negamos a imaginar cuántos hombres tuvieron que morir para construir un acueducto, un templo o levantar una columna. ¿Por qué prestar atención a lo malo?

Pero si queremos entender el mundo antiguo de verdad, y usarlo para que nos ayude a comprender el mundo moderno, debemos intentar corregir ese fallo y recordar que el tiempo, o al menos la historia, es realmente una calle de sentido único. Si bien es perfectamente razonable —aunque también imperialista, desde el punto de vista cultural— esperar que las sociedades contemporáneas coincidan con nuestros principios sobre lo correcto y lo incorrecto, no tiene ningún sentido trasladar esta sensibilidad al estudio de los antiguos. Cuando condenamos la postura hacia los derechos de la mujer en, digamos, Arabia Saudí, o el comportamiento de los partidos en los gobiernos de Sudán o Birmania, lo hacemos porque las personas que viven en aquellos países están en el mismo mundo que nosotros. Solamente necesitamos dar un pequeño salto con la imaginación para ver a nuestros seres queridos y a nosotros mismos en la posición de una mujer azotada por llevar pantalones o de un hombre encarcelado por usar internet. Pero el pasado es más que tan solo otro país en el que las cosas se hacen de otra forma. Y si lo ponemos al lado de los principios modernos, solo podremos sentirnos decepcionados: ¿por qué tener a los victorianos por grandes ingenieros, si ni siquiera inventaron los ordenadores? ¿Cómo considerar a los espartanos unos grandes luchadores, si ni siquiera contaban con cañones o armas nucleares? Los famosos trescientos de las Termópilas habrían desaparecido de la faz de la Tierra con un solo ataque aéreo. La capacidad es algo relativo: es aquello que conseguimos con lo que tenemos a nuestro alcance. Y también la ética es relativa: esperar que los romanos se

estremecieran con las mismas cosas que a nosotros nos revuelven las tripas es un desperdicio de tiempo y pensamiento. No es éste el lugar adecuado para llorar abiertamente por el uso que daban a la tortura.

En cambio, sí es el lugar adecuado para señalar que incluso ellos, los romanos, con su habitual falta de humanidad en lo tocante a los que habían esclavizado, sabían que la tortura era esencialmente inútil. No obstante, el razonamiento desarrollado por los romanos al respecto de los esclavos era bastante lógico. Si la persona A es propiedad de la persona B, la persona B tiene poder sobre la vida y la muerte de la persona A. De este modo, si Antonio es esclavo de Bruto, no podemos esperar que ofrezca pruebas fidedignas con respecto a las actuaciones de Bruto en la corte, ya que el solo hecho de que Bruto pueda infligirle daño, señalarlo de por vida o incluso matarlo suponen una influencia demasiado fuerte. La mayoría de nosotros no prometería decir la verdad —no importa cuál— con una pistola en la sien. Mejor dicho, lo más probable es que lo prometiéramos, pero entonces estaríamos mintiendo, lo cual a todas luces resulta peor todavía para la justicia que negarse a prestar testimonio. Los romanos fueron inteligentes al darse cuenta de que no conseguirían respuestas sinceras de sus esclavos a menos que les presentasen una alternativa a la vez más temible e inmediata que el posible castigo de sus señores. Por tanto, si en el tribunal era necesario el testimonio de un esclavo, éste debía ser sometido a tortura. Los romanos no empleaban este método como un castigo o una amenaza, aunque no habrían dudado en usarlo también con ambos fines. La tortura sistemática de esclavos se usaba, más bien, como una estrategia para contrarrestar el enorme poder que ejercían los señores sobre sus esclavos.

No es fácil evaluar la calidad de las pruebas obtenidas de estos esclavos. Acosado por ambos lados —el horror de la tortura por uno y el amo furioso por otro—, probablemente el eventual esclarecimiento de la verdad dependería mucho de la casualidad. En el caso de Libón, lo más interesante es que pone de manifiesto que

los romanos también eran conscientes de ello. Torturaban a los esclavos para llegar a la verdad. Pero cuando estaba en juego la vida de un hombre, no se podía torturar a sus esclavos, pues se sabía que prestarían un testimonio poco fidedigno. Después de todo, ante un amo cruel, el esclavo podía entonar el alegre canto del soplón sin otro fin que librarse de la jaula. Y aun en el caso de que el amo fuese una persona amable, también podía ocurrir que los esclavos dijeran lo primero que se les ocurriera, solo por poner fin a la tortura. Un hombre no podía enfrentarse a una pena capital en aquellas condiciones, ni siquiera en una sociedad que asumía sin problemas las sentencias a muerte o los suicidios impuestos. Puede que la justicia romana nos parezca un poco tambaleante, pero no hay más que leer las cartas de Cicerón, siempre tan jactancioso, para ver hasta qué punto se sentían orgullosos de ella. Y Tácito, pese a su famosa promesa de escribir «sine ira et studio» —«sin ira ni parcialidad»—, se siente claramente consternado ante el caso de Libón. No cabe duda de que la persecución de los inocentes y la subversión del protocolo legal lo conmocionan.

Por tanto, quizá la pregunta que deberíamos formularnos a raíz del juicio de Libón es la siguiente: si los romanos sabían, hace dos milenios, que los torturados decían cuanto fuera necesario para terminar con la tortura, ¿por qué aún se mantiene hoy en día el debate acerca de la tortura? ¿Por qué nos siguen presentando la tan manida escena a contrarreloj de la bomba a punto de estallar, en la que solo el terrorista ya detenido sabe dónde se encuentra la bomba nuclear oculta, por decir algo, en el centro de Melbourne? ¿Debería la policía torturarlo para que revelase los detalles y, con ello, salvar centenares de miles de vidas a cambio de causar daños a un solo hombre? ¿Quién puede presentar argumentos en contra de un razonamiento en apariencia tan meridiano? Bueno, tal vez aquellos senadores romanos (cuyo veto a la tortura de esclavos en los casos de pena capital suscitó el rastrero subterfugio de Tiberio) que sabían que las personas bajo tortura cuentan más mentiras que verdades. Así que, cuando pensamos acerca de la agobiante escena de la

bomba —que, por suerte, es más propia del ritmo hipertrepidante de una serie como *24* que del mundo real en el que vivimos—, estamos pensando en una falacia. No hay necesidad de preocuparnos por lo que sucedería en una sola de estas escenas, porque este tipo de escenas con bomba casi nunca aparece una sola vez. Nos ha de preocupar lo que ocurriría en cinco o diez escenas del mismo tipo.

Pongamos que en un primer caso atrapamos al terrorista, lo torturamos y nos revela la ubicación de la bomba. Un tanto para las fuerzas por la libertad y Jack Bauer. Pero ¿qué sucede la próxima vez que nos plantan una bomba, apresamos a uno de los terroristas y lo torturamos para averiguar toda la información necesaria? Sus compañeros de conjura (podemos dar por hecho que ningún lunático asesino lo tendrá fácil para colocar una bomba nuclear en solitario), que no solo creen que será torturado sino que lo saben a ciencia cierta, y saben también que todo cuerpo humano tiene un límite de resistencia, detonarán el artefacto inmediatamente para impedir que el detenido los descubra. En otro contexto quizá habrían aceptado negociar —una fuerte suma de dinero depositada en una cuenta bancaria de las islas Caimán y un helicóptero que los traslade hasta allí—, pero en ese momento se negarían a hacer nada por el estilo.

Y la tercera vez que apresáramos a un terrorista, éste habría sabido por las noticias que emplearían la tortura para arrancarle los secretos y estaría entrenado para soportarla a cualquier precio. Antes moriría que entregar la bomba. En realidad, antes que llegar a esto, seguiría la estela marcada por Daniel Craig en *Casino Royale* y revelaría de forma convincente a sus captores un falso emplazamiento de la bomba. Mientras los hombres desperdician el tiempo sobre el terreno, intentando llegar a un lugar en el que no se encuentra el artefacto, la bomba estalla. La cuarta vez que capturamos al terrorista y lo torturamos, él habla. Pero con la experiencia anterior, nos sentimos obviamente vendidos: ¿nos está contando la verdad o colando una mentira? Nos hallamos exactamente en la misma situación en la que habríamos estado de no haberse iniciado jamás todo el cuento de las torturas. No

sabemos más que antes. La única diferencia es que la experiencia de haber provocado un dolor inimaginable a otro ser humano nos ha dejado insensibles, nos vamos a casa y nos cargamos a nuestra pareja y a nuestros hijos antes de pegarnos un tiro a nosotros mismos. Mal día en el trabajo.

Entonces, cuando por fin se llevaba el caso ante un tribunal, ¿empezaban los sistemas legales griego o romano a parecerse más al nuestro? Como tantas otras veces en el estudio del mundo antiguo, la respuesta es a la vez sí y no. Los tribunales atenienses, sobre el papel, guardaban bastante parecido con los nuestros: había un jurado, un discurso de la parte acusadora y otro de la defensa, testigos y pruebas. Pero no podemos perder de vista las diferencias. En primer lugar, el jurado era —a falta de un término más adecuado — masivo. Los jurados compuestos por 501 hombres, o incluso 1.000, eran algo frecuente. Hasta Henry Fonda habría necesitado más de un día para hacer cambiar de idea a tantos «hombres sin piedad». A los jurados se les asignaban los casos por medio de un sistema terriblemente complejo de reparto aleatorio, en el que se empleaban fichas, bastones, bellotas y tacos. Para sobornar a un jurado de Atenas hacía falta un bolsillo muy, pero muy bien provisto. Es imposible saber cuántos miembros potenciales de un jurado aparecerían cada día, o cuántos casos podían desarrollarse de forma simultánea, pero el sentido común nos indica que habría que sobornar, literalmente, a centenares de hombres para alcanzar una oportunidad mínima de conseguir que en la sala bastaran para alterar el veredicto a nuestro favor.

Por otro lado, sería imposible saber si el jurado escogido se ha metido el soborno en el bolsillo y luego ha votado en contra de tus deseos. Aristóteles explica el funcionamiento de los tribunales penales con gran detalle y gracias a eso sabemos que a los jurados se les entregaban dos bolitas, iguales en apariencia. La única diferencia estaba en el peso: una era maciza y la otra estaba hueca. Al final del proceso, los jurados depositaban las bolitas en unos recipientes. Tenemos pues dos bolitas, una que representaba a la

acusación y otra a la defensa, y dos recipientes: uno de bronce, en el que se colocaba la pelotita correspondiente al orador que se consideraba había probado su causa; y otro de madera, en el que se depositaba la otra bolita. Aun alguien que centrara toda su atención en saber si había gastado bien el dinero del soborno sería incapaz de decir por quién votaba cada uno de los jurados.

Tampoco sería más sencillo sobornar a los que contaban las bolitas. Una vez habían votado todos los miembros del jurado, se hacía recuento en público, en la sala del tribunal, e inmediatamente un heraldo proclamaba el resultado. Un dato curioso es que si el número de votos era exactamente igual para ambas partes (improbable con un jurado de 501 hombres, pero sin duda posible con uno de 1.000), ganaba la defensa. En Atenas, una persona era realmente inocente hasta que se demostraba lo contrario.

Si el lector se está preguntando cómo es posible que en Atenas consiguieran tantos voluntarios para un jurado, cuando vivimos en una época en la que lo habitual es intentar escabullirse de esa tarea, la respuesta es muy simple: les pagaban. Los miembros del jurado recibían un pequeño estipendio, igual que aquellos que realizaban tareas civiles en el consejo. No eran más que un par de óbolos, aproximadamente el mismo sueldo que cobraba por día trabajado un obrero no cualificado. No servía para compensar la pérdida de dinero si se trataba de un artesano con experiencia, por ejemplo. Pero entonces, un artesano no se ofrecería voluntario para ese servicio. En su mayoría, los miembros de un jurado solían ser, si podemos fiarnos de Aristófanes, ancianos.

En su obra *Las avispas*, el coro está formado por un grupo de ancianos que actúan como jurado en cuantas ocasiones les resulta posible. Son demasiado mayores para realizar trabajos manuales y disfrutan saliendo de casa y charlando en los tribunales. También disfrutan del poder que les da esta posición: les gusta pinchar a los que defienden su causa en el tribunal (y por eso se visten de avispas). Recordemos que Aristófanes era un comediógrafo que, en muchas ocasiones, creaba situaciones de humor mediante la

exageración. Pero no hay razón alguna por la que debamos sospechar que lo que cuenta es siempre falso; más bien a la inversa. La hipérbole no es divertida salvo que en el fondo haya algo de verdad. Si no, se trata de una simple fantasía. Así, cuando en la obra un hijo encierra a su padre en casa para impedir que se preste de nuevo como jurado voluntario —porque se ha convertido en un hombre tan litigante que nadie lo soporta—, podemos dar por cierto que no se trata de un hecho histórico recogido en un documental. Es obvio que, cuando en lugar de en el tribunal, el hombre preside un juicio en casa y examina el caso del perro, encausado por robar un queso, podemos dar por sentado (aun antes de oír el testimonio verbal del perro) que nos encontramos en el ámbito de la invención cómica. Pero la broma no tendría gracia si el público no viese algo de realismo en el origen de la historia; probablemente, los tribunales estaban poblados de ancianos, mientras que los jóvenes estaban ocupados con la guerra o en sus trabajos.

Y aunque Aristófanes retrató a los ancianos como sujetos agresivos, que tendían a declarar culpable al reo porque disfrutaban ejerciendo el poder, cuesta creer que los atenienses reales no se parecieran en algo. Con frecuencia, las sociedades modernas no aciertan a saber qué hacer con sus ancianos. Primero, los echamos de sus trabajos a los sesenta y cinco años y luego vamos quejándonos de lo que nos cuestan sus pensiones. Al parecer, creemos que los mayores deberían desaparecer y morirse, a menos que guardemos un lazo personal con ellos (y en ocasiones, incluso así: vale más no juzgar). Dicho de otro modo, hemos perdido siglos de respeto ante la sabiduría adquirida. ¿Por qué han de ser más sabios? ¿Solo porque son más viejos?

Al mismo tiempo, nos irrita y desespera oír que se ha suspendido un juicio porque lleva demasiado tiempo sin resolverse o porque se ha vuelto demasiado complejo para la capacidad de un jurado (algo que sucede sobre todo en los casos de fraude más complejos). Aunque solo aceptamos que nos juzguen nuestros iguales, la mayoría de nosotros intenta escaquearse de prestar

servicio como jurado. Por lo tanto, ¿tan mal iría si nuestros jurados fuesen, de media, algo mayores que unos cuantos de nosotros? Ha de haber muchísimos pensionistas que de buen grado complementarían sus pensiones con una pequeña paga por prestar un servicio judicial, personas de cuya pericia y sabiduría hace caso omiso gran parte de nuestra sociedad. ¿Quién preferiría usted que atendiese un caso de fraude: un profesor de económicas ya retirado o una autónoma que no para de mirar el reloj porque cada minuto que pasa en la sala de los tribunales es dinero perdido? Tal vez no queramos crear una clase de jurados profesionales, pero unos cuantos semiprofesionales no irían nada mal. El Derecho no es lo mismo que las Olimpiadas: preservar el juego limpio no requiere que el jurado sea aficionado. Y como la cosecha actual de jubilados atravesó la adolescencia allá por el Verano del Amor, tampoco cabe imaginar que nadie que supere hoy los sesenta vaya a comportarse de repente como los coroneles dispépticos de las novelas de Agatha Christie.

Las dimensiones y la magnificencia de los edificios judiciales ponen de relieve, sin duda alguna, la gran importancia que revisten en nuestra sociedad. Es imposible no quedar impresionado ante el Old Bailey de Londres, por más que de vez en cuando no estemos de acuerdo con los juicios que allí se emiten. Y el Palacio de la Justicia de Bruselas haría temblar al delincuente más curtido: según la UNESCO, fue el mayor de los edificios construidos en el siglo XIX. En la Atenas antigua había dos grandes tribunales: la Heliea, donde se celebraron los juicios de Pericles y Sócrates, entre otros; y el Areópago (literalmente, la «colina de Ares», por ser allí donde fue juzgado el dios de la guerra tras asesinar al hijo de Poseidón. Bueno, esto según el mito, claro...).

También los griegos estaban acostumbrados a ver los tribunales inmortalizados en su cultura. La *Orestíada* de Esquilo es una trilogía dramática que narra la tragedia de la casa de Atreo. Atreo tenía dos hijos, Agamenón y Menelao. Este último se casó con Helena y se afincó en Esparta. Su casa se sumió en el caos cuando apareció

Paris y huyó con Helena a Troya, tras lo cual Helena se convirtió en el rostro que hizo zarpar miles de naves. Si alguien cree que Paris no era más que un vil adúltero, vale la pena repasar su historia. Un día, la diosa Eris (cuyo nombre significa «lucha», «conflicto») tiró una manzana a los pies de otras tres diosas: Atenea, Hera y Afrodita. Sobre la manzana había escrito: «te kalliste» («para la más bella»). Las tres diosas reclamaron la manzana como suya y empezaron a discutir. Pidieron a Zeus que juzgase cuál de las tres era la más hermosa, pero él era demasiado listo como para dejarse enredar en la sesión épica de una guerra femenina, así que nombró a Paris para que decidiera en su lugar. Las diosas, como es natural, intentaron sobornarlo, cada una con su especialidad. Atenea le ofreció sabiduría y habilidad: el éxito en la guerra. Hera le ofreció el poder: el dominio sobre Europa y Asia. Y Afrodita le ofreció a Helena: la mujer más bella que jamás se hubiera visto en el mundo. Paris escogió a Afrodita y reclamó a Helena. El problema de estas rencillas celestiales es que no tuvieron en cuenta los sentimientos del marido agraviado. Así que Menelao tuvo que partir hacia Troya si quería recuperar a su esposa. Le acompañaron los demás caudillos griegos, incluido su hermano, el rey Agamenón de Argos (o Micenas, en la parte sur Grecia). En la guerra de Troya, el papel representado por los dioses es crucial: intervienen en todas partes, dependiendo de las vicisitudes que atraviesen sus preferidos. La versión del monte Olimpo que vemos en la película de *Jasón y los argonautas* nos ofrece una representación bastante acertada de cómo se comportan los dioses en Homero. Los humanos son sus juguetes e intervienen como niños caprichosos según de qué humor se encuentren.

Los dioses hacen que Agamenón tome una decisión muy difícil al principio de la campaña. Los ejércitos griegos estaban reunidos y preparados para zarpar hacia Troya. De algún modo, Agamenón ofendió a Ártemis, la diosa de la caza, puede que matando a un animal sagrado. Ella se vengó impidiendo zarpar a la flota: de repente cesó el viento y los barcos quedaron inmovilizados. El profeta Calcante declaró que Ártemis solo se apaciguaría si

Agamenón sacrificaba a su única hija, Ifigenia. Los entusiastas de las religiones comparadas verán aquí un paralelo con el patriarca del Antiguo Testamento, Abraham, y el momento en que la deidad le exige que ofrezca en sacrificio a su único hijo, Isaac.

Por supuesto, a Isaac lo salva el ángel en el momento clave. Ifigenia, en cambio, no tuvo tanta suerte. Pero con ello, Ártemis se sintió propiciada y la flota zarpó con rumbo a Troya. Al cabo de diez años, al fin, los griegos saquearon Troya y regresaron a casa. Pero cuando Agamenón estaba de vuelta en Grecia fue asesinado por su esposa, Clitemnestra, y su amante, Egisto. Ella no le había perdonado el sacrificio de su hija y exigió venganza: una vida por otra. Sin embargo, el problema de la venganza —como podrá contar cualquier persona que haya intentado aplacar las guerras de bandas en las ciudades modernas— es que el peaje de muertos se va acumulando muy deprisa. Creer en el «ojo por ojo» lleva a una gran multitud de personas a la ceguera antes de que el honor se haya satisfecho. Según la justicia retributiva de la Edad de Bronce, ahora los otros dos hijos de Clitemnestra, Orestes y Electra, debían vengar la muerte de su padre. Orestes mata a su madre y al amante y luego es perseguido por las Furias, que aparecen siempre que alguien comete un asesinato de sangre, esto es: ha matado a su padre o a su madre.

Nadie antes de Esquilo se había cuestionado realmente los errores y aciertos de este sistema. La primera obra de su trilogía, *Agamenón*, trata sobre el asesinato del rey. Clitemnestra lo descuartiza con un hacha mientras él tomaba un baño. Todo había sido anticipado ya, de un modo bastante inquietante, por Casandra, la sacerdotisa troyana que el rey se lleva a casa como botín de guerra. Apolo le había lanzado una maldición (después de que ella rechazara sus muestras de afecto, algo siempre peligroso en los mitos griegos): vería el futuro con acierto, pero nadie la creería. Clitemnestra también la mata a ella. En la segunda obra, *Las coéforas*, Clitemnestra intenta aplacar el espíritu de Agamenón. Anima a Electra, junto con las portadoras de las libaciones (que dan

título de la obra), a realizar las ofrendas sobre la tumba del marido. Allí es donde Electra se encuentra con Orestes y, de repente, éste mata a la madre.

En la tercera obra, las *Euménides*, Orestes es perseguido por toda Grecia por las Furias vengadoras; o, tal como aparecen designadas en el título de la obra, las Euménides («amables»). Si a una cosa terrible se le pone un nombre agradable, reza la teoría, existirá mejor disposición hacia ella. Las Furias están a punto de matar a Orestes cuando la diosa Atenea entra en acción y decide que debe celebrarse un juicio. Y Orestes es juzgado en Atenas, el hogar de Atenea, ante un jurado ateniense. Cuando se produce un empate, con una mitad de los votos para Orestes y la otra para las Furias, Atenea declara libre al acusado recurriendo al principio de «ison gar esti tarithmema ton palon» («siendo igual el número de los votos»). Y así el arte imita a la vida: en esta obra, Esquilo capta un aspecto vital del orgullo civil de Atenas. La lejana Edad de Bronce —con sus mitos, dioses, héroes y monstruos— es su fuente de inspiración, pero nada más; en realidad Esquilo vive en Atenas, en el siglo v a. C., y la sociedad ha avanzado más allá de las venganzas asesinas y los crímenes de sangre. Orestes, en la obra de Esquilo, recibe el trato que se dispensaría a un extranjero en Atenas (aunque no todos los extranjeros estarían de acuerdo, como pronto veremos en el caso de *El asesinato de Herodes*). Orestes está sometido a las mismas leyes, los mismos jurados y los mismos tribunales que los atenienses. Y gracias a ello, el destructivo círculo de las muertes como castigo retributivo, en el que cada nueva muerte implica otra más, llega por fin a su término. La razón, las leyes y los valores de una ciudad conquistaron el brutal e indisciplinado mundo del mito.

Así pues, la obra de Esquilo nos muestra cómo se esperaba que funcionaran las cosas, en principio. La realidad, cómo no, era algo distinta. Por fortuna disponemos de ejemplos de excelentes discursos legales, tanto griegos como romanos. Los alegatos se conservaban durante mucho tiempo después de haberse ganado o perdido el juicio, como elemento de ayuda para los aspirantes a

orador público. Y, en verdad, no hay nada mejor que leer los discursos de Cicerón, Demóstenes, Antifonte o Lisias, si queremos aprender a ganar un juicio. Cicerón podía arruinar la reputación de un hombre con solo un par de frases bien escogidas. Sus discursos contra Lucio Sergio Catilina son un buen ejemplo.

Cicerón denunció a Catilina por fomentar la rebelión en 63 a. C. Los últimos años de la república romana eran un caldo de cultivo para conjuradores e intrigantes, y la única diferencia real entre hombres a los que la historia ha etiquetado de criminales, como Catilina, y el que terminó siendo emperador, Augusto, radica en el fracaso o el éxito de sus intentos respectivos por socavar la república. Pero es que Catilina buscó pelea con Cicerón, un hombre que profesaba un profundo amor al *statu quo* político de Roma y quería demostrar algo: que los senadores de primera generación eran tan buenos o mejores que cualquier réprobo aristocrático. Se trata de un magnífico ejemplo de que la historia la escriben los vencedores: las palabras que han sobrevivido hasta nuestros días son las de Cicerón.

Marco Tulio Cicerón usaba las florituras retóricas como los grandes maestros de la pintura clásica empuñaban el pincel; sus discursos están plagados de técnicas que hoy reconocemos en los parlamentos de nuestros políticos y abogados. Gustaba mucho de la preterición: aludir a algo mientras se promete no hablar de ello. «Quod ego praetermitto et facile patior sileri» («de lo cual no hablaré y permitiré que se pase por encima en silencio»), dice Cicerón, a propósito de la acusación —no probada— de que Catilina había asesinado a su esposa e hijos. Y por si a alguien se le ha escapado que no hablará de ese tema, lo repite dos veces, que no hablará de ello. Utilizaba las enumeraciones con un gran efecto, sobre todo el *tricolon* (o regla de los tres: el énfasis recae siempre sobre la tercera y última parte de la frase, como en *El bueno, el feo y el malo*).* Así pues, en cuanto al asunto de que Catilina andase suelto por el Senado, Cicerón declara: «Non feram, non patiar, non sinam» («No lo aguantaré, no lo sufriré, no lo permitiré»). Omite,

asimismo, todas las conjunciones, con lo cual el discurso gana en velocidad y capacidad de impacto (es un recurso retórico conocido como asíndeton).

Cicerón recurre a todos los trucos de manual para ganar sus casos: repeticiones, hipérboles o, por ejemplo, lítotes: la atenuación deliberada de lo que se dice, para lograr un mayor efecto. Un ejemplo genial de este último recurso en la cultura moderna es el personaje de Patrick Nice, interpretado por Mark Williams en la serie de viñetas cómicas *The Fast Show*. Nice tiene una buena suerte prodigiosa, pero no le hace mella: «Andaba yo por el ático, trasteando y tal, y me encontré la copia original de la Biblia, firmada por Dios. Pues bien». Para cuando Cicerón había terminado de cargarse la reputación de Catilina, acusándolo (mientras negaba tener intención de hacerlo) de haber matado a su esposa y a sus hijos, ¿quién iba a atreverse a absolver al acusado? No hizo falta esperar a los votos: Catilina, en un gesto de inteligencia, intentó huir durante la noche siguiente.

Cicerón aprendió sus técnicas retóricas de los grandes oradores griegos. Un orador debía ser capaz de escribir frases bonitas y memorables. Debía construir un argumento complejo y convincente (sobre todo si defendía a la parte que no tenía razón). Debía ser capaz de recordarlo, porque el uso de las notas estaba, decididamente, mal visto. Y debía poder presentar el discurso ante una gran multitud de senadores romanos o jurados griegos, todos ellos amigos del alboroto. La retórica antigua tenía que conseguir un equilibrio muy sutil ante su público: el orador debía mostrarse seguro de sí mismo pero sin chulería, modesto pero sin deferencia, persuasivo pero no artificioso.

Lisias, un orador griego que vivió a caballo de los siglos V y IV a. C., escribió discursos legales que cumplían todas estas condiciones, pero los escribía para que los pronunciasen otras personas. Si en Atenas una persona era acusada de, pongamos por caso, asesinato, debería defenderse ella sola ante el jurado; no se podía esconder tras un abogado. Aquello era a todas luces injusto. Dejando a un

lado que los ricos podían permitirse el lujo de pagar a Lisias por uno de sus discursos, mientras que los pobres tenían que apañárselas por su cuenta, la libertad de un hombre dependía de su capacidad para hablar en público. Quien estuviera nervioso, sintiera vergüenza o hablase bajito, ¿qué posibilidades tendría frente a un jurado de mil jueces? Lisias no podía enseñar a sus clientes a venderse, pero lo que sí podía hacer, de un modo excelente, era escribir discursos que sonasen como si los hubiera escrito el propio cliente. Dicho de otro modo, se metía en el personaje.

Eufileto pronunció un discurso de Lisias en su defensa, tras haber sido acusado de asesinar a otro hombre llamado Eratóstenes. Éste había visto a la mujer de Eufileto en el funeral de su suegra y le había gustado la visión. Siguió a su sirvienta y le mandó mensajes; no tardaron en iniciar un romance. Eratóstenes empezó a dejar de lado a otra amante, que de inmediato mandó a una vieja bruja (en toda buena historia debería aparecer una) a revelar a Eufileto lo que ocurría a sus espaldas. Entonces Eufileto encontró a Eratóstenes «katakeimenon para te gunaiki ... gumnon» («yacía junto a mi esposa ... desnudo»).

Eratóstenes suplicó por su vida y ofreció una compensación económica a Eufileto, sabedor de que a los atenienses les amparaba el derecho legal de matar a cualquier hombre a quien sorprendiesen en la cama con su esposa. Pero Eufileto rechazó el dinero y prefirió matarlo. Lo llevaron al Areópago cuando la familia de Eratóstenes presentó cargos por esta ejecución; alegaban que se había tratado de un asesinato premeditado, lo cual sí lo convertía en un acto ilegal. Eufileto, pues, debía demostrar que había dado muerte al hombre en un acto de homicidio justificado. Lisias le proporcionó un discurso magistral, que es muy informativo sobre cómo se argumentaba una defensa legal. En primer lugar, notamos pausas en el discurso cuando se lee en voz alta una ley importante; en un caso, por ejemplo, una ley grabada en una inscripción de un pilar del propio Areópago. Lisias quiere que al público de Eufileto no le quepa la menor duda de que le amparaba el derecho legal de matar a

Eratóstenes; imaginemos el impacto al oír las palabras de esta ley, declamadas en voz alta a partir de una fuente inscrita en la estructura del mismo edificio donde juzgamos el caso.

Pero la verdadera habilidad de Lisias está en cómo presenta el caso. Eufileto no intenta negar que mató a Eratóstenes. Al contrario, Lisias lo presenta como un tipo normal y corriente; la clase de hombre, oh, miembros del jurado, que se comportaría como cualquiera de vosotros en esas mismas circunstancias. Recuerda al jurado que si un hombre no puede confiar en la fidelidad de su mujer, tampoco puede dar crédito a la paternidad de sus hijos. Trae a su memoria una ley según la cual la violación no es tan grave como la seducción. A nosotros nos sonará a salvajismo (así debería sonarnos, al menos), pero en un mundo en el que las mujeres carecían de todo derecho, adquiere pleno sentido. Un violador —explica Eufileto— es odiado por su víctima. En cambio un seductor corrompe las almas, además de los cuerpos, y al final un hombre termina siendo incapaz de confiar ni lo más mínimo en su esposa.

No podemos sino maravillarnos ante los juegos de magia que Lisias emplea para darle la vuelta a la moral de este caso. En unos pocos miles de palabras, Eufileto pasa de ser un hombre acusado de un asesinato innegable a convertirse en un hombre que ha actuado en beneficio del bienestar común. Si el jurado lo considera culpable, dice, está garantizando que los ladrones se harán pasar por adúlteros, ya que las penas por adulterio han dejado de existir y se considera correcto merodear por las casas de otros hombres. El jurado debe absolverlo o, de lo contrario, correr el riesgo de socavar sus propias leyes, establecidas para mantener a la ciudad a salvo. En su última floritura, Lisias aún va un paso más allá. Eufileto concluye su discurso diciendo: «Ahora corro el peligro de perder mi propia vida, mis posesiones y todo lo demás, porque obedecí las leyes de la ciudad». No es que las leyes lo protejan, sino que él mismo es un defensor de las leyes. ¿Acaso el jurado va hacer lo contrario? No se

nos conservan noticias del veredicto, pero a menos que la acusación tuviera en su bando a otro autor de discursos como la copa de un pino, cuesta imaginar que Eufileto perdiera el caso.

Es frustrante que, en estos casos, tienda a conservarse solo uno de los dos discursos, y no la pareja. El discurso de la acusación contra Eufileto habría constituido una lectura muy interesante; y el veredicto, aún más. Algo que sí sabemos, al menos, es que tanto la acusación como la defensa disponían del mismo tiempo para persuadir de su versión de los hechos al jurado. Para controlar el tiempo durante los juicios, los tribunales atenienses usaban la clepsidra (literalmente, «ladrón de agua»). Se valían de un tarro de agua con un pequeño agujero cerca de la base. El agua iba cayendo durante el discurso y ambas partes debían disponer del mismo tiempo. Cuando llegaba el momento de leer alguna ley en voz alta o intervenían testigos para ofrecer sus testimonios, se tapaba temporalmente el agujero hasta que el orador retomaba el discurso, momento en que volvía a dejarse caer el agua.

Pero que el reparto del tiempo fuese igualitario no significaba que todo fuera igual de justo. Antifonte, otro gran autor de discursos, preparó la defensa de un hombre llamado Euxiteo, de Mitilene. Euxiteo se presentó ante el jurado de Atenas acusado de asesinato por la muerte de un ateniense llamado Herodes. La suerte de este Herodes es algo que permanece envuelto en un halo de misterio: los dos hombres, que solo se conocieron por casualidad al coincidir en un viaje, pusieron rumbo a Mitilene, en la isla de Lesbos. A consecuencia de una terrible tormenta, se vieron obligados a hacer escala en Metimna, para poder trasladarse a otra embarcación más adecuada para las condiciones del tiempo. Durante este interludio en Metimna, Euxiteo y su compañero empezaron a beber. En cierto momento, Herodes desapareció. A la mañana siguiente se llevó a cabo una rápida búsqueda, pero no dieron con él. Euxiteo presentó testigos que lo corroboraron todo. Cuando al final no pudieron dar con el paradero de Herodes, Euxiteo puso rumbo de nuevo a su anterior destino: Aeno.

No obstante, los parientes de Herodes sospecharon que había algo turbio. Supusieron que habían asesinado a Herodes en la costa, o quizá en un bote, y acusaron a Euxiteo de su asesinato. Aunque llevaron a cabo sus investigaciones, no encontraron pruebas de la muerte violenta. Al investigar la embarcación de la que Herodes había desaparecido, descubrieron manchas de sangre. Dándole un giro inesperado a las cosas, al más puro estilo *CSI*, al final resultó que la sangre procedía de un cordero ofrecido en sacrificio. Carecían de pruebas. Por lo tanto, torturaron a un par de hombres para conseguirlas.

El primer hombre al que sometieron a tortura no dijo nada incriminatorio. Según Euxiteo, el segundo hombre, un esclavo, fue retenido durante varios días, a la espera. Al principio sostuvo que Euxiteo no había hecho nada malo. Luego, tras la tortura, cambió de versión. Y de nuevo nos hallamos ante el problema de las pruebas obtenidas por medio de tortura: ¿qué grado de fiabilidad hay que otorgarles? Tal como dice Euxiteo: «Probablemente lo convencieron de que me acusara en falso por dos cuestiones: albergaba la esperanza de ganar la libertad y quería poner fin inmediato a su tortura».

Una vez más, es importante recordar que Euxiteo no presenta una anacrónica oposición a la idea misma de la tortura; ni de lejos. Más bien al contrario, tiene la sensación de que, al no haber podido intervenir en la tortura personalmente, se le ha negado la oportunidad de poner las cosas en su sitio. Y fue la acusación quien se lo negó, al ejecutar al esclavo antes de que Euxiteo pudiera interrogarlo. No hace falta ser un gran defensor de los juicios justos en el mundo para darse cuenta de que éstas no son las condiciones idóneas para que se imponga la justicia. Aun así, Antifonte dio un buen golpe para reequilibrar la balanza. Euxiteo recuerda, ampliamente, que en un principio el hombre apoyaba su versión de los hechos. Luego, cuando lo sometieron a tortura, dijo todo aquello que la acusación quería oír. Y cuando le quedó claro que iba a ser ejecutado, volvió a la historia original, ahora que ya no tenía nada

que ganar con una mentira. Aunque la tortura y la muerte no resulten ideológicamente ofensivas para el jurado, cuesta entender qué ha conseguido la acusación, más allá de un testigo desacreditado y muerto.

Una vez que el jurado había prestado oídos a todos los discursos y dictaba la sentencia, ¿qué pasaba? Bien, los antiguos no eran grandes entusiastas de las cárceles. Tenían celdas temporales, en las que los acusados podían ser retenidos mientras esperaban a que se celebrase el juicio. Pero eran unas instalaciones dotadas de muy poca seguridad: aun concediendo su espacio a una pequeña exageración literaria, se cuenta que mientras se celebraba el juicio y la apelación de Sócrates, éste pasó sus últimos días en la prisión charlando de temas elevados con muchos de sus seguidores, algunos de los cuales incluso lo instaban a escapar. Al parecer, sobornar a los guardias se consideraba perfectamente aceptable. (Para todos, excepto para el propio Sócrates. Volveremos sobre su juicio en el próximo capítulo.)

Los griegos contaban con un abanico de castigos o penas, como ya hemos visto: la compensación monetaria, el exilio o la ejecución. Y los romanos se valían de penas del mismo tipo, entre ellas la crucifixión (el castigo que peor recuerdo ha legado de Roma, probablemente). Las crucifixiones en masa, como la que se siguió tras la revuelta de Espartaco (encarnado de forma memorable por Kirk Douglas en la película del mismo nombre) eran poco frecuentes, pero solo por la escala. Los romanos demostraban tal despreocupación ante la brutalidad ejercida contra los seres humanos que hasta el más acérrimo derechista se detendría antes y sugeriría que tal vez es ir demasiado lejos.

Ni siquiera la crucifixión, por ejemplo, parece tan mala si se compara con el castigo impuesto tradicionalmente a los parricidas (los asesinos de parientes directos: padres o hermanos). Los condenados por este crimen eran azotados y luego se los metía en un saco, cosido por fuera, con un perro, un gallo, una serpiente y un mono. Esto ya sería, sin duda, bastante macabro de por sí, aun sin

la piel llena de azotes. Pero además, los romanos lanzaban el saco al río Tíber. Te ahogabas sin remedio mientras te atacaban unos animales presa del pánico. Y el pobre mono, que no había matado a nadie... No obstante, este castigo no era una simple anomalía del código. Es cierto que en Gran Bretaña, por ejemplo, la pena de muerte aún estuvo vigente, técnicamente, hasta treinta y cuatro años después de que los últimos condenados murieran en la horca. Solo después de que el Parlamento ratificara el sexto protocolo de la Convención Europea de los Derechos Humanos, en 1998, se anuló por completo la pena de muerte. Sin embargo, el castigo tradicional por parricidio no era un simple descuido brutal, que aparecía en los libros pero nunca se llevaba a la práctica. Cicerón reprende a su hermano, Quinto, por haber metido a dos misios «en el saco de los parricidas». En el mundo antiguo, los extranjeros tenían muchas más probabilidades de terminar como víctimas de cosas horribles. Los hombres de Misia (en la actual Turquía) contaban con bastantes menos derechos que los ciudadanos romanos. Pero ni siquiera la condición de ciudadano podía salvar a un hombre de la amenaza de la condena por parricidio. Uno de los juicios por asesinato más famosos de Cicerón fue también uno de los primeros: su defensa de Sexto Roscio Amerino, procesado por el asesinato de su padre.

Sexto Roscio el Mayor iba caminando por Roma una noche de 80 a. C. cuando fue agredido y asesinado por unos asaltantes desconocidos. Si hemos de creer la versión de los hechos ofrecida por Cicerón (extraordinariamente convincente), Sexto Roscio fue asesinado por dos parientes lejanos que habían conspirado junto con un antiguo esclavo de nombre Crisógono. Éste era inmensamente rico, y el favorito de Sila, el dictador de Roma recién retirado, cuyas listas de proscritos (sentenciados a muerte por el estado por haber apoyado al bando equivocado en la guerra civil) habían abierto huecos en las clases altas de la Roma del siglo I a. C. Cuando se daba muerte a un proscrito, se le podía confiscar la propiedad y venderla en subasta por una pequeña parte de su valor real (y de ahí la enorme riqueza de algunos de los amigos de Sila). Crisógono y

sus compinches, según cuenta Cicerón, añadieron el nombre de Roscio el Mayor a las listas de proscripciones y se repartieron el botín entre ellos. Sexto Roscio el Joven se encontró huérfano y sin un céntimo.

Empezaron a formularse preguntas en torno a la proscripción. Quedó claro que Sexto Roscio no estaba en principio en ninguna lista: había sido asesinado en las calles de Roma y solo posteriormente se había añadido su nombre para poder repartirse la hermosa propiedad entre los asesinos. Cuando se descubrió esta falsedad, Magno y Capitón (los familiares de Roscio a quienes Cicerón pretende colgar el crimen), que no querían devolver la propiedad, urdieron un plan aún mejor. Acusaron a Sexto Roscio el Joven de haber matado a su padre. Una treta, sin duda, extremadamente hábil: matar a un hombre, fingir que se trata de una ejecución política, robarle las cosas. Si alguien se queja, di que él es el asesino y llévale a los tribunales (algo que te puedes permitir sin problemas una vez usurpada la herencia; además, cuentas con la ventaja añadida de que él difícilmente podrá pagarse a nadie que le defienda). Así que tú te quedas con el dinero y un cabeza de turco paga por los platos que tú has roto. ¿El crimen perfecto?

Podría haberlo sido, si los amigos de Roscio hubieran sido menos leales o no tan ricos, y si su abogado no hubiera sido tan valiente y ambicioso. Cicerón atacó con todo lo que encontró. Echó por tierra la acusación con una refutación sistemática del discurso del incriminador (que, por desgracia, no se ha conservado). Hizo pedazos la sugerencia de que Roscio y su padre no se llevaban bien. Señaló que Roscio se encontraba en la granja de la familia durante la noche del asesinato, es decir, bien lejos de Roma, donde sucedió el crimen. Insinuó con malicia que el acusador no sabía quién era su verdadero padre. Resultó crucial la exposición que hizo ante su público (*público* en su sentido más teatral que legal, en este caso), en la que ofrecía un relato alternativo de los hechos: levantó sospechas contra Magno y Capitón y reveló que Crisógono era el poder en la sombra, el que movía los hilos.

Supo, también, sacar provecho de la naturaleza misma de la acusación de parricidio. Quizá otro abogado habría intentado quitar importancia a la palabra, para asegurarse de que el jurado no estableciera ningún vínculo entre su cliente y aquel terrible crimen. Pero Cicerón jamás se sentía más feliz que cuando se erguía sobre el terreno de la moral más elevada y empezaba a soltar acusaciones a diestro y siniestro. El jurado no podría evitar pensar en el terrible castigo que aguardaba al desgraciado Roscio si ellos lo declaraban culpable, porque Cicerón volvió sobre ello una y otra vez: «insutus in culleum per summum dedecus vitam amittere» («cosido en un saco, perdería la vida del modo más degradante»).

Cicerón recordaba este caso con orgullo, y tenía buenas razones para ello. Roscio fue absuelto y no murió de aquel modo tan horrible que tanto temía. Cicerón apostó fuerte y ganó la partida. Y un hombre inocente salió libre. La historia contiene todas las características propias de los mejores dramas judiciales. Y hablando de esto, añadiremos una última nota. Los antiguos adoraban los juicios de los famosos tanto como nosotros. En cierto modo, no es sorprendente. Los griegos contaban con dos festivales de teatro al año, las Leneas y las Dionisias. Los romanos tenían el teatro, los juegos de gladiadores y las carreras de cuadrigas. Pero ¿a quién podía molestarle su pizca de drama judicial auténtico, de la vida real, para ir dándole sabor a las cosas durante el resto del año? Recordemos con qué gula hemos devorado los juicios de O. J. Simpson y Michael Jackson, o el proceso de divorcio de Paul McCartney y Heather Mills. Estamos enganchados, y eso que disponemos de un amplio abanico de ofertas de ocio al alcance de la mano. Pero nada puede con un drama real como la vida misma.

Quizá Sócrates fuera la baja más famosa en los tribunales griegos, pero sin duda no estuvo solo: como hemos señalado antes, los atenienses también acusaron a Tucídides, el historiador, por incompetencia militar. Llevaron al comediógrafo Aristófanes a los tribunales por haberlos insultado y procesaron a Eurípides, el trágico, que terminó sus días en un exilio voluntario en Macedonia.

Los romanos exiliaron al pobre Ovidio, el poeta del amor, a Tomis (Constanza, en Rumanía). Los cinco libros de poesía que escribió allí transmiten tal abatimiento que los conocemos con el título de *Tristia*, cuyo significado no será preciso traducir. Él describe su falta como «carmen et error» («un poema y un error»). El poema en cuestión era el *Ars amatoria* (*Arte de amar*), toda una guía útil para el amor urbano, que resultó ser muy mal recibida por el emperador Augusto, empeñado como estaba en crear una sociedad de recta moral. ¿Y el error? La relación amorosa que Ovidio sostuvo con Julia, la hija del propio Augusto, que también acabó exiliada (a una isla distinta que Ovidio). Hace al menos dos mil años que la combinación de sexo y delincuencia atrapa nuestro interés.

3

Invitación al pensamiento



La palabra *filosofía* comprende una multitud de significados. Si es un tema de estudio, se trata de algo enrarecido y sin valor práctico, ejemplo perfecto de lo que se mueve en las torres de marfil (suponiendo que el intelectual *entorrecido* de ese modo sea capaz de formular una defensa ética y bien fundamentada del marfil). Pero en el otro extremo del espectro, ¿cuán a menudo hallamos que una persona penosamente ebria se empeña en explicarnos su filosofía y lo hace empleando justamente esta palabra, y no otra? Por lo general se formulará como sentencia epigramática: «tienes que trabajar para vivir, no vivir para trabajar»; «lo daría todo por una vida tranquila»; «tiempo habrá de descansar cuando estés muerto». Quizá no todos seamos estudiosos de la filosofía, pero no cabe duda de que todos la practicamos.

Tampoco deberíamos desdeñar la filosofía que no se pueda destilar en unas pocas y breves palabras, sin embargo. El oráculo délfico estaba situado en el templo de Apolo en la antigua Delfos, en la Grecia central, justo al norte del golfo de Corinto. Era una fuente de afirmaciones gnómicas, a menudo demasiado opacas como para que las pudiera comprender la gente corriente. Pero en el pronaos

(el pórtico que había frente al santuario) se inscribieron dos sintagmas que sí eran fácilmente comprensibles por todos. Según cuenta Pausanias —un escritor de viajes del siglo II de nuestra era—, fueron dedicados a Apolo por los Siete Sabios, hombres cuya sabiduría era renombrada en todo el antiguo mundo griego. ¿Quién sabe si en verdad alguno de estos hombres dio con aquellas formulaciones en concreto? Los griegos, de esto no cabe duda, las tenían por palabras tan sabias que nada era más natural que atribuirlas a los pensadores más preclaros de su tiempo. Estas dos perlas de sabiduría concentrada eran *meden agan*, «nada en exceso», y *gnothi seauton*, «conócete a ti mismo».

Como sentencias de sabiduría tradicional, son casi indiscutibles. «Nada en exceso» sigue siendo el mejor consejo para una vida sana: por lo general, quien bebe un vaso de vino al día goza de mejor salud que quien se atiza un litro. Los que caminan unos pocos kilómetros al día tienen menos probabilidades de sufrir lesiones musculares en las piernas que los corredores de maratón. Hay algo ligera pero intrínsecamente hedonista en esta antigua afirmación, por otro lado. Ningún griego corriente habría soñado con privarse a sí mismo de las cosas buenas de la vida (descontando a unos pocos chalados de la religión o a alguna secta filosófica: los pitagóricos, por ejemplo, no solo eran vegetarianos —un estilo de vida plenamente razonable—, sino que tampoco se alimentaban de alubias, quizá porque, al creer que el ser humano podía reencarnarse en ellas, preferían abstenerse de practicar al canibalismo transmigratorio). Y *meden agan* es un resumen perfecto de este hedonismo: no hace falta ser abstemio del todo ni abstenerse del sexo, la comida o cualquier otra cosa. Se puede gozar del placer allí donde se pueda obtener; el límite está en entregarse moderadamente. En cuanto a *gnothi seauton*, sin duda el conocimiento de uno mismo figura entre los objetivos últimos de la filosofía: según declaró Sócrates durante su juicio, «una vida sin análisis, no merece la pena vivirla». Y aunque uno vacila antes de determinar para otros qué puede constituir una vida *vivible*, quizá

estaba en lo cierto. Cuando un enfermo pierde la capacidad de pensar y examinarse a sí mismo de un modo u otro, los médicos califican su caso de «muerte cerebral». Pero la parálisis física no se denomina nunca «muerte corporal». Es la pérdida del raciocinio lo que crea el estado intermedio de alguien esencialmente vivo pero funcionalmente muerto.

En el campo de la filosofía, los auténticos maestros fueron los griegos, por lo que este capítulo se centrará mucho más en ellos que en los romanos. Si el lector requiere argumentos de peso al respecto, recuérdese que, de los catorce filósofos mencionados en la legendaria *Bruce's Philosophers Song* (Canción filosófica de los Bruce), de los Monty Python —que censura a los principales filósofos de la historia como un hatajo de borrachos: «Nadie ha superado al godo / Nietzsche en empinar el codo, / si no fuera Sócrates, el perfecto beodo»)—, tres de ellos son griegos, ninguno es romano y solo a Sócrates se lo menciona en dos ocasiones.

Esto no quiere decir que la filosofía griega comenzara con Sócrates. Tuvo numerosos predecesores: Tales, Heráclito y Parménides, por mencionar solo unos pocos. De las obras de Heráclito de Éfeso, que nació a finales del siglo VI a. C., solo han pervivido fragmentos, pero uno de ellos es otro espectacular sintagma de dos palabras: *panta rhei*, «todo fluye». Heráclito creía que el mundo y todo cuanto hay en él se halla en un estado de flujo constante, afirmación con la que probablemente estarían de acuerdo los estudiantes de mecánica cuántica. Heráclito es de los que expresan las cosas de un modo enigmático, pero podemos ver hacia dónde apunta cuando afirma que un hombre nunca entra dos veces en el mismo río. Por descontado, puedo ir a la orilla del río Sena y mojar el pie varias veces seguidas, y en apariencia se tratará del mismo río, con el mismo nombre. Sin embargo, el río en sí será distinto: quizá encuentre otros peces, sin duda encontraré otras moléculas de H_2O. No estaré entrando en el mismo río dos veces porque todo, según observó Heráclito, se transforma sin cesar. Y Heráclito aún no era particularmente radical en este asunto. Un

alumno suyo, Cratilo, le criticó por lo que a su juicio era una formulación demasiado tímida: según Cratilo, Heráclito debería haber dicho que no puedes entrar dos veces en el mismo río porque está cambiando incluso mientras realizas el movimiento del pie.

Un coetáneo algo más joven que Heráclito, Parménides, discrepaba de esta idea del cambio constante. Si a nuestro alrededor todo se está transformando sin cesar, ¿cómo podemos hacer nada o comprender nada? Hoy sabemos que el cambio es en efecto constante, pero se produce a un nivel minúsculo, de forma que apenas llegamos a percibirlo. Pero si viviéramos en una época previa al descubrimiento de los átomos y las moléculas, la desazón de Parménides quizá resultaría comprensible. «Todo cambia» es una filosofía terrorífica. ¿Qué impide que las cosas cambien de pronto de un modo que las haga irreconocibles? El mundo adquiere una cualidad de pesadilla daliniana, donde todo puede resbalar y alejarse de pronto, como un reloj fundido.

Parménides, por lo tanto, decidió que la verdad estaba en lo contrario: todo no cambiaba; de hecho, nada cambiaba. Razonaba que, para que las cosas cambien, tienen que acabar siendo (al menos temporalmente) lo que no son y que eso resulta imposible. Pensemos en el agua, por ejemplo, transformada en vapor. El vapor no es un líquido, sino un gas. Si el agua se convierte en vapor, debe existir un momento en el que sea a la vez líquido y no líquido. Debe ser y no ser algo al mismo tiempo. Esto es imposible, así que, obviamente, nada cambia y nada se crea. La gente replicaba a Parménides que su teoría era una falacia; bastaba con mirar el mundo real para ver cómo abundaban los cambios. Los niños crecen. Las personas mueren. El agua se congela. Sin embargo, Parménides no era de la clase de personas que permiten que algo tan nimio como una prueba empírica afecte a su pensamiento, por lo que llegó a la conclusión —no poco altanera— de que si percibimos cambios que parecen desautorizar su teoría, será signo de que no podemos confiar en los sentidos ni dar crédito a nuestra percepción. De nuevo, se trata de una posición lógicamente sostenible..., hasta

que un caballo corre hacia ti encabritado, momento en el que la acción sabia (y la única aconsejable) pasa por fiarse de los sentidos y correr para salvar la vida.

Parménides fundó una escuela en Elea, colonia griega de Campania, en el sur de la península Itálica. Los eleatas abrazaron esta filosofía que propone renunciar a los sentidos y no alcanzar más conclusiones que las autorizadas por la argumentación y el razonamiento. Uno de sus estudiantes más célebres fue Zenón de Elea, que nació hacia 490 a. C. y murió hacia 430 a. C. Zenón era reputado por su habilidad a la hora de partir de una proposición razonable y estirar del hilo, con una lógica perfecta, hasta hacernos llegar a conclusiones claramente ilógicas. Sus famosas paradojas todavía pueden ponernos a prueba hoy en día.

Aristóteles nos habló de la paradoja de la dicotomía —*dicotomía* significa «división en dos partes»— con la que Zenón demostraba que el movimiento era imposible. Según los términos de la paradoja, si me encuentro en París y deseo viajar a Berlín, primero debo cubrir la mitad de la distancia entre las dos ciudades. Pero antes de hacerlo, debo recorrer un cuarto del trayecto. Antes de llegar allí, necesitaré recorrer un octavo, y antes, una décimo sexta parte, etcétera. El movimiento es imposible, según Zenón, porque antes de alcanzar mi destino debo recorrer un número infinito de distancias cada vez más cortas y no está en nuestras manos completar ningún número infinito de cosas. Aristóteles intentó resolver la paradoja afirmando que se trata de dos cuestiones distintas: lo que se halla en una escala infinita es distinto de lo infinitamente divisible. Una tarta de queso es infinitamente divisible, si uno puede cortarla en partes lo suficientemente pequeñas, sobre todo ahora que sabemos dividir el átomo (aunque *átomo* significaba literalmente «incortable» o «indivisible», por lo que cabría decir que el nombre ha caducado, en la actualidad). Y por mi parte, al menos, no me intimida demasiado emprenderla con una tarta de queso. Zenón quizá fuera muy inteligente, pero con su afición por demostrar que lo habitual era imposible, debía de ser también todo un incordio.

Estos filósofos de finales del siglo VI y principios del V no vivieron en el mismo lugar ni formaron una única escuela de pensamiento. Se los agrupa bajo el nombre del más reputado de sus sucesores, bautizados en común como «presocráticos». La filosofía de los presocráticos era una mezcla de dos campos que hoy tendemos a mantener separados: las ciencias naturales y lo que hoy denominaríamos filosofía. Luego Sócrates empezó a formular las preguntas que dieron forma al pensamiento occidental durante dos milenios y medio, sobre la verdad, la bondad y la belleza. No pueden ser muchas las personas que hayan causado un efecto tan hondo y perdurable sobre el pensamiento humano sin haber escrito una sola palabra.

Y es que el Sócrates que conocemos se nos presenta a través de las páginas tanto de sus adeptos como de sus detractores. Jenofonte, el historiador de derechas, escribió unos pocos diálogos socráticos en los que recoge conversaciones entre Sócrates y sus amigos, en cuyo transcurso se analizan cuestiones filosóficas. Como ocurre con la mayoría de los escritos de Jenofonte, son textos tristemente insípidos. Por fortuna, Sócrates tuvo otro pupilo mucho más hábil con el manejo de las palabras: Platón. Los filósofos han discutido durante siglos sobre la veracidad de las palabras que Platón puso en boca de Sócrates. ¿Cuánto de lo que leemos es filosofía socrática y cuánto, platónica? Platón fue pupilo de Sócrates, un alumno entusiasta de su maestro. ¿Fue estrictamente leal a sus palabras o corrigió a Sócrates para que resultara un poco más agradable, coherente o asombroso? Es imposible saberlo, pero nuestra ignorancia no desmerece la calidad de los textos preservados. Por fortuna, también tenemos una obra de teatro como *Las nubes*, de Aristófanes, que se mofa sin piedad de Sócrates y las varias formas de enseñanza filosófica que se desarrollaron en Atenas durante la última parte del siglo V a. C. Es improbable que ninguna de estas fuentes fuera un reflejo completamente fiel, pero la imagen compuesta nos ofrece una idea más clara del Sócrates real.

Así pues, ¿qué sabemos de Sócrates? Era hijo de una partera y nació en Atenas hacia el año 470 a. C. No era exactamente atractivo: en el *Banquete* de Platón (una conversación sobre la naturaleza del amor), Alcibíades, reputado galán ateniense, apunta que Sócrates se parece a Sileno. Sileno, una figura mítica amiga del dios Dioniso, es un viejo medio calvo con la nariz aplastada. Alcibíades también compara a Sócrates con Marsias, el sátiro, medio hombre y medio cabra. Si estas descripciones parecen poco halagüeñas, que el lector eche un vistazo al busto de Sócrates expuesto en el Louvre, en París. Para empezar, el resto de los visitantes andará arrastrando los pies en busca de la Mona Lisa, así que uno se ahorra las muchedumbres. Y en segundo lugar, se puede ver que Alcibíades no hablaba por hablar: según la estatua, Sócrates tenía la nariz respingona, entradas en el pelo, bigote largo y barba. Posee un aire ciertamente algo cabruno.

Por lo general, a Sócrates no le afectaba la dureza física. Según nos cuenta Alcibíades, cuando sirvieron juntos en Potidea, el filósofo se mostró más resistente que aquél e incluso que todo el ejército. Podía pasar hambre sin queja. Ni siquiera el frío le perturbaba: «descalzo, caminaba sobre el hielo con más facilidad que los hombres provistos de botas». Pero Alcibíades se apresura a explicar que Sócrates no era nada ascético. Cuando abundaban la comida y la bebida, Sócrates gustaba de ellas como el que más. Sin embargo, por mucho que bebiera, «nadie ha visto nunca a Sócrates bebido». Al igual que James Bond, al parecer, Sócrates era capaz de echarse al coleto cuanto quisiera sin que ello le perjudicara en nada. Como Alcibíades formula esta afirmación en el contexto de un banquete con abundancia de bebida, añade que pronto se podrá ver que está en lo cierto. Así que cuando Eric Idle, de los Monty Python, bromea caracterizando a Sócrates como «un buen filosofista y más que un chinche cuando pimpla», no parece estar haciéndole justicia.

Según la versión platónica del discurso pronunciado en el juicio de Sócrates, la *Apología*, éste era un hombre empobrecido e impopular. No tenemos ni idea de cómo ganaba dinero: no parece

haber desempeñado ningún trabajo y se enorgullecía del hecho de no haber aceptado nunca pago alguno por sus enseñanzas, pues no creía haber enseñado nada a nadie. Estaba casado con una mujer llamada Jantipa, a quien la tradición describe como toda una arpía. Pero dado el percal con el que trataba —debía educar a sus tres hijos con muy poco dinero, mientras el marido se pasaba el día discutiendo incansablemente con extraños—, es de creer que no siempre le faltaban razones para rezongar.

A los setenta años, Sócrates fue sometido a juicio en la Heliea. Se le acusaba de ser impío, haber introducido nuevos dioses y corromper a la juventud. Pronunció un discurso apasionado en su propia defensa, salpicado de anécdotas y de cierto sarcasmo quizá inoportuno (en cierto pasaje, sugiere un castigo alternativo a la pena de muerte, si se lo hallaba culpable: una multa de cien dracmas. Resulta difícil establecer comparaciones entre el dinero antiguo y el moderno, dado que nuestro mundo diverge en mucho del antiguo, pero en la Atenas del siglo v esto equivaldría a unos tres meses de sueldo de un trabajador especializado. A juzgar por la sentencia adoptada, es casi indudable que el jurado lo consideró una sugerencia insultante). Los atenienses lo condenaron a muerte y Sócrates, como es sabido, ingirió cicuta, un veneno que paraliza el cuerpo empezando por los pies hasta provocar el ahogo cuando los pulmones ya no pueden expandirse para proporcionar el oxígeno necesario. No fue el suyo un final muy glorioso.

A menudo las sociedades han intentado aplastar a sus revolucionarios con la acusación de que corrompían a los jóvenes, especialmente cuando la propia sociedad se hallaba en peligro. Y en 399 a. C., año de la muerte de Sócrates, Atenas se hallaba en una situación de clara debilidad. En 404 a. C. había terminado perdiendo la costosa batalla contra Esparta. La democracia había caído y su lugar había sido ocupado, de forma temporal, por una oligarquía asesina conocida como los Treinta Tiranos. De hecho, Sócrates explica a su jurado que los Treinta lo habían enviado, junto con otros atenienses, a buscar a un hombre al que deseaban ejecutar, León de

Salamina. Se les ordenó hacerlo bajo pena de muerte. Sócrates adoptó una decisión simple: no temía morir, y en cambio temía hacer algo moralmente incorrecto, por lo que se marchó a su casa, con la convicción de que le esperaba la muerte. Los tiranos fueron derrocados antes de que pudieran llevar a término sus amenazas, pero sea como fuere, cinco años después Sócrates había muerto.

Más adelante veremos por qué es posible que Sócrates hubiera fastidiado a unas pocas personas hasta el punto de que desearan llevarlo a juicio. Pero era un anciano: ¿por qué un jurado de sus pares optó por condenarlo a muerte? La respuesta se halla, sin duda, en el cargo de corrupción de los jóvenes. Atenas era una ciudad en estado de miedo: la democracia había caído una vez y seguía corriendo un riesgo grave. De pronto sintieron miedo de Sócrates, el tábano de la ciudad, que hasta entonces solo les había exasperado. Quizá podamos establecer un paralelismo con el caso del celebrado tenor ruso Vadim Kozin. Tras una exitosa carrera inicial, el jefe de la policía soviética, Laurenti Beria, le preguntó por qué no componía canciones sobre Stalin. Kozin replicó que Stalin no era un tema adecuado para la voz de un tenor y, al poco tiempo, se vio condenado a cinco años de estancia en un campo de prisioneros de Magadán, en el extremo oriental de Siberia. Las acusaciones que se formulaban en su contra, como le ocurrió a Sócrates, incluían corromper a la juventud. Según parece, los jóvenes nunca son más corruptibles que cuando escuchan a aquellas personas que no cuentan con la aprobación de sus mayores.

Sócrates tenía una voz interior, un *daimonion*, que le advertía cuando estaba a punto de hacer algo incorrecto. Era exclusivamente negativo: solo censuraba a Sócrates si éste iba a adentrarse por el camino equivocado. Nunca le dispensaba una sonora felicitación cuando actuaba bien, por lo que la situación debía asemejarse mucho a albergar dentro de uno mismo a un profesor de ética especialmente difícil de complacer. No cabe duda de que Sócrates lo consideraba una inspiración divina: la voz de algún dios que le impedía salirse del buen camino. Me pregunto qué opinión se tendría

de él en el mundo moderno, cuando todas las desviaciones de la norma han pasado a considerarse estados médicos: la tristeza, el ánimo alborotado y la timidez se han convertido en depresión, trastorno por déficit de atención o fobia social. Lo más plausible es que se le tuviera por un esquizofrénico paranoide; aunque oír voces dentro de la propia cabeza puede resultar menos peligroso en la actualidad que en los tiempos de Sócrates (la referida voz interior fue, muy probablemente, la causa de que pudieran acusarlo de pretender introducir nuevos dioses), tampoco es algo exento de riesgos.

Sería razonable preguntarse por qué Sócrates aseveró que era incapaz de enseñarle nada a nadie. A fin de cuentas, se trata de uno de los filósofos más reputados del mundo occidental. ¿Acaso esto no le convierte, por definición, en un maestro? ¿Por qué Platón habría escrito tan ampliamente sobre Sócrates, si no hubiera aprendido nada de él? Aquí se empieza a comprender mejor qué clase de socio tan resbaladizo podía ser Sócrates. Abrazaba una paradoja de la ignorancia. En la *Apología* de Platón, Sócrates relata un pronunciamiento del oráculo. Un amigo suyo, Querofonte, fue a Delfos en cierta ocasión para preguntarle a Apolo si alguien era más sabio que Sócrates. La sacerdotisa replicó que no había nadie en tal situación. Sócrates quedó confuso: él no creía poseer sabiduría «oute mega oute smikron», «ni grande ni pequeña». Pero Sócrates sabía que el dios no mentía, por lo que se dispuso a consultar a hombres con reputación de grandes pensadores, para así hallar alguno más inteligente que él y demostrar el error de las palabras del oráculo.

Aquí podemos ver por qué Sócrates, un hombre carente tanto de riqueza como de ambición política, pudo acabar siendo juzgado y condenado a muerte. Al interrogar a un político célebre por su cacumen descubrió que, pese a que figuraba muy alto en la escala de conocimiento de otra gente (y especialmente, en la suya propia), de hecho no era nada sabio, en lo más mínimo. Sócrates salió de aquel encuentro convencido de que ninguno de ellos sabía

demasiado, pero él, Sócrates, estaba más adelantado en un aspecto crucial: al menos él sabía que no sabía nada. Esta paradoja socrática aparece de forma repetida en los escritos de Platón. Nadie es sabio, porque ninguno de nosotros sabemos nada. Pero Sócrates sabe que no sabe nada y esto lo sitúa por encima de nosotros en la escala de la sabiduría. Parece una falacia: ¿cómo podría no saber nada, literalmente, cuando sabe al menos una cosa: su condición de ignorante? Es similar a aquella falacia en la que alguien afirma: «Estoy mintiendo». ¿Es mentira lo que dice? En tal caso, nos está diciendo la verdad, lo que significa que no puede estar mintiendo. Pero al mismo tiempo, no puede estar diciéndonos la verdad porque eso supondría que, de forma simultánea, nos está mintiendo. Quien sea capaz de contemplar esto sin sentir ciertas ganas de echarse a llorar, puede afirmar que es mejor persona que yo. Resulta bastante como para despertar añoranza por Zenón y sus exasperantes paradojas del movimiento. Al menos, si uno se queda sentado, aquellas paradojas del eleata no le afectaban.

Pero si intentamos reunir la fortaleza necesaria para hacer caso omiso de la naturaleza paradójica de la afirmación «solo sé que no sé nada», habremos abierto una ventana excelente para entender mejor el carácter y el comportamiento de Sócrates. Abrazar la ignorancia es un recurso poderoso: quien no me crea, que pruebe a fingir, en una fiesta, que es un experto conocedor del cine de, pongamos, Ingmar Bergman. Lea sobre su cine, memorice detalles, hable sobre él sin pausa. Pero en la fiesta siguiente, admita alegremente no haber visto nunca ni un minuto de Bergman porque usted solo ve comedias románticas. Le aseguro que la segunda ocasión será mucho más divertida (salvo que se tope con un auténtico *freaky* de la comedia romántica). A Sócrates, la profesión de ignorancia le concede un poder especial, porque cada vez que desea hablar sobre el amor, la belleza, la igualdad o cualquier otra materia, puede interpretar el papel del preguntador y obligar a su interlocutor a realizar todo el trabajo. Para probar lo divertido que resulta, busque a alguien en una fiesta, reconozca que solo ve

comedias románticas y pídale que le cuente todo sobre Bergman, ese cineasta del que esa persona se había apresurado a reconocer como devoto.

Sócrates juega las dos caras del juego: él es ignorante, ¿no le harías el favor de arrojar luz aportando tu punto de vista sobre el tema? Pero a la que le ofreces tus opiniones, las machaca con una eficacia brutal, formulando preguntas cargadas y obteniendo tu aprobación antes de demostrar que te habías contradicho. No hay como quedar apabullado, en una argumentación, por alguien que no cesa de reconocer su ignorancia: es el equivalente intelectual de una supermodelo que asevera en voz alta que le sobran uno o dos kilos mientras está sentada al lado de una chica gorda. Era algo que Sócrates hacía una y otra vez. No es tan extraño que algunas personas quisieran verlo muerto.

Uno de los mejores trucos de Sócrates era negarse a hablar sobre la naturaleza de, digamos, la piedad, hasta que su interlocutor la había definido. Cuando su amigo Eutifrón, en el diálogo platónico del mismo nombre, define la piedad como «lo que los dioses aman», Sócrates le recuerda que él da crédito a historias en las que los dioses andan siempre a la greña unos con otros. Eutifrón se muestra de acuerdo, ¿podría acaso no estarlo? La *Ilíada* y la *Odisea*, para empezar, están repletas de escenas en las que una divinidad actúa a espaldas de otra con la intención de procurar ventaja a su favorito particular. Como Afrodita ama a Paris, ayuda a los troyanos; Aquiles cuenta con el apoyo de su madre, la ninfa Tetis; Hera protege a los griegos porque odia a Paris; la lista es interminable. Entre los dioses hay tantas divisiones, grupos opuestos, ardides y engaños como en cualquier boda de familia.

Así pues, si Eutifrón acepta, como en efecto hace, que los dioses están a menudo en desacuerdo, entonces su definición de piedad no se sostiene. «Lo que los dioses aman» carece de sentido porque los diversos dioses aman y odian cosas distintas. En consecuencia, Eutifrón tiene que refinar la explicación de piedad como «lo que todos los dioses aman», pero esta definición tampoco

satisface suficientemente a Sócrates. Quiere saber si algo es pío porque los dioses lo aman u ocurre a la inversa: ¿quizá los dioses lo aman solo porque es pío? Él y Eutifrón terminan acordando que la piedad de las cosas explica que los dioses las amen, y no a la inversa. Pero aunque esta definición satisfacía a Sócrates y Eutifrón —al igual que a Platón, suponemos—, a numerosos teólogos no les ha satisfecho en lo más mínimo. En consecuencia, el diálogo ha dado origen a un problema recurrente, conocido como Dilema de Eutifrón, que se atribuye —de forma tan repetida como impropia— a Platón. Consiste en lo siguiente: si decimos que algo es pío o moral porque Dios lo ama, estamos autorizando la existencia de un código moral arbitrario. Si Dios decidiera un día amar el asesinato de niños inocentes, ¿se convertiría esto en una actuación moral y piadosa? Sin duda, no. Pero la definición alternativa no es mucho mejor. Si Dios ama algo solo porque es pío, entonces Dios adopta las mismas decisiones que nosotros, pues también nosotros tendemos a amar la conducta moral (como por ejemplo dispensar un buen trato) y odiamos el comportamiento inmoral (como el asesinato). Si Dios hace exactamente lo mismo que nosotros, ¿cuál es la diferencia ética entre Él y nosotros? En el mundo de la Grecia antigua, con sus dioses antropomorfos, que son inmortales pero en absoluto omniscientes, omnipotentes ni omnipresentes, se trata de una pregunta aún más peliaguda.

No faltan razones para criticar la obsesión socrática de negarse a conversar sobre ninguna cuestión antes de haber presentado una definición completamente cerrada de ella. A fin de cuentas, resulta a un tiempo molesto y bastante simplista. En efecto, muchos de nosotros seríamos incapaces de definir el amor (al menos de un modo que satisficiera a Sócrates). El amor romántico es distinto del amor maternal, por ejemplo, y no cabe duda de que Sócrates nos habría enredado a gusto en el intento de resolver si una pasión adolescente es lo mismo que el amor que podemos sentir por nuestros esposos o esposas. ¿Solo existe el amor si es recíproco? No, claro que no, porque un bebé recién nacido no siente por su

madre la misma clase de amor que la madre siente por él. Y ¿qué hacemos con el amor no correspondido? ¿Se puede seguir amando a una persona después de que ésta haya muerto?

Sería muy complejo —o al menos, lo sería para mí— definir el amor: hallar el elemento común a todas estas situaciones dispares sin que la definición sea tan amplia que resulte inútilmente banal. Pero sin duda Sócrates se equivoca en este punto: que yo no sea capaz de definir el amor no significa que no lo comprenda. Sé lo que quiero decir cuando le transmito a alguien mi amor. También sé lo que quieren decir mis amigos cuando hablan de las personas que aman. Todos hemos alcanzado a decir, en una u otra ocasión, «te aprecio como amigo pero no estoy enamorado (o enamorada) de ti, lo siento mucho». Así pues, por muy incapaces que seamos de definir el amor, ello no nos impide hablar de amor, pensar en el amor o conducirnos según el amor.

Debemos tener en cuenta, sin embargo, que la obsesión socrática por las definiciones puede resultar cansada, pero hoy quizá sea aún más importante que nunca. En nuestro tiempo, el lenguaje vive en situación de tortura extrema. ¿Quién no ha recibido una carta en la que el banco le indica que, para prestarnos un mejor servicio, la oficina permanecerá cerrada durante más horas, para la formación del personal? La empresa asume sin más que nadie pondrá en duda el abuso de la expresión «prestar un mejor servicio», aun cuando de hecho lo contrario sería más apropiado para el caso. Es de todo punto improbable que recibamos folletos del banco advirtiendo que, como no les importa un pimiento nuestro tiempo o nuestro dinero, las oficinas abrirán cuando les venga en gana. Lo que es una auténtica lástima, la verdad, porque esa aportación de sinceridad supondría un cambio refrescante. Y no es tan solo el mundo empresarial el que se ha olvidado de anteponer la verdad y emplear las palabras en su uso recto. Casi todos los políticos, si no todos, se muestran incapaces de admitir sus errores, y con ello han generado el discurso político más desconcertante de

la historia. Cuando el primer ministro denomina «inversiones» a los recortes del gasto, y nadie lo corre a gorrazos hasta que reconoce la verdad, estamos en peligro de perder el contacto con la realidad.

No se trata de una mera cuestión retórica. Cuando las palabras se emplean mal, o se definen mal, todos lo padecemos. Veamos un término como el de «acoso escolar». La mayoría creemos entender qué se quiere decir con esa idea. Tenemos una imagen del acosador típico, ya sea por nuestra propia experiencia escolar, o la lectura de un libro, o por haber visto una serie de televisión ambientada en un colegio. Por lo general es un chico, es malo, todos lo evitan, lleva el uniforme escolar con desidia, pero los maestros lo temen demasiado como para reñirlo y cuenta con un par de esbirros que hacen cuanto él quiere. Draco Malfoy, el personaje de los libros de J. K. Rowling, es un ejemplo perfecto. Es una definición tan establecida que es difícil de alterar. Pero esto nos dificulta mucho tomarnos en serio las denuncias de acoso escolar: a fin de cuentas, todos nos hemos sentido acosados en una u otra ocasión. Según nuestro retrato mental de este bravucón, tendemos a dar por sentado que, si uno ofrece resistencia, el chulito se quitará del camino y todo el mundo crecerá sano y salvo. En ese punto nos llega la noticia de un niño, o un adulto, empujado al suicidio por una inclemente campaña de odio, y la noticia nos conmociona. Cuando un niño apuñala a otro en un aula, con un cuchillo de cocina, nos sentimos horrorizados. ¿Cómo pueden haber llegado a acosarlos hasta la muerte? La respuesta simple afirma que hemos permitido que una conducta peligrosamente agresiva se denomine simplemente «acoso» y hemos pasado por alto que es más que eso: es agresión, es daño físico de extrema gravedad, es intento de asesinato. Si hubiéramos pensado con más atención en la definición genuina de las acciones que hemos englobado en el «acoso», quizá las cosas habrían terminado siendo distintas.

Pero cuando Sócrates pasaba horas aguijoneando a sus compatriotas de Atenas al respecto de sus definiciones poco precisas, ¿lo tenían por un maestro? ¿Se dejaban engañar por su

falsa modestia? En pocas palabras: no. Según se demostró en el juicio, un jurado ateniense no tuvo problema en creerlo capaz de corromper a la juventud, hecho que no se habría producido si hubieran concedido crédito a sus protestas de ignorancia. Uno de los retratos más célebres de Sócrates se halla en una obra de teatro mencionada más atrás, *Las nubes*, de Aristófanes. Representa a Sócrates como maestro y propietario de La Pensería, academia en la que la gente corriente puede aprender las oscuras artes de los sofistas. Para Aristófanes, éstos son ora deshonestos, ora inútiles, ora una y otra cosa. En consecuencia, La Pensería anima a sus estudiantes a aprenderse el Argumento Falso, capaz de triunfar siempre en las discusiones y los tribunales de justicia, aun cuando resulta (moralmente) incorrecto. Estudian a qué altura puede saltar una pulga puesta en pie. Memorizan etimologías torturadas y arteras artimañas para no devolver las deudas.

Es una obra divertida y vulgar, como todo lo creado por Aristófanes, pero también resulta increíblemente reveladora. En primer lugar, debemos tomar en cuenta que Aristófanes incluye a Sócrates en el saco de los sofistas, un grupo de profesores, en su mayoría no atenienses, que acudieron a la polis ática a ganar fortunas educando a la gente adinerada y eran muy poco populares entre los atenienses corrientes. Así, el Sócrates de la obra está obsesionado con el género de los nombres y denuncia el uso de una sola palabra, «pollastre», aplicada por igual a las aves jóvenes macho y hembra, como hacían los griegos. Considera imprescindible distinguir entre las «pollastras» y los «pollastros». Se trata de un Sócrates absurdo, por descontado. Pero es probable que el chiste aristofánico quiera relacionar al filósofo con Pródico de Ceos, un sofista especializado en la enseñanza de la etimología. La idea de que Sócrates podía enseñar artimañas retóricas con las que emplear argumentos amorales para derrotar a los que se rigen por una moral valiosa también es falsa: Sócrates no enseñaba retórica, a diferencia del famoso sofista siciliano Gorgias. Entonces, como ahora, una persona podía ser considerada demasiado lista. Cuando el Sócrates

de la obra exclama: «¡No existe ningún Zeus!», ofrece un argumento que sonaría muy convincente a oídos de los seguidores del biólogo Richard Dawkins. El infeliz Estrepsíades, personaje que aspira a ser su pupilo, señala que los rayos son una prueba concluyente de la existencia de Zeus y el mecanismo que el dios emplea para castigar a los perjuros, pero Sócrates replica con prontitud: ¿acaso los rayos no hieren a veces al propio Zeus en las sienes, o incluso a los robles? ¿Qué perjurio puede haber cometido un roble?

Así pues, Aristófanes no solo relacionaba a Sócrates con los sofistas, sino que lo alzaba a una posición de *Übersophist*. La broma es muy poderosa: al poco tiempo, el propio Estrepsíades empieza a afirmar que él tampoco cree en Zeus. En consecuencia, ¿se trata de un retrato cómico e inocuo, o bien, como pensaba Platón, se asesina al personaje de Sócrates de un modo que contribuyó a su condena, casi veinticinco años más adelante? La obra muestra a un Sócrates que corrompe por igual a los jóvenes que a los viejos, se niega a aceptar la existencia de los dioses tradicionales e introduce sus propias divinidades, acusaciones todas ellas que figuraron en la condena final.

Resulta tentador creer que los chistes tienen una gran capacidad de afectar a la percepción popular. Todo el que hubiera seguido la serie de *Spitting Image* durante el período en el que John Major ocupó el cargo de primer ministro hallará difícil pensar en él en un color distinto del gris. David Steel, a la sazón colíder de la alianza entre el SDP* y los liberales, creía que el programa —que lo retrataba como un enano adulador del otro líder de la alianza, David Owen— le había costado la carrera política. Nadie podrá olvidar tampoco la vista del espeluznantemente exacto pastiche con el que Tina Fey imitó a Sarah Palin declarando alegremente: «¡Puedo ver Rusia desde mi casa!». Las caricaturas resultan extraordinariamente efectivas precisamente porque apelan a prejuicios que ya poseemos. Una vez han quedado fijados en la mente, sin duda es muy difícil alterarlos.

Así pues, Sócrates fue víctima de una trampa teatral. Pero no parece haberle dado mucha importancia: Aristófanes y Sócrates son presentados como amigos en el *Banquete* de Platón y él continuó dando la lata a quien quisiera escucharle durante un cuarto de siglo más, antes de que lo atraparan. Sin embargo, si su objetivo, desde sus charlas con los hombres más sabios de su época, era demostrar que ellos, como él mismo, no sabían nada, ¿cómo evitar que se lo tilde de nihilista? La respuesta es sencilla y complicada a un tiempo: Platón escribió los diálogos socráticos, en los que se retrata a Sócrates como un interrogador de gran brillantez. Pero Platón no era un escriba, sino un filósofo de primer orden por derecho propio (que también merece mención en el número de los Monty Python: «De Platón decían que no había día / que de cien *whiskeys* bajara»). El de *Platón*, por cierto, no era el nombre que había recibido en su momento, según nos dice su biógrafo, Diógenes Laercio: en realidad se llamaba Aristocles, como su abuelo, y *Platón* fue un mote otorgado por alguna causa. Quizá fuera por su inteligencia: *platon* significa «ancho» y tal vez podría aplicarse a la anchura de su cabeza o al alcance de su elocuencia. También podría haber ocurrido que, según apunta Diógenes, su instructor de lucha, Aristón de Argos, lo denominara Platón por ser tan macizo. Aunque por mucho que uno se esfuerce, resulta bastante difícil acostumbrarse a la idea de que una de las figuras más influyentes en la historia de la filosofía occidental quizá fuera más conocido, hace 2.500 años, por el mote de «el Gordinflas»...

Los estudiosos han dedicado vidas enteras a dilucidar dónde termina Sócrates y empieza Platón y este capítulo no es lugar para contribuir al debate. Baste partir de la suposición de que Platón era como cualquier otra persona: en los inicios de su carrera, probablemente asumía con entusiasmo la labor de divulgar cuanto había aprendido de su querido mentor; y más adelante, a medida que maduraba, comenzaría a formular más ideas de su propia cosecha.

Platón aprendió mucho de la costumbre socrática de poner en duda lo que se da por sentado y negar la validez de cuanto creemos por simple pereza. Pero no le satisfacía la conclusión del maestro según la cual todos deberíamos reconocer que no sabemos nada. Platón quería hallar respuestas, no solo preguntas. Y las respuestas que halló fueron las Formas.

Las Formas —también denominadas Ideas— son formas idealizadas de las cosas que vemos en el mundo que nos rodea. Así, por ejemplo, cada vez que encontramos a alguien que se comporta justamente, sabemos que lo está haciendo con justicia; sin embargo, no es la encarnación perfecta de la justicia, puesto que se trata de un ser humano y falible. En cambio, existe una forma (o idea) platónica de la justicia, que existe separadamente de nosotros. Hay formas para todas las clases de abstracciones: la belleza, la igualdad, etcétera. Las cosas que pensamos que son hermosas o iguales aquí en la tierra, en realidad, son tan solo pálidas imitaciones de las formas perfectas.

A la teoría de las formas acompaña una teoría platónica del conocimiento y la comprensión. Antes de nacer, nuestras almas (la mejor parte de nosotros) poseen una intelección plena de las formas. Al nacer, perdemos ese conocimiento. Luego pasamos toda nuestra vida de aprendizaje no intentando adquirir el conocimiento por vez primera, sino esforzándonos por recordar lo que antaño supimos. Esto puede sonar absurdo, sin duda. Pero de hecho, era una explicación bastante plausible —para haberse ofrecido milenios antes de que existiera la psicología— de algunos aspectos del proceso de aprendizaje. Cuando a un niño (o a una niña) se le dan dos guijarros grandes y uno pequeño y se le pregunta cuáles son iguales, el chiquillo elegirá los dos grandes. Por descontado, no son exactamente iguales, pues son guijarros. Pero los niños ya poseen una noción de qué significa la igualdad en ese contexto. Del mismo modo, si dibujo un círculo, un triángulo y un cuadrado y pido al niño que identifique cuál es cuál, no vacilará. No importa que yo sea

pésima con los lápices y de todo punto incapaz de trazar una forma perfecta; me habré acercado lo suficiente para que el chiquillo identifique lo que me esfuerzo por representar.

Platón se fijó en esta clase de fenómenos y propuso una teoría que los explicaba: el niño posee una intelección prenatal de las Formas, que recuerda al ver mi torpe intento de dibujar un círculo. Obviamente, en la actualidad no la consideramos una teoría muy convincente, pues ahora sabemos mucho sobre las potencialidades innatas, tema que Platón desconocía. Todos aprendemos a reconocer formas y palabras porque nacemos con un cerebro muy avanzado, en el que podemos imprimir toda clase de información como bebés y niños. Si aprendemos con una rapidez increíble no es porque estemos recordando un saber prenatal, sino porque nacemos con el potencial preciso para aprender.

Sin embargo, las Formas platónicas tienen su atractivo. Visualmente, sobre todo, pueden resultar irresistibles: todos hemos contemplado un mueble, una pieza de ropa, una pintura soñada o un zapato que anhelábamos encontrar y hemos sabido —de un modo simple y palmario— que se trata del espécimen más perfecto de su clase. De hecho, el *marketing* y los anuncios dependen justamente de esta parte de nuestra psique. Si pueden lograr que nos sintamos insatisfechos con lo que tenemos, gastaremos el dinero en comprar algo nuevo. Así pues, cada nuevo coche, portátil o móvil tiene que ser más brillante, más elegante, más delgado. De golpe, el viejo teléfono se asemeja a un ladrillo, el viejo ordenador (que no hace tanto fue la máquina más veloz de los despachos) parece lento y abotargado, el viejo coche se ve como una deforme nulidad aerodinámica. Si recordáramos la teoría de las formas —con el principio central de que nada, en esta tierra, puede replicar la belleza de la forma ideal y etérea—, entonces cada vez que Apple intentara colgarnos un iPod aún más mono, tendríamos más fuerzas para resistirnos a sus encantos. La forma platónica de un reproductor de mp3 será siempre superior a los productos que se venden en las tiendas.

Platón carecía del reparo socrático a la hora de considerarse un educador. A mediados de la década de 380 a. C. instituyó una escuela (o algo similar) en un olivar de Atenas, denominada *Akademia*. La Academia platónica no cobraba cuotas a unos estudiantes, sino que era un espacio organizado al que los hombres podían acudir para intercambiar ideas y argumentos. Duró varios cientos de años y de ella surgieron incontables intelectuales; el más famoso no fue otro que Aristóteles.

La genealogía educativa de estos nombres es bien notable. Sócrates fue mentor e inspirador de Platón. Platón fue mentor de Aristóteles, quien pasados los años fue nombrado tutor de Alejandro Magno. Para alguien que presumía de ignorante, la sombra de Sócrates arroja una sombra ciertamente alargada. A veces se ha descrito a Aristóteles como la última persona (y quizá la primera) que tuvo la posibilidad (y probablemente la hizo efectiva en verdad) de saber todo lo que se podía aprender durante su vida. Nos hemos acostumbrado sobremanera a la ruptura del conocimiento, a la idea de que una persona lista y bien informada no se sonrojará al admitir que es una calamidad en matemáticas e incluso halla dificultades con las sumas. En cambio, cabe pensar que a Aristóteles no le habría ido grande el uso retroactivo del término «hombre del Renacimiento» (por otro lado, él sirvió de fuente de inspiración a muchos pensadores durante el Renacimiento y más adelante). Sus intereses incluyeron campos increíblemente diversos: política, teatro, astronomía, física, metafísica, anatomía, ética. Y sus escritos son increíblemente densos. Las obras aristotélicas que han pervivido hasta nuestros días se hallan en una forma tan condensada que a menudo se ha considerado que se trataba de notas de lectura o apuntes de estudio. Ni siquiera sus partidarios más entusiastas se atreverían a proponerlo como una lectura entretenida.

A pesar de que Aristóteles carece del encanto literario de Platón, la lectura de sus obras merece nuestro esfuerzo, aunque solo fuese por haber sido el primero en plantear determinadas preguntas que han dado forma a nuestro pensamiento desde entonces. Tal vez

en su lectura solo hallemos motivos para el desacuerdo; no importa. En realidad, lo más probable es que no haya tantos desacuerdos. En la *Poética*, por ejemplo, analiza las virtudes y los defectos de la construcción de una tragedia. Estudia cómo debe funcionar la trama y se muestra enérgicamente a favor de una historia en la que una acción se vincule causalmente con la siguiente, en la que sean los actos del héroe los que provoque su propia caída, en la que el perjuicio que sufre un personaje sea obra (deliberada o no) de alguien muy próximo, etcétera. Sus razones se argumentan perfectamente: el desarrollo de la trama es más apasionante si hay una hilazón causal entre los hechos. Un rasgo característico de las malas novelas o las malas obras de teatro es que las cosas suceden episódicamente, sin apenas conexión de causa o efecto. Y la idea de un héroe trágico cuyo propio error (*hamartia*, en griego) es la causa de su tragedia sigue resultándonos hoy increíblemente poderosa. Sin duda, no hay experiencia más viva del fracaso humano que el momento en el que comprendemos que, de haber hecho tal cosa en vez de lo que en efecto hicimos, nos habríamos ahorrado las penalidades.

También da en la diana cuando explica que la tragedia reside, en verdad, en el daño causado entre amigos o parientes. Si dos extraños se encuentran en un callejón, discuten, luchan entre ellos y uno da muerte al otro, no hay tragedia. Podemos sentir lástima por el difunto, su familia y su gente querida, pero eso es todo. Ahora bien, Aristóteles sabía que si, en un fogonazo repentino de la farola, el asesino se da cuenta de que la persona que ha herido y matado en el callejón resulta ser el hermano perdido hace muchos años —el mismo hermano al que estaba yendo a recoger a la estación, a toda prisa—, ahí sí tenemos una tragedia. No se da solo la pena por la pérdida, sino la horripilante comprensión de que uno es responsable de su propia desolación. Que solo con haber pasado por allí algo antes o algo más tarde, solo con haber sido más cortés con los extraños de la calle, con poseer un pronto menos violento; solo con no haberse empeñado en visitar repetidamente el gimnasio hasta

desarrollar un gancho letal; solo con haberse hallado demasiado cansado para ir a pie a la estación y haber tomado el coche en su lugar; solo con estar demasiado nervioso como para preferir no encontrarse de golpe con alguien al que no habías visto en diez años..., solo con cualquiera de todas esas posibilidades, uno no habría sido el arquitecto de su propio pesar inconsolable. La tragedia, la tragedia perfecta, según lo expuso ya Aristóteles, tiene que depender de un millón de «solo con que...».

Otras de las obsesiones de Aristóteles nos parecen hoy más curiosas. Su punto de vista ético, por ejemplo, era teleológico. En otras palabras: creía que las acciones éticas se definían por sus objetivo. En la *Ética nicomáquea*, su texto más célebre sobre la materia, Aristóteles considera que el objetivo supremo de la vida humana es la *eudaimonia*; se trata de una palabra tan intraducible, que los doctorandos han escrito tesis enteras sobre qué concepto o sintagma podría emplearse para explicarla. *Eudaimonia* significa, entre otras cosas, «felicidad», «éxito», «prosperidad». Pero tener un buen *daimon* también supone estar bendecido, incluye asimismo un sentido religioso. Y es una clase de felicidad que no se corresponde con el estado transitorio con el que quizá tendemos a identificarla. Aristóteles lo señala con prontitud y, al hacerlo, nos ofrece un aforismo inesperado: «Una golondrina no hace verano, como tampoco un día de buen tiempo. Análogamente, un día o un breve lapso de felicidad no convierten a nadie en un hombre bendito y feliz».

Esta idea —la verdadera felicidad no puede ser transitoria— nos impulsa a volver sobre otro aforismo citado una y otra vez en la literatura griega: no llames feliz a un hombre hasta que haya muerto. El ejemplo que se aporta más a menudo es el de Príamo, rey de Troya, padre de docenas de hijos e hijas, rico, felizmente casado con Hécabe y tranquilizado por la certeza de que su reino será heredado por un hijo sabio y responsable, como Héctor. Pero entonces, como ya sabemos, se inicia la triste historia de Paris y Helena y se desata la guerra de Troya. Príamo ve morir a sus hijos

en el campo de batalla o bien aniquilados cuando la ciudad es barrida por los soldados ocultos dentro del Caballo. Rescata de manos de Aquiles el cuerpo de su hijo Héctor, después de que Aquiles no solo le haya dado muerte sino que también haya deshonrado el cadáver, atándolo a su carro y arrastrándolo por tres veces en torno de las murallas de la ciudad. Sabe que su esposa y sus hijas serán esclavizadas, se convertirán en botín de guerra, concubinas de los griegos. Al final, será un hijo de Aquiles, Neoptólemo, el que mate al rey de Troya, salvajemente, mientras éste se aferra a un altar para acogerse a lo sagrado. Se trata de una lección ciertamente saludable para los que cometen la imprudencia de considerarse felices en la vejez.

Pero ¿qué decir de los otros descendientes de Sócrates? La línea que, a través de Platón y Aristóteles, llega hasta Alejandro Magno es tan atractiva que es fácil pasar por alto las otras escuelas de filosofía que brotaron a la estela de Sócrates. Sin embargo, son escuelas que también interpretaron un papel capital en el desarrollo del pensamiento occidental. Sócrates tuvo otro pupilo, Antístenes, que apenas soportaba a Platón y su representación de Sócrates. Según Diógenes Laercio, Antístenes reprochaba a Platón el ser un engreído, comparable a un caballo retozón. No es una descripción de Platón que pueda encontrarse en la prosa de Antístenes, desde luego. Y en cualquier caso, se trató de un hombre ferozmente leal, que se vengó de los hombres que habían perseguido a Sócrates y exigido su ejecución: «Fue este mismo Antístenes quien parece haber sido la causa del destierro de Anito y la muerte de Meleto».

Antístenes fundó una rama de la filosofía completamente distinta de la de Platón. Pero él también deseaba vivir según lo que a su juicio era una vida virtuosa, una forma de vida que él asociaba con las tendencias ascéticas de Sócrates. Sin duda, Antístenes no veía a Sócrates tal como el *bon viveur* Platón permite que Alcibíades lo describa en el *Banquete*. Antes al contrario, apostaba por la pobreza y la autonegación socráticas y fue el fundador de un movimiento filosófico denominado *cinismo*. Es una palabra que nos

suena extraña en este contexto, por descontado. Todos sabemos lo que es un cínico: no se trata de alguien que se niega a sí mismo un vaso generoso de ginebra o un bollo glaseado. Es alguien que espera lo peor, tiene poca fe en los demás seres humanos y ve motivos egoístas en todas partes. Pero en otros tiempos, un cínico era alguien que rehusaba placeres mundanos tales como el dinero, el poder y la influencia y vivía una vida de pureza simple, comiendo poco y durmiendo al aire libre. *Kynikós*, en griego, significaba «perruno», y es fácil comprender qué conexión se establecía con los perros en una época en la que éstos ni dormían en colchoncitos especiales ni cabían en un bolso. Al célebre cínico Diógenes de Sínope (al que no debe confundirse con el Diógenes que hemos visto antes, el biógrafo D. Laercio, que vivió unos seiscientos años más tarde) se lo denominaba a menudo «el Perro». Se tomó con toda seriedad la vida ascética y vivía en un tonel o una tina, no en una casa. La doctrina cínica implicaba abandonar las posesiones y vivir en la pobreza, lo que no dejaba de suponer una propuesta atractiva para la gente corriente que vivía en tiempos profundamente inquietantes. A fin de cuentas, quien renuncia a sus propias cosas no puede perderlas si la fortuna rueda de pronto hacia peor. La autosuficiencia plena supone una negativa a participar en el modelo social más general y, cuando el mundo que te rodea parece caótico y no sabes quién será el próximo en invadir tu ciudad, es una idea no poco tentadora. No es de extrañar que los historiadores hayan relacionado a los cínicos con aquel otro gran entusiasta del abandono de los bienes materiales, un hombre que también vivió en tiempos de enorme ebullición política: Jesucristo.

El período helenístico, que siguió a la muerte de Aristóteles en 322 a. C., ofrecía una gran diversidad de maneras de desarrollar una vida virtuosa. Mientras los cínicos optaban a veces por vivir en los barriles, los epicúreos adoptaban un enfoque más pragmático. El nombre de Epicuro se usa en vano cada vez que se emplea en los tiempos modernos. Como el término «cínico», «epicúreo» ha adquirido un sentido totalmente distinto del que tuvo originalmente.

Epicuro creía que la vida virtuosa era placentera. Pero esta tendencia hedonista ha llevado a la errónea convicción de que era un gastrónomo inmesurado, esclavo de los placeres sensuales del exceso de comida y bebida. En realidad, ni era un *gourmet* ni le faltaba mesura. El ideal epicúreo era el de una vida de *ataraxia* o serenidad. Para lograr eso, se necesitaba evitar el dolor. Y, para Epicuro, liberarse del dolor equivalía al placer. En otras palabras, no hace ninguna falta dormir en un lecho de plumas para sentir placer; hay suficiente con que la cama no sea de clavos. Así expuesto, resulta obvio que la genuina vida de placer es una vida muy sencilla, cuya propia sencillez nos otorga las mayores probabilidades de sentirnos libres de la penalidad de desear lo que no podemos obtener. Quien no pueda ser feliz sin gozar de un determinado vino muy caro, por ejemplo, corre el riesgo de quedarse sin él por varias circunstancias negativas: que se le termine el dinero, que el intermediario agote la reserva, que alguien adquiera exclusivamente para sí la limitada producción de todo el año... Pero quien se sienta feliz con cualquier vinacho o incluso un mero vaso de agua, tendrá muchas más probabilidades de lograr la ataraxia. Así pues, la próxima vez que usted no deje de golpetear repetidamente un brazo ajeno con el solo objeto de que gocen del placer de que usted pare de una vez, intente recordar que está poniendo en práctica las enseñanzas de Epicuro.

El virtuoso epicúreo estaba enfrentado —en lo que a la filosofía se refiere— con el virtuoso estoico. El estoicismo fue fundado por Zenón de Citio (al que, de nuevo, no debemos confundir con aquel otro Zenón, el de Elea, obsesionado por las paradojas) a principios del siglo III a. C. Enseñaba en la Stoa Poikile («Stoa pintada»), una columnata desde la que se contemplaba el ágora o mercado de Atenas. El estoicismo fue la filosofía elegida por muchos de los nombres principales del mundo antiguo: Séneca, Epicteto y, por descontado, Marco Aurelio, el rey filósofo. El virtuoso estoico tenía que contar con las cuatro virtudes primarias: prudencia, moderación, justicia y valor. Además de estas cuatro —según Estobeo, un

compilador de pasajes de autores griegos, que vivió en el siglo v de nuestra era—, había otras virtudes secundarias, de menor importancia: buen juicio, buen cálculo, rapidez de mente, discreción, inventiva, buena disciplina, corrección, modestia, autocontrol, resistencia, confianza, elevación de miras, alegría, diligencia, piedad, honradez, equidad y justicia de trato.

Los estoicos creían, en esencia, que uno debe sufrir las vicisitudes de la vida con una actitud de calma y aceptación. Un buen ejemplo sería el suicidio impuesto a Séneca por estar implicado en una trama que pretendía derrocar al emperador Nerón en el año 65 de nuestra era. Tácito describe cómo Séneca no pierde la calma mientras intenta diversos medios de suicidio, que fallan uno tras otro, como un Rasputín masoquista. A la postre, tras sobrevivir al veneno y a cortarse las venas, se ahogó en el vapor de un baño caliente que esperaba le permitiría sangrar hasta la muerte con más celeridad. Luego lo incineraron sin ninguno de los ritos funerarios usuales, de acuerdo con su voluntad. Los estoicos no necesitaban el consuelo de un funeral magno y ostentoso.

Las *Meditaciones* de Marco Aurelio se hallan plagadas de los tópicos que permiten a un estoico vivir una vida de total aceptación: «Que hombres de una cierta clase se comporten como en efecto hacen es inevitable. Desearlo de otro modo sería como desear que la higuera no produjera su jugo». «Que no te importe si pasas frío o calor mientras estés cumpliendo con tu deber». Sin duda, aceptar lo que no podemos cambiar es un tema recurrente en el pensamiento religioso y filosófico, por mucho que resulte —por decirlo con franqueza— una actitud un tanto pía y tediosa. Aceptar las cosas como son quizá sea el modo más sensato y tranquilo de comportarse..., pero difícilmente tendrá por fruto que alguien cambie el mundo a mejor.

Esto nos lleva a una de las partes más peliagudas de la filosofía estoica. Los estoicos no se molestaban en pensar en clamar contra el sistema y exigir un cambio porque no creían en el libre albedrío. Eran deterministas; creían que todo lo que ocurría estaba destinado

a ocurrir. Es algo que contrasta netamente con los epicúreos, incapaces de tragarse un mundo en el que nada de cuanto hacemos es producto de nuestra voluntad. El determinismo estoico, desde luego, no es una doctrina atractiva: casi todos nosotros preferimos creer que poseemos al menos cierto grado de control sobre las vidas que vivimos. De otro modo, ¿cómo podemos desarrollar ninguna noción de responsabilidad moral? Diógenes Laercio resume la cuestión así: «Se cuenta que Zenón estaba azotando a un esclavo por haber robado. "Estaba predestinado a robar", dijo el esclavo. "Y a los azotes", replicó Zenón». Es un gran cuento epigramático, pero a la postre, pone de manifiesto cuán insatisfactorio puede resultar el estoicismo; sin libre albedrío, nos convertimos en poco más que robots orgánicos. Pese a ello, Cicerón nos ofrece una defensa apasionada de la ética estoica: «Es una característica peculiar del hombre sabio no hacer nada que pueda lamentar, nada contra su voluntad, sino hacerlo todo de un modo honorable, coherente, serio y correcto; no anticipar nada como si tuviera que ocurrir por fuerza y no horrorizarse por nada que ocurra ... No concibo forma de felicidad mayor que ésta». Es difícil no estar de acuerdo, al menos en parte, con esta afirmación. La vida estoica no suena lo que uno diría fascinante, pero tampoco es dolorosa ni cruel. Aun así, no me cabe duda de que la mayoría de nosotros optaría por Epicuro, con tal de poder decidir si en el día de hoy seremos buenos o malos.

En este punto, ¿qué uso se daba a todas estas filosofías en el mundo antiguo? Bien, no todos los antiguos filósofos eran como Sócrates, que se negaba a cobrar por su enseñanza y vivía de la amabilidad de los amigos. Los sofistas, por lo menos, cobraban importes bien elevados por compartir lo que sabían. Y, dada la amplitud del saber que a menudo manejaban, un hombre pragmático podía ganar bastante dinero. Aristóteles recogió una historia sobre Tales de Mileto, el primero de todos los filósofos presocráticos. Abundaban los que reprochaban a Tales que la filosofía era inútil, una cosa de tontos. Pero cierto invierno, Tales dedujo, de su conocimiento de las estrellas, que al año siguiente

habría una buena cosecha de olivas. Alquiló todas las almazaras de Mileto y la vecina Quíos. No había otros interesados, así que pagó un precio de risa. Cuando llegó la extraordinaria cosecha de la aceituna, realquiló los molinos por una suma muy elevada, con lo que demostró que los filósofos podían ganar fortunas si se lo proponían (solo que éste no era su objetivo). Por si el cuento se les subía a la cabeza, sin embargo, sobre Tales corre también una historia muy distinta. En cierta ocasión andaba tan concentrado en el estudio de las estrellas —ya fuera por unos propósitos puramente filosóficos o porque deseaba proteger inversiones olivareras— que se olvidó de mirar por dónde ponía el pie y cayó al fondo de un pozo. ¿Quizá los filósofos sí necesitaban un poco de ayuda con las cuestiones más prácticas de la vida?

Las implicaciones prácticas de la filosofía antigua no terminan en el mundo antiguo, sino que también resuenan en nuestro mundo. En la Atenas del siglo v a. C. hacía furor el debate sobre la cuestión de *nomos* y *physis*. *Nomos* se refiere a una ley o una costumbre creadas por el hombre. *Physis* es la ley natural, el orden básico de las cosas. Así, un signo de *stop* en una solitaria carretera de la costa es un ejemplo de *nomos*: uno se detendrá, pero solo porque así lo dicen las convenciones sociales. Ahora bien, si, medio metro por detrás de la señal, la carretera desaparece sobre el borde de un precipicio, estamos ante un ejemplo de *physis*: nos detenemos porque no deseamos arrojarnos a una muerte temprana. ¿Cuál debe primar entre una y otra: *nomos* o *physis*? *Nomos* nos dice que no debemos matar, *physis* nos anima a seguir por ese camino. Igual que un león puede abatir a un ñu, ¿por qué no deberíamos nosotros esclavizar, torturar y matar a los que son más débiles que nosotros?

Esto quizá parezca un juego de poses intelectuales —equivalente a discutir sobre los globos antes de los hermanos Montgolfier—, pero, para los antiguos griegos, era un tema de una seriedad mortal. Y sus efectos se dejaban sentir no solo en los debates de los estudiantes y sus maestros, sino también en el mundo real. El diálogo de Melos, referido por el historiador

Tucídides, ejemplifica cuán letales podían llegar a ser las consecuencias de una creencia filosófica. En 416 a. C., los atenienses decidieron que necesitaban algunos aliados más. Exigieron a la isla de Melos (o Milo) que se uniera a su bando en la guerra del Peloponeso. Los melios replicaron que deseaban seguir siendo neutrales, pero se enfrentaron con el escalofriante pragmatismo ateniense: «Sabéis tan bien como nosotros que, cuando estas cuestiones se hablan entre personas prácticas, la definición de la justicia depende de la igualdad con el poder al que se desafíe y que, de hecho, los fuertes hacen lo que tienen el poder de hacer y los débiles aceptan lo que les toca aceptar». En otras palabras, los atenienses defendían que la carta de *physis* triunfa sobre la de *nomos*. La única consideración que importa es el poder de hacer algo. No hay ninguna cuestión moral independiente sobre lo correcto o lo incorrecto; en su expresión más sucinta, es la ley del más fuerte.

En su respuesta, los melios intentaron aplicar el argumento de *nomos*: «En el caso de todos los que corren peligro, debería dárseles un trato justo y limpio». Quizá uno tenga el poder de machacar a sus oponentes como a insectos, pero que uno pueda, no significa que uno deba hacerlo. ¿Debemos olvidarnos, acaso, de las reglas básicas de la sociedad? Los melios recurrieron incluso a un simple argumento de altruismo: si los atenienses aplastan a sus enemigos cuando está en su mano, ¿qué impedirá que esos enemigos destruyan Atenas si ésta termina cediendo su posición de supremacía? Quien desee ser bien tratado por los demás debe empezar por tratarlos bien a ellos, es decir: el altruismo favorece el propio interés.

Los melios fueron incapaces de derrotar a los atenienses, ya fuera en el diálogo o en la batalla. Los atenienses los sitiaron, ejecutaron a los hombres y esclavizaron a sus mujeres e hijos. Melos fue repoblada como colonia y se entregó como nuevo hogar a unos pocos cientos de atenienses. Los áticos habían usado un argumento filosófico para justificar el exterminio de toda la raza de una isla.

Ésta es la razón por la que la filosofía sigue resultando tan importante en nuestro mundo actual. El diálogo de Melos anticipa la inquietud de todos los que se preocupan por la fuerza de las superpotencias modernas en comparación con la de sus vecinos, por ejemplo. Cuando la gente protesta por el comportamiento de China para con el Tíbet, está argumentando en contra de la postura pro *physis*.

Así pues, en la actualidad seguimos usando y necesitando la filosofía antigua. Nuestra física, nuestra biología y nuestra zoología han superado a Aristóteles y sus predecesores, pero sin duda existirán pocas ocasiones en la historia en las que hayamos tenido que pensar tan intensamente en cuestiones como qué clase de mundo queremos y qué clases de comportamiento son adecuadas. En lo que atañe a la ética, hemos pasado décadas sin llegar a discutir en serio sobre el relativismo moral o la supremacía cultural. La respuesta liberal instintiva ha sido creer que las formas del Occidente moderno no son en absoluto mejores que las demás, hasta que topamos con cuestiones que no podemos tolerar: la mutilación genital femenina, el asesinato de niños alegando que están «poseídos», la ejecución de disidentes, intelectuales u homosexuales. Deberíamos reflexionar sobre las polémicas y las ideas expuestas por Aristóteles, Platón, Sócrates y otros filósofos —antiguos y modernos—, o, si no, nos estaremos condenando a la propia contradicción y a un pensamiento perezoso. Hay cosas peores que ser molesto como un tábano.

4

A MERCED DEL AZAR



Sugerir que, en este siglo XXI, la religión despierta polémica es subestimar la cuestión. Si en el siglo XX se enfrentaron las grandes corrientes políticas —fascismo contra comunismo, socialismo contra capitalismo—, el siglo XXI da todas las muestras de estar dividido por la religión. Se trata de un fenómeno aún más destacable cuando viene de la mano del hecho de que, ahora más que nunca (al menos en Gran Bretaña, que es donde se escribió el original de este libro, y en buena parte de la Europa occidental), no constituimos una sociedad de creyentes practicantes; esto es, la gente que acuda a un lugar de culto más allá de los funerales y las bodas, momentos en los que uno realmente tiene muy poca elección. La religión está en la base del conflicto entre el Oriente Medio y Occidente, que al parecer se alargará en el futuro inmediato. Y dejando aparte esta división mundial entre religiones, también se mantienen vivas disputas entre facciones de una misma religión, como sucede por ejemplo con el conflicto suní-chií en Iraq, o el cisma que ha vivido la iglesia Anglicana a raíz de un homosexual nombrado obispo en América. Y por si no teníamos suficiente con batallas religiosas como éstas, han entrado en escena algunos no

creyentes con un programa propio: ha dado comienzo la guerra contra Dios, que ha enfrentado a Richard Dawkins, Christopher Hitchens y el fantasma de Charles Darwin contra todas las deidades existentes. Mientras que muchos de nosotros vivimos, al menos en apariencia, felices y contentos día tras día sin pensar prácticamente nunca en la teología, unos pocos apasionados se han hecho con los titulares de la mayoría apática. En 1843, Karl Marx escribió que la religión era el opio de las masas. Probablemente no podía prever que, transcurrido un siglo y medio, la religión sería lo contrario: la cocaína de las minorías.

Pero ¿acaso la religión ha de ser siempre motivo de conflicto? Al fin y al cabo, si los partidarios de una determinada fe creen que ellos están en posesión del único conocimiento verdadero sobre cómo es el mundo en realidad, ¿no sería más bien ingenuo creer que pueden estar preparados para aceptar que la suya es solo otra creencia más, de validez no superior a las restantes? Esto por no hablar de todo el tema de arder en el infierno. Si alguien cree sinceramente que al practicar sexo fuera del matrimonio o con otra persona del mismo sexo, o usar medidas anticonceptivas, o llevar a cabo cualquiera de las desviaciones anotadas en una larga lista —algo que muchos de nosotros hemos hecho, probablemente más de una vez y con frecuencia saltándonos varios vetos al mismo tiempo— va a ir derecho al infierno, ¿por qué va a quedarse quieto? El infierno, para quien cree en él, representa una eternidad de sufrimiento infinito. Intentaremos salvar a los que nos importan mucho, quizá incluso a algunos que apenas nos importan. Después de todo, no es nada apetecible que te encasqueten al muermo de la fiesta, pero otra cosa muy distinta es condenar a alguien a las llamas eternas por negarnos a alentarle a retomar la tortuosa senda de la rectitud. Y si esto pasa por convertirnos en el loco que se levanta en el centro comercial para gritar en contra de todos aquellos que prefieren la terapia de las rebajas antes que santificar las fiestas, bien estará. En lo esencial, el problema radica en el choque de culturas: la religión no está dotada de una sensibilidad moderna. Más bien al contrario:

todas las grandes religiones se remontan a una época en la que no era necesario respetar las elecciones vitales de aquellos con quienes no se estaba de acuerdo. Se podía librar una guerra contra ellos, masacrarlos o convertirlos. O, si eran más poderosos que uno mismo, podía uno convertirse en víctima de su propia fe y pasar a ser un mártir o un santo. La idea de que todo el mundo esté de acuerdo en ser distinto y, simplemente, ir cada uno a la suya es, sin duda, una ambición decididamente moderna.

O bien, tal vez sea así. Lo que sí es cierto es que, salvo algunas excepciones, la Roma antigua solía permitir que cada uno se ocupara de sus cosas, en el terreno de lo religioso. Uno de los recursos más astutos de los romanos consistía en sincronizar a los dioses de los países conquistados con los suyos propios. Cuando invadieron Bretaña, por ejemplo, y llegaron a lo que hoy es Bath, podrían haber exigido, sin problemas, que la población indígena dejase de venerar a su deidad local Sulis para, en su lugar, rendir culto a la diosa romana Minerva. Podrían haber estallado batallas campales por este motivo. Pero ¿por qué molestarse? Los romanos, siempre tan pragmáticos, declararon que Sulis era la versión británica de Minerva e instituyeron que la diosa, a partir de entonces, sería llamada Sulis Minerva, como si fuera una recién casada que desease conservar al menos algo de su identidad propia. La fusión de grupos de dioses fue una excelente vía a la hora de eliminar al menos algunas de las diferencias entre los romanos y sus conquistados. Y los sacerdotes romanos no trataban sus creencias de un modo afectado, no fingían ser humildes servidores de los dioses. Eran hombres (o mujeres, en el caso de las vírgenes vestales) de gran riqueza y su ministerio como sacerdotes podía resultar un eslabón crucial en el camino hacia el éxito político. En 63 a. C., por ejemplo, Julio César se esforzó a fondo para conseguir el pontificado máximo (el sumo sacerdocio de la religión estatal romana). Sabía que ello podía suponerle una ventaja en el avispero de las maquinaciones políticas de Roma.

Así pues, es una pena que uno de los hechos que todo el mundo conoce de los romanos sea precisamente lo intolerantes que resultaban en cuestiones religiosas, a consecuencia de la persecución de los cristianos. Se contempla como una prueba de su inhumanidad. En primer lugar, mataron a Cristo (a menos que decidamos culpar de su muerte a los judíos). Después, lanzaban a los cristianos a los leones. En tercer lugar, martirizaban a los cristianos en cuanto se les presentaba la menor oportunidad, aun cuando los leones estuvieran llenos a reventar y no pudieran comerse ni medio dedo humano más. Pero, como tantas otras verdades ampliamente difundidas acerca del mundo antiguo, la idea de que los romanos eran intolerantes con respecto a la religión es considerablemente menos objetiva de lo que creeríamos. Lo cual no significa que no contenga una parte de verdad. Es cierto que los romanos crucificaron a Cristo. Lamentablemente, éste era el trato que dispensaban a un gran número de delincuentes y prisioneros de guerra en la época. Ningún historiador puede evitar palidecer cuando se halla frente a una crucifixión especialmente verosímil o estaciones singularmente truculentas de un Vía Crucis. Aun sin creer en la divinidad de Cristo, no se puede negar la realidad de un hombre que vive su agonía. De hecho, en gran medida el dolor de Cristo es mucho más difícil de soportar si no se cree que era el Hijo de Dios. Imaginar a alguien sometido a tortura hasta la muerte, sin la perspectiva de una redención final, es realmente horrible. Y así es, por supuesto, como se entendían todas las crucifixiones romanas, con la posible salvedad de una sola. Dicho de otro modo, desde un punto de vista puramente histórico, los romanos no trataron a Cristo peor que a un gran número de gente corriente. No se trata de rebajar el sufrimiento que infligieron a un hombre, sino simplemente de ponerlo en su contexto: crucificar a Cristo no lo hizo especial, a ojos de los romanos. No demostraba ninguna señal de persecución o intolerancia exclusiva. Ni siquiera lo hicieron porque fuese un peligroso político subversivo que debía ser degradado y masacrado para desanimar a los demás. Simplemente, era el trato habitual que

se prestaba a quienes, siendo hallados culpables de un delito en el mundo romano, no gozaban de la condición de ciudadano de Roma. Ser extranjero o esclavo en el Imperio Romano solo podía acabar bien si el individuo vivía con la cabeza gacha. Enfrentarse contra cualquier persona, sobre todo si gozaba de la confianza del gobernador romano de la provincia, implicaba asumir un riesgo extremo. El historiador judío Flavio Josefo nos da cuenta del brutal sofocamiento de una revuelta en Judea en 4 a. C., por ejemplo. Varo, un general de Augusto, no dudó en usar la crucifixión como castigo general de la revuelta: «crucificó a los más culpables, unos dos mil hombres».

La provincia de Judea era un lugar especialmente conflictivo para los romanos. Sin embargo, las crucifixiones colectivas no surtieron el efecto calmante que ellos esperaban; al menos no de forma permanente. Los judíos volvieron a rebelarse en 66 d. C. y Nerón mandó a Vespasiano para que los acallara. En 70 d. C., los romanos ya habían perdido la paciencia por completo. Vespasiano, que por entonces ocupaba ya el trono imperial (gracias en gran medida a su actuación anterior en Judea), envió a su hijo Tito para que pusiese fin a la revuelta de una vez por todas. El sitio de Jerusalén fue, aun para la costumbre antigua, un combate sangriento y horrible. Y, excepcionalmente, disponemos de un relato directo de la mano de un romano: Josefo, que empezó combatiendo contra los romanos, fue luego apresado y a partir de entonces se convirtió en negociador del bando del imperio y cronista de guerra. Por azar, su apresamiento ha representado un problema matemático que hará las delicias de los programadores informáticos modernos y los enigmas matemáticos. Josefo se vio arrinconado en una cueva, tras el sitio de Yotapata (o Yofdat, en hebreo), una ciudad del sur de Galilea. Los romanos querían que se rindiera, pero los cerca de cuarenta hombres que había escondidos con él dijeron que antes lo matarían que permitir tal cosa. Entonces se cuestionaron si también ellos debían darse muerte a sí mismos. Al final, Josefo dio con un plan que los satisfizo a todos. Nadie se suicidaría, porque era

inaceptable desde el punto de vista religioso («las almas de aquellos cuyas manos han actuado demencialmente contra sí mismos son recibidas en la parte más oscura del Hades»). En lugar de eso, formarían en círculo y echarían a suertes un suicidio por poderes: el primer seleccionado moriría a manos del segundo, y así hasta terminar con la vida de todos. Por suerte para los historiadores futuros, dejaron a Josefo para el final, así que no tuvo que morir. Pudo entonces rendirse a los romanos sin temor a que lo matasen sus propios hombres. En el problema de Josefo, inspirado en esta historia, hay que calcular dónde habría que estar en cualquier círculo de personas, teniendo en cuenta el número de participantes y el intervalo entre los asesinos —cada tercera persona, por ejemplo— para asegurarse de ser el último. No obstante, Josefo afirma no haber realizado el cálculo; atribuye su supervivencia a la casualidad o a la providencia divina.

Tito asedió Jerusalén durante seis meses. Cuando la población ya se moría de hambre, utilizó arietes y fuego para derrotarlos. Josefo nos ofrece cifras: 97.000 prisioneros, 1.100.000 muertos, la mayoría judíos. Por supuesto, son cifras dudosas. Es otro de los problemas que aflora al contemplar el tema de los romanos y la religión. Toda persona que siente el deseo de guardar testimonios relativos a un grupo religioso es, por lo general, una fuente parcial. Y alguien que no demuestre tal preocupación podría ser menos tendencioso, pero también, en consecuencia, sabrá menos del tema. Así, por ejemplo, cuando Suetonio habla de los judíos confunde las cosas: afirma que los judíos causaban problemas sin cesar por instigación de «Chrestus» y de ahí que los expulsaran de Roma. Por supuesto, alude a los cristianos, no a los judíos; pero para los romanos, en aquel momento de la historia (Suetonio escribía a principios del siglo II de nuestra era), judíos y cristianos venían a ser lo mismo: el judaísmo aglutinaba numerosos cultos y sectas, tal como ilustran los textos de Josefo. El cristianismo provenía de Judea, sus primeros adeptos fueron judíos, en consecuencia, para los romanos se trataba de una rama del judaísmo. Sin embargo, pese a

que Josefo nos puede ofrecer una crónica mucho más detalla y cuidadosa acerca del sitio de Jerusalén que cualquier otro autor romano, fue necesariamente parcial. En primer lugar, al ser un dirigente judío, era un apologista de los suyos. En segundo lugar, al ser justamente un dirigente judío, toleraba bastante mal a los jefes judíos de aquellas facciones con las que no estaba de acuerdo. Y por último, también como dirigente judío, si estaba entre los supervivientes de las guerras de Judea era solo porque los romanos se lo habían permitido, así que difícilmente iba a criticar a Tito, el hijo del emperador y futuro emperador, el mismo que le había permitido conservar la vida. Por todo esto, Josefo afirma que si los romanos incendiaron el templo de Jerusalén fue en contra de la voluntad de Tito. Llega incluso a poner un discurso apasionado en boca de Tito, en el que promete a los judíos que él, Tito, intentará proteger su templo sagrado. Cuando el edificio arde en llamas, en la versión de Josefo, es debido a un error: las llamas saltan de las puertas del templo al propio templo.

Sulpicio Severo, en cambio, nos transmite una historia bastante distinta. Por descontado, este autor cristiano, nacido ya en el siglo IV de nuestra era, no fue un testigo de primera mano; y tampoco podemos determinar con exactitud qué fuentes antiguas utilizó. Pero no le cabía duda de que Tito fue el responsable de quemar el templo: «El propio Tito consideró que el templo debía ser destruido, para así destruir más a fondo la religión de judíos y cristianos». Ahora bien, aunque Sulpicio detesta a los romanos por el comportamiento mostrado durante el sitio de Jerusalén, no creamos ni por un segundo que era partidario de los judíos. Ante la idea de que el sitio de los romanos tuvo especial éxito durante la Pascua, aduce lo siguiente, sin vacilar: «Sin duda complugo a Dios que aquella raza impía fuera entregada a la muerte en la misma época del año en que ellos crucificaron al Señor».

Extraer lo positivo y lo negativo de esta región no resulta más sencillo para un historiador de los conflictos antiguos de cuanto lo es para un periodista intentar establecer un equilibrio entre el fósforo

blanco y los terroristas suicidas. Decir que los historiadores son parciales es una perogrullada: no pueden evitarlo. La historia está llena de personajes con los que guardamos relación, causas que abrazamos, dictadores que despreciamos. Pero en ninguna parte tenemos que andar con más cautela que cuando intentamos establecer la verdad objetiva de los conflictos religiosos. Cada afirmación es el equivalente histórico al gato de Schrödinger: verdadero y falso al mismo tiempo, hasta que abrimos la caja y contemplamos un resultado u otro. Como mínimo, las guerras de Judea deberían hacernos recordar que los judíos, formulando la cuestión en la manera más simplista —atendiendo a la comparación de las cifras de judíos y cristianos asesinados por los romanos—, lo pasaron mucho peor que los cristianos. Pero aun las afirmaciones más sencillas se demuestran imposibles de aceptar: si hoy se desdeña a Tito, como a Adriano, es siempre porque se lo tiene por antisemita. En primer lugar, esta descripción es exasperantemente anacrónica: los romanos no odiaban a los judíos. No odiaban a nadie que se opusiera a ellos. Simplemente arrasaban a sus contrincantes hasta que dejaban de presentar oposición, y entonces los toleraban. Pero la etiqueta de antisemita le encaja a Tito menos que a nadie por una segunda razón. Como ya hemos señalado anteriormente, el escándalo del que en verdad no pudo librarse este popular emperador fue el gusto que tenía a la hora de escoger a las mujeres. En lugar de querer casarse con una buena y romana esposa, pretendía hacerlo con una reina judía, Berenice, con quien mantuvo una aventura pública durante diez años. La relación empezó cuando él estaba en la campaña de Judea. Solo la desaprobación del pueblo romano (que temía que las reinas orientales se mezclasen con los dirigentes romanos, después de que Cleopatra los llevase al borde mismo del desastre) lo disuadió.

Y ¿qué hay que decir de la costumbre romana de arrojar a los cristianos a los leones? De nuevo nos hallamos ante una verdad a medias. Los cristianos sufrieron persecuciones esporádicas bajo el mandato de algunos emperadores. Eran un blanco natural que

perseguir: como muchas de las personas que se unieron a cultos provenientes del este, los cristianos eran, en palabras de Tácito, «per flagitia invisos» («odiados por su comportamiento vergonzoso»). En su mayoría, los cultos orientales, como el cristianismo, se prohibían de forma periódica. Se consideraba que eran herméticos y solo se celebraban en lugares oscuros y escondidos. Podríamos aducir, claro está, que los cultos podrían haber sido menos herméticos si los hubieran despreciado menos, pero por muchas vueltas que les demos a las causas y los efectos, la anormalidad que solía percibirse en el culto a dioses orientales como Isis, Mitra o Cibeles despertaba una gran inquietud. Circulaban muchísimos rumores acerca de lo que realmente ocurría tras las puertas cerradas del templo. Los fieles de Isis creían que ella había devuelto a la vida a su difunto esposo, Osiris. En algunas versiones de la historia, el cuerpo de Osiris había sido cortado en muchos pedazos y no todos pudieron recuperarse. Isis tuvo que hacerle un nuevo pene valiéndose de la magia, tras saberse que los peces se habían comido el original. No cuesta mucho imaginar que un tipo de la Roma antigua debía de experimentar cierta incomodidad al oír este tipo de mitos. Los seguidores de Mitra eran como los primeros masones: todos eran hombres, celebraban las reuniones en templos secretos y existían diversos estadios de iniciación. Y, como los masones, su secretismo implica a su vez que disponemos de muy poca información sobre ellos, aunque se puede visitar un templo mitraico en el Muro de Adriano o en el mismo centro de Londres. Pero los devotos de Cibeles, la Gran Madre, eran los más extraños de todos: sus fieles masculinos más adeptos se castraban a sí mismos en los arrebatos de fervor religioso. Ni siquiera los romanos, con su alegre aceptación de los sacrificios animales y la lectura de las entrañas, digerían muy bien lo de la autocastración.

Y no se trata únicamente de que el cristianismo proviniera del este. El pueblo sospechaba que toda religión fundada por un criminal tendía a acoger en gran número a otros criminales. Entre la lista de actividades desagradables que los romanos creían propias de

los cristianos, por mencionar solo dos cosas, estaban el incesto y el canibalismo. No es difícil comprender cómo pudieron iniciarse esta clase de rumores; a fin de cuentas, si alguien que escucha tras una puerta oye la Eucaristía, ¿qué otra cosa podría pensar? Lo de comerse el cuerpo de Cristo y beberse su sangre es un poco extraño, aun cuando haya sido sustituido por algo de vino y unas obleas. Así que los cristianos, sin lugar a dudas, eran impopulares en la Roma antigua. Y además estaban perseguidos. Pero lo cierto es que ni se los persiguió siempre ni se hizo de una forma muy efectiva, si de veras alguien confiaba en destruir aquella religión.

Las persecuciones más famosas tuvieron lugar durante el mandato de Nerón. Tácito nos cuenta que, por orden del emperador, a los cristianos los vestían con pieles de animales salvajes, los entregaban a los perros para que se ensañasen con ellos, los crucificaban o los usaban como antorchas humanas. Tácito no demuestra un gran entusiasmo hacia el cristianismo, pero aun así escribe: «aunque estos delincuentes merecían recibir los castigos más severos, despertaron la compasión hacia sí porque estaban siendo destruidos no en beneficio de todos, sino por el salvajismo de un único hombre». Hay algo conmovedor en esta afirmación. En aquella época de su mandato, según todas las fuentes preservadas, Nerón era un monstruo. El comportamiento del que lo acusa Suetonio (incesto con su madre, Agripina, para empezar) provocaría sonrojo incluso en los seguidores de un culto caníbal. El trato que Nerón dispensó a los cristianos fue cruel y despiadado, sobre todo porque necesitaba un chivo expiatorio para el gran incendio de Roma, acaecido en 64 de nuestra era, con el que apartar las sospechas de su propia persona. Pero entre las personas normales y corrientes, el cristianismo, pese al disgusto que generaba, despertó antes la compasión que el ánimo de linchamiento. La imagen que Tácito transmite del mundo romano apenas sugiere una sociedad que busque la aniquilación sistemática de los cristianos. Y, una vez más, debemos andar con pies de plomo a la hora de atribuir sentimientos concretos a Nerón, incluso los anticristianos. Él

necesitaba un cabeza de turco y los cristianos, impopulares en su conjunto y suficientes en número, daban el perfil. Pero eso no significa que tuviera un interés personal en contra de ellos. Suetonio cuenta que Nerón «desdeñaba todos los cultos religiosos, salvo a la diosa siria. Y al final también terminó por despreciarla al orinar sobre su imagen».

Analicemos ahora la tercera acusación elevada contra los romanos: que, a la menor oportunidad, martirizaban a los cristianos. De nuevo nos hallamos ante una afirmación no del todo veraz. Sin duda, algunos romanos martirizaron a algunos cristianos en algunas ocasiones. Tal como hemos señalado antes, los cristianos constituían un grupo impopular. Pero no hay que perder de vista la realidad de las cosas. Las persecuciones oficiales, a escala imperial, tuvieron lugar con muy pocos emperadores, como fue el caso de Septimio Severo y Decio, en el siglo III d. C., y las más conocidas son las de principios del siglo IV, en época de Diocleciano y Galerio. Y, si bien muchos cristianos perdieron la vida durante estos períodos, es frecuente que se hayan exagerado las cifras reales. El estudioso cristiano Everett Ferguson, por ejemplo, ha sugerido que en los últimos cincuenta años han sufrido tortura más cristianos que durante los trescientos primeros años de su iglesia. Se ve claramente cómo los primeros escritores pudieron manipular las cifras. Los relatos sobre martirios que han llegado hasta nosotros suelen deberse a la pluma de un autor cristiano (lo cual resulta bastante comprensible; ¿quién, si no, tendría interés en documentar los juicios y muertes de los practicantes de un culto impopular?). Y si nosotros fuésemos autores cristianos que intentamos defender nuestra religión, tendríamos un gran interés en describir a las pobres almas que fueron crucificadas, incineradas en vida o torturadas, pero que nunca abandonaron su fe. Del mismo modo y con la misma intensidad, guardaríamos silencio con respecto a los cristianos que renunciaron a su fe antes que morir quemados. Nadie quiere celebrar a los que abandonan la partida. Así que los textos de los que disponemos están extremadamente escorados hacia un lado: si

constituyesen una representación exacta de la realidad, prácticamente no habría quedado un cristiano con vida al concluir las persecuciones de Diocleciano. Sin embargo, éstas finalizaron en 311, tan solo catorce años antes de que el emperador Constantino convocase el concilio de Nicea y estableciese la primera doctrina cristiana uniforme para todo el Imperio Romano. Eusebio, el historiador y biógrafo cristiano, calcula que al concilio asistieron más de doscientos cincuenta obispos. Si a esto añadimos la colección de diáconos y acólitos, se comprende por qué describió a los participantes como innumerables. Y allí acudieron solo los funcionarios de la iglesia; los cristianos normales y corrientes se quedaron en casa. Por tanto, en lo respectivo a las persecuciones, Diocleciano fue bastante ineficaz. Por hacernos una idea de la importancia del concilio, solo acudió a él una minoría del total de obispos existentes, pero aun así participaron más del doble de cuantos obispos hay hoy en la iglesia Anglicana.

Contamos, pese a todo, con una inmejorable fuente no cristiana que se ocupa de los martirios: Plinio el Joven. Plinio era gobernador de Bitinia, hoy día la zona del norte de Turquía, durante el mandato del emperador Trajano, en 110. Dirigió varias cartas al emperador donde consultaba dudas sobre cuestiones administrativas de la provincia. En una en concreto, pedía consejo a Trajano sobre cómo manejar a los cristianos. Es una misiva larga, cargada de preguntas muy detalladas. Plinio no había participado en los interrogatorios de los cristianos en el pasado y, en consecuencia, desconocía el modo de proceder. Pedía detalles: ¿debía tratarlos de distinta forma si eran jóvenes, en lugar de adultos? ¿Qué sucedía en caso de que se retractaran de sus creencias; podía perdonarlos? Y, lo más interesante de todo: ¿debía castigar a alguien por ser cristiano, aunque no hubiera cometido ninguno de los delitos asociados al cristianismo, o la simple profesión del culto constituía ya un delito en sí misma?

Plinio explica su *modus operandi*. Primero, empieza por preguntar a los acusados de cristianismo si se declaran cristianos. Si lo admiten, vuelve a formular la misma pregunta una segunda y una tercera vez, recordándoles que serán ejecutados si mantienen su postura. Si aún se niegan a abjurar de su fe, manda ejecutarlos porque, a su juicio, «pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri» («su inflexible obstinación e indudable pertinacia deben ser castigadas»). Al parecer, Plinio considera la terquedad un delito más imperdonable que el cristianismo. Por otra parte, si los supuestos cristianos que se presentaban ante él estaban dispuestos a invocar a los dioses romanos, ofrecer vino e incienso a la estatua del emperador o injuriar el nombre de Cristo, desestimaba los cargos. Plinio mismo también se ha ocupado de realizar algunas investigaciones acerca del cristianismo y lo despreciaba como «superstitionem pravam et immodicam» («una superstición errónea e inmoderada»).

Trajano le contestó con su paciencia habitual, felicitándolo por su buen hacer. Solamente le critica que hubiera actuado en respuesta a una lista de nombres cristianos que circulaba en la provincia tras haber sido publicada anónimamente. Trajano discute con él: «A esta gente [los cristianos], no hay que perseguirla ... Los folletos anónimos no deben tener cabida en las acusaciones criminales. Sientan el peor de los precedentes y no se corresponden con el espíritu de nuestros tiempos».

Es una distinción interesante. No cabe duda de que el cristianismo es un delito grave, punible con la muerte. Al parecer, sin embargo, bajo el principado de Trajano también se puso en práctica la política del «yo no te pregunto, tú no me lo cuentas». El emperador no pretende ponerles las cosas más difíciles a los cristianos en el terreno religioso. Más bien parece que los problemas les llegan por el secretismo de sus reuniones. Los encuentros secretos —de cuya existencia se enteraban las autoridades por medio de esclavos u otros sujetos descontentos— podían considerarse un asunto privado, inofensivo, pero también podían ser

indicio de una conjura en marcha, a la que no cabía hacer oídos sordos. La unificación de estos dos grupos —el político y el religioso — está clara: los cristianos a quienes Plinio perdona han abandonado sus rezos colectivos a partir del momento en que éste publicó un edicto que prohibía las asociaciones políticas. Pero aun así, continúa sin haber ningún impulso originario de Roma conforme se debe perseguir y matar a los cristianos. En todo caso, la existencia de publicaciones anónimas hace pensar en un sentimiento anticristiano esporádico, propio de los bitinios normales y corrientes, más que de la clase romana dirigente. Las cartas de Plinio nos brindan una imagen mucho más coherente de cómo sobrevivieron los cristianos, cómo crecieron y prosperaron bajo el gobierno romano, algo que carece de sentido si nos creemos todas las historias de los infinitos martirios y persecuciones. Una vez más debemos recordar quién cuenta la historia, antes de decidir hasta qué punto nos la creemos. Y también debemos recordar la distancia temporal que hay entre las persecuciones de cristianos por parte de Nerón en 64 d. C. y las siguientes grandes persecuciones del siglo III. Han transcurrido casi ciento cincuenta años entre el mandato de Nerón y el de Septimio Severo, tiempo durante el cual las cosas, probablemente, han ido funcionando como sugiere la carta de Plinio, cada vez con menos martirios y más espaciados de lo que podríamos haber creído en un principio.

Existe más de una razón que explica por qué la clase dirigente romana observaba a judíos y romanos con cierta suspicacia. Los romanos no tenían ningún problema con los pueblos que creían en dioses distintos a los suyos. No emprendían batallas religiosas, si podían evitarlo: eran pragmáticos, no fanáticos. Pero creyeran en los dioses que creyeran, si vivían bajo el gobierno de Roma, debían aceptar la noción de que el emperador y sus antepasados ocupaban el espacio intermedio entre dioses y hombres. La gente ofrecía libaciones al genio del emperador (entiéndase a su espíritu divino, no a su capacidad intelectual). Cuando un emperador moría, a menos que se hubiera comportado de un modo espantoso (como

ocurrió con Calígula), se lo divinizaba. Y se dejaba constancia de ello en las monedas y los edificios. De modo que una de las cosas que los romanos exigían a sus residentes en provincias era que abrazasen el culto imperial. De nuevo se trataba de una cuestión pragmática: el hecho de presentar ofrendas a los gobernantes y conmemorar a sus divinos antecesores, poco a poco, va afectando a la opinión que se tiene de ellos. ¿Acaso alguien se planteará la rebelión como una posibilidad real si constantemente le están recordando que se encuentra bajo el mandato de alguien emparentado con los dioses? En muchas partes del Imperio Romano, divinizar a los gobernantes no habría constituido un hecho extraño; los egipcios, por ejemplo, llevaban mucho tiempo contemplando a sus faraones como entes divinos. Por tanto, los romanos hicieron encajar a su dirigente en una estructura de culto que ya existía, o bien impusieron una nueva y todo el mundo aprendió a vivir con ella. No así los judíos y los cristianos.

Presentar ofrendas a un hombre era, a todas luces, algo que no resultaría fácil a los monoteístas. Plinio, en su epístola a Trajano, menciona que, para decidir si alguien es un auténtico cristiano, recurre como prueba de fuego a la presentación de las ofrendas. A su juicio, nunca podría convencer a un cristiano verdadero de realizar semejante acto. Así que, una vez más, vemos por qué los cristianos podrían haber resultado peligrosamente sediciosos a ojos de los romanos. Si no reconocían el culto imperial, ¿cómo podían estar seguros de que no irían convenciendo a los demás para que actuasen del mismo modo? Así empezaban las rebeliones.

Mientras tanto, los judíos transigían cuanto les era posible. Josefo nos cuenta que realizaban sacrificios «peri men Caesaros kai tou demou ton Romaion» («en nombre del César y del pueblo romano»). En esta expresión, la palabra clave es el *peri*, que significa «cerca, alrededor, acerca de». Los judíos no realizaban sacrificios *para* César, como si se tratara de un dios. Lo hacían *por* él, en su lugar, en su nombre, como si de este modo le evitasen a él el esfuerzo de realizarlos en persona. Quizá parezca una diferencia algo

remilgada, pero cuando hay que escoger entre una muerte temprana o quebrantar las leyes divinas de la propia fe, el remilgo no es tan mal remedio.

Si los judíos consiguieron una mayor laxitud que los cristianos por parte de los romanos, ello se debía también a que su religión era ya muy antigua y venerada. Por tanto, los romanos aceptaron esta clase de pactos, en su mayoría. Hubo alguna excepción, no obstante: el emperador Cayo Calígula decidió colocar estatuas suyas por todo el imperio, sin tener en cuenta hasta qué punto pudiera resultar insensible desde el punto de vista religioso. Tampoco le importaba que lo tomaran por loco. Los romanos no tuvieron ningún tipo de problema, en el tiempo que duró el mandato de Calígula, con las monedas dedicadas al «Divino Augusto», por ejemplo. Practicaban un culto imperial que se basaba en la idea de que el emperador tenía algo divino en su interior, y que entre sus antepasados se contaban dioses auténticos. Pero la divinidad del emperador era una delicada cuestión de matiz: un emperador vivo no era aún una deidad. Por tanto, el hecho de que Calígula quisiera ser contemplado como un dios ya en vida y, de este modo esparcir sus estatuas por todo el imperio, entre las de los otros dioses, era un indicio de su locura. Mandó a Petronio, el legado de Siria, a Judea para que erigiese aquellas estatuas en el templo, en Jerusalén. Los judíos apelaron a Petronio y le recordaron que iba en contra de sus leyes religiosas colocar una imagen tallada de Dios en su templo sagrado, ya no digamos una del emperador. Petronio se resistió a las peticiones argumentando que Calígula le mataría, sin más, si no cumplía sus órdenes y que, al final, los judíos acabarían alojando las estatuas en su templo, quisieran o no, de una forma u otra. Los judíos recordaron que ellos habían practicado sacrificios en nombre de César cada día, pero que todos ellos morirían, mujeres y niños incluidos, antes que dejar levantar las estatuas. Petronio, según cuenta Josefo, se sintió tan conmovido ante semejante fervor que escribió a Calígula y trató de disuadirlo. La respuesta del emperador lo amenazaba de muerte si no conseguía cumplir el encargo. Pero el

mal tiempo hizo que el mensajero acumulase un retraso de tres meses, tiempo durante el cual Calígula había sido asesinado. El mensajero portador de la noticia de la muerte de Calígula tuvo un viaje mucho más fácil y llegó veintisiete días antes de que hiciera acto de presencia la amenaza inicial. Para Petronio —y para aquellos que quizá tuvieron que soportar la famosa amenaza de Calígula, según la cual diría lo que pensaba del sistema político romano nombrando cónsul a *Incitatus*, su caballo—, Cayo murió justo a tiempo.

Uno de los títulos del emperador era el de *pontifex maximus* o sacerdote supremo. La palabra *pontifex* significaba en origen «constructor de puentes», de forma que la función del sacerdote supremo hunde sus raíces en la idea de salvar la distancia entre las personas y sus dioses. Pero, sin duda, existe una diferencia entre ser el puente hacia los dioses y convertirse en uno de ellos. Se creía que los emperadores experimentaban una apoteosis al morir y solo entonces se convertían en dioses de pleno derecho. Sin embargo, tenemos pruebas de que toda esta creencia no era tan seria gracias al filósofo estoico Séneca, el tutor del emperador Nerón. Instalado ya Nerón en el trono, se aseguró de que el Senado divinizase a su padrastro, Claudio (quien probablemente había sido liquidado por su cuarta esposa, Agripina, la madre de Nerón). Desde el punto de vista político, se trataba a todas luces de una jugada muy astuta para un emperador tan joven: Nerón tenía solo dieciséis años cuando se convirtió en el hombre más poderoso de Roma. Necesitaba que su gente, sobre todo la que podía codiciar el poder, creyera que él era el sucesor natural de los emperadores y dioses de la dinastía julio-claudia. Pero al cabo de unos años de la muerte de Claudio, Séneca escribió un librillo cómico, conocido como *Apocoloquintosis*. Se trata de un término inventado, en el que se juega con la palabra griega *apoteosis*. En este caso, sin embargo, Séneca no convierte a Claudio en dios, sino en calabaza. ¡Toma ya, Cenicienta!

Los romanos se tomaban el culto imperial con la suficiente seriedad como para imponerlo por todo el imperio y amenazar de muerte a quien se negase a participar. Pero esta obrita se ríe de la idea misma de que el emperador previo pueda convertirse en dios, y parece que nadie fue ejecutado: Séneca tuvo que suicidarse diez años después, pero no por blasfemia. Más bien parece que estuvo implicado, aunque quizá fuera una acusación injusta, en una conspiración para dar muerte a Nerón. Así que, en el fondo, puede que exista cierto riesgo en permitir que alguien se burle de los antepasados imperiales divinos; quizá si alguien puede burlarse de un emperador difunto, más adelante encuentre menos dificultades para urdir una trama contra uno vivo. Pero la *Apocoloquintosis* es otra pieza del conjunto de pruebas que nos hace pensar que la religión estatal de Roma tenía objetivos puramente políticos en lugar de religiosos. A un amigo y tutor quizá se le pueda permitir algo de burla inofensiva; pero si a una provincia empiezan a subírsele los humos con respecto a la divinidad del emperador, la cosa puede desembocar pronto en un problema de índole política al que hay que dar respuesta. No debemos olvidar, sin embargo, que ni tan solo los propios emperadores estaban plenamente convencidos de su potencial apoteosis. Según Suetonio, las últimas palabras del emperador Vespasiano fueron: «Vae, puto deus fio» («Oh, oh. Creo que me estoy convirtiendo en dios»).

Otra cuestión que valdría la pena preguntarse es si los dioses grecorromanos serían una buena compañía para alguien como, por ejemplo, Claudio, el emperador que era un estudioso débil y tartamudo. Nuestro concepto de qué hace que un dios sea divino no tiene mayor relevancia para el mundo antiguo. Los romanos, como los griegos antes que ellos, albergaban una serie de expectativas muy distintas a las nuestras con respecto a sus deidades. Júpiter, Juno, Venus y Marte eran, sin duda, inmortales. Eran poderosos. Y aquí se terminan las similitudes entre su concepción de la divinidad y la nuestra. Venus —o Afrodita, por darle su nombre griego— no era todopoderosa. No podía hacer nada a menos que Júpiter, o Zeus

para los griegos, se lo permitiera. Sin embargo, podía intentar hacer algo por la espalda; en la *Eneida* de Virgilio, Venus y Juno conspiran para hacer que Dido, la reina de Cartago, y Eneas, el príncipe troyano, se enamoren. Saben que Júpiter no lo autorizaría —él quiere que Eneas ponga rumbo a Italia y allí funde una nueva dinastía—, pero demuestran un comportamiento exactamente igual al que esperaríamos en un niño de dos años, solo que inusualmente potente y con gran capacidad para expresarse. Los dioses tenían muy mal genio, eran mezquinos, guardaban mucho rencor y se mostraban arteros y taimados, además de gozar de una vida eterna durante la cual se entretenían lanzándose calumnias y venganzas. Pero en cuanto a la omnisciencia, omnipotencia y omnipresencia, no abundaban. Y no hablemos ya del perdón. Los dioses grecorromanos eran antropomórficos hasta el punto de parecer humanos, pero carecían de humanidad. Si un dios o diosa tenía un asunto pendiente con un humano, la historia pintaba muy mal para el humano. Fijémonos, si no, en el pobre Ulises, que pasó diez años intentando volver a su hogar desde Troya porque había disgustado a Poseidón cuando dejó ciego a Polifemo, el Cíclope, que dio la casualidad que era hijo del dios del mar. Nadie quería ganarse la enemistad de ningún dios, pero para un héroe marino, pelearse con el dios del mar suponía un trago verdaderamente duro.

La poesía y el teatro griegos y romanos están plagados de ejemplos en los que los dioses se comportan de formas que harían llorar a un hombre adulto; sobre todo si el hombre hecho y derecho se llama Hipólito, que termina atrapado entre la rivalidad de las diosas Ártemis y Afrodita. En la tragedia euripidea del mismo nombre, Hipólito hace gala de su castidad, de su absoluta impermeabilidad hacia el sexo contrario. Él reverencia a Ártemis y desdeña a Afrodita. Como sucede de forma invariable en las tragedias, antes de la caída hay un acto de *hybris*.* No son dioses capaces de aprender a convivir con alguien que no se muestre un adorador particularmente devoto. Afrodita opta por la venganza cuando no consigue salirse con la suya: hace que la madrastra de

Hipólito, Fedra, se enamore de él. Fedra intenta resistirse a sus desventurados impulsos, pero se lo cuenta a su haya. Aunque ésta ha jurado guardar el secreto, se lo revela todo a Hipólito, que siente repugnancia. Fedra, avergonzada, se ahorca a sí misma. Al regresar a casa, Teseo, el esposo de Fedra y padre de Hipólito, se encuentra con la esposa muerta y una carta en la que culpa al hijo del suicidio. Teseo llega a la conclusión de que su hijo la ha violado y lo condena al exilio. Invoca, además, a Poseidón para que haga valer su maldición contra Hipólito. Y cuando el hijo se aleja montado en su carro, un toro emerge de las aguas del mar (puro Poseidón: era su recurso más característico, a la hora de ejecutar las maldiciones). Los caballos se desbocan, aterrorizados, e Hipólito se estrella contra las rocas. Teseo solo admitirá haber cometido un error cuando Ártemis aparece en persona y le explica exactamente lo sucedido. Es la clásica secuencia de los desastres que traen consigo los dioses. Afrodita es una consentida y una malcriada: se venga de un simple mortal porque éste no disfruta besando a nadie, y a la diosa no le importa nada más. No duda en destrozar a la intachable Fedra porque es parte de su plan, aunque la esposa jamás le haya mostrado la menor falta de respeto. Con estos dioses siempre hay daños colaterales. Sin duda, Ártemis podría haber llegado un poco antes a escena y así habría salvado la vida de su favorito, Hipólito, pero llega demasiado tarde, solo a tiempo de decirle a Teseo que ha matado a su hijo en vano. Ni siquiera Poseidón consulta a Afrodita o Ártemis antes de poner en marcha la maldición de Teseo. Primero actúa y pensar, no piensa nunca; mata a un joven que es del todo inocente, por más que repulsivamente fatuo. Para colmo, Teseo es hijo de Poseidón, de modo que el dios ha provocado la muerte de su nieto. Pero ningún dios aprende la lección después de haber causado una destrucción gratuita: la obra termina con una Ártemis que jura matar a cualquier hombre al que Afrodita ame por encima de los demás, así que ya podemos dar por sentado que la historia se repetirá en algún momento del futuro inmediato.

Si echamos la vista atrás y contemplamos el panorama con la suficiencia que presta la distancia, tal vez nos preguntemos por qué diablos la gente podía creer en unos dioses tan caprichosos. La visión del mundo que ofrecen, ¿qué puede tener de instructivo? Pero de nuevo hemos de recordar que, en esos tiempos, la mayoría de la religiones mostraba un nivel de humanidad bajo mínimos. En el libro de Samuel, en el Antiguo Testamento, se tolera el genocidio, por ejemplo: «Así dice el Señor Todopoderoso: "... Ve, pues, ahora y castiga a Amalec, y destruye todo cuanto es suyo. No perdones; mata a hombres, mujeres y niños, aun los de pecho; bueyes y ovejas, camellos y asnos». O leamos, si no, el Salmo 137, que reza: «Junto a los ríos de Babilonia nos sentábamos y llorábamos acordándonos de Sión». El llanto, no obstante, se termina pronto y a los pocos versos se dice: «Hija de Babel, la devastadora, dichoso el que te diere el pago que a nosotros nos diste. ¡Bienaventurado quien cogiere y estrellare contra la roca a tus pequeñuelos!». Están hablando de cobrarse los pecados de los padres en las vidas de los hijos. Aunque podríamos sentirnos tentados a descartar a los dioses grecorromanos por ser elementos que repugnan a los valores que hoy sostenemos, no podemos olvidar que la tradición judeocristiana tiene también sus trapos sucios.

Llegados a este punto, pues, ¿qué ofrecieron a los griegos y los romanos estas religiones politeístas antiguas durante los cientos de años en que ocuparon el lugar preponderante del sistema de creencias? Para empezar, les proporcionaban cohesión social y un sentimiento de pertenencia. Los espartanos, por ejemplo, estaban particularmente orgullosos de los Dióscuros, los gemelos Cástor y Pólux. Y podían estarlo, sin duda alguna, ya que los míticos hermanos de Helena de Troya nacieron y se criaron en el Peloponeso. Eran héroes, semidioses y personificaban numerosos rasgos admirados por los esparciatas: eran valientes, belicosos y aventureros. A esto se sumaba que eran dos, un oportuno eco de la dualidad del sistema monárquico de los espartanos.

Los atenienses, por su parte, sabían que la diosa Atenea era su protectora y le habían dedicado un enorme templo: el Partenón, en la Acrópolis. La palabra *parthenon* significa «doncella», así que el templo honraba este aspecto en concreto de Atenea: su condición de soltera. Era, además, la diosa de la estrategia en la guerra (Ares, o Marte para los romanos, era el dios idóneo en caso de necesitar la fuerza bruta; para la astucia táctica, la elección era Atenea), de modo que la imagen de esta diosa como protectora de la ciudad estaba cargada de fuerza. Todos los cultos religiosos de la Antigüedad exigían ofrendas. Los atenienses practicaban libaciones a los dioses, derramando pequeñas cantidades de vino para Atenea, y compartían una copa de bebida entre ellos. En sus templos se sacrificaban animales. Los órganos internos extraídos durante el sacrificio serían quemados, lo que indicaba que aquella era la porción de los dioses. La resistencia que presentaban las víctimas sacrificiales (los toros se mostraban menos dóciles que las ovejas normales y corrientes, por ejemplo), su sangre oscura, todo eran elementos considerados como augurios. Luego, el resto del animal se cocinaba y se comía repartido entre aquellos que habían participado en el acto del sacrificio. La experiencia religiosa era en realidad, por lo tanto, social. Quizá era más sangrienta de lo que nosotros tenemos por costumbre, pero dejando esto a un lado, nos recuerda bastante a la versión de la iglesia de Inglaterra que ofrece Agatha Christie en sus novelas: con frecuencia, a los vecinos de la señorita Marple les preocupa más arreglar las flores de la iglesia que aquello en lo que puedan creer. Lo que realmente cuenta es el pacto social.

Los atenienses también pusieron buen cuidado en tener un dios para cada necesidad. Según cuenta Diógenes Laercio, en la XLVI Olimpiada (595 a. C.), Atenas se vio afectada por la peste. Al no saber cómo librarse de la plaga, pidieron ayuda al filósofo Epiménides. Éste buscó unas cuantas ovejas, algunas blancas y otras negras, y las llevó al Areópago. Allí las dejaron deambular a su antojo y donde ellas se detenían realizaban el rito sacrificial al dios

local. Algunas de ellas se detenían en lugares que no estaban vinculados a ninguna deidad, de modo que los atenienses erigieron altares allí para los dioses sin nombre o los desconocidos. ¡Mejor pecar por exceso, cuando se trata de librarse de una epidemia! Pausanias también menciona los altares «theon ono mazoton Agnoston» («de los dioses llamados "Desconocidos"»). San Pablo intentó identificar este dios con el Dios cristiano, pero sería una pena arruinar la versión de los atenienses; hay algo realmente conmovedor en designar a un dios como «Desconocido» porque estamos intentando librarnos de una plaga, hemos practicado sacrificios a todos los dioses que se nos han ocurrido, pero no queremos correr el riesgo de ofender a alguno que aún no conocemos.

Los dioses politeístas ofrecen también una visión global del mundo llena de paralelos con otras religiones anteriores y posteriores. Si un griego o un romano creían en Zeus o Júpiter y en los demás habitantes del Olimpo, creía en algo grande. En primer lugar, estos dioses tenían áreas de competencia específicas. El herrero sentiría una afinidad especial con Hefesto (Vulcano, entre los romanos), el herrero de los dioses. Un navegante probablemente se ocuparía antes de rezar a Poseidón (o a Neptuno) con la esperanza de que le concediese buen tiempo para el viaje y buena suerte. En esta división del trabajo y las especialidades entre los distintos dioses hay algo que resulta atrayente. Cuando se está orando a un dios que está al cargo del mundo entero —de la guerra, las enfermedades, el hambre— y lo que se le pide es que aporte un buen novio, quizá terminemos con un sentimiento de frivolidad y trivialidad. Pero al rogar a Eros (Cupido) o a Afrodita (Venus), perseguimos nuestro objetivo personal al tiempo que nos comportamos de un modo piadoso. No somos una distracción para cometidos como curar enfermedades o librar batallas; el amor es su única pasión.

Además, los mitos que de ellos se cuentan están presentes por igual en la mayoría de las religiones. Nosotros, no cabe duda, estamos acostumbrados a pensar que los pecadores van derechos al infierno, según nos cuentan muchas ramas de la tradición y la teología cristianas. Algunos pecados son peores que otros; asimismo, algunas zonas del infierno son peores que otras. El que se comporta con rectitud, va al cielo. El que se comporta mal, arderá en el infierno. Cabe también la posibilidad de morir en un estado de pureza insuficiente y entonces nuestro destino será un errante vagar por el purgatorio. Los grecorromanos tenían una idea parecida. Tenían un mundo inferior —el Hades— y un dios que lo gobernaba, llamado también Hades, aunque era distinto del Diablo, con quien ha sido vinculado en numerosas ocasiones, porque Hades no era malo ni se lo temía de forma especial. El mundo se dividía en tres espacios y a cada dios se le había asignado una parte: Zeus/Júpiter dominaba los cielos; Poseidón/Neptuno era el dueño del mar; y Hades/Plutón era el dios de los muertos. Quien había sido un héroe en vida, podía acabar en los Campos Elíseos, una zona paradisíaca del mundo inferior. Pero si, de algún modo, el mortal había causado ofensa a los dioses durante su vida —habitualmente por excesos de *hybris*, como haberse comparado a las deidades o haberles robado algo que les había pertenecido, como el fuego— acabaría en el Tártaro y allí recibiría su castigo durante toda la eternidad. Allí es donde encontramos al pobre viejo Sísifo, que empujará eternamente la roca, ladera arriba, hasta que ésta empiece a deslizarse y caiga otra vez al fondo, obligándole a iniciar de nuevo el penoso trabajo. Allí es donde sufre también Tántalo, cuyo suplicio le hará padecer hambre y sed eternas y, cuando esté a punto de alcanzar las uvas y el agua, verá cómo desaparecen ante sus ojos.*

La idea de un mundo inferior que solamente se mantiene alejado del nuestro por la geografía resulta bastante seductora. En el libro sexto de la *Eneida*, Eneas desciende allí; debe llegar a Cumas, cerca de Nápoles, y encontrarse con la Sibila, que le indicará el camino al averno. Verá a Caronte, el barquero, que lleva las almas

de los muertos al otro lado del río Aqueronte. Queda impresionado al contemplar algunas almas que se agolpan en las orillas del río, suplicando que las trasladen a la otra ribera, en vano. La Sibila le cuenta que son los insepultos, los que no llevaban la moneda en la boca o sobre quienes nadie había echado tierra una vez muertos. Tendrán que aguardar en la orilla, sin hogar, durante cien años. Eneas también encuentra allí respuesta a algunas de sus preguntas. No tarda en ver al hombre que había sido su timonel cuando partieron de Troya, pero que había desaparecido de la nave. Palinuro le explica que estaba sujetando el timón cuando se rompió y lo arrastró a las profundidades del mar, donde murió ahogado. Al final, tras un viaje por los infiernos, Eneas encuentra a su padre y puede pedirle consejo. Es una escena realmente conmovedora y nos ayuda a comprender por qué la teología y el mito grecorromanos han perdurado tanto tiempo: ¿no querríamos nosotros reunirnos con nuestros seres queridos de este modo? La idea de que los muertos solo están separados de nosotros temporalmente, al otro lado de una puerta que nosotros también podemos atravesar, es asombrosamente constante en muchas culturas. ¿Acaso no es más fácil asumir la muerte de un ser querido o de un pariente si creemos que existe la posibilidad de que volvamos a charlar en algún momento? Solo pueden resistirse a la idea aquellos que están dotados de una gran entereza emocional; la consolación que traen aparejados los mitos de la otra vida es terriblemente poderosa. De hecho, buena parte de nuestra querencia por los seres sobrenaturales —dioses y fantasmas por igual— y una visión del mundo que los incluya deriva, sin duda, de aquí: muchos de nosotros queremos creer que la muerte no es el fin, ni para nuestros seres amados ni para nosotros. Y si ahora tememos a la muerte, después de dos siglos de ilustración, cuesta incluso imaginar cómo debían de sentirse griegos y romanos, que se enfrentaban a una esperanza de vida más corta y con unos conocimientos médicos muy limitados.

¿Por qué, entonces, si griegos y romanos buscaban en la religión las mismas cosas que los adeptos de otros credos, no escogieron a unos dioses más agradables? ¿Por qué tener a un rey de los dioses que no para de violar mujeres? ¿A una consorte del monarca cargada de celos mezquinos? Los antiguos sentían la necesidad de cuadrar un mundo que, en muchos aspectos, les resultaba desconocido. Si careciéramos de meteorólogos, ¿cómo podríamos predecir la llegada de un huracán y cuáles serán sus consecuencias? ¿Arrasará todo cuanto encuentre a su paso y segará innumerables vidas? ¿Cómo sabríamos el modo de proteger nuestras cosechas del mal tiempo impropio de una estación, que nos permita salvar la cosecha? En una época en que todos y cada uno de los viajes por mar o a través de las montañas estaba preñado de peligros, ¿qué podían pensar? Los seres humanos tenemos un intenso deseo de imponer orden sobre el mundo. Por eso seguimos practicando rituales y desarrollando creencias, aún hoy. Todos somos conocedores de una ciencia y una razón que nos han enseñado y, a pesar de ello, vemos a hombres adultos levantarse del televisor durante la retransmisión de un partido de fútbol porque creen que cuando ellos miran el juego su equipo lo hace peor. Anhelamos creer, instintivamente, que tenemos el control de nuestros destinos. Pero el mundo natural es arbitrario. De modo que, incluso los faltos de religión (las compañías de seguros, entre ellos) tienden a referirse a los desastres naturales como actos divinos. Parece ser la única forma en la que muchos de nosotros alcanzamos a comprender la magnitud de una tragedia. ¿Cómo, si no, podríamos manejarnos en un mundo en el que un *tsunami* puede llevarse por delante a doscientas cincuenta mil personas en un solo día? ¿Encogemos los hombros y nos conformamos diciendo que a veces ocurren cosas horribles? ¿Intentaremos preparar un sistema de alarma anticipada que impida semejante pérdida de vidas la próxima vez? ¿Emprendemos acciones legales contra los gobiernos que permiten construir áreas residenciales en una costa potencialmente peligrosa? ¿O decidimos que un dios estaba castigando a los malvados y que

no hay más que decir? A las tragedias naturales les damos distintas respuestas, dependiendo del tipo de explicación o consuelo que necesitemos.

Los antiguos no eran distintos a nosotros. Simplemente, la parte de mundo que ellos no podían comprender mediante explicaciones racionales era mayor que hoy en día; en consecuencia, ellos atribuían más actos a los dioses. Los terremotos provocan desastres hoy día, aun con nuestros conocimientos sobre las placas tectónicas y el trabajo de los sismólogos repartidos por todo el mundo. No hace falta estar dotado de una imaginación privilegiada para figurarse cómo debía de ser vivir en un lugar en el que los movimientos sísmicos eran tan frecuentes como en Italia, y no tener ni idea de qué los provocaba o cuándo iban a producirse de nuevo. ¿Por qué no iban a creer que Neptuno había golpeado la tierra con su tridente en alguna parte, dada la información de que disponían?

De la mano de la religión vienen las supersticiones. De hecho, para los detractores de las religiones organizadas, ambas cosas son una sola y la misma. Los pueblos antiguos eran, desde luego, profundamente supersticiosos. Llevaban a cabo sacrificios y leían los augurios, los horóscopos y las vísceras. Los *arúspices* eran lectores profesionales de vísceras en el mundo romano; hincaban la nariz en los intestinos de la víctima sacrificial y declaraban que los augurios eran buenos o malos, dependiendo de lo que veían. Y quizá también de quién pagase. Cuanto más poderoso llegaba a ser un individuo, más problemático le resultaba hacer caso omiso de las supersticiones. Creso, el rey de Lidia (en la Turquía moderna), en el siglo VI a. C., estaba desesperado por saber en cuál de los muchos oráculos en liza podía confiar para que le revelase la verdad, de modo que envió mensajeros para ponerlos a prueba. Cuando éstos llegaron al oráculo, le preguntaron qué estaba haciendo Creso. Según Heródoto, fue el oráculo de Delfos el que acertó. En el momento exacto en que le formularon la pregunta, respondió correctamente que estaba hirviendo una tortuga. Creso entonces envió mensajeros con regalos de oro al oráculo délfico y le preguntó

si debía invadir Persia. El oráculo pronunció una de sus enigmáticas respuestas: si Creso invadía Persia, quedaría destruido un gran imperio. Creso leyó en esas palabras una aprobación plena y al punto atacó a los persas. No tardó en descubrir que su expedición había sido aplastada y él estaba preso: el gran imperio que había sido destruido era el suyo. Los oráculos podían ser decididamente resbaladizos.

Y los emperadores romanos podían ser tan medrosos como los reyes lidios. En el siglo I d. C., al comienzo de su principado, Tiberio desterró a todos los astrólogos de Roma porque los consideraba una influencia perniciosa. Pero más adelante, siendo ya de edad avanzada, temeroso y algo paranoico, consultó muchas veces al astrólogo Trasilo. Se puso tan nervioso ante la idea de la proximidad de su muerte, que quizá incluso la apresuró. Sin duda, en nuestro mundo moderno tampoco nos faltan ejemplos de comportamientos semejantes. Tras el atentado fallido contra la vida de Ronald Reagan en 1981, su esposa Nancy estuvo acudiendo a la astróloga Joan Quigley durante años, intentando determinar qué días eran propicios para su esposo y cuáles no, con el fin de reducir las actividades que implicasen algún riesgo en los días malos y, de ese modo, tratar de evitar que lo matasen de un tiro. Es frecuente que el miedo —ya sea temor a los gatos negros, los espejos rotos, los números infortunados o los cuervos de mal agüero— despierte la superstición incluso en personas que, en cualquier otro caso, son racionales.

De nuevo, se trata de intentar imponer orden sobre un mundo desordenado, y los antiguos vivían en un medio considerablemente menos ordenado que el nuestro. Si nos hallamos junto a un tipo al que le cae un rayo encima, es más fácil creer que no realizó los sacrificios adecuados y que, por tanto, se ha encontrado con el destino que merecía, en lugar de aceptar que hoy nosotros hemos tenido más suerte que él. Porque si creemos esto último, también tendremos que admitir que quizá mañana seamos nosotros los desafortunados. Y los seres humanos sentimos una necesidad urgente de poder modelar nuestros propios futuros. La mayoría no

queremos vivir en un mundo determinista, en el que lo que está escrito en las estrellas decide nuestro destino. Creemos ser entes individuales a los que no se puede meter en el mismo saco que a otras personas solo porque da la casualidad de que hemos nacido en el mismo mes o el mismo día. Aun así, los horóscopos no desaparecieron con la invención del telescopio ni cuando comprendimos qué eran realmente las estrellas. Vivimos en una época en la que el hombre ha pisado la Luna, en la que sabemos que el Sol no es sino otra estrella en un cielo por demás abarrotado. Sin embargo, incluso en los periódicos serios se publica un horóscopo semanal, si no diario. Queremos las dos cosas: exigimos tener libertad de elección y queremos creer que nuestras acciones determinan nuestra vida. Pero un buen número de nosotros cree, al mismo tiempo, que los Tauro son obstinados porque, según parece, también lo son los toros.

Cuanto más vulnerables nos sentimos, más tendencia demostramos a querer poner nuestro destino en manos de otro. Aunque en este año no lea usted ningún otro texto clásico, sí debería coger el cuarto libro de la *Eneida* de Virgilio. Hay muchísimas más razones para hacerlo, además de que es el mejor libro en verso que se haya escrito jamás, y sin duda estará usted malbaratando su tiempo si se decanta por cualquier otra lectura. Pero, por encima de cualquier otra razón, debe usted leer el libro por Dido, la reina cartaginesa que murió por el amor de Eneas, otra desafortunada consecuencia de la participación de los dioses en las cuestiones del hombre. Dido ya había amado antes, a su esposo Siqueo, que murió asesinado a manos del hermano de su mujer en un intento de golpe de estado. Ella huye de Tiro, la ciudad fenicia (en el moderno Líbano) y establece una nueva ciudad en Cartago. Entonces aparece Eneas, otro refugiado, en este caso de Troya. Júpiter ya había decretado que Eneas llegaría a la península Itálica y allí fundaría lo que acabaría siendo Roma. Pero sus naves perdieron el rumbo durante una tempestad y primero desembarcó en Cartago. Dido lo recibe, a él y a sus hombres, y deja que se queden allí

mientras reparan sus barcos y el tiempo mejora. Juno, que ama Cartago y quiere que prospere y llegue a ser un rival de Roma, y Venus, la madre de Eneas, conspiran para que Dido y Eneas se enamoren. Reclutan la ayuda de Cupido, para que lance sus flechas al pecho de Dido. Al final ella termina destrozada a causa de este amor. No puede concentrarse en nada más, ni siquiera en la construcción de su nueva ciudad: «No crecen las torres comenzadas ... se interrumpen todos los trabajos, las ingentes amenazas de los muros y los andamiajes que se alzaban hasta el cielo». El encaprichamiento es malo ya de por sí, pero Dido además estaba atormentada por la culpa, al creer que estaba traicionando la memoria de su difunto esposo. Recurre de inmediato a la superstición para intentar descubrir si los dioses pueden orientarla, ignorando que son ellos precisamente los responsables de su infortunio. Termina obsesionándose con todo el proceso, escoge ella misma la víctima (en lugar de permitir que el sacerdote se ocupe de ello), derrama el vino sobre su rostro y escudriña en sus entrañas, aún animadas. Aquí nos hallamos ante una práctica exagerada de la superstición, ante el comportamiento anormal de alguien enloquecido por la mano divina. Pero los sacerdotes no pueden advertirla, puesto que nada saben de las auténticas ambiciones de los dioses. Virgilio, al menos, no se deja engañar: «heu, vatum ignarae mentes!» («¡ay, mentes ignorantes de los adivinos!»). Pero ¿acaso la pobre Dido es tan diferente a sus equivalentes en el mundo moderno, enfermas de amor y entregadas a las páginas de cuantas revistas caen en sus manos, intentando dar con un horóscopo, solo uno, que les diga que todo irá bien?

Los romanos demostraban una actitud hacia sus dioses bastante formal y eficiente, una relación que podría describirse bien con la frase latina *do ut des* («te doy para que me des»). Dicho de otro modo, un romano presentaba ofrendas sacrificiales a los dioses con la esperanza de obtener algo a cambio. No es extraño que la idea del sacrificio resultase esencial en el politeísmo antiguo: ¿cómo podía esperar nadie la ayuda o el favor de los dioses si primero no

había matado a un animal o había derramado algo de vino para ellos? No se puede conseguir nada porque sí. Los romanos ofrecían incluso una *defixio* —una tablilla de maldiciones— junto con la formulación de un deseo y una promesa de pago garabateada en piel (a veces escrita al revés, para conseguir un efecto mágico superior). «Sacrificaré dos cabras si castigas al hombre que me robó a mi esposa y se apoderó de mi túnica.» La religión romana era, desde luego, un lugar para el toma y daca.

Los romanos no rezaban plegarias de humildad. En esencia, eran consumidores de la buena o mala voluntad de los dioses. De nuevo nos hallamos ante un modo de pensar fácilmente desdeñable, pero que no podemos negar: ¿quién no ha prometido ser bueno, en un ruego silencioso, si el resultado de la prueba es negativo? Los antiguos eran mucho menos previsores que nosotros. Nosotros podemos hacer un pronóstico del tiempo, de los resultados electorales, de los mercados financieros. Disponemos de ordenadores con los que simular reacciones. Contamos con estadísticas y mediciones. El futuro no es un misterio para la mayoría de personas ni en la mayor parte del tiempo. Y en las pocas ocasiones en que aún lo sea, seguimos trabajando para esclarecerlo. Podemos hacernos una prueba de ADN para saber si desarrollaremos alguna enfermedad que nos debilite, para tomar medidas antes de que sea demasiado tarde. Lo que podían hacer los romanos era ofrecer sacrificios a Esculapio, el dios de la medicina, con la esperanza de que les funcionase.

Entre todas estas creencias —divinidades, sacrificios y martirios — no debemos perder de vista a los no creyentes. Suetonio escribió, a propósito del emperador Tiberio: «carecía de todo respeto profundo hacia los dioses y de cualquier otro sentimiento religioso». No se trata de un pasaje especialmente crítico, sino tan solo de una observación para señalar que las creencias de Tiberio en el terreno de la astrología lo hacían demasiado determinista como para creer que algo pudiera cambiarse; de ahí su falta de pasión hacia los dioses. ¿En cuántas partes del mundo moderno podríamos encontrar

mandatarios con esta impiedad tan tranquila? Una encuesta realizada por Gallup en 2007, en la que se preguntaba a los estadounidenses si existían cualidades en una persona que pudieran impedirle ser un candidato presidencial aceptable, dio los siguientes resultados: el 94 por 100 de los encuestados afirmó que aceptaría un candidato negro, el 88 por 100 podría votar a una mujer, y el 72 por 100, a un mormón, mientras que solo un 57 por 100 pensaría en votar a un candidato que superase los setenta y dos años de edad. En último lugar, solo un 45 por 100 del electorado estadounidense sopesaría la candidatura de un ateo.

No obstante, no todo el ateísmo antiguo recibía un trato tan suave como en el caso de Tiberio. No olvidemos que Sócrates fue condenado a muerte por lo que se consideró haber faltado contra los dioses griegos tradicionales, aunque él no admitió la acusación. En realidad, tras oír la sentencia de muerte, pronunció un último discurso ante los miembros del tribunal. Lo último que dijo, al jurado de atenienses que lo había condenado por herejía, fue: «Es hora de separarnos, mi hora de morir, vuestra hora de vivir. Y a quién le espera mejor suerte, nadie lo sabe salvo Dios». Cuando uno está a punto de ser ejecutado por haber deshonrado a los dioses, cerrar así el discurso final demuestra tener mucha clase.

Cuestionarse la existencia y la forma de los dioses era una tarea típicamente filosófica. Jenófanes, un sofista jonio nacido a finales del siglo VI a. C., escribió en una ocasión: «Si los bueyes, leones y caballos tuvieran manos como los hombres y pudieran dibujar y realizar obras de arte, los caballos harían dioses con aspecto de caballo, los bueyes, de buey, y todos representarían a los dioses como si tuvieran un cuerpo similar al suyo». Es una afirmación extraordinaria para su época, en la que sugiere que los dioses están hechos a imagen del hombre, no al revés. El escepticismo de Richard Dawkins y Christopher Hitchens se remonta mucho más atrás de lo que podríamos haber imaginado.

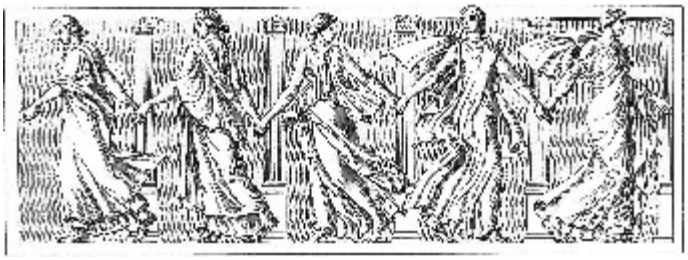
Quizá la última palabra en cuanto a religión debamos cedérsela a otro sofista, Protágoras. En la introducción de un libro escribió: «En cuanto a los dioses, yo no sé si existen o no, ni de qué tipo puedan ser. Son muchos los obstáculos a tal conocimiento, como la oscuridad de la materia y la brevedad de la vida humana». Protágoras fue un auténtico agnóstico, en el significado genuino de este término: consideraba que, literalmente, no podíamos llegar a comprender a los dioses. Los agnósticos son, por lo general, un grupo pacienzudo, lo cual es una suerte porque, de otro modo, acabarían atizando a alguno de los incontables que sienten la urgencia de exigirles que decidan si creen o no en la divinidad. Los agnósticos, igual que Prótagoras, saben exactamente en qué creen; no son indecisos en absoluto. Al menos, no en lo concerniente a los dioses.

Protágoras era un racionalista; no tenía ni las convicciones de los fanáticos religiosos, ni tampoco las de los irreligiosos. Aun así, aquella afirmación inocua quizá desató el pánico entre sus contemporáneos. Según Cicerón (que escribió varios siglos más tarde), fue precisamente debido a la primera frase de su libro por lo que Protágoras «fue expulsado de la ciudad y las tierras de Atenas por un decreto de sus ciudadanos y se prendió fuego a sus libros en la Asamblea. En mi opinión, esto hizo que muchas personas se mostrasen menos proclives a sostener este punto de vista, después de un caso en el que ni siquiera una simple expresión de duda había podido escapar al castigo». Sin embargo, carecemos de pruebas contemporáneas que testimonien este trato hacia los libros de Protágoras y sabemos que sobrevivieron suficientes obras del sofista como para que Cicerón pudiera citar con seguridad la frase ofensiva. De todos modos, la quema de libros afecta con frecuencia a quienes ponen a los dioses en tela de juicio, si bien son pocas las veces en que la obra completa se torna efectivamente en humo. No cabe duda de que los atenienses no eran muy tolerantes con aquellos filósofos que formulaban preguntas acerca de la religión. Pero la intolerancia ateniense era fácil de eludir, siempre y cuando se

estuviera dispuesto a abandonar Atenas por un tiempo, como hizo Protágoras. La intolerancia religiosa de nuestra época es mucho más difícil de esquivar. La Bebelplatz de Berlín, lugar en que los nazis celebraron famosas quemas de libros en 1933, exhibe una cita del poeta alemán Heinrich Heine. En los museos del Holocausto de Estados Unidos y de Jerusalén se muestra el mismo verso, que reza: «Donde arden los libros, al final arderán las personas». Todos nosotros, religiosos o no, debemos tenerlo siempre presente. Nuestros dioses, si es que creemos en ellos, podrán apañárselas, sin duda, con los no creyentes. Seguro que no todos son como la Afrodita de Hipólito, de rápida ofensa ante el rechazo de un mísero mortal. Si no podemos aprender a tolerar las decisiones religiosas de los demás, quizá al menos podríamos aprender a creer que todos esos dioses que han conservado millones de fieles durante siglos no necesitan que nadie mate, mutile o luche en su defensa. ¿Acaso la idea de que los dioses no tienen nada mejor de qué ocuparse que de nosotros, las simples personas, no es degradante para la divinidad? Epicuro, el filósofo, escribió: «No es realmente impío el hombre que niega a los dioses honrados por la multitud, sino el que afirma que los dioses son aquello que la multitud cree».

5

Francamente, Medea, eso no me importa



Podría parecer injusto tener un capítulo dedicado exclusivamente a las mujeres, pues éste es un tipo de discriminación positiva que da mucha rabia. Si no existe un capítulo para los hombres, ¿qué puede justificar éste? Ocurre que, por necesidad, las mujeres se hallan excluidas de grandes secciones de este libro. Cuando hemos dirigido la mirada a los políticos, oradores, soldados y filósofos, las mujeres han tenido que conformarse con los asientos de atrás. Y muy a menudo esto significa asientos retrasados no una o dos filas, sino muchas. Las mujeres estuvieron ausentes de una gran parte de la vida pública del mundo antiguo y, en consecuencia, también faltan en muchas de nuestras páginas. Es hora, por lo tanto, de reducir en algo la descompensación de la balanza y fijar la atención en los papeles que sí interpretaban en el mundo antiguo, antes que centrarse solamente en los que no podían desempeñar. Sin embargo, con muy pocas excepciones, las mujeres de este capítulo aparecerán refractadas por ojos masculinos: casi todos los autores antiguos eran varones y los fragmentos que poseemos de, por decir alguien, Safo, son escasos; e incluso estos pocos solo se han preservado hasta nuestros días porque los escribas y lectores varones consideraron a

Safo como un gran poeta lírico. Así pues, tampoco es cierto que éste sea un capítulo sin hombres: son cruciales para su historia. La única diferencia es que, en esta ocasión, no figuran tanto bajo los focos.

Empecemos en Atenas. En el siglo IV a. C., Demóstenes escribió un discurso «Contra Neaera» para un hombre llamado Apolodoro. Este Apolodoro, en respuesta a lo que consideraba un pleito irrazonable presentado por cierto Esteban, decidió golpear donde más doliera. Planteó un pleito contra Esteban por haberse casado con una mujer de origen extranjero, Neaera, hetaira para más señas. El concepto de *hetaira* o *hetera* suele explicarse, con cierto tacto, como el de una «cortesana», una mujer extranjera instruida a la que quizá se pueda pagar a cambio de sexo, pero con la cual también se puede conversar de las respectivas cualidades de Esquilo y Eurípides. Se opone al concepto de *pallax*, que por lo habitual, también con mucho tacto, se traduce como «concubina». La división entre las prostitutas de clase alta y baja es tan antigua como la más antigua de las profesiones. También había flautistas: chicas que aparecían en las fiestas y tocaban la flauta con buena disposición a escuchar otras ofertas.

En su planteamiento, Apolodoro emplea una frase que helaría el corazón de cualquier chica moderna con principios, pero que ofrece una descripción incisiva de la condición que tenían las distintas clases de mujeres en la sociedad ateniense elegante: «Pues esto es lo que significa vivir con una mujer: tener hijos con ella ... Mantenemos heteras por mor del placer, concubinas para el cuidado diario de nuestros cuerpos y esposas para que nos engendren hijos legítimos y sean fieles guardianes de nuestros hogares».

Al parecer, las mujeres atenienses vivían una vida nada envidiable: permanecían casi todo el tiempo encerradas en el interior, en las dependencias femeninas, apartadas de todos los varones (salvo de sus parientes más próximos), porque era el único modo que tenían los esposos de asegurar que los hijos que sus mujeres daban a luz eran suyos. Como es habitual en las sociedades primitivas —en las antiguas, pero también en las modernas—, los

derechos de las mujeres quedaban aplastados por el incontenible miedo masculino a, de algún modo, hallarse sentado a la mesa familiar con los hijos de otro hombre. Este terror muy real es lo que yace en el núcleo de otro discurso legal al que ya hemos prestado atención: «La muerte de Eratóstenes», de Lisias. Eufileto explica al jurado que, en una primera etapa de su relación, su mujer era *pasōn ēn beltistē*, «la mejor de las esposas». Pero a la muerte de la madre de Eufileto, su esposa acudió al funeral y allí la vio Eratóstenes, quien determinó seducirla. Como piedra angular de su defensa, Eufileto (o, mejor dicho, Lisias) explota el hecho de que los miembros del jurado crean que es algo que podría ocurrirles a cualquiera de ellos. Es la misma concepción —tan profundamente deprimente— que se esconde detrás de la exigencia, en algunas sociedades, de que las mujeres mantengan el cabello, el rostro y el cuerpo cubiertos. El descorazonador subtexto de estas exigencias es, sin duda, que las mujeres son, ante todo, seductoras amorales, mientras que los hombres no son más que canallas incapaces de contener su sexualidad. No parece haber lugar alguno para la noción de que mujeres y hombres pueden ser simplemente amigos, conocidos o compañeros.

Así pues, la vida de una mujer nacida en Atenas no resultaba muy atractiva. Pericles resume así la función de una mujer ática: «La gloria de una mujer es estar a la altura de su naturaleza. Y la mayor gloria de una mujer es no estar en boca de los hombres, ni para elogiarla ni para denostarla». La visión idealizada de las mujeres en Pericles, como entes ligeramente menos visibles o audibles que los niños de la época victoriana, parecería triste incluso si viviéramos en una época en la que el mayor objeto de deseo no fueran quince minutos de fama. Es bueno saber, por lo tanto, que Pericles no practicaba ni de lejos lo que predicaba. Se divorció de su primera esposa, ateniense, y se largó a vivir con Aspasia, probablemente la mujer más notoria de la Atenas del siglo v. No ya porque anduviera en lengua de todos en el sentido del cotilleo habitual, sino porque se la mencionaba en escena, en un festival dramático, delante de toda

la ciudad. No había nacido en Atenas y se la describe a menudo como hetaira; así lo hace, sin ambages, Aristófanes. El dramaturgo va aún más allá, de hecho. En su obra *Los acarnienses* la menciona como proxeneta y apunta que un conflicto entre Atenas y Mégara se debió a cierto robo recíproco de prostitutas: unos pocos hombres atenienses raptaron a una megarense, Simaeta, tras lo cual los de Mégara se llevaron a dos de las meretrices de Aspasia. Como pasa siempre con Aristófanes, es necesario separar grano y paja, realidad y fantasía. El conflicto entre Atenas y Mégara es genuino. La idea de que lo causó el rapto de prostitutas es una broma. Pero ¿en qué lado cae la descripción de Aspasia como responsable de un burdel? Creo que figura allí por su efecto cómico y que, por ende, es una afirmación falsa; pero en el mundo antiguo abundan las historias que sugieren que otros sí daban crédito a esa idea. Es muy difícil aislar hechos sobre un personaje cuando la única fuente de la que disponemos es la comedia: ¿quién podría definir a la Barbra Streisand de carne y hueso mediante la única referencia de un episodio de *South Park*, «Meca-Streisand», donde el malvado robot del título, que es una versión de la cantante, intenta destruir la ciudad?

Aristófanes no es nuestra única fuente de conocimiento sobre Aspasia, pero las otras no son más claras. Hallamos una referencia en el diálogo platónico *Menexeno*, cuando Sócrates sugiere que el mejor maestro de retórica de la zona es una mujer. «¿De quién se trata? —dice Menexeno, antes de responderse a sí mismo—. Ah, es obvio que te refieres a Aspasia?» ¿Se trata de un chiste de Sócrates, según lo han interpretado a menudo los comentaristas? ¿Es una burla de Aspasia, porque sus salones regulares se le habían subido a la cabeza? ¿Es más bien una burla de Pericles, como si se nos dijera que detrás de todo hombre de éxito tiene que haber una amante experta en oratoria? ¿O es un elogio genuino, que implicaría que, aunque Aspasia no era una profesora de retórica como tal, en la

medida en que no daba clases ni cobraba por la enseñanza, de hecho era una instructora excelente de su círculo más íntimo de amigos varones?

Aspasia dio su nombre a unos pocos diálogos filosóficos que, por desgracia, se han perdido. Pero su fama no duró poco: unos cuatrocientos años más tarde, Cicerón tradujo uno de estos diálogos en su *De inventione*. Aspasia interpreta el papel que solía adoptar Sócrates y pregunta a Jenofonte y su mujer si preferirían disponer de la propiedad de su vecino si ésta fuera mejor que la suya propia. Usando el mismo razonamiento inductivo que solía emplear Sócrates, pronto los convence de que, si ambos preferirían gozar del tesoro más valioso de su vecino, también preferirían a su esposo o esposa, si fuera superior al que ahora tenían. Jenofonte y su esposa, de la que no se dice el nombre, quedan perplejos y en un silencio avergonzado. Es de suponer que nadie acudía a Aspasia como consejera matrimonial.

Todas estas fuentes sugieren que Aspasia era aguda, lista y no poco maliciosa. Para haber elogiado a la mujer de la que nadie habla, lo cierto es que Pericles eligió como amante a una celebridad. No era el único que la amaba: según Plutarco, Ciro, príncipe de Persia, cambió el nombre de su concubina favorita por el de Aspasia, en su honor. Incluso los atenienses de la calle le hicieron un hueco en su corazón, suficiente para olvidar su origen extranjero. El hijo de Pericles y Aspasia no cumplía los requisitos de la ciudadanía ática, pues se exigía proceder de padre y madre atenienses. El propio Pericles había propuesto esta ley en 451 a. C. Pero después de que sus dos primeros hijos, engendrados por su primera esposa, fallecieran en la epidemia de peste de 430 a. C., los atenienses se sintieron conmovidos por el pesar y votaron a favor de conceder al hijo de Aspasia la ciudadanía plena. Así, Pericles no moriría sin descendencia.

Aspasia no fue la única hetaira que ejerció una gran influencia sobre hombres poderosos. Taís fue una ateniense que vivió en el siglo IV a. C. Era una favorita de Alejandro Magno, así como amante

de Ptolomeo, que había sido general en el ejército de Alejandro y más adelante se convirtió en faraón. Taís acompañó a Alejandro en campaña, comportamiento que no podía ser más distinto de la conducta respetable para la mayoría de las mujeres griegas. En 330 a. C., cuando llegaron al palacio de Jerjes en Persépolis, ella pronunció un discurso que (según Plutarco) buscaba en parte elogiar a Alejandro y en parte entretenerlo. Afirmó que le gustaría prender fuego a la casa de Jerjes, para vengar el hecho de que éste hubiera incendiado Atenas en 480 a. C. Debía de ser toda una oradora, porque los amigos de Alejandro pronto le animaron a hacerlo así y, a la postre, le prendieron fuego. Según Diodoro Sículo, Taís fue la segunda persona en arrojar una antorcha al palacio, justo después del propio Alejandro. Era muy notable, dijo Diodoro, que el incendio de la Acrópolis hubiera sido vengado por *mia gune*, «una mujer».

Si Aspasia y Taís eran todo aquello que se suponía que una ateniense no debía ser, ¿qué podemos decir de las mujeres que sí se comportaban como los hombres áticos pensaban que debían hacer? La mayoría tuvo que desempeñar su papel de una manera apropiada, según describió Aristóteles al hablar de la división del trabajo en el hogar ateniense: «hombres y mujeres cumplen tareas distintas en el hogar: el deber de ellos es adquirir propiedades, y el de ellas, cuidarlas». Por fortuna se preserva un diálogo socrático de Jenofonte denominado *Económico (Oeconomicus*). Lo de «por fortuna» vale solo hasta cierto punto: en comparación con los diálogos socráticos de Platón, los escritos de Jenofonte son plomo puro. Sin embargo, el *Económico* (en el sentido griego de «gestión del hogar») es una fuente valiosa para adentrarnos en la organización de un hogar acaudalado de Atenas. Como nuestra palabra *economía* procede de la *oikonomía* griega, queda claro desde el principio que nunca se debe confiar en un asesor financiero que cae en descubiertos: los antiguos griegos tenían perfectamente claro que si no sabes gestionar tu propio dinero, menos aún debes gestionar el de los demás. En el sentido lingüístico, al menos, la gestión financiera empieza realmente en el hogar.

En el caso de este diálogo, el hogar pertenece a Iscómaco, un hombre al que Sócrates interroga porque tiene reputación de ser *kalos k'agathos*, «bello y bueno». Sócrates ansía saber de dónde procede esa fama e Iscómaco le ilustra ampliamente sobre su organización doméstica. Ha instruido a su mujer —cuyo nombre, como tan a menudo, se pierde— en el arte de la gestión del hogar. Ella está al cargo de los bienes del hogar, de un modo muy similar al que Aristóteles consideraba propio de una mujer. Cuida de los esclavos de la familia, se asegura de que todo lo que tienen se conserva ordenado y a salvo y, por lo general, se conduce como un ama de casa perfecta. Sócrates queda hondamente impresionado por el entusiasmo de ella, quizá también por la paciencia que demuestra con su pomposo esposo. Cuando Sócrates oye que, para una mujer razonable, resulta más agradable cuidar de sus propiedades adecuadamente que desatenderlas, él le transmite el elogio definitivo: «Y al saber que ella le había dado tal respuesta, exclamé: "¡Por Hera, Iscómaco! ¡Tu esposa piensa igual de bien que un hombre!"». Ninguna divinidad más adecuada para el juramento que Hera, pues esta diosa era la responsable del matrimonio (y los griegos, pragmáticos ellos, la separaban de Afrodita, la diosa del amor, no del matrimonio). Iscómaco, cuya sensata esposa prefería ordenar las cosas cuidadosamente antes que arrojarlas al suelo de cualquier modo, tenía muchas razones para sentirse agradecida, a juicio de su marido. En este diálogo también podemos ver la función de otras esposas de los hombres del círculo social de Sócrates. Sócrates plantea a Critóbulo dos preguntas que ponen de relieve, a la perfección, la actitud de los antiguos atenienses hacia sus mujeres: «—Sea como fuere, Critóbulo, como aquí estamos entre amigos, debes ser completamente sincero con nosotros. ¿Hay alguien a quien confíes más cuestiones importantes que a tu esposa? —A nadie —replicó. —¿Y hay alguien con quien hables menos que con tu esposa? —Nadie, o casi nadie —dijo».

La tentación, por descontado, es creer que todas las mujeres del mundo antiguo vivían así: en un extraño territorio interior, entre la confianza y la desconfianza, cuidando de la casa sin permiso para abandonarla. Pero en las sociedades antiguas también existía cierta variedad, como existe entre las sociedades actuales. Así pues, las mujeres vivían de un modo muy distinto en Esparta, al menos según Plutarco. Plutarco no era una fuente contemporánea de la Grecia clásica, pues escribía ya en el siglo I de nuestra era; sin embargo, como una urraca que roba botones brillantes, iba compilando anécdotas y proverbios. Dedica un tiempo considerable a la vida de las espartanas. Esparta se regía de acuerdo con principios militares: los hombres dormían y comían en instalaciones conjuntas. Cuando se casaban, la historia era decididamente fetichista. A la novia se le afeitaba la cabeza y se la vestía con la túnica y las sandalias del marido. Éste cenaba en el comedor colectivo antes de acudir a llevársela a la cama. Sin temor al eufemismo, Plutarco explica qué ocurre a continuación: el esposo pasa un breve rato con ella y regresa al comedor. La pareja continuaba viviendo y durmiendo por separado y solo se veían por poco tiempo. El anacronismo no es un lujo sano, pero la situación pide a gritos saber qué habría dicho Freud de todo esto. Incluso las jóvenes solteras de Esparta vivían una situación de relativa libertad: «Las chicas se burlaban de los chicos y los ponían en ridículo amablemente cuando cometían errores». ¡Pobres, aquellos jóvenes de Esparta! Que a uno lo «pongan en ridículo amablemente» debe de abatir una barbaridad.

Plutarco también recoge un conjunto de legendarias citas espartanas atribuidas a varias de sus mujeres. En ningún caso podría haber llegado a compilar un conjunto similar de sentencias de mujeres atenienses (incluso si hubiera superado la dificultad previa de rastrear sus nombres). Pero Gorgo, hija del rey espartano Cleómenes, en el siglo V a. C., era increíblemente concisa y expresiva. Así (según cuenta Plutarco), cuando el jefe jonio Aristágoras estaba apremiando a su padre para entrar en guerra con el rey de Persia y, como incentivo, le ofrecía una elevada cantidad de

dinero, Gorgo soltó: «Padre, este extranjero pequeño y mugriento te arruinará si no lo expulsas de casa de inmediato». Gorgo, al menos en la versión de Plutarco, recuerda a una de las célebres hermanas Mitford, en actitud imperiosa: cuando una mujer del Ática (la zona de los alrededores de Atenas) preguntó a Gorgo por qué las espartanas eran las únicas mujeres que mandaban sobre sus hombres, ésta replicó: «Porque somos las únicas que parimos hombres». Vista la alegría con la que Plutarco recoge sus palabras francas y epigramáticas, es de creer que Plutarco sentía un cariño solapado por estas mujeres tan bruscas y desenvueltas. Aristóteles no mira con tan buenos ojos el estilo de vida de Esparta ni el efecto que éste surte sobre las mujeres: «El legislador, con el deseo de que la ciudad fuera fuerte ... desatendió a las mujeres. En consecuencia, éstas viven de un modo licencioso, con toda clase de lujos». Plutarco corrige a Aristóteles en este punto, y no es difícil comprender por qué. En la forma de vida de Esparta no se ve nada que la haga parecer lujosa, para ninguno de sus participantes. Para empezar, practicaban la eugenesia. Al nacer un bebé, los ancianos de la tribu lo inspeccionaban. Si les parecía más raquítico que fuerte, lo despeñaban por el monte Taigeto, antes que permitirle seguir viviendo como un espartano débil. Es difícil conciliar esta actitud con una vida entregada al lujo, en ningún caso.

Por descontado, no se puede tocar siquiera la cuestión de las mujeres en la antigua Grecia sin analizar a la más famosa de todas ellas: Safo. Era una poeta lírica, nacida en el siglo VII a. C. en la isla de Lesbos, pero apenas sabemos ningún otro dato concreto sobre ella. De su poesía solo han pervivido fragmentos y las conjeturas que podemos formular sobre su vida son únicamente eso: conjeturas. Quizá tuviera una madre y una hija llamadas las dos Cleis. En cierta ocasión escribió un poema que empezaba diciendo: «El hombre que se sienta frente a ti me parece un dios». En el siglo I de nuestra era lo tradujo al latín el poeta romano Catulo, que reconocía un buen poema de amor dedicado a una mujer idealizada en cuanto lo veía. Por mucho que Safo nos ha dado la palabra

«sáfico», al igual que las palabras «lésbico» y «lesbio» (en su sentido no geográfico), en realidad no tenemos ni idea de si era lesbiana, si se suicidó por amor de un barquero, si dirigía una escuela de chicas (como una obscena Jean Brodie) o, de hecho, si alguno de los mitos que la rodean es cierto. Safo fue un enigma y lo sigue siendo. Pero es un enigma que trascendió de su tiempo y lugar, y fue considerada por los antiguos como uno de los poetas líricos más hermosos del mundo griego. Así pues, aunque apenas conozcamos hechos sobre ella, al menos podemos constatar uno: era una mujer de un talento formidable, cuyo sexo y quizá sexualidad no fue motivo suficiente para contenerla e impedirle escribir en una época en la que las mujeres escritoras no eran precisamente algo común. Al igual que Aspasia y Gorgo, fue una mujer de la que se habló mucho y en el mejor de los modos posibles.

La vida volvía a ser distinta para las mujeres de la antigua Roma. Para empezar, no se hallaban enclaustradas en una sección del hogar exclusiva para ellas. Podían moverse por el mundo romano —y en efecto lo hacían— sin un marido o un padre a la zaga que controlara su buen comportamiento. Léase la sátira sexta de Juvenal y se descubrirá mucho más que eso. Juvenal no es un hombre amable, sino un personaje misógino, xenófobo, intolerante e iracundo. También es hilarante. Su sátira sexta es una larga tirada de versos sobre el horror de las mujeres y por qué ningún hombre en su sano juicio aceptaría nunca casarse. Juvenal es el primer cómico de corte monologuista, un hombre que despotricaba por extenso, con enfado y absurdo, contra las cosas que odiaba (que venía a ser casi todo). El tema de las mujeres le resultaba especialmente inspirador, porque esta sátira dobla en su extensión las otras que compuso. Las mujeres de Juvenal son ciertamente repulsivas: se encaprichan de gladiadores mutilados y horrendos o de bailarines homosexuales. Todas son putas..., y las que no, son frígidas. Son codiciosas y desean todo aquello que tengan sus vecinos. Son necias y carentes de la mínima instrucción o aburridas

por un exceso de ella. Sobre el tema de las suegras, mejor corramos un tupido velo. Las mujeres, o gastan demasiado o son roñosas. Se relacionan con eunucos para no tener que preocuparse por abortar. A la mínima oportunidad, debes saber que tu esposa cometerá adulterio. Sin duda, puedes intentar encerrarla. Sin embargo —y ésta es, quizá, la sentencia más citada y reutilizada de toda la literatura latina—, «quis custodiet ipsos custodes?» («¿quién vigila a los propios vigilantes?»). Vale la pena recordar que Juvenal no escribió esta frase porque sintiera inquietud sobre un estado policial, sobre el poder invasor de los gobiernos o sobre la repugnancia inherente a las figuras de la autoridad (aunque no cabe duda de que él también habría odiado todas estas cosas), aun a pesar de que hoy se emplea muy a menudo en este sentido. (Habitualmente, la dice en las noticias un personaje que, con cara de pocos amigos, muestra un descontento radical, aunque comprensible, con las cámaras de videovigilancia.) Escribía sobre la imposibilidad de preservar la castidad de las mujeres inmorales. Incluso los guardias se las tirarían, a la que hubiera una mínima ocasión. Y ¿cómo se supone que uno ha de protegerse de eso? Aconsejo al lector que procure recordar esto la próxima vez que escuche la cita. Al menos, le añade una cierta emoción a la polémica de las libertades civiles.

Las mujeres romanas no eran, por descontado, tan licenciosas como afirmaba Juvenal; pero también está claro que podían gozar de una vida más emocionante que sus predecesoras atenienses. Podían incluso viajar hasta los confines mismos del imperio: el ejemplo más antiguo de letra manuscrita femenina en Gran Bretaña procede de Vindolanda, un fuerte romano próximo al Muro de Adriano, casi el punto más septentrional de todo el Imperio Romano. Claudia Severa era la esposa del comandante de un fuerte local, Elio Brocco, y escribió una carta a su hermana, Sulpicia Lepidina, invitándola a una fiesta de aniversario. Aunque gran parte de la carta de Severa fue escrita por un escriba (como era habitual en la época), al final ella añade un mensaje personal exhortando a su hermana a acudir. Esto no solo muestra que hubo mujeres que

viajaban a través del mundo conocido, sino también que eran instruidas. Severa cuenta con una alfabetización básica; aunque un escriba le componga la mayor parte de la carta, es así porque ella se puede permitir el amanuense, no porque no sepa hacerlo por sí sola. Cuando quiere decir algo desde el corazón —«Adiós, hermana mía, mi alma más querida»— prescinde del secretario y escribe ella misma.

Las mujeres romanas también podían ganarse una forma de huir de la tutela masculina perpetua. Podían hallarse bajo la custodia de sus padres (u otros parientes masculinos próximos), pero era un obstáculo más técnico que otra cosa. Aunque no cabe duda de que algunas mujeres tuvieron guardias muy estrictos e inflexibles, son muchas más las que habrían respondido a la tutela de los padres o hermanos de un modo muy similar al que practican los adolescentes actuales con las reglas de sus padres: con una obediencia limitada. Ello no obstante, oficialmente una mujer no podía realizar transacciones comerciales, heredar dinero o liberar esclavos por sí sola; eran tareas que un custodio debía cumplimentar en su nombre. Lo que sí podía hacer, sin embargo, era engendrar tres hijos, y con ello quedaba liberada de la tutela. Se trata de una ley introducida por el emperador Augusto, el *ius trium liberorum* o «derecho de los tres hijos». Si daba a luz a tres niños romanos, una mujer podía heredar y emprender las transacciones que quisiera, sin la interposición de ninguna tutela.

La correlación de la responsabilidad femenina con los partos tiene una historia larga que continúa en la actualidad. ¿Cuántas veces vemos que alguien reclama poseer autoridad moral sobre un asunto polémico —desde lo más serio, como publicar la dirección de residencia de los condenados por pedofilia, hasta lo relativamente trivial, como exigir que nadie circule en bicicleta por un parque para evitar posibles accidentes con los niños— por ser madre o padre de niños? El subtexto de tales sentimientos no es, obviamente, que los que son padres se preocupan de corazón mientras quienes no lo son disfrutan del espectáculo *gore* de ver una bicicleta arrollando

chiquillos, para luego admirar la marca dejada por los neumáticos. Más bien parece sugerirse la creencia de que una cierta *gravitas* solo se da entre los que tienen hijos: de quienes no los han tenido o ya los han visto crecer sanos y salvos no cabe esperar que comprendan como es debido cómo se debe gestionar adecuadamente un parque.

Vale la pena mencionar que la mayoría de las mujeres de Atenas, Esparta y Roma de las que hemos hablado hasta aquí eran relativamente acomodadas. La esposa del comandante de un fuerte, la hija de un rey espartano y la compañera por muchos años del hombre más influyente de Atenas no pueden considerarse representativas de la mujer corriente de su tiempo. ¿No merecen también unas páginas las mujeres menos afortunadas? De nuevo, topamos contra un problema a la hora de entender el pasado: la historia, las obras de teatro, la filosofía y demás escritos eran el fruto de hombres comparativamente ricos. Horacio podía querer conmemorar a su querida Cloe, Catulo a su Lesbia y Propercio a su Cintia, pero no hay poemas de amor dedicados a mujeres de una clase social inferior. Cuando leemos las cartas de Cicerón, averiguamos detalles sobre su esposa, Terencia, y su hija, Tulia, pero no sobre su lavandera ni la mujer que dirigía el bar o el burdel de la zona. Sabemos que una matrona romana podía dirigir un negocio: es el caso de Celia Mascelina, que importaba vino y aceite en el siglo II de nuestra era. Hallamos ladrillos y caños con un sello de nombres femeninos porque el ladrillar era propiedad de una mujer. Una pompeyana, Eumaquia, fue incluso una benefactora de los bataneros, que erigieron una estatua en su memoria. Ahora bien, hablamos de mujeres respetables, que dirigían negocios, nada empobrecidas.

Lo cierto es que sabemos muy poco de muchas de las mujeres de clase media o baja del pasado. La lavandera y su amante se nos han perdido, incluso si éste le dedicó páginas y más páginas de versos exquisitos (suponiendo que supiera escribir, en una época en la que la educación se tenía que pagar). Cuando nos desespera la incesante necesidad de comunicación que caracteriza nuestro tiempo

—mensajes de texto, correos electrónicos, actualizaciones de estatus y todo lo demás, hasta lo más banal—, deberíamos intentar pensar en lo siguiente: por primera vez en la historia, hay un registro de lo que piensan y hacen con su tiempo millones de personas corrientes, aburridas o fascinantes, ricas y pobres. Esto quizá no nos resulte interesante. No es difícil cansarse de leer notas mal escritas y sobrecargadas de tópicos sobre el tedio laboral que vive mucha gente. Pero no deberíamos olvidar que el empeño de reconstruir la vida ordinaria de la gente en casi todos los períodos de tiempo de la historia resulta de lo más complicado precisamente porque no tenían forma de registrar sus puntos de vista. Los futuros historiadores quizá juzguen de nosotros que somos seres demoledoramente banales, pero al menos tendrán bastante material con el que juzgarnos.

Pero los antiguos romanos de la clases inferiores se nos escapan; más aún, si se trata de las mujeres. Éstas eran políticamente irrelevantes, claro está, por carecer del derecho a voto; y con ello, a efectos prácticos, no existían. A menudo los cónsules o los emperadores de Roma intentaban ganarse el favor de la plebe con programas de alimentos, repartiendo cereales a los pobres. Quizá la idea suene de un paternalismo encantador, pero vale la pena pensar en ello con más detalle. No era más que política pura, obviamente: a nadie le inquietaba, por razones humanitarias, si los más pobres y sucios caían desfallecidos de hambre. Pero incluso los pobres votaban y con frecuencia se los podía comprar por el precio de unas pocas hogazas de pan y un día libre. Uno de los sintagmas más conocidos de toda la literatura latina procede de nuevo de Juvenal, quien describió con su furia habitual el precio barato de las masas: «Las personas que antaño tuvieron en su mano el poder militar, los cargos civiles, las legiones, todo, hoy se limitan y solo aspiran ansiosamente a dos cosas: pan y circo» (*panem et circenses*). Pero la donación de cereales no era para todos: cada hombre recibía los cereales que necesitaba para sí mismo y las mujeres no recibían nada: si no hay voto, no hay comida gratis. A

los niños se los incluía en repartos separados; como era de esperar, los chicos recibían más que las chicas. A fin de cuentas, los chicos, al crecer, podían convertirse en soldados, por lo que bien valían una inversión mayor.

Cuando pensamos en las vidas de los pobres de Roma, y sus esclavos, también debemos recordar que las mujeres eran una minoría entre ellos. Las chicas podían ser abandonadas al nacer, porque mantenerlas era demasiado caro y no producían ningún beneficio a largo plazo. También podía ocurrir que murieran más jóvenes a causa de las enfermedades derivadas de la malnutrición. Sin duda, en las familias más amplias se tendía a tener una mayoría de esclavos varones, quizá del 60 por 100. Muy a menudo, se pensaba de las chicas que no valían nada, literalmente. Pero antes de que corramos a felicitarnos con petulancia por lo mucho que hemos avanzado, recordemos que esto sigue siendo cierto en muchas partes de nuestro mundo actual. Las cifras recogidas en *Half the Sky*, un libro sobre la desigualdad de género moderna escrito por Nicholas Kristof y Sheryl WuDunn, son igual de escalofriantes. En China hay 107 hombres por cada 100 mujeres, y en Pakistán son 111. En todo el mundo, cada año desaparecen dos millones de niñas, porque se las abandona al nacer, porque no se las atiende cuando están enfermas o por alguna razón peor. Sin duda, a las ciudadanas pobres del mundo romano se las trataba peor que a los esclavos, ya fueran varones o mujeres; al menos, los esclavos eran propiedad y, por lo tanto, tenían un valor económico. Es algo que debemos tener presente en ocasión de las próximas elecciones. No molestarse en ejercer el derecho a voto es un privilegio del que muchas mujeres aún no pueden disfrutar. Despreciar a los políticos como si todos fueran iguales es un lujo. Nuestros votos quizá no nos parezcan importantes, pero la vida que viviríamos sin ellos sería incomparablemente peor. Antes de poder reclamar la igualdad de derechos, ha hecho falta que el sufragio universal estuviera asentado de un modo firme e indiscutible. Y aunque podríamos sentir la tentación de musitar que el feminismo está pasado de

moda, como lucha aburrida y ya ganada, basta con mirar las estadísticas para darse cuenta de que lo que es cierto para algunas mujeres está muy lejos —pero mucho— de ser cierto para todas nosotras.

Volvamos entonces a esas mujeres de las que sabemos algo más. En Roma, las chicas se casaban jóvenes, aunque probablemente lo hacían un par de años después que en Atenas. Calpurnia, por ejemplo, se convirtió en la tercera esposa de Plinio el Joven cuando contaba unos quince años y él, unos cuarenta. Plinio elogia sus cualidades en una carta enviada a su tía, Calpurnia Híspula: «Es muy inteligente y ahorradora. Me ama, lo que es un signo claro de su virtud. Además de sus cualidades, posee una pasión por las letras que nació de su afecto hacia mí. Tiene mis libros, los lee, incluso se los ha aprendido de memoria». ¡Pobre Calpurnia! O era de una educación excesiva o estaba horriblemente encaprichada de su marido, para mostrar tal entusiasmo por su prosa. Los escolares de su edad han leído las cartas de Plinio durante generaciones sin sentir ningunas ganas ni de volverlas a leer ni de aprenderlas de memoria, ni siquiera cuando (como en mi caso) eran materia de examen. Quizá sea cierto que Calpurnia estaba muy enamorada de su marido. O eso, u ocultaba lecturas más salaces entre las páginas de los siempre razonables libros de su esposo. Una tiende a desear esto último...

El matrimonio era a menudo materia de acuerdos comerciales, tal como aún puede ocurrir en la actualidad. El emperador Augusto, pese a todo su compromiso con la rectitud moral, no vaciló en emplear a su hija Julia como peón político. Primero casó a Julia con Agripa, con quien Augusto necesitaba cimentar una alianza. La muerte de éste, y de Livia, la esposa del emperador, empujó al hijo de ella —Tiberio— al centro del escenario como eventual sucesor de Augusto. Julia se encontró de nuevo en la línea de fuego, pues pronto la casaron con Tiberio (que era su hermanastro) y cuando Augusto descubrió que no era exactamente un modelo de fidelidad conyugal, la desterró a una isla que le hizo de prisión durante cinco

años; no solo eso, sino que, según Suetonio, evaluó incluso la posibilidad de ejecutarla. Ser la hija del emperador no necesariamente suponía llevar una buena vida.

Sin embargo, muchas mujeres de la casa imperial ejercían un poder bastante considerable. Livia, desde luego, hacía más cosas que tejer, la labor más arquetípica de las mujeres. Por ejemplo, Suetonio recoge que solicitó a Augusto que otorgara la ciudadanía a un hombre de la Galia. Augusto no aceptó la sugerencia, pero sigue siendo un indicio de que Livia no era ninguna dócil matrona romana: se siente muy cómoda al implicarse en cuestiones sociales y políticas concretas. De hecho, quizá se sintiera igualmente cómoda con mucho más que eso: Tiberio solo hizo el anuncio público de la muerte de Augusto y su propio acceso al trono después de librarse de Agripa Póstumo, nieto de Augusto (hijo de Julia y Agripa). A Póstumo lo mató un tribuno que había recibido una orden escrita al respecto: «Quedaron dudas sobre si Augusto dejó aquella orden cuando estaba moribundo, para impedir una guerra civil posterior a su muerte, o si Livia la dictó en nombre de Augusto, con el conocimiento de Tiberio o sin él».

Cabe recordar que Suetonio era el equivalente antiguo de las páginas de cotilleo de la prensa sensacionalista: para él, no había denuncia lo suficientemente salaz como para que mereciera omitirse. Fue secretario principal del emperador Adriano y, desde ese puesto, es de suponer que tenía acceso a papeles imperiales confidenciales. Pero escribía un siglo después de la muerte de Augusto, así que no podemos ver su trabajo como reportaje. Tampoco podía haber hablado con ningún testigo visual de los acontecimientos, por lo que suponemos que transmitía rumores, cotilleos y escándalo según el principio del «no hay humo sin fuego». Quizá tenía razón en lo que atañe a Livia y ella era un auténtico monstruo, resuelta a ver a su hijo en el trono, como sucesor de Augusto, antes que a cualquiera de sus numerosos parientes. Quizá no vaciló en ordenar la muerte de quienes se interponían en su camino. Ciertamente, Robert Graves —que tradujo a Suetonio, además de escribir la novela histórica *Yo,*

Claudio— era de esta opinión; aunque el éxito tanto de la novela como de su adaptación televisiva pueden llevarnos a olvidar que se trata de ficción, basada en las biografías con más chismorreo del mundo antiguo. Pero ya fuera Livia una psicópata asesina o tan solo la esposa del primer emperador romano y madre del segundo, sin duda fue una mujer con una enorme capacidad de influencia. Tácito describe la amistad con ella como un bien de valor extraordinario, al hablar de «Urgulania, cuya amistad con la Augusta la elevó por encima de la ley». La Augusta (como se conoció a Livia tras la muerte de Augusto) no pudo impedir que los tribunales juzgaran a su amiga por este caso, pero sí pudo untar la mano del acusador y Urgulania siguió gozando de una posición demasiado influyente en la sociedad romana (a juicio de Tácito) por obra de su simple proximidad a Livia.

Livia fue la primera mujer de una larga lista de mujeres imperiales que gozaron de un poder oficioso, pero considerable. Claudio se las arregló para casarse hasta en cuatro ocasiones y las dos últimas esposas, al menos, no eran la clase de mujeres con las que uno deseara cruzarse. Mesalina, la tercera esposa de Claudio, era una adúltera de cuidado, según Tácito. De hecho, llegó a casarse (de manera bígama) con uno de sus amantes, Cayo Silio. En este punto, según afirma Tácito, *domus principis inhorruerat*: «la casa del príncipe [el emperador] se estremeció». Mesalina no solo se entregaba a una relación amorosa desmedida, sino que podía suponer, se decía, una verdadera amenaza al principado de Claudio. En otras palabras, se temía que la esposa del emperador pudiera ser el mecanismo de sucesión, y no faltaban razones para temerlo, a juicio de Tácito: «Sin duda, el temor se intensificó cuando pensaron en lo obtuso que era Claudio, y lo sometido que estaba a su esposa, y cuando sopesaron los numerosos asesinatos ejecutados por orden de Mesalina». Cuando Claudio estuvo al corriente de los planes de Mesalina, sintió pánico ante la posibilidad de que Silio diera un golpe para hacerse con el trono imperial: «Dominado por el miedo, Claudio no cesaba de preguntar si él era aún el emperador, si Silio

continuaba siendo un ciudadano más». Así pues, no eran solo sus sirvientes y libertos los que temían que Mesalina tuviera el poder de orquestar un golpe, sino que la idea también acobardaba al propio emperador. El poder de Mesalina se fundió, sin embargo, cuando Claudio actuó en contra de ella; y aunque Mesalina le rogó que le perdonara la vida, Claudio no cedió. Como el suicidio le daba pánico, un miembro de la guardia pretoriana tomó una daga de las manos de ella y la atravesó. Las amenazas al emperador solían resolverse de este modo, tanto si los conspiradores eran senadores ambiciosos como si eran esposas desafectas.

La concepción moderna de Claudio asevera que no era el idiota por el cual lo tenía la mayoría de los autores antiguos, sino que se lo malinterpretó y denigró por culpa de algunas incapacidades leves; se dice que hoy somos un público más sensible y nos hemos dado cuenta de que la deformidad física no necesariamente se acompaña de la incapacidad mental. Pero la tendencia de Claudio a saltar de la *guatemala* marital a una nupcia *guatepeor* sugiere que, si no era algo tonto, al menos era más desgraciado de lo habitual en la elección de esposas. Tener una esposa que planea derrocarte es mala suerte, pero tener dos va más allá del descuido y se adentra casi por los caminos del masoquismo. A Mesalina la sustituyó rápidamente Agripina, bisnieta de Augusto, madre de Nerón y sobrina del propio Claudio. Quizá la moraleja del cuento es que si te ves obligado a cambiar las leyes del incesto para poder casarte con tu sobrina, quizá tu historia apunta a un final poco feliz. A juicio de Tácito, la historia ni siquiera tuvo un principio feliz: «Toda Roma obedecía ahora a una mujer ... Era un despotismo tenso, casi masculino». Incluso los reyes de los territorios conquistados podían ver que Agripina ocupaba una posición virtualmente igual a la de Claudio. Cuando Carataco, un rey británico rebelde, fue capturado y se lo trasladó a Roma entre grilletes, Claudio le concedió su perdón, a él, su esposa y sus hermanos. «Y ellos, liberados de sus cadenas, rindieron homenaje a Agripina, sentada allí cerca, en otro estrado, con las mismas alabanzas y el mismo agradecimiento que habían

ofrecido al emperador.» No es de extrañar que un autor conservador como Tácito se sintiera horrorizado por Agripina; su comportamiento se parecía bien poco al que se suponía era propio de una matrona romana.

Pronto, la ambición de Agripina no se satisfizo con ser la esposa del emperador. Ansiaba ser también la madre del siguiente emperador al tiempo que veía cómo Claudio iba sintiéndose cada vez más desencantado con ella y su hijo Nerón y se orientaba más hacia su propio hijo, Británico. Agripina decidió buscar el modo de envenenar a Claudio y pidió ayuda a otra mujer de dudosa moralidad. Locusta encontró el veneno adecuado para eliminar a Claudio sin que pareciera demasiado evidente que había sido asesinado por su esposa. No es de extrañar que merezca uno de los epítetos más maliciosos de Tácito: «Agripina eligió a una experta en tales materias, una mujer llamada Locusta, quien en fecha reciente había sido condenada por envenenar y que tenía ante sí una larga carrera de servicio imperial». El veneno se administró, según Tácito, con un plato de champiñones. Al parecer, no surtió el efecto deseado, pero Agripina no se dejó llevar por el pánico. La fuente contemporánea en la que Tácito basa su historia afirmaba que tenía un cómplice: el médico imperial. Introdujo una pluma por la garganta de Claudio para ayudarle a vomitar lo que le había hecho enfermar y, de esta manera, acelerar su recuperación. Pero la pluma estaba empapada en veneno y Claudio no tardó en morir.

Sin embargo, si Agripina pensaba que su hijo sería manejable como un títere, fácilmente controlable por ella misma, lo subestimó. Nerón solo contaba dieciséis años cuando devino emperador y aún fue susceptible a la influencia de su madre durante un tiempo: «A ella se le concedieron públicamente todos los honores y, cuando el tribuno militar preguntó por su santo y seña habitual, Nerón contestó: "La mejor de las madres"». Pero los chicos de dieciséis años no son dóciles para siempre. Nerón no tardó en hallar una novia, Acte, que disgustaba profundamente a su madre. Agripina empezó a criticar mucho a Nerón y a sugerir que tal vez había

apostado por el caballo equivocado, aunque, a fin de cuentas, Británico crecía con rapidez y era el heredero genuino de Claudio. Ante tal amenaza a su principado, Nerón demostró ser una astilla del palo de su madre: convocó a Locusta. Pero no era tan fácil envenenar a Británico, que empleaba un catador para que probara todos sus platos y bebidas. No obstante, Nerón y Locusta vadearon sin más la dificultad: «Se hizo llegar a manos de Británico una bebida inocua, que había sido probada por el catador y estaba muy caliente; tan caliente, que Británico la rechazó. Se le añadió agua fría, envenenada, que se extendió por todo su cuerpo. Se quedó sin habla y dejó de respirar».

Agripina sabía que sus días estaban contados. La confianza necesaria para asesinar a un hermanastro no era tan distinta de la precisa para matar a una madre. Según Cluvio Rufo, una de las fuentes de Tácito, Agripina hizo esfuerzos denodados por recuperar la buena relación con su hijo, probando incluso el incesto. Pero Nerón había puesto sus ojos en otra persona, una amante llamada Popea, quien «gozaba de todas las cualidades, salvo de la virtud». Quizá hasta parece apropiado que la caída de Agripina se produzca por instigación de otra mujer. Popea no cejó de insistir a Nerón, sabedora de que su propio poder solo crecería con Agripina fuera de escena. Y, como era de esperar, Nerón no tardó en arreglar el asesinato de su madre. Sopesó emplear veneno, pero Agripina tomaba toda clase de antídotos profilácticos: no se puede envenenar a un envenenador. El plan último difiere según sean las fuentes; la versión de Tácito habla de un barco provisto de un techo preparado para derrumbarse de forma que semejara un accidente. Ya lo apuntó Aniceto, comandante de la flota de Nerón y socio de éste en el crimen: «Nada como el mar para los accidentes».

El barco derrumbable funcionó relativamente bien, pero no del todo. Por mucho que Agripina quedó herida en un hombro, era una buena nadadora. Sin embargo, tal vez habría muerto en aquella ocasión de no haber intervenido su amiga Aceronia. Ésta no supo leer las sutilezas de la situación y creyó que se ayudaría con más

celeridad a los miembros de la familia imperial. En consecuencia, gritó que ella misma era Agripina, la madre del emperador, y exigía la ayuda de la tripulación del barco. Los hombres la apalearon con los remos hasta matarla.

Agripina era consciente de que su tiempo se había terminado y se dispuso a esperar el siguiente golpe. Aniceto llegó a su casa en compañía de otros dos hombres, uno de los cuales se apresuró a aporrearla por toda la cabeza. Al darse cuenta de que éste era el fin, les pidió que la golpearan el vientre que antaño había alimentado a su hijo y asesino. La apuñalaron allí repetidamente. Como si esta historia no desbordara ya de simbolismo, Popea tampoco vivió hasta alcanzar una muerte natural. Seis años más tarde, en el 65 de nuestra era, Nerón la pateó en el estómago cuando estaba embarazada de un hijo suyo y la mató. El vientre no siempre fue una metáfora del engendrar vida, en los círculos imperiales.

Quizá parezca que no hubo mujeres buenas en todo el período de la Roma imperial. Por descontado, esto no es cierto. Abundaron las buenas emperatrices, como Faustina la Mayor, esposa de un emperador del siglo II de nuestra era, Antonino Pío; o la esposa de su sucesor, Marco Aurelio: Faustina la Joven. Estos dos emperadores establecieron un reparto de cereales exclusivamente para las niñas (cuando la tradición, recuérdese, era que recibieran menos alimento que los niños) en memoria de sus mujeres virtuosas. Pero no hay duda de que los historiadores y biógrafos conservadores y procaces del mundo antiguo preferían a la mujer malvada. Es preciso recurrir a una voz menos dada al cotilleo, como la de Plinio el Joven, para hallar una historia en la que una mujer actúa como un héroe. A Cecina Peto se lo invitó a suicidarse durante el reinado de Claudio. No eran invitaciones que se pudieran rechazar. Si se te pedía el suicidio y lo llevabas a cabo, lo habitual era que tu familia pudiera heredar tu propiedad y continuar viviendo en las condiciones que tenían cuando tú estabas vivo. Pero si esperabas hasta que los tribunales te condenaban por algún cargo y te ejecutaban, entonces tu propiedad se requisaba. El suicidio, por lo tanto, era la única

manera de no causar la desgracia y la ruina de la propia familia. Pero Cecina Peto tenía miedo de morir y no hallaba el coraje necesario para hacerlo. Arria, su mujer, le mostró el camino: «La hazaña de ella fue gloriosa, al tomar una daga, clavársela en el pecho y volverla a sacar. Se la ofreció a su esposo con estas palabras inmortales, casi divinas: "No duele, Peto"». Ni siquiera las heroínas morían siempre de muerte natural.

Todas estas mujeres, las madres y esposas monstruosas tanto como las heroicas, son construcciones, sin embargo. No sabemos cómo era en realidad Agripina; ni siquiera sabemos la verdad de la mitad de los cuentos que se nos han transmitido sobre ella. Los biógrafos y los historiadores construyen a sus personajes de un modo similar a como lo hacen los novelistas. Eligen qué incluir y qué omitir. Si un autor es coetáneo del personaje estudiado, estará sujeto a la parcialidad; el sentido común nos dice que ningún historiador escribirá una biografía de una figura poderosa para dejar constancia de todas sus imperfecciones, si con ello causara problemas. Incluso los historiadores que escriben unas décadas después de los hechos tienen un punto de vista sesgado. Tómese un escritor como Tácito, por ejemplo. Tras haber vivido los violentos días del emperador Domiciano, Tácito no es partidario del sistema imperial: le pesa una especie de culpa del superviviente, lo que implica que ama a los que se resisten a la corrupción (y, a menudo, mueren por ello) y odia a las masas serviles que acceden a los caprichos de los emperadores. Le resulta difícil ser desapasionado al juzgar a un emperador cuando, para empezar, considera que esta figura no debería existir. Luego está el tema de la verificación: Tácito solo nos habla de sus fuentes individuales cuando no hay acuerdo entre ellas. Pero ¿qué sucede cuando todas viven en perfecta armonía y, aun así, no son verdaderas? Los rumores no empezaron a convertirse en hechos con el advenimiento de internet, es algo que ha ocurrido durante milenios.

Más que apesadumbrarnos porque resulte imposible conocer nada de verdad, conviene ver la historia en sus propios términos. Al leer la historia del reinado de Nerón en la versión de Tácito, por ejemplo, quizá no obtengamos la verdad objetiva de todo lo que ocurrió durante los años 54 a 68 de nuestra era (incluso dejando de lado todo lo que Tácito decidió omitir o no llegó a saber); sin embargo, es un relato espléndido y resulta en parte verificablemente verdadero. También leemos algo escrito tan solo unas pocas décadas después de Nerón y basado en fuentes contemporáneas, algunas de las cuales, al menos, tuvieron que gozar de un acceso excepcional al tema. Además, al examinar lo que menciona y lo que omite, sabemos más cosas sobre Tácito al igual que sobre las personas que interpretaron un papel crucial en una época histórica extraordinaria.

Pero ésta tampoco es la única manera de saber más sobre, pongamos, las mujeres en el mundo antiguo. De las que existieron de verdad, como ya hemos indicado anteriormente, no siempre hay un buen testimonio. Pero hay otros autores que nos permiten adentrarnos, de otro modo, en el papel y el concepto antiguo de las mujeres: poetas, dramaturgos, satíricos y comediógrafos. Las mujeres que pueblan las páginas de Homero, Eurípides, Juvenal o Virgilio quizá no sean reales, en el mismo sentido en el que Agripina era un personaje real, histórico. Pero sí tienen otra clase distinta de realidad: son personajes femeninos reales que los hombres soñaron y reflejaron sobre una página, una canción o un escenario; y esto, por descontado, nos dice algo sobre la función de las mujeres en las sociedades que crearon esos personajes. Después de todo, si las mujeres no pudieran ser oficiales de policía, no veríamos a tales personajes en nuestras series de televisión. Quizá no todas las policías se parezcan a las que nos muestran en CSI, pero para quien deseara comprender nuestra sociedad desde algún punto del futuro remoto, sin duda la prominencia cultural de la ficción narrativa y televisiva detectivesca resultaría un factor de interés. Tal vez

proporcione una imagen bastante inflada de las figuras del crimen de nuestra época, pero a un lector astuto es probable que le revele mucho más que eso.

Las primeras mujeres de la literatura son las de los poemas épicos de Homero, la *Ilíada* y la *Odisea*. Ambas son historias de hombres: la *Ilíada* cubre un período de tiempo durante la guerra de Troya y la *Odisea* describe el viaje de regreso a Ítaca de Odiseo y sus hombres con posterioridad a esta guerra. Sin embargo, abundan los personajes femeninos extraordinarios. Diosas como Atenea, Ártemis o Afrodita son capaces de intervenir en la acción para dirigirla, al menos hasta que Zeus se apercibe de que traman en su contra. Afrodita ayuda con entusiasmo a Paris, quien, a fin de cuentas, se había convertido en favorito de la diosa al elegirla como la más hermosa de todas. También hay un papel para diosas menores como Tetis. Está del bando de los griegos para animar a su hijo, el guerrero Aquiles, y apoyarlo tras la muerte de su amado amigo Patroclo. Estos personajes femeninos sobrenaturales están en el meollo de la acción de un modo vetado a las mujeres corrientes de la poesía épica.

Hay madres y esposas devotas en los dos poemas: Penélope, que aguarda con paciencia el regreso de su esposo errante en la *Odisea*; Andrómaca y Hécabe en la *Ilíada*. En el libro sexto de la *Ilíada*, Héctor deja el campo de batalla exterior a Troya y vuelve a su hogar. En las murallas de la ciudad se encuentra con Andrómaca, su esposa, quien le recuerda cómo ha perdido a sus padres: al padre de Andrómaca lo ha matado Aquiles y a su madre, Ártemis. Solo le queda Héctor, Héctor lo es todo para ella: «Héctor, tú eres mi padre y mi madre, mi hermano y mi esposo». Nosotros, los lectores, sabremos que Aquiles matará a Héctor antes de que termine la guerra (antes de que termine el libro, en realidad). Así, Andrómaca está poniendo nombre y rostro a los muertos por la guerra. No son solo soldados los que pierden la vida, sino maridos, hermanos, padres e hijos. Homero usa a Andrómaca para dejar meridianamente claro qué es lo que está en juego cuando una ciudad pierde una

guerra. Ella, como las otras mujeres troyanas, será esclavizada por los asesinos de sus esposos cuando Troya caiga. Andrómaca será la esclava-concubina de Neoptólemo, el hijo de Aquiles, el asesino de su marido. Cuando Eurípides cuente la historia, veremos cómo arrojan a su muerte al bebé que Andrómaca había engendrado de Héctor, el pequeño Astianacte, para asegurarse de que no crezca y pueda vengar a su padre. Las bajas de la guerra no se limitan al campo de batalla.

Aunque una esposa respetable le aguarda en casa, las correrías de Odiseo no son solo geográficas. Y las mujeres con las que se encuentra no son siempre merecedoras de confianza: la maga Circe, por ejemplo, convierte en cerdos a la mitad de sus hombres. Cuando llegan a Eea, la isla de Circe, Odiseo divide a sus hombres en dos grupos, uno encabezado por él mismo y otro, por su compañero Euríloco. Echan a suertes qué grupo explorará la isla y cuál permanecerá en la costa y la primera tarea corresponde al equipo de Euríloco. Cuando sus hombres llegan al palacio de Circe, ella les invita a entrar y les proporciona comida y bebida en abundancia. Solo Euríloco, que sospechaba de los motivos de Circe, rechaza su hospitalidad y espera en el exterior. Son sospechas justificadas: en una escena de la que se ha hecho eco la película de animación *El viaje de Chihiro*, de Hayao Miyazaki, a los que experimentan demasiado placer al comer y beber alimentos extraños se los recompensa transformándolos en los basureros del reino animal: cerdos. Solo el observador externo que sospecha —Euríloco en la *Odisea* y Chihiro en *El viaje*— preserva su forma humana. Euríloco regresa a la posición de Odiseo y le cuenta lo que ha pasado. Éste se reúne con el dios Hermes, que le entrega una hierba mágica, antídoto del efecto que pudiera tener en él la ponzoña de Circe. También le ofrece un consejo adicional: le conviene amenazar a Circe con la espada, en cuyo punto ésta le invitará a compartir la cama. Pero Odiseo debe conseguir que Circe jure no causarle ningún daño o, de otro modo, lo dejará *kakon kai anēnora*, «ni íntegro ni viril». Odiseo sigue las instrucciones de Hermes al pie de la letra y,

culminado el coito, convence a Circe de que devuelva a sus hombres al estado anterior al porcino. Circe lo cumple y Odiseo y sus hombres pasan un año en el palacio, atiborrándose de carne y vino, hasta que los expedicionarios piden a su jefe abandonar Eea. Partirán de la isla para proseguir el viaje con los consejos y regalos de Circe.

Circe es un modelo de bruja: puede encantar a los hombres, es un imán sexual y es peligrosa. También es físicamente débil; para que se rinda basta con que Odiseo la amenace con hacerle daño. Pero es taimada. Si no se la obliga a hacer lo correcto, privará a Odiseo de su valentía y virilidad. Griegos y romanos definían habitualmente a las mujeres con estos conceptos, especialmente a las extranjeras. Podemos considerarlo misoginia o xenofobia, pero estos arquetipos tienen más que un aire de semejanza con las malvadas de la serie Bond: son mujeres que atraerán a su madriguera a un hombre decente ofreciéndoles una mezcla de placer sexual y peligro. Lo único que falta es el nombre obsceno de la malvada. Odiseo es un héroe griego cuyo epíteto homérico es *polyumetis*, «fecundo en ardides, astuto, ingenioso». Pero incluso él, el más astuto de los hombres de la edad heroica, el inventor del caballo de Troya, necesitará la ayuda de un dios para vencer a la artera y peligrosa Circe.

Virgilio emplea mucha más empatía para pintar el retrato de una extranjera que se embarca en una relación con un héroe épico, tal como se ve en el libro cuarto de su *Eneida*. La aventura amorosa de Dido con Eneas, condenada al fracaso, es pura tragedia. Al comenzar el libro, ella se encuentra en una situación insostenible: ha huido de Tiro y de su hermano homicida y se halla en un nuevo territorio, Cartago, donde es vulnerable. Varios príncipes africanos le han propuesto matrimonio y ella tiene que forzar alianzas con unos u otros, puesto que está rodeada de tribus hostiles. Pero solo ama a su difunto esposo, Siqueo. Sin embargo, Juno y Venus conspiran en contra de ella de modo que se enamora perdidamente de Eneas. Éste, por una vez, corresponde. Al igual que Odiseo, no siente

ningún remordimiento al posponer su viaje heroico mientras vive una historia de amor. Pero al final Júpiter interviene y envía a Mercurio para indicar a Eneas que su tiempo en Cartago se ha terminado. El epíteto de Eneas es *pius*, «piadoso, respetuoso, cumplidor». Ya no puede demorar más el cumplimiento de su deber: viajar a Italia para asentarse allí con los troyanos supervivientes, origen primero de los romanos. Así, planea partir de Cartago y ordena a sus hombres que preparen la flota para zarpar. Naturalmente, Dido se da cuenta de lo que está ocurriendo y arrincona a Eneas: «¿Realmente esperabas esconder tamaño crimen, so traidor? ¿No te retenía aquí nuestro amor, no el juramento que me prestaste? ¿Está Dido condenada a morir una muerte cruel?», pregunta. Todo aquel que haya sido despachado con esa crudeza querría ser tan claro en su furia y pesar como Dido. Exige saber por qué quieren partir en invierno, cuando las tormentas dañarán la flota. Ruega a Eneas que se quede, entre lágrimas, recordándole los votos que ambos han jurado. Luego reflexiona sobre el daño que la relación le ha causado: al unir su suerte a la de Eneas, se ha enemistado con los jefes y las tribus locales; si él se marcha, no cabe duda de que éstos la atacarán. Quizá su hermano venga a Cartago para tomar y destruir la ciudad. Quizá termine siendo la concubina de un príncipe local al que desprecia. Por desgracia ni siquiera tiene un hijo de él, *parvulus aula luderet Aeneas*, «un pequeño Eneas que juegue en las salas» para recordarle su presencia cuando él se haya marchado. Eneas responde a sus acusaciones lo mejor que puede, alegando el aviso de Júpiter, conforme debe abandonar Cartago rápidamente. La aparente frialdad de éste termina por quebrar el ánimo de Dido, que pasa a insultarle: «No fue una diosa tu madre, no fue Dárdano tu ancestro, ah, traidor. Las duras rocas del Cáucaso te engendraron y mamaste la leche de los tigres de Hircania». Dido le asegura que ella morirá pronto y lo seguirá persiguiendo como sombra. Pero él parte igualmente. Dido cumple lo prometido y, tras recordar a los dioses que habría sido feliz (incluso después de la muerte de Siqueo) solo

con que los troyanos no hubieran puesto el pie en Cartago, se arroja sobre una espada. Cuando ella y Eneas se encuentren de nuevo —en el mundo subterráneo, libro sexto—, Dido ni siquiera le mirará a los ojos. Al menos, ella se habrá podido reunir con su amado Siqueo.

Con Dido, Virgilio crea un personaje asombroso. Posee todas las características del arquetipo de la mujer bárbara: apasionada, intensa y peligrosa. Después de todo, existe un riesgo real de que Eneas abandone su misión divina para permanecer al lado de Dido y, si lo hace así, peligra el futuro de la propia Roma. De nuevo, los dioses tienen que intervenir para devolver la búsqueda del héroe a la buena senda. Y no olvidemos cuándo se estaba escribiendo esto: Virgilio empezó a componer la *Eneida* en 29 d. C., cuando el recuerdo de Cleopatra —que estuvo en un tris de destruir todo cuanto los romanos apreciaban— estaba fresco en la mente de su público. El personaje de Dido se concibió con la clara intención de recordarnos a Cleopatra y los peligros derivados de que un romano se líe con mujeres orientales. El público de Virgilio quizá estuviera dando las gracias a Júpiter de que Octaviano fuera menos susceptible a los encantos orientales que Julio César o Marco Antonio. Aun así, Dido es un personaje dibujado con gran hermosura y que nos despierta simpatía. No es un mero símbolo; su muerte no resulta menos devastadora que si hubiera aparecido en su propia tragedia, más que como pausa en la búsqueda de un nuevo hogar por parte de un héroe.

Las mujeres desempeñan los papeles más extraordinarios en la tragedia griega. La reina bárbara más impresionante es, por descontado, la famosa versión de Medea en Eurípides. Medea era una princesa, hija de Eetes de Cólquide. Era sobrina de Circe y poseía muchos de sus conocimientos, sobre todo los de brujería. Medea se enamoró de Jasón cuando éste acudió a su reino en búsqueda del vellocino de oro. Empleó pociones mágicas para ayudarle a robar el vellocino del tesoro de su propio padre y huyó con Jasón a Corinto, donde tuvieron dos hijos. Era un matrimonio feliz y productivo. Pero al comenzar la obra de Eurípides, vemos que

a Medea las cosas no le han ido bien. Jasón la ha dejado por otra mujer; y no por una mujer cualquiera, sino por Glauce, la hija de Creonte, el rey de Corinto. En otras palabras, deja a su mujer —de más edad y madre de sus hijos— por una novia distinta y más joven. Hasta aquí, es la crisis de los cuarenta. Pero hay más que una crisis típica en la traición de Jasón: sabe perfectamente bien que, como fugitivos en una tierra extranjera, él y Medea apenas disponen de ningún poder. Al casarse con un miembro de la familia real corintia, está mejorando en mucho su propia suerte, que a su juicio ha sido gravemente perjudicada por los excesos bárbaros de Medea. Desde luego, ella le había ayudado a completar la búsqueda del vellocino, pero lo hizo dejando una estela de cadáveres a su paso, incluido el de su propio hermano. Comprensiblemente, Medea siente que el nuevo matrimonio de Jasón contribuirá a la causa de éste tanto como debilitará la suya propia y la de sus hijos. ¿Por qué la nueva esposa iba a tratar con amabilidad a los hijos que hubiera tenido Jasón en su primer matrimonio?

Medea se lamenta de su situación en uno de los discursos más famosos del conjunto de la tragedia griega, en el que enumera explícitamente las situaciones en las que las mujeres no tienen control ninguno, o solo muy escaso, sobre sus vidas. Una mujer debe comprar a su marido con una dote cuantiosa. No puede divorciarse de él ni rechazarlo. Debe aprender a complacerlo. Si el matrimonio funciona bien, su vida es envidiable, pero *ei de mē, thanein chreōn*, «si no, es preferible la muerte». Los hombres pueden buscar nuevos compañeros donde quieran, si se aburren en casa, pero no así las mujeres. Los hombres dicen a las mujeres que, mientras ellas permanecen en la casa, libres de todo peligro, ellos tienen que luchar en la batalla, a lo que Medea replica: «¡Necios! Preferiría figurar por tres veces en la línea de batalla que engendrar hijos una sola vez». Es una comparación expresa entre la heroicidad masculina y la femenina. Los hombres forman en la línea de batalla, corren el riesgo de morir antes de hora y se los ensalza como

héroes. Pero las mujeres engendran niños, corren el riesgo de morir antes de hora y se las abandona por una modelo más joven. No es de extrañar que Medea esté furiosa.

Medea protesta airadamente contra Jasón y trama su venganza. Finge ser dulce y le pide que se quede con sus hijos mientras ella se marcha al exilio en solitario. De esa forma, al menos sus hijos tendrán más posibilidades de gozar de un futuro feliz que si se quedan junto a su madre. Lo verdaderamente sorprendente es que Jasón es tan idiota como para creérselo. El público conoce a Medea desde hace veinte minutos y en ningún caso confiaría en ella. Jasón, por desgracia, es un ingenuo. Medea envía a sus hijos con un vestido y una corona para la nueva novia de Jasón. Las ha recubierto de un veneno terrible, por lo que, cuando Glauce se los prueba, el vestido y la corona se fusionan con su piel y empiezan a arder. El padre de Glauce corre a ayudarla y muere también, fundido en la misma agonía. Los niños son devueltos apresuradamente a Medea y ella consuma la venganza última: matar a los hijos. Es un momento en verdad espeluznante. A menudo nos sentimos distantes de los protagonistas de las tragedias griegas: ¿cuántos de nosotros podemos implicarnos en una historia en la que, por accidente, alguien mata a su padre y se casa con su madre? ¿Cuántos sabemos cómo se siente uno al matar, sin darnos cuenta, a nuestros esposos con sangre envenenada de centauro que hemos tenido la credulidad de aceptar como poción amorosa? Pero *Medea* es una obra cuyo canto resuena a través de los siglos: todos sabemos qué se siente cuando te abandonan. Sabemos qué se siente al odiar a alguien al que habías amado. Y sabemos qué se siente cuando anhelas venganza.

La mayoría de nosotros, afortunadamente, nos contenemos antes de matar a nuestros hijos por despecho de nuestros antiguos amores. Pero no todos: una historia a lo Medea, o su equivalente masculino (que se asemejaría a la historia de Hércules, quien también asesina a sus propios hijos) aparece en el ciclo de las noticias cada pocos meses. Por desgracia, el deseo de causar el

sufrimiento ajeno a expensas de la vida de un niño aún existe. Incluso aquellos que renuncian a causar cualquier daño físico a los pequeños no vacilan, a menudo, en emplear a sus hijos como armas en contra de la ex pareja. A fin de cuentas, ¿a quién hacemos daño al contar a la gente que tu pareja solía abusar de los niños? A la persona a la que más odias en el mundo. Y también a tus hijos.

Pero la venganza de Medea es más complicada. Es consciente de que, cuando mate a sus hijos, se causará más pesar a sí misma que a Jasón. Ella los ama más que él; Jasón, después de todo, estaba perfectamente preparado para verlos pudrirse en el exilio. Además, ella es, con mucho, la persona emocionalmente más compleja de los dos: para ella, la pérdida supone una cuestión mucho más brutal que para él. Pero también sabe que el único perjuicio real que puede causarle es la destrucción de su línea. Al exterminar tanto a los descendientes como a su nueva esposa (con el potencial de engendrar nueva descendencia), le deja sin herederos, maldito y sin amor. Es la venganza suprema. Solo que el coste de esa venganza es extremadamente exorbitante.

No obstante, Medea es una mujer perfectamente capaz de arrojarse tales piedras contra su propio tejado, le cueste lo que le cueste. Se provocará a sí misma una agonía de por vida con tal de infligirle a Jasón un momento similar. ¿Representa acaso esto alguna clase de justificación? Por descontado que no: Medea es una psicópata. Los hijos no son armas en una guerra de desgaste, sino personas. Pequeñas y ruidosas, pero personas. Su historia no excusa el comportamiento destructivo de quienes, al no conseguir lo que ansían, se vuelven en contra de sus hijos con una escopeta, un cuchillo o un saco de mentiras sobre el otro progenitor. A lo que sí ayuda, sin embargo, es a comprender cuán clara y razonable puede parecer una conducta monstruosa a una persona que se siente agraviada. Nos entusiasma tanto considerarnos una víctima —aun sabiendo perfectamente que esa imagen de seres utilizados y maltratados nos la hemos construido nosotros mismos— que nos resulta ciertamente fácil comportarnos de un modo atroz. La

justificación de los propios actos resulta tanto más simple cuando se parte de una situación de desventaja en la que alguien te ha causado un daño del todo injusto. Medea debería recordarnos a todos que la venganza causa como mínimo tanta destrucción en quien la perpetra como en su víctima.

Vale la pena señalar, no obstante, que Eurípides no ofrece crítica alguna de sus actos. Antes al contrario: las acciones de Medea no tienen más castigo que su propio sufrimiento. Medea cuenta con un plan de huida preparado antes de embarcarse en la locura homicida y abandona la obra en un carruaje alado que pertenece a su abuelo, Helios, el dios sol. En otras palabras: los propios dioses aceptan que el castigo de Jasón fue apropiado, aunque a nuestros ojos merezca una valoración completamente distinta. Jasón, entre tanto, queda roto: se queda sin la novia real y sin los hijos. Ni siquiera puede enterrar sus cuerpos, pero esto no es todo, pues, cuando se marcha, Medea aún le asesta un golpe final: predice la muerte de Jasón en circunstancias antiheroicas, al golpearse en la cabeza con la madera de su propio barco, el *Argo*.

Medea se representa con una frecuencia inusitada. Es raro el año que no puede jactarse de como mínimo tres producciones solo en el festival Fringe de Edimburgo. Seguramente se explica porque la obra resulta muy contemporánea: la eterna batalla de los sexos, la desintegración de un matrimonio, la necesidad de herir a los que nos han hecho daño. A diferencia de lo mucho que la obra atrae al público teatral moderno, sin embargo, los atenienses no apreciaban la *Medea* de Eurípides. En el año de su estreno, el 431 a. C., le concedieron el tercer premio (esto es, el último lugar de los tres concursantes) en el festival de las Dionisias. Ver a mujeres asesinando niños era un tabú cultural, entonces como ahora.

Sin embargo, no todas las mujeres de las tragedias eran asesinas. Sófocles nos cuenta la historia de Antígona, hija de Edipo y hermana de Polinices y Etéocles. Los dos hermanos lucharon entre sí por el trono de Tebas; se suponía que debían turnarse en la dignidad, pero Etéocles se negó a ceder la posición al culminarse su

año. Entonces Polinices reunió un ejército y declaró la guerra contra Tebas. Los hermanos terminaron matándose el uno al otro en combate individual. Su tío, Creonte, organizó el entierro del hermano «bueno», Etéocles, pero dejó pudrirse sin entierro al que había traído la guerra. Esto, no se olvide, era un destino terrible: si un griego no recibía el entierro debido —si no se le arrojaba al menos un puñado de tierra por encima—, se le impedía cruzar el río Aqueronte y entrar en el mundo subterráneo. Con esto en mente, Antígona desacata el edicto de su tío y entierra a su hermano. El tío —aunque Antígona no solo es su sobrina, sino que está comprometida con su hijo— ordena enterrarla viva sin tardanza. Cuando al fin comprende su error, es demasiado tarde. Antígona se ha colgado con una soga de lino.

Antígona es una criatura muy distinta de Medea: ella está obsesionada con la lealtad a la familia, la preservación de la familia en la que había nacido, aunque sea una familia maldita. Prefiere ser una hermana a ser la sobrina o la prometida y juzga más importante cumplir con su deber para con sus hermanos que preservar su propia vida. Esto no la salva de la muerte, por descontado, con lo que podríamos ver su historia como poco exitosa. Pero está planteando al público, antiguo o moderno, una elección moral: ¿qué resulta más importante: obedecer las leyes del estado (incluso cuando las consideras injustas) u obedecer los imperativos morales (aunque esa obediencia cause tu destrucción)?

Antígona cree que el deber religioso merece mucho más que un simple desafío a la ley, pero eso ¿en qué la convierte? ¿En una persona que lucha por la libertad o en una terrorista? Sócrates prefirió perder la vida antes que desobedecer una ley que, de forma injusta, suponía su muerte; para él, la preservación del estado lo era todo, mientras que el sacrificio no significaba nada. Pero Antígona se enfrenta a la ley y luego muere: ella no prefiere acatar la ley, sino preservar la unidad familiar, por mucho que su familia esté rota y muerta.

Acabaremos este capítulo con una nota más alegre: también hay personajes de ficción que ni matan a sus seres queridos ni fallecen emparedadas en una cueva. Aristófanes acude al rescate una vez más. Su obra *Lisístrata* es una fantasía. Se escribió en el año 411 a. C., cuando Atenas llevaba veinte años de guerra con Esparta y poco antes había sufrido bajas catastróficas en la expedición de Sicilia (una campaña muy mal concebida contra la ciudad de Siracusa, que segó la vida de la mejor parte de toda una generación de hombres atenienses). Aunque tambaleándose, Atenas consiguió, de algún modo, continuar la guerra contra Esparta. Pero todo el mundo estaba harto del conflicto. Y Aristófanes, que muy a menudo fue capaz de captar bien el ánimo del público, escribió una obra en la que se ponía fin a la guerra, de una vez por todas.

Los hombres griegos han hecho un intento ridículo de parar la guerra por sí mismos, hasta que intervienen las mujeres. Lisístrata, ateniense, convoca a las demás mujeres de la ciudad y organiza una reunión con Lampito, una espartana de carácter bronco. Firman un acuerdo: no habrá más sexo hasta que termine la guerra. Se incitará y provocará a los esposos y novios, pero las mujeres no cederán hasta que los hombres acuerden la paz. Aristófanes se divierte un montón con esta historia: todas las mujeres son ninfómanas, de forma que abstenerse del sexo casi las mata; y los hombres andan con unas erecciones descomunales que ofrecen una pista visual de cómo va progresando el plan de las mujeres. A la postre, los hombres se rinden y los griegos pueden hacer el amor y no la guerra.

Ya he indicado antes que a Aristófanes no se lo puede tomar literalmente. Es obvio que las atenienses y espartanas carecían con mucho de la influencia necesaria para poner fin a una guerra. Las atenienses acomodadas, recuérdese, ni siquiera podían salir de su casa sin compañía. Sin embargo, estos personajes femeninos son los únicos que muestran sentido común en la obra, porque los hombres son débiles y necios. Las mujeres quizá se vuelvan locas por el sexo, pero son prácticas y resueltas y están preparadas para dejar a un

lado el placer a corto plazo en beneficio de las ventajas a largo plazo. Es importante recordar, claro está, que eran hombres enmascarados los que interpretaban a estos personajes femeninos en la escena, con lo cual se reduce de nuevo la feminidad del asunto. Aun así, si todas las mujeres reales se hallaban aisladas y enclaustradas, las feministas de los clásicos debemos tomar todo lo que podamos.

6

Se está mejor en Roma que en ningún sitio



Es hora de situar en su contexto propio a los pueblos y la política del mundo antiguo. Nos hemos fijado en diversas sociedades de distintos períodos: de la edad de oro de Atenas a los últimos días de Roma, del oriente exótico al norte helado. Pero los pueblos antiguos no vivían en las páginas de un atlas, no más que nosotros. Vivían en ciudades reales, casas reales, granjas reales. Vivían en la ciudad y anhelaban escaparse al campo. Tenían refugios costeros a los que acudir cuando el calor o la política los apretaban de más. Tenían puntos de vista definidos sobre cuáles eran las formas más respetables de vivir, ya fuera en una ciudad-estado, una población de provincias o un idilio rural.

Había también una conexión mucho más fuerte entre estas varias partes de sus mundos. Mientras cabalgaban por los campos durante varios días para llegar de Roma a Nápoles, podemos dar por sentado que hacían más que mirar cómo pasaba el paisaje por su lado. Es un proceso muy distinto del veloz recorrido con el que atravesamos hoy el campo conduciendo por una autopista o sentados en un tren de alta velocidad. El panorama se mueve a tal velocidad que resulta difícil decir en qué zona del país estás en cada

momento. Las hileras de árboles plantados junto a las vías y los campos próximos a las carreteras principales tienen un aspecto prácticamente igual en todas las regiones del país. Además, nosotros vivimos en islas pequeñas; en los países más extensos la gente se limita a sobrevolar los pedazos de tierra que se desea dejar atrás. Incluso la simple información de vuelo que solíamos ver en las pantallas de televisión mientras sobrevolábamos las Montañas Rocosas o los Grandes Lagos —recordatorio de dónde estábamos en realidad— está en peligro: los terroristas no pueden dinamitar un avión sobre Detroit si no saben que están sobre Detroit, dice la teoría.

Para bien o para mal, nos hemos desconectado de los que viven en las otras partes de nuestro mundo, de nuestro país e incluso de nuestra zona más inmediata. Muchos de nosotros vivimos en las afueras, por elección o por necesidad. Nuestros periódicos nos han convencido de que debemos temer el centro urbano desfavorecido, donde vive una subclase joven y violenta. Los suplementos de la prensa nos animan a aspirar a la vida de un señor rural o un granjero instruido. Nos avergüenza la escasa excelencia del lugar en el que vivimos. Pero la vida rural que tanta gente anhela conseguir no es más que una quimera, un oasis de tierra verde y agradable que se esfuma en cuanto lo examinamos en detalle: no hay escuelas rurales, los precios de las casas son imposibles, van cerrando los *pubs* y las oficinas de correos... ¿Acaso existe ese idilio rural? ¿Acaso ha existido alguna vez, fuera del teatro de costumbres?

El primer autor que se esforzó de verdad por documentar la vida del campo es Hesíodo, un poeta griego que vivió en Beocia, en la Grecia central, a finales del siglo VIII. Hesíodo escribió dos poemas que han sobrevivido hasta nuestros días: la *Teogonía*, una historia sobre el origen de los dioses, y *Trabajos y días*, que resulta mucho más difícil definir. Entre otras cosas, es una lista de tareas agrícolas, junto con la indicación de la mejor y peor época para realizarlas. También es un largo lamento dirigido a su hermano Perses, que ha vejado a Hesíodo de varias maneras; primero, se ha quedado con

una parte excesiva de la herencia conjunta; segundo, ha sobornado a varios nobles locales para que le permitan continuar con su vida de delincuente menor; y, en tercer lugar, es un haragán que pronto se verá en la pobreza (si no es que ya se encuentra en tal estado), aun a pesar de su largura de uñas, porque es incapaz de cumplir con sus responsabilidades agrícolas en las fechas adecuadas. De hecho, describir *Trabajos y días* como un largo arranque de furia entre pasiva y agresiva no sería impreciso: «¡Necio Perses! Trabaja en las tareas que los dioses han ordenado a los hombres, pues si no un día, cuando tengas esposa e hijos y enfermo busques sustento entre tus vecinos, no te prestarán atención».

En Hesíodo desbordan los consejos a su hermano y, por extensión, a otros campesinos que se hayan adueñado de tierras ajenas ilícitamente. Explica cómo cortar la leña cuando es menos probable que tenga gusanos. Sabe lo grande que debe ser una rueda según sea el tamaño del carro. Incluye recomendaciones sobre el número de arados que un hombre necesita (dos: uno hecho con una pieza de madera cuya forma sea similar a la del arado por naturaleza y otro compuesto de la unión de dos piezas de madera; de esta forma, por mucho que uno se rompa, no hay necesidad de dar un día libre a los bueyes). Es un entusiasta de la autosuficiencia: «Apresta en tu casa todos tus útiles y herramientas de modo que no debas pedir la ayuda ajena y, si te la deniegan mientras estás en situación de necesidad, cambie la temporada y tu trabajo se eche a perder». Y no es un hombre nada proclive a dejar las cosas para más tarde: «No pospongas las cosas para mañana o el día siguiente, pues un trabajador que pospone las cosas no es un hombre que llene su granero». Entre todos los consejos, sin embargo, yace un amor real por el campo griego: «Cuando florece la alcachofa y el saltamontes, sentado sobre un árbol, canta y colma el aire con el agudo sonido que parte de bajo sus alas, en el tiempo en que el calor aburre, es cuando las cabras están más gruesas y el vino, en su sazón». Vale la pena recordar aquí que Hesíodo escribía en hexámetros, igual que Homero. El hexámetro era el verso

característico de la poesía épica, en la que destacan sobre todo los dioses, los héroes y las batallas. Así pues, para Hesíodo al menos, hay un componente heroico en trabajar la tierra, mantener el granero lleno de cereales y cuidar de las cosechas y de uno mismo.

La imagen que Hesíodo nos da es la de una nación de campesinos pequeños y autosuficientes. Este ideal persiste hasta los siglos V y IV a. C., cuando escribía Jenofonte. Iscómaco, al que hemos visto analizando las bondades de su esposa y al que el Sócrates jenofóntico califica de *kalos k'agathos*, «bello y bueno», es justamente la clase de propietario que está describiendo Hesíodo. No posee unas instalaciones enormes en las que trabajen docenas de esclavos, sino más bien una parcela menor en la que trabajan pocos esclavos y un supervisor de éstos, y que proporciona lo necesario para él y su casa. De nuevo, se dibuja la heroicidad de la agricultura a pequeña escala, de manera expresa, en esta ocasión por parte de Sócrates: «Si alguien quiere servir a su país en la caballería, entonces la agricultura es la forma más apropiada de procurar el alimento tanto para un caballo como para sí mismo; y si desea servir en la infantería, es la mejor forma de preparar el cuerpo». Sócrates explica a continuación que los hombres del campo son los mejores soldados porque son los que más tienen en juego: a fin de cuentas, serán su tierra y sus cosechas las que verán arrasadas por una fuerza invasora si pierden la guerra. Pero la agricultura no es tan solo una reserva de los propietarios de clase media: «Incluso los muy acomodados son incapaces de mantenerse distantes de la agricultura, porque la práctica de ésta parece ser tanto un lujo como el medio de incrementar una hacienda y de entrenar al cuerpo para que sea capaz de hacer todo lo que conviene a un hombre libre». Aunque no es muy probable que trabajar la tierra nos parezca un lujo, cabe pensar que esto se explica porque un hombre rico poseería una multitud de esclavos que le ahorrarían el trabajo más duro. Pensemos asimismo que, hoy, la gente con dinero gasta fortunas en sesiones de gimnasia amable y en adquirir un buen bronceado, dos características que también se

consiguen fácilmente con un trabajo agrícola ligero. El compañero de Sócrates, Critóbulo, termina considerando también que la supremacía de la agricultura es plenamente incontrovertible: «Bien, Sócrates, creo que he quedado plenamente convencido de que la agricultura es la forma más hermosa, noble y agradable de ganarse la vida».

La división entre ciudad y campo no era importante para el ateniense Sócrates y sus amigos, porque consideraban que Atenas era tanto una ciudad como el área de los alrededores. Una *polis* —una ciudad-estado, como Atenas o Esparta— no era tan solo una ciudad, sino también las tierras que la rodeaban. Atenas necesitaba sus olivares tanto como sus tribunales de justicia. Cuando los espartanos invadían el Ática cada año, al comenzar la guerra del Peloponeso, los agricultores que vivían en las zonas de campo se retiraban dentro de las murallas de la propia Atenas. Gozaban del mismo derecho a estar en la ciudad que los que contaban con casas y negocios allí, incluso si el exceso demográfico de tal acumulación en poco espacio contribuyó, probablemente, a una más rápida expansión de la peste. Atenas era en verdad más que la simple suma de sus partes: tenía una ciudad, terreno agrícola, una conexión segura con el puerto del Pireo y una armada casi invencible, lo cual permitía a los atenienses importar y exportar todo cuanto necesitaran. Una de las reglas de la guerra en esa época, por cierto, era que nadie podía dañar los olivares, ni siquiera los del enemigo. Era un perjuicio excesivo, que se tardaba demasiado tiempo en corregir: un olivo maduro y productor no crece de la noche a la mañana, ni en el plazo de un año. Al igual que tantas otras buenas intenciones, sin embargo, este acuerdo tácito no tardó en sumarse a las víctimas de la guerra.

Aun dejando a un lado los costes de la guerra, el campo tampoco era siempre un lugar de paz y tranquilidad. Incluso en su forma literaria, el idilio bucólico tiene un punto de fealdad. Teócrito, un poeta de origen siciliano que vivió en Alejandría en el siglo III a. C., escribió numerosas pastorales que describen el ideal, con

escenas de pastores músicos, un cíclope entregado a la añoranza y el amor y un Eros que pellizca miel de los árboles. Pero hasta Teócrito podía expresar la cara oscura del país. Quizá hubiera sesiones de canto rural y abundancia de canciones de amor, pero también había relatos de terroríficos festejos báquicos y asesinatos. Para los griegos —Teócrito incluido—, el campo era un lugar de aguas frescas y claras, árboles umbríos y hermosas ninfas de los bosques; pero también era el hogar de criaturas inhumanas mucho menos atractivas. A menudo se representa a las ninfas junto a los sátiros, divinidades priápicas menores que las persiguen con una pasión inagotable. Las ninfas deben convertirse en árboles o saltar a los ríos para huir de las atenciones indeseadas. El campo quizá resulte idílico para los que contemplan a una ninfa, pero parece más angustiante desde su punto de vista.

Siempre es difícil conservar la castidad en el campo. Recordemos el caso de Deyanira, la esposa de Heracles (o Hércules, por darle su nombre romano). Para vadear el río Eveno, Deyanira necesitó montar a lomos de un centauro, Neso, otro habitante inhumano de los bosques. Ella lo describe —en *Las traquinias*, de Sófocles— como un *arkhaiou thēros*, «animal antiguo». Neso se ofrecía como servicio de transbordador semiequino: como tipo grande con cuatro patas resistentes, podía trasladar a personas a la otra orilla del río. Solo que además tenía las pezuñas inquietas: «en mitad de la travesía —explica Deyanira— me quiso sobetear». Pero esto es un eufemismo: Neso no buscaba el simple toqueteo sino que intentaba violarla. Sin embargo, no había contado con Heracles, quien se apresuró a dispararle una flecha envenenada en ponzoña de la Hidra, una serpiente de varias cabezas. Por hermoso que sea el campo, también está lleno de monstruos lascivos y peligrosos.

No había lugar más peligroso que el monte Citerón, situado en la Grecia central, con Beocia en la cara septentrional y el Ática (donde se incluye Atenas) por la cara meridional. Aquí los poetas enviaban a sus héroes a sufrir un final amargo (o quizá no, según fuera su historia). Aquí es donde Edipo fue abandonado como niño,

para que muriera y no cumpliera su espeluznante destino de matar a su padre y casarse con su madre. Ya sabemos, por descontado, que un pastor rescató a Edipo de esa montaña; pero el monte Citerón era el lugar escogido para lo que se confiaba sería su muerte temprana. También Acteón, el cazador que ofendió a Ártemis, encontró allí un final espeluznante. Según Calímaco, poeta del siglo III a. C. y erudito en la gran Biblioteca de Alejandría, Acteón vislumbró a Ártemis bañándose. Por mucho que él no había pretendido observarla en tal circunstancia, no hubo perdón: fue convertido en ciervo y hecho pedazos por sus propios perros de caza. A su madre le quedó la tarea de ir recobrando los huesos del hijo, diseminados por toda la montaña.

El monte Citerón fue también la perdición de Penteo, otro malhadado rey de Tebas cuya historia nos cuentan tanto Eurípides en *Las bacantes* como Teócrito (quizá, porque la autoría es discutida) en el idilio XXVI. Penteo se negó a reconocer la divinidad de Dioniso. No se trata de una simple pose: Dioniso fue una adición tardía a los dioses griegos y no figura entre los doce Olímpicos. Como cuestión aún más relevante para Penteo, Dioniso era el fruto de otra más de las excursiones de Zeus; en esta ocasión, el devaneo lo había relacionado con Sémele, tía de Penteo. Hera había tendido una trampa a Sémele, convenciéndola de que pidiera ver a Zeus en su forma divina, lo que causó su muerte inmediata cuando él se transformó en rayo. Pero si tú eres el rey de algún lugar, negarse a creer que tu primo es un dios tiene todo el sentido del mundo. Creer cualquier otra cosa podría dañar seriamente tu posición.

Ahora bien, Dioniso es un dios vengativo y convierte a Ágave, la madre de Penteo, y a sus hermanas en bacantes o ménades: mujeres poseídas por Dioniso. El rey se va obsesionando cada vez más con la conducta de estas ménades y empieza a perder el contacto con la realidad. De hecho, la propia realidad resulta cada vez más difícil de entender: un pastor acude a informar de que las ménades están criando gacelas y lobeznos y que de las puntas de los dedos les manan fuentes de vino y arroyos de leche. Esta tierra

de miel y leche no puede durar, sin embargo. Pronto las mujeres se dan cuenta de la presencia del pastor y sus compañeros y se enfurecen salvajemente: hacen pedazos al ganado con las manos desnudas y expulsan a los hombres con palos. Penteo queda paralizado por estas historias y Dioniso no tarda en humillarle: le convence de que se vista como mujer para poder espiarlas, lo atrae hasta la montaña y una vez allí revela su presencia a las ménades. Éstas, que lo toman por un león de montaña, lo despedazan miembro a miembro. Ágave, su propia madre, lleva la cabeza cortada a Tebas, donde sale del trance y comprende qué ha hecho. Para Sófocles y Eurípides en Atenas, como para Calímaco y Teócrito en Alejandría, la montaña era un espacio intimidador. Mientras que la ciudad y sus alrededores estaban ordenados de maneras comprensibles, el monte Citerón representaba lo contrario, lo opuesto al orden. Era un lugar donde el caos podía reinar, donde los perros se volvían contra sus señores y las madres contra sus hijos.

Los romanos también tenían buenas razones para temer el campo en ciertas ocasiones. Los monstruos que los aterrorizaron entre 73 y 71 a. C., por ejemplo, eran notoriamente más reales que los sátiros y centauros. A los romanos, la huida de Espartaco y sus compañeros gladiadores, con la atracción magnética que ejercieron sobre los otros esclavos del sur de Italia y sus batallas victoriosas contra los soldados romanos, les tuvo que haber parecido casi tan improbable como un ataque de las arpías o las gorgonas. La historia de la rebelión de Espartaco nos resulta enormemente conocida gracias al retrato que encarnó Kirk Douglas de este gladiador convertido en general. Tracio de cuna, según el historiador Apiano, Espartaco había servido como soldado entre los romanos. Pero algo debió torcerse en algún momento, porque luego lo encarcelaron, esclavizaron y entrenaron como gladiador en Capua. En esta ciudad convenció a unos setenta compañeros de la conveniencia de escapar de la escuela de instrucción y largarse bien lejos. Se dirigieron al monte Vesubio (la historia se desarrolló unos ciento cincuenta años antes de la erupción que borraría del mapa Pompeya) y ocuparon el

terreno alto. Allí, dice Apiano, se les unieron muchos esclavos huidos y *tinas eleutherous ek ton agron* («algunos hombres libres de los campos»). Aunque pasó mucho tiempo entre la revuelta de Espartaco y la escritura de Apiano —cerca de los doscientos años—, la conmoción que la historia le provoca es plenamente perceptible en su obra. ¿Hombres libres de los campos —agricultores italianos, en otras palabras— que se unen a esclavos y gladiadores para enfrentarse al ejército romano? No solo enfrentarse con los soldados de Roma, sino..., ¡derrotarlos! Espartaco y su tropa de harapientos estuvieron a punto de apresar a Varinio, un pretor romano. El hecho de estar a dos dedos de lograr un éxito como éste solo hizo que aumentar su atractivo y Espartaco no tardó en tener a setenta mil hombres a sus órdenes, que continuaron apalizando a los soldados romanos en el combate, asediando ciudades y aterrorizando a los ciudadanos de Roma. Espartaco anduvo suelto tres años. Sus gladiadores, a quienes los romanos habían empezado por desdeñar como una caterva risible y despreciable, resultaron ser unos oponentes formidables. El rico Craso, uno de los contemporáneos de Cicerón, terminó dirigiendo una fuerza romana contra Espartaco y sus hombres. Aunque la película nos presenta un final mucho más dramático, lo que Apiano cuenta es que Espartaco murió en el campo de batalla y su cuerpo no se pudo recuperar nunca. Los seis mil hombres que le sobrevivieron fueron crucificados a intervalos a lo largo de la carretera de Capua a Roma.

Para los romanos, todo el episodio de Espartaco tuvo que ser muy angustioso. Creían conocer su lugar en el esquema de las cosas. Un ciudadano romano se hallaba en la cima de los estratos sociales. Se organizaban juegos tanto para entretenimiento de los ciudadanos de Roma como para honrar a sus muertos, y el papel de los gladiadores en esos juegos era el de combatir y morir. No puede haber signo más claro de una disparidad de poder que disponer de las vidas y muertes de otros seres humanos para tu propio placer. Del mismo modo, para los romanos los esclavos no contaban como personas, sino como propiedades: uno poseía un esclavo

exactamente igual que podía poseer un mueble. Pero de pronto, ahí estaban ellos, gladiadores y esclavos, ocultos en las zonas rurales, fuera de la vista, dispuestos a atacarte. Su ánimo debía haber sido bajísimo, conocedores de que su función en este mundo era la de meros figurantes en la gran narrativa de Roma. Cuando Espartaco reunió un ejército de gladiadores, esclavos y campesinos pobres, los romanos tuvieron que sentirse exactamente igual que nos sentiríamos nosotros si de repente los aparatos de cocina nos declarasen la guerra. Enviaron soldados a luchar contra ellos —las fuerzas de combate mejor entrenadas de la historia—, pero Espartaco siguió venciendo. Y no era que ganase batallas en los rincones más remotos del imperio, sino en los mismos campos de Italia. Incluso sitió y tomó la ciudad de Turios, en el golfo de Tarento. Esto es lo que ocurre cuando los habitantes de la ciudad ignoran el campo: se presenta ante ella y muerde. Horacio publicó su tercer libro de *Odas* en 23 a. C. e incluye una mención de Espartaco: desea una jarra de vino mársico «si el errante Espartaco» ha dejado alguna intacta. Cincuenta años después de la rebelión, el hombre que vagó por el país sembrando el caos sigue siendo digno de mención.

Pero si Espartaco y sus hordas eran una historia rural que los autores romanos preferirían olvidar, abundaban las historias que, por el contrario, eligieron recordar y contar de nuevo. Horacio toma una de las fábulas de Esopo, por ejemplo, para ilustrar la superioridad de la sencillez del campo frente a la complejidad urbana. De hecho, se dirige al campo mismo, apelándolo en vocativo —*O, rus*— y preguntándose en voz alta cuándo podrá retirarse a la vida rural y dedicar el tiempo a leer los libros de los autores antiguos, dormir y disfrutar de no hacer nada. Desea la comida humilde del campo: alubias y tocino bastarían para proporcionarle «las noches y las cenas de los dioses». Es una visión del retiro que no ha perdido atractivo a lo largo de más de dos milenios. Y Horacio elige con cuidado lo que desea: aspira a un retiro sencillo y cómodo, sin tener riquezas nunca vistas a su disposición. El cuento de Esopo, sobre el

ratón de campo y el ratón de ciudad, se aporta como ejemplo justamente por esta razón. Como había quien elogiaba la riqueza de otro hombre, el vecino de Horacio salta con esta conocida historia. Un ratón de ciudad *(urbanus mus)* y uno de campo *(rusticus mus)* son viejos amigos. El ratón de campo ha alojado a su amigo en su modesta madriguera. Propone compartir lo poco que tiene, pero el ratón de ciudad es un estirado incapaz de disfrutar de una ración de avena y ciruelas pasas. En su lugar, invita al amigo a visitarlo en su casa: como la mayoría de habitantes de la ciudad, le parece inconcebible que alguien pueda preferir el campo a la ciudad. «¿En qué te ayuda, amigo, soportar la vida por detrás de esta brusca arboleda? ¿No preferirías la ciudad y las personas a estos bosques agrestes? Ven conmigo.»

Horacio es un clásico de las citas.* Su referencia más famosa, citada una y otra vez en la película *El club de los poetas muertos*, aparece en la oda XI del libro primero, donde Horacio dice: «carpe diem», es decir, «agarra el día», «arranca el día», confíalo todo al día de hoy, no al de mañana. En otras palabras: la vida es breve, no lo olvides. Esta frase de tan solo dos palabras suele traducirse sin apenas variaciones como «aprovecha el día» o «aprovecha la vida». El libro de las *Odas* horacianas se publicó en 23 a. C., unos siete años después de haber dado a la luz las *Sátiras*. Un detalle genial es que podemos hallar el precursor de la famosa frase en el cuento antecitado, en boca del ratón urbanita, que le dirá a su primo del campo: «vente conmigo» y «carpe viam». El traductor que no logre resistir este raro ejemplo de un chiste que funciona en dos lenguas, quizá pueda traducirlo simplemente como «aprovecha la vía».

El ratón de campo regresa, pues, a la ciudad con su amigo. Éste vive en una casa palaciega, con hermosas alfombras en el suelo y divanes de marfil. Los restos que uno puede comerse allí son deliciosos. Pero de pronto, los peligros de la vida urbana caen sobre los ratones bajo la forma de los perros de la casa. El ratón rural comprende que un lujo que lleva aparejada tal inseguridad no es en

realidad ningún lujo; declara que esa vida no está hecha para él y vuelve a su madriguera solitaria, a su alimento humilde, a la paz de no temer las emboscadas de los mastines.

Como todas las fábulas, este dulce cuento de animales contiene una moraleja. El ratón urbano quizá tenga todo el glamour, alimentos deliciosos a la mano y un hogar cálido y confortable. Pero un día quizá pague un precio muy elevado por haberlos disfrutado. El ratón de campo, que solo come avena en una covacha que es casi una celda, puede parecer que lleva una vida aburrida, pero vive seguro y sin problemas. Horacio, es de suponer, era claramente partidario del ratón de campo. Y ¿quién podría culparlo por eso? Lograr algo de paz y tranquilidad era, probablemente, una ambición común a muchos romanos de la época.

También Cicerón estaba de acuerdo con las ventajas de la vida campesina, al menos a efectos de la oratoria. En su defensa de Sexto Roscio, de 80 a. C., recuerda al fiscal que la vida rural es la cumbre de la respetabilidad: «he conocido a muchos hombres ... que juzgan que esta vida rústica es la más honrada y placentera». Más adelante desarrolla el contraste entre su cliente, un pueblerino, y los urbanitas que intentan incriminarlo, y establece una oposición expresa entre la moralidad del campo y la anarquía de la ciudad: la clase de crimen de la que se acusa a Roscio, el parricidio, no encaja con el estilo de vida rural. «No toda clase de crímenes o delitos procede de toda clase de vidas. Por necesidad, del lujo nace la avaricia. De la avaricia estalla la falta de escrúpulos. Y ésta engendra toda clase de ofensas y maldades. Pero la vida del campo —que tildáis de inculta— enseña economía, conciencia y justicia.» Cicerón, recordémoslo, amaba a Roma, su política, sus tribunales de justicia, sus intrigas de poder, sus puñales por la espalda: había nacido para medrar en ese ambiente. Pero tenía clarísimo que era fácil que un jurado de romanos tuviera una opinión muy distinta sobre la oposición entre ciudad y tocó la música al gusto de la multitud.

Pero el campo romano contó con un *cheerleader* más entusiasta que Horacio o Cicerón. Tuvo a Virgilio, el hombre que pasaría los diez últimos años de su vida tallando los versos de la *Eneida*, que dejó inconclusa a su muerte (y que, de haberse cumplido los deseos que expresó, se habría destruido en ese momento). Pero antes de embarcarse en su obra épica escribió las *Geórgicas*, un poema sobre la agricultura e Italia. Virgilio había nacido en Mantua, en el extremo septentrional del país. Vivió durante un tiempo en Roma, donde compartió patrón con Horacio: Mecenas. Pero se sentía más cómodo lejos de la ciudad y se mudó al sur, a Nápoles. Era una persona muy capacitada para escribir sobre el conjunto de Italia, en consecuencia.

El poema se divide en cuatro libros, que versan sobre los cultivos, los árboles, los animales y las abejas. Aunque se trata a todas luces de un poema didáctico, no es un manual de agricultura. Virgilio escribe por extenso sobre las viñas en el libro segundo, pero, por ejemplo, muestra mucho menos interés en los olivos, que solo menciona al paso. Para él, la poesía es más importante que la precisión. No debe cabernos duda de que lo escribió con mimo, según Suetonio, quien afirmaba que cada día Virgilio dictaba una larga serie de versos que había concebido esa mañana. «Luego pasaba el resto del día reduciéndolos a un número muy corto y afirmaba, con humor, que componía su poema como una osa, pues le iba dando forma a lametones.» La idea de «dar forma a lametones» se explica porque los romanos creían que el osezno recién nacido no tenía forma de oso, sino que era una masa peluda que necesitaba trabajo. Así, la madre osa lamía a su pequeño no para limpiarlo, sino para que pasara de ser una sustancia osuna pero proteica a un osezno con forma de tal. Puede parecer una tesis absurda, pero los romanos tenían el juicio suficiente como para no acercarse de más a una osa que acabara de dar a luz un osezno. Lo cierto es que la expresión se ha popularizado en lenguas como el inglés, donde aún pervive como *lick into shape*.*

Al igual que Hesíodo, Virgilio consideraba heroica la vida agrícola y por ello compara de forma expresa, por ejemplo, la disposición de un viñedo con una legión preparada para la batalla. Ambas deben estar ordenadas, cuidadosa y regularmente distribuidas. Él también cree que la vida del campesino es superior a otras formas de vida: «¡Oh, qué fortuna la de los campesinos, si están al tanto de su buena fortuna!». De nuevo, la sencillez de la vida rural se considera preferible a la urbana. En el campo quizá nadie tenga las puertas con taracea de concha de tortuga, telas teñidas o un séquito de adláteres incontables, pero disponen de algo mucho más importante que esa condición: «paz y tranquilidad, y una vida que no conoce el engaño». No quedan atrapados en intriga, no se corrompen por el lujo, no llevan la guerra contra nadie. Virgilio es particularmente cáustico con quienes organizan una guerra para obtener beneficios personales: «Hay quien intenta que llueva destrucción sobre una ciudad y sus hogares desdichados para poder beber de una copa enjoyada y dormir bajo una colcha de púrpura».

La descripción del campo que hallamos en las *Geórgicas* está idealizada, por descontado. Casi independientemente de todo lo demás, cruzan sus páginas adorables animales antropomórficos. Si no se allana bien la era, advierte Virgilio, un ratoncito irá allí a hacer su casa y construir un granero por debajo. Una hormiga pellizcará los cereales, si no se lleva el cuidado necesario; no lo hará por malicia, sino más bien *metuens senectae*, «por temor a la vejez». Mucho tiempo antes de Walt Disney ya rondaban bichos monísimos del campo y los bosques.

Pero ¿era el campo romano semejante a los dibujos animados? Obviamente, no. El ideal que Virgilio, Horacio y Cicerón describieron era solo eso: un ideal. Aunque Atenas tenía pequeños campesinos en abundancia, en Roma el equivalente se estaba extinguiendo. En los últimos años de la república, sobre todo, los minifundios fueron comprados por hombres acaudalados que pagaban a los propietarios originales sumas menores a cambio de sus tierras poco provechosas.

Resulta difícil lograr que una propiedad pequeña produzca lo suficiente para mantener a una familia, incluso hoy en día, cuando disponemos de maquinaria y un elemento tan crucial como los fertilizantes. Fueron muchos los romanos que prefirieron vender sus parcelas por el mejor precio que pudieron conseguir. Esto derivó en la creación de *latifundia* controlados por un solo hombre, en los que trabajaban cientos o incluso miles de esclavos. Plinio el Viejo, que escribió la *Historia natural* en el siglo I de nuestra era, lo encontraba terrible: la tierra romana que antaño había sido cultivada por hombres libres —e incluso por generales— la trabajaban ahora esclavos encadenados. No era de extrañar, a juicio de Plinio, que la tierra fuera menos fértil de lo que solía ser.

Y esto nos lleva al auténtico *quid* del problema rural. El abismo entre ideal y realidad difícilmente es más pronunciado que cuando comparamos el sueño bucólico y los campos de verdad. Los autores romanos lograron centrarse en el ideal por mucho que llegaran a vivir en lo real. Pero eran hombres con hambre de contraste: Horacio, Cicerón y Virgilio vivieron todos ellos en el siglo I a. C., una época sacudida por desórdenes políticos y sociales sin precedentes. No es de extrañar que ensalzaran las virtudes de la vida sencilla, pues la ciudad había demostrado ser un hogar difícil. Dar un aire romántico al campo, por otro lado, tampoco es ajeno a nuestro presente, cuando la mayoría de nosotros ya no vive en el medio rural. Por primera vez en la historia del mundo, más de la mitad de la población vive en ciudades; el 50 por 100 de la población se concentra en tan solo el 3 por 100 de la tierra. Si todo lo que la mayoría de nosotros sabe de la forma de vida rural son unas breves vacaciones, ¿por qué no la vamos a idealizar?

Esto crea un problema obvio. Si tendemos a vivir en ciudades, si solo pensamos en los alimentos cuando aparecen en los estantes del supermercado y tenemos la imagen mental del campo como una suma de retales con cerros hasta el infinito y corderitos que retozan, nos costará comprender o aceptar la realidad. Haremos presión contra los alimentos modificados genéticamente porque no nos

complace la idea de alterar la naturaleza (aunque alterar la naturaleza nos parezca una idea genial cuando se trata de hallar curas para el cáncer y vacunas para la gripe). A los que casi nunca solemos sentir hambre nos falla la imaginación al analizar los beneficios de desarrollar cosechas más resistentes a la sequía. Pero si de manera subconsciente aún creemos en el mito rural y pensamos que el campo solía tener un aspecto similar al del teatro de costumbres (o de las *Geórgicas*) no es de extrañar que deseemos que siga conservando ese aspecto (que en realidad no tuvo nunca). En consecuencia, anhelamos contar con granjas orgánicas, no con las industrializadas, un lujo que solo pueden permitirse unos pocos países, y más aún, clientes. Centrar nuestra atención en un extremo del espectro agrícola, el de la *boutique* —tres pollos camperos y el mugido de unas pocas vacas— nos impide darnos cuenta de que la leche que compramos en el supermercado se vende tan barata que a los dueños de las granjas les resultará más económico (aunque algo menos humano) sacrificar el ganado antes que ordeñarlo.

Debemos ser realistas en el análisis de lo que tomamos del campo y lo que debemos devolverle. La comida resulta muy barata para muchos de nosotros y la población mundial se está incrementando. Países como China están desarrollando la misma dieta de carne y consumo intensivo de leche de la que buena parte de Occidente ha venido disfrutando desde hace décadas. Es desafortunado, pues probablemente nos veremos obligados a hacernos vegetarianos; al menos, de ello no le cabe ninguna duda a lord Stern, autor del Informe Stern sobre el coste del calentamiento global (2006). Einstein dijo en cierta ocasión que nada beneficiaría la salud humana e incrementaría las probabilidades de que la vida en la tierra sobreviva tanto como que pasáramos a una dieta vegetariana. Y eso que él aún no sabía nada de la enfermedad de las vacas locas, la sobreexplotación de los mares o el Big Mac.

Entonces, ¿por qué el sueño rural está tan extendido? ¿Por qué deseamos tanto creer en una construcción idealizada de la vida no urbana, desde la familia Walton de la televisión estadounidense a

The Darling Buds of May, en la británica? ¿Por qué hay figuras célebres —desde el Virgilio que pretende indicar a los agricultores cómo se deben hacer las cosas a la María Antonieta vestida de pastora— que se deleitan jugando a ser gente humilde del campo? No es algo que vaya a pasar pronto de moda, por otra parte. Todos nos morimos de ganas de introducir algo de idilio pastoral en las ciudades en las que la mayoría vivimos. Hay cien mil personas inscritas en las listas de espera de los huertos que alquilan los ayuntamientos del Reino Unido. En Camden, en la zona norte de Londres, la lista de espera es tan larga que, de añadir el nombre hoy, el huerto no te tocaría hasta dentro de unos cuarenta años. (Y para entonces, ¿quién sabe si no se te habrá pasado toda la cosa esta del *rus in urbe*?). Pero no se crea que todo se reduce a cultivar verduras. Cada vez está más de moda tener gallinas en los jardines de los hogares urbanos de Londres y en cierta ocasión pude entrevistar a un adolescente que criaba abejas sobre un tejado del distrito de Hackney. Y el deseo de llevar el campo al interior de la ciudad no es solo personal, sino también político. De las nueve regiones de la Comisión Forestal del Reino Unido, que protege el Distrito del Lago, el bosque de Sherwood y muchos otros espacios verdes de fama mundial, una de las regiones cubre un único sitio: Londres. La ciudad quizá sea hogar de más de siete millones de personas, pero esto no significa que no se tome sus árboles con la máxima seriedad.

Pero los habitantes de la ciudad ¿qué hacen cuando crían abejas en el jardín trasero y gallinas en el patio? ¿Es algo más que flirtear con una bonita fantasía rural? ¿Deriva de una infelicidad profunda porque desearían no vivir en las ciudades ni en su periferia urbana? De ser así, ¿por qué no se mudan, sencillamente, a ese lugar que idealizan? La respuesta es obvia: la mayoría de nosotros vive en ciudades más o menos grandes porque ahí está nuestro trabajo. Por mucho que se haya desarrollado la velocidad y el acceso a la banda ancha, muchas personas aún necesitan vivir cerca de donde trabajan y, en su mayoría, los trabajos están en zonas densamente pobladas.

Por otro lado, jugar a ser granjero por cuidar de tres o cuatro gallinas selectas es una propuesta muy distinta de la de buscarse la vida con la cría de aves. El riesgo inherente a todo este fetichismo rural es que lo veamos no solo como una ambición vaga —retirarnos y mudarnos al campo en el futuro, para criar alpacas, por ejemplo—, sino como una norma que nuestras vidas no consiguen cumplir. Si empezamos a creer que todo el mundo tiene gallinas en el patio, salvo nosotros, ¿no significa eso que hay una carencia en nuestra vida urbana ordinaria (que a menudo no se desarrolla en espacios que hagan fácil tener esas aves)? ¿Qué decir de aquellos de nosotros que hallan gusto en vivir en una ciudad y trabajar en una oficina? Los que amamos la ciudad ¿corremos a ocultar nuestro entusiasmo detrás de un velo fingido de irritación y cansancio del mundo? En otras palabras, ¿construimos un mito rural porque la vida urbana real no nos satisface o nos limitamos a esos escarceos con la apicultura o la agricultura mínimas como manera de afirmar que nuestra ciudad es tan compleja que en realidad lo incluye todo, hasta el mismo campo?

Quizá la ambivalencia sea algo inherente a vivir en la ciudad. Hasta los más orgullosos de vivir en Los Ángeles siguen lamentando el tráfico y la contaminación. Los napolitanos aman su ciudad pero odian sus servicios locales (a veces inexistentes). Y que nadie se atreva a preguntar a un londinense por el metro —salvo que le paguen por hacerlo—, puesto que sus orejas empezarán a sangrar. Sin embargo, a la mayoría de los londinenses les parece inconcebible vivir en ningún otro lugar. Quizá nuestro estado natural sea vivir en la ciudad y quejarnos de ella; reconocer la crítica antes de que nadie nos la pueda exponer.

Hay un hombre que precede a todos los que en alguna ocasión se han quejado de su ciudad al tiempo que se negaban rotundamente a vivir en ningún otro lugar. Volvemos al gruñón más expresivo de Roma: Juvenal. Si la ciudad le ofrece algo, es una corriente incesante de material por el que enfurecerse. Todo lo que

odia de Roma se erige en su alma, su inspiración, su musa. No es de extrañar que los humoristas tiendan a morir jóvenes: si no los matan las drogas, se los lleva la bilis.

La sátira tercera de Juvenal trata toda ella de la ciudad. Su amigo Umbricio se muda fuera de Roma y, como todos los auténticos urbanitas, Juvenal está horrorizado. Aun admitiendo los numerosos defectos del lugar, ¿cómo podría nadie desear vivir en un sitio que no sea Roma? Hallamos exactamente el mismo tono de desconcierto que esperaríamos encontrar en un parisino o neoyorquino al saber que un vecino se muda al Languedoc o a Vermont. En un principio, Juvenal parece comprender la decisión de su amigo. Umbricio quiere ir a Cumas, un lugar encantador y punto de entrada a Bayas (Baiae), área turística de moda. No es que importe la belleza del nuevo lugar: Juvenal afirma que preferiría vivir en una isla desierta antes que hallarse en cualquier sitio próximo a la Subura, una zona de Roma asolada por el crimen (que podemos comparar bien con la Hell's Kitchen previa a su aburguesamiento). Por aburrida y solitaria que fuera la isla desierta, no sería —no podría ser nunca— tan peligrosa como Roma. Juvenal enumera las amenazas: en Roma abundan los incendios, los edificios que se derrumban, los muchos peligros de una ciudad salvaje. Pero nos reserva para lo último el más temible de sus peligros: los poetas que recitan sus versos en el mes de agosto. Todo el que haya intentado recorrer las calles de Edimburgo en el mes de agosto —que coincide con el famosísimo festival Fringe y atrae a una multitud incontable de artistas callejeros, mimos, poetas y músicos— puede entender muy bien el pesar de Juvenal. Y eso que a Edimburgo no hay que añadirle casi nunca la canícula de Roma.

Juvenal necesita poco más que unos versos para expresar su horror absoluto hacia buena parte de las deficiencias de Roma. Y por muy dispéptico, fanático, racista y furioso que pudiera llegar a ser, su lamento resuena a través de los siglos. Raro es el habitante de una ciudad que en un momento u otro no ha expresado al menos una, si no más, de las inquietudes de Juvenal.

Repasémoslas en orden. En primer lugar, Umbricio se va de Roma porque «en la ciudad no hay lugar para el trabajo honrado». Hoy tiene menos dinero que ayer y cree que mañana tendrá aún menos. Es precisamente el problema al que se enfrenta toda una generación de jóvenes urbanitas, que se sienten día a día más pobres. El coste de la vivienda ha alcanzado niveles estratosféricos e incluso cuando los sueldos subían, los precios de las casas subían mucho más. En la cima de la última explosión, en 2007, el precio medio de la vivienda para los primeros compradores, en Londres, por ejemplo, era de siete veces sus ingresos medios. Aunque en los dos últimos años la burbuja se haya desinflado un poco, las propiedades aún cuestan casi seis veces el promedio de ingresos. También en Estados Unidos, antes de la recesión, el precio medio de las propiedades era de casi cinco veces el ingreso medio de las familias. Es decir, quien viva en una ciudad y realice un trabajo de rendimiento medio —quien sea maestro, por ejemplo— no puede permitirse más solución que alquilar. Esto quizá vaya bien en ciudades donde los alquileres estén controlados, pero es mucho más difícil si no es así. Un maestro que resida en Londres alberga pocas esperanzas de ahorrar nada que pueda invertir en su propio hogar, pues ya tiene bastante con pagar la brutalidad de las mensualidades impuestas por los señores que han comprado para alquilar. Y aunque está la tentación de quitar hierro al asunto, por exagerado —a fin de cuentas, alquilar una propiedad es algo normal en todo el mundo, sin que la gente se sienta estafada por no poder comprar—, el hecho sigue siendo que en el Reino Unido, Estados Unidos y muchos otros países, lo que se considera normal es poseer el hogar de residencia. Es algo a lo que aspira la gente corriente. Además, en el Reino Unido, los votos están ligados al censo electoral, que, tradicionalmente, se compila con la información de donde vivimos. Quien deba cambiarse de casa con frecuencia (como les ocurre por costumbre a los arrendatarios), es fácil que pierda la voz política en la ciudad en la que vive, por mero accidente. Aunque la Ley de Elecciones y Partidos Políticos se aprobó en 2009 (y cambia el

sistema del censo familiar al censo individual) no se implanta hasta 2011. Es típico criticar a los votantes jóvenes por no participar en las elecciones, pero son muy pocos los comentaristas que se detienen a preguntar si han recibido la tarjeta de votación, enviada varios meses después de que se rellenaran los impresos de registro electoral; a menudo, una o dos mudanzas por detrás de los votantes a los que debía alcanzar.

Juvenal, por cierto, tiene mucho que decir sobre el tema de los propietarios, más adelante en la misma sátira; y nada de lo que dice es un elogio. Hace una comparación entre las condiciones típicas de las casas de Roma con las alternativas de campo. Nadie teme que un edificio vaya a derrumbarse en Preneste, Gabios o Tívoli, dice; pero en Roma, las cosas son distintas: no están suficientemente apuntalados. El casero solo «texit hiatum», «empapela las grietas», dice Juvenal, con una imagen que sigue siendo plenamente comprensible y vigente en la actualidad. Los edificios baratos estaban siempre a punto de hundirse, denuncia el satírico. Así no es de extrañar que Umbricio deseara alejarse a un lugar «donde no hay incendios o ataques de pánico nocturnos». Los pobres de Roma vivían en *insulae*, bloques de apartamentos de madera situados sin apenas espacios intermedios en formación de rejilla. Si uno pudiera viajar atrás en el tiempo y mirar la Roma imperial desde el cielo, esas secciones se habrían parecido a Manhattan: bloques apretados en hileras ordenadas. Pero como los edificios eran de madera y sus habitantes usaban el fuego para combatir el frío o cocinar, los incendios muy graves fueron abundantes. Hoy recordamos el Gran Incendio de Roma, ocurrido en 64 d. C., por su magnitud, pero la capital ya había vivido varios incendios terribles en ese mismo siglo, en los años 6, 27 y 37 de nuestra era. Después vinieron otros. Augusto había creado una brigada de bomberos en 23 a. C., formada por esclavos, pero en 6 d. C. la sustituyó por los *vigiles*, un híbrido romano de equipo antiincendios y fuerza policial. Pero batallar contra las *insulae*, tan pegadas unas a otras y con edificios de hasta cinco pisos de altura e incluso más, era una causa perdida.

Juvenal dibuja un retrato sombrío de un vecino de un primer piso que pide agua a gritos e intenta ir apartando sus cuatro cosas del camino del fuego, mientras tú, que estás en el tercer piso, no tienes ni idea de que más abajo se ha producido un incendio. Aunque el humo te alcanza, «tu nescis», «tú no lo sabes». La alarma se dispara al nivel de la calle, con lo que «el último que arderá es el arrendatario protegido de la lluvia por unas simples tejas». Como ocurre a menudo con Juvenal, la escena pasa en tan solo dos palabras de la exageración caricaturesca a algo genuinamente horrible. Con posterioridad al Gran Incendio las cosas mejoraron algo para los habitantes más pobres, que vivían en los pisos más altos. Nerón limitó la altura de los nuevos edificios y exigió que las calles fueran más amplias y las fachadas estuvieran protegidas por columnatas. Esto no acababa con la amenaza del fuego —a fin de cuentas, los edificios seguían siendo principalmente de madera— pero dificultaba un poco que el incendio saltara de un edificio a otro.

Volvamos a Umbricio, cada día más pobre porque en Roma no hay trabajo honrado. ¿Qué quiere decir con eso, exactamente? ¿Qué constituye un «trabajo honrado»? Bien, Juvenal es un esnob, así que no sorprenderá saber que no está de acuerdo con muchos trabajos en los que nosotros difícilmente veremos un problema de honradez: edificación de templos, gestión de los ríos, construcción de puertos, limpieza de alcantarillas y transporte de difuntos. La sociedad romana, como tantas otras antes y después de ella, consideraba que la única vía de riqueza realmente aceptable era la propiedad de tierras. El nuevo dinero del comercio no estaba igual de bien visto. Es otro ejemplo de lo que separa la ciudad del campo: un empleo urbano es signo del nuevo dinero y de vulgaridad, mientras que el terrateniente transmite riqueza familiar y ninguna necesidad de ensuciarte las manos con desagües y cadáveres. Pero Juvenal no es un hombre rico, por lo que su esnobismo resulta particularmente ruinoso. Si él o Umbricio hubieran perdido menos tiempo despreciando el trabajo de los hombres que consideraban inferiores a sí mismos y lo hubieran dedicado a trabajar en esa clase de

actividades, probablemente habrían sido más ricos y felices. Ahora bien, lo que Juvenal odia no es solo el trabajo, sino a los hombres que lo hacen y que «nigrum in candida vertunt», cambian lo uno por lo otro, «convierten lo negro en blanco». Para ser alguien que se ganaba la vida inventando cosas, Juvenal expresa un odio intenso por los que cuentan mentiras para sacar un beneficio profesional. «¿Qué puedo hacer en Roma?», pregunta Umbricio, desanimado. «Nunca aprendí a mentir. Si un libro es malo, soy incapaz de elogiarlo y pedir un ejemplar.» Pobre Juvenal, él y su amigo carecen hasta del mínimo que se requiere para ser autores verdaderamente populares. Al menos podía haber empleado la técnica que empleaba Nancy Mitford cuando se le preguntaba qué le había parecido una novela pésima. Siempre daba una respuesta de doble filo: «¡*Buena* no es la palabra!».

Hasta aquí, se reprocha a Roma que está llena de mentirosos y charlatanes, que no hay trabajo para otra clase de personas, que la propiedad es cara y peligrosa y que hay demasiados escritores pésimos que pelean por algo de atención. Pero Juvenal solo está calentándose. Lo que abomina de la ciudad, por encima de todas las otras imperfecciones, es la población inmigrante. Sobre los residentes judíos hace el extraño comentario malicioso de que sus «bienes mundanos son un cesto y algo de paja». Pero en esta ocasión no ha puesto verdadera energía en el antisemitismo. La auténtica ira la reserva para otro grupo: «¡Ciudadanos de Roma! No puedo sufrir una ciudad de griegos». El disgusto de Juvenal hacia los griegos de Roma no tiene nada que envidiar al de cualquier nacionalista de cualquier país. Todas las ciudades principales, antiguas y modernas, son centros de inmigración, tanto si sus ciudadanos la acogen como si se resisten a ella. Juvenal se halla en esta última categoría. No son solo los griegos los que le preocupan: «De los posos del vino romano, ¿cuánto procede de Grecia? Hace mucho tiempo que el Orontes sirio está desembocando en nuestro Tíber». Los griegos son una desgracia, pero encima se les están sumando los sirios. Las metáforas fluviales son populares en la

retórica más cargada sobre la inmigración. Para Enoch Powell,* con la inmigración se acabaría viendo «el río Tíber bullendo de sangre» (lo que es una cita de la *Eneida*, por cierto. Son palabras de la Sibila, que prevé un futuro sangriento para Roma; Powell veía igual el futuro de Birmingham). Pero Juvenal, en cambio, tan amigo de pasar de golpe de lo sublime a lo vulgar, prefiere metáforas con las alcantarillas y los posos del vino.

La llegada de griegos, sirios y otros extranjeros a Roma quizá habría molestado menos a Juvenal si hubieran hecho lo que suelen hacer los emigrantes cuando llegan a una nueva ciudad: ocupar los trabajos que nadie quiere desempeñar, ganarse un plato de alubias y dar gracias por ello. Esto es justamente lo que ocurre en la actualidad con los emigrantes, en todo el mundo: las mujeres que limpian las casas de Miami son hispanas y los hombres que arreglan los grifos en Manchester son polacos. Y en todas sus ciudades respectivas, los conservadores se enfurruñan porque hay una infinidad de residentes nacionales que podrían hacer esos mismos trabajos si no fueran tan rematadamente vagos, mientras los liberales se alegran de que los inmigrantes trabajen tan duro y por tan poco y auguran que sería un desastre si regresaran a sus patrias. Pero los griegos de la Roma de Juvenal no cumplían esa norma, en absoluto; no les interesaban los trabajos de poca categoría. A juicio de Juvenal, además, los romanos los animaban demasiado; no tardaron en usar palabras fantásticas, de origen griego, en lugar de las muy razonables voces latinas. Y no parecían darse cuenta de lo que Juvenal veía con toda claridad: que los griegos les están tomando el pelo, que excavan caminos para adentrarse en las familias más poderosas, que se están haciendo indispensables con su astucia, audacia e ingenio. Además, los griegos son tan condenadamente listos que saben hacer de todo. Juvenal pide que le preguntemos a un griego por su profesión y nos convencerá de que es —de manera simultánea— maestro de escuela, retórico, matemático, pintor, masajista, augur, funámbulo, médico y mago. Pídeles que vuelen, gruñe Juvenal, y los verás por

los aires. Muy pronto, por descontado, los griegos son tan valiosos para sus empleadores romanos que hombres como Umbricio o Juvenal se están quedando sin sitio. Los griegos comienzan a ocupar los mejores asientos en los banquetes, y todo porque son muy obsequiosos y engañosos. Cuando Juvenal considera que incluso la construcción de puertos es un empleo indecente, es fácil ver por qué encuentra que los versátiles griegos son nauseabundos, y es justamente por las mismas razones que oímos hoy tan a menudo sobre el tema de la inmigración: que aquí nadie es racista pero ellos nos quitan el trabajo, las casas, las mujeres, etcétera.

Quizá la causa de esta intolerancia, la antigua como la moderna, sea siempre de lo más simple: nos ofenden los que hacen lo que nosotros no logramos hacer. Nos avergüenza nuestra incapacidad, como sociedad, de producir suficientes médicos, maestros o ingenieros y culpamos a los profesionales que acuden por su capacidad de compensar nuestras carencias. Y si hallamos una manera de culparles sin admitir primero esas carencias, ¡tanto mejor! Por eso, antes que ocuparnos de los temas que realmente nos inquietan, nos centramos en el pobre manejo del idioma, en la pasión religiosa o en un vestido que nos resulta inusual. Desde luego, Juvenal, que necesitaba un mecenazgo generoso para tirar adelante (dada la repugnancia que le provocaba el trabajar para ganarse la vida), tuvo que haberse horripilado con las pretensiones de sus rivales griegos (que se dirigían a los mismos romanos acomodados que él intentaba explotar). Si uno dispusiera de cien sestercios que no sabe en qué gastar, ¿a quién se los daría? ¿A un extranjero útil y adulador o bien a Juvenal, incapaz incluso de decirte que tu asqueroso libro es magnífico? No es de extrañar que Juvenal se sintiera furioso. Su odio más intenso hacia los griegos proviene de lo que él considera un insincero exceso de empatía: «si dixeris "aestuo", sudat» («si dices: "tengo calor", él suda»). Es algo que prácticamente nadie podría acusar a Juvenal de haber hecho nunca.

Así, el problema de la inmigración en Roma, según lo percibía Juvenal, era muy similar al que vemos en nuestro tiempo. Los argumentos no han cambiado, en realidad: se cree que los inmigrantes reciben más de lo que les corresponde respecto de unos recursos escasos, que emplean engaños para quedarse con los mejores trabajos y acaparar los extras, que son de lo más servil en presencia de un superior pero te clavan el cuchillo en la espalda en cuanto te das la vuelta. Como muchos de los que más gritan en la crítica actual contra los inmigrantes, Juvenal no se siente especialmente cómodo con su romanidad: de hecho, su padre era un liberto español, lo que convertía a Juvenal en un romano de primera generación. Es muy consciente, por lo tanto, que solo el azar de las fechas lo convirtió en ciudadano de la poderosa Roma cuando bien podía haber sido uno más de sus esclavos. Por ello mismo teme seriamente que lleguen a la ciudad otros esclavos, libertos y extranjeros, que tal vez podrían convertirse en ciudadanos romanos más exitosos que él. No hace falta un psicólogo para sugerir que la agresividad de Juvenal deriva del hecho de que se sentía amenazado. Escribió el equivalente poético de asestar el primer puñetazo porque estaba seguro de que el chico mayor lo derribaría si aguardaba a que pegara él antes. Pero, como la mayoría de las ciudades, Roma dependía del mundo exterior para su fuerza de trabajo, sus cereales y su prosperidad en general. Juvenal quizá despreciara a los inmigrantes que llegaron con todo esto, pero la ciudad no podía prosperar sin ellos.

¿Qué más le fallaba a Roma, a ojos de Juvenal? Las mismas cosas de las que nos quejamos los habitantes de las ciudades modernas: el ruido, el exceso demográfico y la delincuencia. El ruido podría parecernos un fenómeno moderno, inventado a la par que los coches y aviones. Pero Juvenal denuncia que le impedía dormir por las noches: «La mayoría de inválidos muere por no poder conciliar el sueño ... ¿Qué alojamiento permite dormir? Solo los verdaderamente ricos pueden dormir en esta ciudad». Los ricos, como ocurre asimismo ahora, podían permitirse residencias más amplias y

alejadas de los caminos principales. Tenían habitaciones que no miraban hacia las calles más ajetreadas. Los más pobres no tenían esa suerte y oían el paso de los carros a todas horas de la noche. En las calles de Roma, el tráfico rodado estaba mayoritariamente prohibido durante el día: la gente necesitaba poder moverse a pie y los atascos de tráfico lo habrían impedido. Que Roma se pudiera mantener en movimiento era crucial para sus numerosos habitantes y negocios; pero, por descontado, los carros y las carretas debían pasar a alguna hora. Una noche de sueño sin molestias era un lujo que la ciudad no se podía permitir. Por eso, las noches eran una secuencia ininterrumpida de traqueteos.

Juvenal quizá nos parezca el típico viejo gruñón (aunque en realidad todavía era bastante joven), pero sin duda era capaz de contagiar su cólera. Los grandes cómicos, con su capacidad de observación, poseen el don de hacer que el público crea que comparten las mismas ideas. Saben convencernos de que están formulando todas nuestras frustraciones, nuestro disgusto y nuestra furia en frases concisas y divertidas, con un ritmo ascendente cuyo clímax nos permitirá reír sobre lo que antes nos angustiaba. Cuando la comedia resulta catártica, se debe justo a esto: dejamos de sentirnos furiosos y, en su lugar, se nos escapa la risa. Pero la comedia es, muy a menudo, efímera. Lo que hacía reír a Shakespeare o Chaucer casi nunca nos arranca una risa hoy, posiblemente porque hoy los chistes están relegados a los titulares de la prensa sensacionalista y las *crackers* de Navidad. Pero los lamentos de Juvenal sobre Roma no han caducado, sino que su humor salta de su tiempo al nuestro: quizá nosotros debamos tolerar motos sin silenciador, música ambiental y alarmas de coche, en vez de carros y carretas, pero nuestra respuesta emocional es exactamente igual que la suya. La contaminación sonora, a fin de cuentas, es un fenómeno increíblemente angustiante: la Organización Mundial de la Salud sugiere que la exposición a ruidos elevados, sobre todo de noche, puede producir trastornos fisiológicos y psicológicos, desde alteraciones prolongadas del sueño

hasta problemas cardiovasculares. También cree que el ruido del tráfico por sí solo perjudica la salud de uno de cada tres europeos. Juvenal estaba muy adelantado a su tiempo.

Caminar por las calles de Roma tampoco parece haber resultado muy divertido. Juvenal se encuentra frenado por la muchedumbre que se encuentra delante y apretado por la que se halla detrás. Le atacan los codos, los bastones y los toneles. Los carros de los constructores estaban exentos del veto diurno, por lo que era habitual toparse con carretadas de mármol y otros materiales de construcción, y el riesgo de quedar chafado por la caída de la carga era constante. Los troncos o el mármol podían reventar los ejes de un carro y derrumbarse encima de ti en cualquier momento. Y cuando eso ocurría, Juvenal no deja dudas de lo que le ocurrirá al que pasaba: «¿Quién podría identificar sus miembros, sus huesos?». Describe una pequeña escena en la que el aplastado se halla en la orilla del río Estigia, mucho antes, incluso, de que en su casa sepan que falta. Los peligros impredecibles de la ciudad son anteriores al conductor que te atropella y se da a la fuga.

Pero si de día Roma es un lugar peligroso, esto no es nada en comparación con el pavor que puede provocar de noche. Todas las ciudades poseen este doble carácter; un parque lleno de niños jugando a media tarde puede convertirse en pocas horas en refugio de personajes más inquietantes. Hay calles que permanecen desiertas y con las puertas y ventanas cerradas durante todo el día y, de repente, cobran vida en cuanto el sol se ha ocultado. Los mismos lugares que hacen vibrante a la ciudad —sus clubes, bares y lugares de entretenimiento— están siempre a un pelo de sembrar el pánico. Las ciudades son como borrachos: en un momento pueden depararte toda la diversión del mundo pero siempre está presente el riesgo de que pasen, de golpe y porrazo, a la violencia y la agresividad.

Juvenal enumera una selección de amenazas nocturnas. Podría caerte encima una teja suelta. La gente arroja vasijas rotas o agujereadas por las ventanas; es cierto que había leyes contra esta

clase de actos, pero ¿quién puede ver a la parte culpable en la oscuridad? Basta fijarse en el estropicio que hacen esos proyectiles en el pavimento, nos advierte Juvenal: ¡imaginemos cuánto daño le harían a tu pobre cabeza! Juvenal recomienda que nos tomemos sus advertencias en serio; se te consideraría ignorante e imprudente si salieras a cenar sin haber hecho testamento antes. Si lo peor que te cae sobre la cabeza son las inmundicias de la cocina, ¡habrá sido una buena noche!

Pero no es solo la conducta irresponsable de los habitantes de los pisos lo que debe temer un paseante nocturno. Cuando cae la noche también aparecen los pillos y los maleantes. Sobre todo, te podría asaltar el atracador (*grassator*, en latín). Son hombres lo bastante borrachos como para empezar una pelea, pero nunca tanto como para atacar a los ricos, con sus legiones de guardaespaldas. Prefieren esperar a hombres como Juvenal o Umbricio, que regresan a sus casas en soledad, bajo la luz de la luna. El atracador añade insultos al daño físico, al confundir a su víctima con un judío (lo que es una difamación económica, antes que racial o religiosa, dicho sea de paso; recuérdese que antes hemos visto cómo Umbricio criticaba a los judíos de Roma por ser poco más que ocupantes ilegales sin más propiedades que algo de paja). Juvenal expresa a la perfección la penalidad del hombre solitario que no desea pelea ninguna: «Tanto da si intentas decir algo o si te retiras en silencio, no hay diferencia. Te soltarán una paliza hagas lo que hagas y luego presentarán cargos en contra de ti». En otras palabras, no solo iniciarán la pelea, sino que te culparán de haberla iniciado tú. Éste es el doble peligro de vivir en Roma: primero te apalean y luego entablan una demanda contra ti. Ésta es la libertad del pobre, gruñe Juvenal.

Quizá deberíamos recordar esta sátira de Juvenal cuando los comentaristas de nuestros medios de comunicación reprenden a los jóvenes por la nueva indecencia de las borracheras, algo que nunca ocurrió en su día; quizá estaban demasiado ocupados con su altura de miras y, a lo sumo, paladeando un vasito ocasional de jerez. Esta

forma de beber solo se da en el norte de Europa, o en las vacaciones de primavera de los estudiantes estadounidenses, o en las zonas del extranjero donde veranean los turistas británicos, se nos dice. Pero nunca jamás se ve algo parecido en Italia o en el sur de Francia, donde todo el mundo bebe con mesura y nadie se pelea jamás en las calles. Esta distinción habría sido toda una novedad para Juvenal, quien sin duda tenía un interés personal en criticar la cultura que, empujada por la bebida y la testosterona, caracterizó los días de Roma en los que la gente solía beber el vino muy rebajado con agua. La conducta antisocial —deberíamos intentar recordar esto— no empezó en el momento en que nos hicimos demasiado viejos para beber vodka de la botella en la calle y decidimos que todos los que aún eran lo bastante jóvenes para hacerlo así eran unos vándalos. Comenzó cuando la gente se mudó a las ciudades, éstas se poblaron de más y nacieron territorialismos. Comenzó porque hay toda una clase de personas que sienten que los demás les están mirando raro. La adición de los cubatas y otras mezclas solo ha cambiado el hecho de que toda esta escena se produzca a horas de la tarde algo más tempranas.

Así pues, después de que Umbricio realice esta gira relámpago por el infierno que es la ciudad de Roma, ¿qué conclusión se espera que saquemos? Juvenal no logra convencerlo de que no se vaya; ha tomado una decisión y se marcha a Cumas. Pero ¿ha convencido aquél a Juvenal de que lo acompañe? ¿De que abandone la ciudad para siempre y escape de su injusticia y sus infinitos peligros? Un pobre de Roma se vuelve comparativamente más rico cuando se marcha, a fin de cuentas, porque lejos de la gran ciudad todo es más barato. Según dice Umbricio, Juvenal podría comprarse una casa de campo por el mismo precio que paga por alquilar un ático sucio y oscuro en la capital. Y la sociedad alejada de Roma es más segura, quizá más igualitaria. La yuxtaposición cruda de riqueza insondable y miseria es menos pronunciada en cualquier otro lugar.

Juvenal ha referido las quejas de Umbricio con tanto deleite que ¿cómo no iba a quedar él mismo convencido de todos estos argumentos contra Roma? Pero no es así porque falla lo principal: él prefiere vivir en el centro del mundo antes que en ningún otro lugar. De hecho, mientras nos transmite el discurso publicitario de Umbricio sobre la estupenda casa que Juvenal podría comprarse con solo abandonar la horrible ciudad, no puede resistir burlarse de él. No es poca cosa, comenta Juvenal, tener terreno bastante como para cultivar verduras que alimentarían a un centenar de pitagóricos (vegetarianos). El sarcasmo se intensifica cuando Juvenal añade que sería impresionante convertirse en propietario de un terreno en el que un lagarto vive de forma permanente. (Lagarto o quizá lagartija; Juvenal se refiere a un animal muy pequeño.)

Naturalmente, lo que ocurre es que Juvenal se burla de todo porque éste es su ánimo natural. La gente corriente puede odiar la ciudad y enamorarse del campo o sentir justo lo contrario. Hace falta la cólera de Juvenal para odiar la ciudad a lo largo de varios cientos de versos y luego burlarse de la única alternativa que se ofrece. Es un cinismo muy urbano; y quizá sea esto lo que ofrece de veras la ciudad: la sensación de haberlo visto y hecho todo. Por sofisticación o por hastío, según sea el punto de vista de cada cual. Si la imagen que construimos del campo refleja una inocencia encantadora, de pequeña escala y aire antiguo que en realidad no posee, entonces la ciudad también incluye tanta parte de mito como de realidad. El constructo «ciudad» implica que las ciudades son el único lugar donde pueden ocurrir las cosas peligrosas, importantes, capaces de transformar la sociedad. El gobierno tiene la sede ahí, los tribunales juzgan ahí, los comerciantes venden ahí, los canallas merodean por ahí, a la postre, toda la humanidad se empuja entre sí en las ciudades. Ya podemos colmarlas de parques y jardines, cuidar de las gallinas urbanas, podemos tener ovejas y cerdos en el patio trasero, pero lo que no podemos hacer es cambiar la naturaleza esencial de un lugar que convence a todos cuantos viven dentro de sus límites de que la ciudad es el único lugar de importancia en el mundo. Una

ciudad se lo debe todo a la fuerza magnética que ejerce sobre cada nueva generación. Como el popular personaje de Dick Whittington, que se marchó de casa con todas las posesiones en un pañuelo y la sola compañía de un gato asombrosamente instruido, la gente joven y ambiciosa acude en tropel a las ciudades para vivir una vida distinta de aquella en la que ha crecido. Quieren este constructo, igual que los que sueñan con el ideal bucólico quieren el suyo. Los habitantes de las ciudades tiene museos, restaurantes, cines, teatros; reciben las cosas cuando son nuevas y pueden decidir si les gustan antes que nadie. Pueden ver a artistas, escuchar a músicos, comprar verduras en mitad de la noche y hacerse con una novela en el camino a casa desde el *pub*. La ciudad, pese a todas sus deficiencias, tan cuidadosamente enumeradas por Juvenal, sigue siendo maravillosa. Por eso, todos los que vivimos en una ciudad debemos disfrutar de ella tal y como es y como siempre ha sido: una desordenada mezcla social, cultural, gastronómica e industrial tan gloriosa como asquerosa.

7

Luces de candilejas



«Es hora de alegrarse cantando esta canción, con el show de los Muppets comenzó la diversión.»* Y es que siempre que necesitamos vivir una experiencia «genial, superespecial y espectacular» la respuesta está en la cultura. A todos nos gusta una clase u otra de arte o entretenimiento, tanto si somos pulcramente exquisitos como alegremente populares, tanto si lo nuestro es reír como si es llorar. Y también nos gusta compartir nuestra conciencia cultural: ver el momento clave de la televisión del día para comentarlo y criticarlo a gusto en la pausita del trabajo, junto a la máquina de café, o grabar una lista de reproducción (antaño, una selección de canciones en la ya difunta casete) para alguien al que acabamos de conocer y queremos impresionar. Hace unos años manteníamos en alto los encendedores en los conciertos de rock, durante nuestras canciones favoritas, las más tristes. Ahora es el iPhone lo que levantamos, con la pantalla en blanco, porque pueden prohibir fumar en los conciertos, pero aún queremos que la banda sepa que se trata de una canción que nos importa. Los gustos culturales nos definen: qué películas nos gustan, quién es nuestro cantante favorito, por qué algo es el peor espectáculo de la

televisión, de qué equipo sentimos los colores. Son las cosas que atraen o rompen amistades y relaciones. Porque, dicho sea de paso, si el sentido del humor compartido no le importara a nadie, ¿por qué se incluye siempre en los anuncios personales?

La cultura también nos causa un profundo efecto emocional. Necesitamos el estremecimiento de la narración épica y la congoja de una canción triste de amor. Nos gustan las pinturas hermosas y los libros que no podemos soltar. Queremos, en suma, amor, emoción, peligro, dolor, miedo y júbilo, idealmente sin tener que sufrir en nuestra propia carne las experiencias que provocan esas emociones (al menos, no todas en el mismo día). Mediante estos recursos, de la cultura popular al arte más complejo, nosotros —el público— sentimos un estremecimiento vicario al contemplar o escuchar algo que, sin duda, nos entusiasmaría mucho menos si nos pasara a nosotros mismos y no a un personaje. La catarsis que Aristóteles veía en la gran tragedia no es distinta de la que experimentamos al ver una gran película de miedo. Tenemos un subidón de adrenalina, un sentimiento de compasión, un deseo doloroso de alterar el resultado inevitable. Tanto si estamos contemplando cómo Medea vacila al respecto de matar a sus hijos o a un Norman Bates que oscila entre el jovencito afable y la madre homicida, pedimos a gritos que se imponga la sensatez. Y gritamos en vano. Estos dramas nos permiten enfrentarnos a nuestros miedos más negros y salir del trance intactos..., algo que no pueden decir ni los hijos de Medea ni la Marion Crane interpretada por Janet Leigh.

Los griegos inventaron casi todas las formas literarias: tragedia, comedia, poesía lírica, historia, diálogo filosófico, biografía... No es un accidente que los nombres con los que designamos estos géneros tengan todos un origen griego. En contraste con lo anterior, los romanos solo inventaron una forma literaria: la sátira. Todos estos géneros literarios afectan a lo que escuchamos y miramos hoy. La poesía más antigua ha sido la de carácter épico, en numerosas culturas: relatos de dioses, héroes y monstruos, compuestos oralmente mucho antes de que se pusieran por escrito. Es fácil

encontrar huellas de su origen oral, como son los epítetos de Homero, que aún se recuerdan en la actualidad: la aurora de rosados dedos, el vinoso ponto. Estos sintagmas tópicos, que se repiten en multitud de ocasiones, ayudarían a un bardo a cantar largos pasajes de la *Ilíada* o la *Eneida* sin necesidad de tenerlos escritos ante sí. Y al poeta que compone al paso le permite ganar tiempo para pensar en la frase siguiente. A quien quiera ver en acción una variante de esta estrategia para ganar tiempo le bastará fijarse en un político a quien le hayan preguntado algo que no sepa responder. No falla, siempre empezará la réplica con estas palabras: «Bien, lo que creo que de verdad debemos preguntarnos es si...», a lo que sigue una pregunta que sí nos sabe responder. El sintagma tópico proporciona el tiempo necesario para pensar y permite al hablante cambiar del tema de la pregunta inicial al que prefiere oír. Aunque, sin duda, esta técnica es mucho menos bonita que aquello de «la aurora de rosados dedos»...

Hay historias descomunales que siguen extasiándonos: *Gilgamesh*, la *Ilíada*, la *Odisea*, *Beowulf* o la *Divina Comedia*, por mencionar solo unas pocas. Los relatos épicos han aportado su propia contribución directa a la cultura popular, aunque lo cierto es que la cultura popular apenas ha sabido devolver el favor: películas como *Troya* (2004) y *Beowulf* (2007) carecían casi por completo de lo que uno esperaría recibir de una obra épica decente, como emoción y tensión. Solo tenían princesas con pelo dorado, pero eso no basta. Sin embargo, nuestro amor por la épica se ha puesto de relieve en otro lugar, en lo que ha supuesto un triunfo indiscutido en la cultura de finales del siglo XX y principios del XXI: las series de la televisión estadounidense. Las grandes series dramáticas que han dominado las parrillas televisivas y las ventas de DVD en los años más recientes han sido, a menudo, de escala épica: *Los Soprano, El ala oeste, Deadwood, Buffy cazavampiros, Angel o Battlestar Galactica*. Solo el número de episodios de cada una de las series les otorga ya unas proporciones no poco épicas. Quien desee ponerse al día con *Los Soprano*, en el momento de escribir estas páginas,

deberá encontrar el tiempo para mirar ochenta y seis episodios de cincuenta minutos de duración. Es uno de los casos más cortos; *Buffy* se apuntó 144 episodios.

Todos estos espectáculos comparten otros rasgos de la épica, más allá de la cuestión de la simple escala. Los poemas épicos tienden a empezar a narrarse en mitad de la historia; la *Ilíada*, por ejemplo, se abre en el décimo año de la guerra de Troya. *El ala oeste* empieza cuando el presidente Bartlet ya lleva un año en el cargo. No hace falta ver la fase previa, de acumulación y crecimiento, los momentos en los que se elige a Bartlet o cuando Buffy descubre que es la Elegida. Ya lo veremos más adelante: será al principio de la segunda serie cuando veamos, en un *flash-back*, cómo Bartlet elige su plantilla para la Casa Blanca. Igualmente, no hace falta que Homero nos aburra, nada más empezar la *Ilíada*, con los antecedentes de la guerra de Troya; sabemos por qué comenzó, sabemos cuánto dura, sabemos que las fuerzas griegas están encabezadas por Agamenón y que su mejor guerrero es Aquiles. Es mejor meternos de un salto directamente en la batalla entre Agamenón y Aquiles, que da forma al fin de la guerra.

Buffy cazavampiros y *Ángel* se adhieren aún más estrechamente al molde épico. Ambas están protagonizadas por criaturas sobrenaturales y héroes superfuertes, y hay magia y dioses que intervienen en el reino humano. Buffy es una heroína épica en todos los sentidos: es más fuerte que sus amigos y enemigos, como Aquiles; tiene un gran sentido de la responsabilidad, como Héctor o Eneas; es ingeniosa y usa la astucia para vencer a los enemigos de fuerza superior a la suya, como hacía Ulises; tiene un vínculo con lo divino, como todos los héroes que también son semidioses; tiene una familia a la que proteger, como Héctor; cuenta con un grupo de amigos incondicionales que la ayudan, como Eneas o Ulises; la enfurecen las amenazas a su mando, como a Agamenón. Nos recuerda especialmente a Eneas, al adoptar decisiones imposibles cuando se debate entre lo que es correcto y lo que desea. La desventaja de ser un héroe es que no siempre puedes hacer lo que

te gustaría. A Eneas, Virgilio lo califica siempre como *pius Aeneas*, con un concepto de piedad que implica cumplir con el deber. Su responsabilidad para con los troyanos, los dioses y sus propios descendientes es mucho más importante que su deseo personal. Él no desea abandonar Troya ni dirigir a una banda de supervivientes a través del mar hasta fundar una nueva ciudad. Cuando narra la historia de la caída de Troya, en el libro segundo, explica cómo su primera mujer, Creúsa, yace muerta en algún lugar de Troya y él se muere de ganas de encontrarla. Pero de pronto aparece su fantasma y le insta a marchar con urgencia, debe hacerlo así. De nuevo, cuando se detiene en Cartago y se enamora de Dido, Eneas le dice que preferiría quedarse con ella y no zarpar hacia Italia. Pero el deber le llama: como de costumbre, Eneas debe sacrificar lo que quiere por su responsabilidad, aprobada por los dioses. Buffy se halla en el mismo aprieto al final de la segunda temporada, cuando se ve obligada a matar al hombre que ama para evitar que una lluvia siembre el caos sobre la tierra. Es más importante que salve el mundo, no que ceda a sus deseos. Para Buffy, como descubrió también Eneas, el heroísmo puede ser una experiencia muy solitaria, que a veces exige traicionar a los que uno ama para hacer lo que es correcto. Ser un héroe puede parecer una descripción envidiable de una labor, pero a menudo no es nada divertido para el propio héroe, que, en el caso de Buffy, lo sacrifica todo, incluso su propia vida —por dos veces— para cumplir con su heroico deber.

¿Cuál es la diferencia entre un héroe épico y un héroe trágico? ¿Existe acaso esa diferencia, cuando el mismo personaje —como el famoso Jasón de los argonautas— puede aparecer tanto en una obra épica (las *Argonáuticas* de Apolonio) como en una tragedia (la *Medea* de Eurípides)? Es frecuente que los héroes épicos sufran una muerte trágica, como le ocurre a Héctor en la *Ilíada*, por lo que uno podría considerar que son esencialmente lo mismo. Pero no lo son. Un héroe trágico, como el Edipo de Sófocles, tiene características particulares y sigue un camino particular. Los grandes héroes trágicos son extremosos: Edipo es mucho más listo que sus

compatriotas y más dado a responder coléricamente. Sin duda es una gran figura dramática, pero sería terrible como invitado a cenar. Su inteligencia deriva en intolerancia e impaciencia; su cólera da paso pronto a la agresividad. Medea siente un agravio desproporcionado cuando Jasón la deja: es evidente que ha sido un marido horrible y el sentido común bastaría para decirle que tendrá mejor suerte sin él. Pero no puede ver las cosas de esa forma, es de todo punto incapaz de hacerlo, su criterio está nublado por unos celos furiosos que dañan todo cuanto la rodea y también a sí misma. Incluso características que podrían parecernos positivas, como la lealtad, se tornan anormales cuando las posee un héroe. Así ocurre con Antígona, que ama locamente a sus hermanos, sin tener en cuenta sus distintos caracteres, y debería ser una figura muy apreciada en Tebas. Pero la lealtad se torna obsesiva y Antígona entierra a su hermano quebrantando la ley y arriesgando su propia seguridad. Un rasgo de carácter que en principio era positivo se distorsiona a través del prisma trágico y se convierte en negativo.

Los héroes trágicos tienen estas respuestas emocionales excesivas y desviadas e, inevitablemente, causan su propia caída. Edipo no puede dejar un misterio sin resolver: debe juguetear con la verdad hasta que todo se desentraña, por mucho que le pueda costar. Y le cuesta todo: Yocasta muere, él queda ciego y se marcha al exilio, lejos de sus hijos y de su hogar. De un modo similar, Medea no vacila en destruir todo lo que ama con tal de causarle a Jasón aunque sea solo una pequeña parte del pesar que se causa a sí misma. La respuesta desproporcionada está integrada en los héroes: Medea no vive en el engaño o la confusión cuando mata a sus hijos, sino que adopta una decisión según su conciencia e inteligencia, convencida de que causar dolor a su enemigo vale la pena. Por muy extraordinario que pueda parecer su comportamiento al público, para ella es la mejor y única vía de actuación posible.

Los héroes trágicos nunca han pasado de moda; son plato principal de casi todas las obras dramáticas, ya sean éstas para la escena o para la pantalla. A fin de cuentas, la tragedia es catártica.

No nos cansamos nunca de ver cómo otra persona atraviesa esas penalidades. Quizá el género detectivesco sea el que más se ha acercado a una réplica del error trágico. Es difícil imaginar a un gran detective que no nos recuerde a los grandes héroes trágicos. Sherlock Holmes es brillante, pero autodestructivo. Usa las drogas para calmar su exceso de inteligencia, pero solo obtiene un éxito limitado. Su depresión suele derivar del aburrimiento, cuando no dispone de algo lo bastante exigente para poner a prueba su enorme intelecto. Es algo que le deja aislado: incluso Watson termina casándose y se muda a otra casa. El compromiso total de Holmes con su labor le lleva a hacer cosas absolutamente extraordinarias: pasa varias semanas seguidas disfrazado, finge su propia muerte y se distancia de Watson, la señora Hudson y Lestrade, justo las personas que más se preocupan por él.

Raymond Chandler y Dashiell Hammett nos dieron héroes con otros defectos. Sam Spade quizá no fuera un gran amigo de Miles, su socio, pero aun así lo empeña todo para resolver el asesinato del hombre. «Cuando matan al socio de alguien —dice—, se supone que uno debe hacer algo al respecto. No importa lo que pensaras de él. Era tu socio y se supone que debes hacer algo con eso.» Tanto Sam Spade como Philip Marlowe beben demasiado, se enredan demasiado con mujeres de dudosa virtud y arriesgan su vida sin vacilar en demasiadas ocasiones. Es difícil no enamorarse de ellos, pero igual de difícil es imaginar ninguna relación con ellos que pudiera acabar bien. Al igual que los héroes de la tragedia griega, los defectos de su personalidad los hacen heroicos —en su caso, les capacita para resolver crímenes en apariencia imposibles—, pero también los convierten en hombres tristes, reventados, aislados.

El tópico del moderno detective de la policía es el de un solitario, con uno o dos matrimonios rotos como antecedente: Jane Tennison, John Rebus y Kurt Wallander, por ejemplo. Atormentados por sus demonios, estos supersabuesos están casados con el trabajo y son la prueba viva de que Nietzsche no bromeaba cuando dijo que si miras demasiado tiempo hacia el interior del abismo, el abismo

también mirará dentro de ti. Son, verdaderamente, los héroes trágicos de nuestro tiempo: su excesivo compromiso con sus casos impide toda esperanza de una vida social. Su necesidad de atrapar al asesino, aunque ello suponga quebrantar las normas, aleja también a la mayoría de sus compañeros. Sus superiores los odian (aunque la tasa de resolución de crímenes sería de aproximadamente cero, sin ellos), porque no siguen las órdenes ni comprenden la política de la oficina. Incluso cuando se resuelve el asesinato, estos detectives no son felices, pues siempre hay nuevos criminales, nuevos crímenes. El héroe trágico supremo es el inspector Morse, que bebe porque no sabe calmarse de otro modo y lo está matando una diabetes que su consumo de cerveza solo puede haber agravado. Quizá sea un signo de nuestros tiempos que la autodestrucción se tenga que haber interiorizado mucho más y dependa mucho menos de cegar con alfileres.

Nuestra sed de catarsis no se ha rebajado nada; las series de televisión y novelas de crímenes han colmado nuestras mentes con violaciones, torturas y asesinatos de una violencia horrible. Nosotros, tanto como los griegos, necesitamos ver nuestros miedos representados para temerlos un poco menos. Y cuanto más tabú es un tema, más catártica parece ser la versión dramatizada. La mayoría de las sociedades antiguas veía el incesto como algo verdaderamente terrible (aunque su idea del incesto era bastante más limitada que la nuestra) y, por eso mismo, no es de extrañar que Edipo sea todo un símbolo del sufrimiento: matar a tu padre y casarte con tu madre son crímenes horripilantes que no se reducen en nada por el mero hecho de que Edipo lo hiciera sin saber que lo estaba haciendo. En la novela criminal contemporánea, a menudo aparece la pedofilia como tema recurrente, quizá para cumplir esta misma función de tabú supremo.

Y si queremos encontrar un paralelo aún más próximo con la tragedia griega que el que nos ofrece la ficción criminal, no hay nada mejor que contemplar *The Wire*, de la cadena HBO, un éxito crítico —y bien merecido— en los dos lados del Atlántico. Es una historia

enorme y compleja con un elenco tan robusto de personajes que cualquiera de ellos, en cualquier momento, puede ocupar el centro de la escena por un tiempo. No se esfuerza lo más mínimo en rebajar el ritmo para presentar los personajes al público, sino que nos lanza en mitad de las *badlands* de Baltimore y nos deja a nuestra suerte, para que averigüemos por nosotros solos lo que está pasando. Hasta aquí, pura épica. Pero el arco narrativo de un personaje en concreto, el persuasivo Stringer Bell, es una genuina tragedia sofoclea. Al comenzar la primera temporada, Stringer Bell es un traficante de drogas de especial éxito, y no solo por haber alcanzado la treintena y seguir con vida. Tras crecer en un barrio de casas sociales de Baltimore, ganó una fortuna de la única manera que sabe hacerlo. Es el cerebro que hay detrás de la banda de Barksdale y no vacila en ordenar el asesinato o la tortura de quien puede amenazar su posición. La policía pasa años intentando obtener pruebas en contra de la banda y aunque su terquedad pone entre rejas a algunos de sus miembros, a Stringer no hay modo de atraparlo. Es demasiado listo y demasiado cuidadoso en lo que hace.

Stringer, en otras palabras, cumple a la perfección con vivir el destino que se le ha otorgado, igual que hizo Edipo en su vida de infancia en Corinto, al vivir con el rey y la reina que creía eran sus padres. Cuando Edipo descubre la predicción que se le ha augurado, abandona Corinto de inmediato, para no dar ninguna ocasión de causar daño a los padres que conoce y ama. Él no sabe, por descontado, que esos padres a los que ha resuelto evitar son solo sus parientes adoptivos; que permanecer en Corinto sería la mejor de las acciones posibles; que al intentar huir de su destino solo está acelerando el encontronazo con él. Los hados de Edipo son implacables, como los de Stringer Bell. Él también decide evitar el destino que se le ha dado. Se distancia de los peligros y la fealdad cotidiana del tráfico de drogas. Cuando otros miembros de la banda acaban entre rejas, Stringer aprovecha la ocasión para reorganizar el negocio. Se erige en figura financiera y directora sin rival en la jerarquía de la banda. Incluso asiste a cursos de formación

universitaria sobre dirección de empresas e implanta lo que aprende en la gestión de la organización de Barksdale. Es decir, está haciendo justo lo que sus maestros debieron de decirle una y otra vez cuando era chico, hasta quedarse sin voz: aprovecha la educación, fórmate a fondo, aplícate, usa ese cerebro que Dios te ha dado. Ya ha empezado a invertir en propiedades, pero comienza a centrar su atención en desarrollar una cartera de negocio plenamente respetable, sin que en su imperio se mueva dinero sucio. Quizá la droga le ha proporcionado el capital necesario para echar a caminar, pero está resuelto a mudarse al mundo no criminal. El deseo de cambiarse a sí mismo y modificar su fuente de ingresos abre una brecha entre él y su amigo y compañero, Avon Barksdale. Barksdale no quiere que lo aparten de la violencia azarosa y extrema del tráfico de drogas. Él ve algo que a Stringer se le escapa: que los hombres no pueden huir de su destino, por mucho que se empeñen. A Stringer no tardan en estafarlo en el mercado inmobiliario, y el responsable del engaño es ni más ni menos que un senador de Estados Unidos, de apariencia respetable, pero que resulta ser tan canalla como cualquiera de los señores de la droga. Al igual que Edipo, justo cuando Stringer intenta vivir una vida mejor que aquella para la que nació termina fatalmente debilitado.

El conflicto entre Avon y Stringer causa la caída de los dos: Stringer dirige a la policía contra Avon, y Avon dirige contra Stringer a dos hombres que desean verlo muerto. Solo en este punto la historia de Stringer Bell se aleja de la tragedia sofoclea: no lo matan ni mutilan fuera de escena, para que su miserable destino sea descrito en el discurso de un mensajero ante un público y un coro conmocionados. Pero tampoco se salva, sino que muere bajo una lluvia de balas en un edificio vacío. El arco trágico se completa. Al huir de un destino que lo convertía en criminal sin escrúpulos, no solo no logra mejorar su vida, sino que la pierde. Se puede mirar *The Wire* sin leer a Sófocles y la serie sigue siendo brillante. Pero es

aún mejor cuando Edipo se agazapa en el fondo de la mente: no es menos contemporánea ni menos extraordinaria, solo más inteligente de lo que parecía la primera vez.

Las tragedias griegas, en la antigua Atenas, se representaban en el marco de un concurso; se escenificaban conjuntos de trilogías y, al final, un drama satírico. Ésta era una forma de culminar el día mucho menos traumática que las tragedias. Tras una trilogía de asesinatos, suicidios y automutilaciones, es de creer que una tragicomedia con un coro de sátiros y multitud de falos enviaba al público a casa con un estado de ánimo más festivo. Las Dionisias, marco de representación de las obras, era un festival dramático que se celebraba hacia el mes de abril; todas las actuaciones eran ofrendas al dios Dioniso, además de entretenimiento para las multitudes populares. Es importante recordar esto en una época como la nuestra, cuando la tragedia griega ha adquirido la condición de arte exquisito. Es un arte exquisito, desde luego. Su poesía es excelente, la caracterización es simple y clara, las historias son convincentes. Pero las tragedias griegas no se representaban originalmente para el reducido grupo de clase media que hoy va al teatro. Antes al contrario, formaban parte de una gran celebración pública y un festejo alcohólico, porque Dioniso no era solo el dios del teatro, sino también de la bebida. Cuando el público ateniense contemplaba, pongamos, la *Orestíada* de Esquilo lo hacía con ánimo festivo; es algo que no nos perjudicará en nada recordar cuando nos hallemos sentados frente a una respetable y seria producción moderna de Esquilo. Si realmente quisiéramos revivir una auténtica experiencia ateniense, además de tener en cuenta que en la tragedia griega no había pausas ni intermedios, deberíamos tomarnos un vaso bien generoso de *gintonic*, por lo menos.

La concesión de los premios también era un asunto muy serio: para el vencedor, el triunfo era motivo de gran orgullo, aunque el premio fuera ornamental (una corona de hiedra) y no económico. Lo mismo cabría decir de los trofeos Oscar, que no se pueden revender salvo que primero se hayan ofrecido a la Academia (otro nombre

griego, heredado de la escuela de Platón) por el módico precio de un dólar. Dicho sea de paso, tradicionalmente los Oscar han tendido a preferir la tragedia: entre las películas ganadoras o seleccionadas, las trágicas son una mayoría aplastante. Podríamos apuntar que ocurre así porque la tragedia es, intrínsecamente, la forma de arte supremo, pero también podemos ser más pragmáticos. Los premios al mejor actor se otorgan por igual en categoría masculina y femenina y la tragedia es un género en el que aparece un número de mujeres muy superior al que vemos en, pongamos, las películas de acción, de guerra, de dos colegas, etcétera. Y cuando por azar vemos a dos mujeres en una *road movie*, lo más seguro es que acabe de forma trágica, como *Thelma y Louise*.

La tragedia —tanto la antigua como la moderna— se centra muy a menudo en la familia. Una familia que siempre dista mucho de ser saludable, ya se trate de la desastrosa y destructiva casa de Atreo (en la que un padre mata a su hija, la esposa de aquél mata al marido y los hijos de ésta la matan a ella) o de la vida huera de Lester Burnham, interpretado por Kevin Spacey en la película *American Beauty* (el marido se desenamora de su esposa infiel y pasa a desear a la amiga de su hija adolescente, sin darse cuenta convence a su vecino, profundamente reprimido, de que es homosexual, y muere de un tiro). Una familia bajo presión siempre es una fuente tremenda de tensión dramática: en la tragedia griega, en las películas ganadoras de premios Oscar o en las telenovelas humildes. De una forma u otra, hallamos matriarcas que sufren, relaciones desviadas entre parejas sexuales y una presión insostenible en el lazo de padres e hijos. La profesora Edith Hall ha sugerido que la tragedia griega se ha representado más en los últimos cuarenta años que en ninguna otra etapa desde la Atenas del siglo v a. C. *Edipo*, *Medea* e *Hipólito* se escenifican en todo el mundo, año tras año, un número de veces muy superior a la representación de tragedias romanas o comedias griegas. Si se escenifica *Medea* en un teatro próximo al lector, puede estar casi seguro de que será la versión de Eurípides, no la de Séneca. Vale la

pena pararse a pensar a qué puede deberse que cada generación de espectadores redescubra con tanto entusiasmo los motivos trágicos de los juramentos rotos, la barbarie en la guerra y las familias destruidas. Quizá es porque las obras son tan simples que podemos insertar fácilmente nuestro propio subtexto: en *Las bacantes* de Eurípides se ha incluido una relación homosexual de Penteo y Dioniso; el Filoctetes de Sófocles ha sufrido el sida; Antígona ha luchado contra el *apartheid* en Sudáfrica y se ha rebelado contra la guerra civil en la antigua Yugoslavia; *Las troyanas* de Eurípides han personificado a las víctimas de la brutalidad desde Hiroshima hasta Ceaucescu. Y el ascenso del feminismo quizá haya supuesto que sentimos más ganas de ver a mujeres fuertes en la escena. La asesina Medea, la intrigante Electra y la vengativa Clitemnestra son papeles por los que la mayoría de actrices mataría. Sin duda, exigen mucho más de la actriz que cualquiera de las heroínas de Shakespeare. Lady Macbeth no puede con Hécabe, la anciana que durante la guerra de Troya ve morir o caer esclavos a casi todos sus hijos e hijas, antes de descubrir que su único hijo superviviente, al que había alejado por su seguridad, ha muerto a manos de su protector, Polimestor, por dinero. Se siente tan furiosa por la pena que mata a los hijos de Polimestor y luego lo ciega con alfileres de broches; lo último que éste verá será a sus hijos pagando el precio máximo por su codicia y su perfidia. En un mundo en el que las mujeres, tras llegar a cierta edad, nunca aparecen en la gran pantalla salvo que sean o Meryl Streep o Judi Dench, quizá no sea tan raro que el público desee contemplar en la escena a una tipa vieja y vengativa.

La tragedia no es solo hermosa, sino también útil. En la *Vida de Nicias*, escrita por Plutarco, leemos la penosa historia de la expedición a Sicilia, una de las mayores pifias militares de Atenas. En 415 a. C., tras dieciséis años de guerra con Esparta y acuciada por la falta de dinero, Atenas decidió lanzar una campaña de saqueo monetario contra Siracusa, en Sicilia, en cuyos templos les habían dicho que se almacenaban vastas sumas de dinero. No obstante, los

atenienses se habían excedido en sus aspiraciones y, aunque obtuvieron algunas victorias iniciales, fueron aniquilados en 413 a. C. Murió un número elevadísimo de atenienses y aliados y muchos más fueron esclavizados. Tucídides calcula una cifra de «no menos de siete mil». A los que fueron capturados los encerraron en canteras; como tan a menudo en la historia, la distinción entre campamento para prisioneros de guerra y campo de muerte era inexistente. Tucídides nos dice que la ocupación era excesiva y carecían de techo, por lo que los hombres se quemaban al sol antes de helarse en las frescas noches de otoño. Los cadáveres no se retiraban, pronto se expandieron las enfermedades y las raciones de comida eran espantosamente reducidas: una copa de agua al día y dos copas de cereales (la capacidad de una copa vendría a equivaler a un cuarto de litro). Se los mantuvo en esas condiciones durante setenta días, antes de que la mayoría pasara a la esclavitud. Los atenienses que no habían participado en la expedición, sino que aguardaban con impaciencia a que llegaran a la polis las nuevas de un paseo militar de sus compatriotas y la correspondiente recompensa económica, no sabían nada de esto. Según Plutarco, la primera noticia de la derrota se tuvo cuando un extranjero llegó al Pireo (el puerto de Atenas) y se dirigió a cortarse el pelo. Estuvo charlando con el barbero sobre el desastre siciliano como si todo el mundo estuviera al cabo de lo que había ocurrido allí. El barbero corrió a la ciudad a contar a todo el mundo lo que acababa de oír. Los atenienses se negaron a dar crédito a una historia tan horrible, decidieron que era mentira y torturaron al hombre en la rueda (optaron casi literalmente por, como se suele decir, «matar al mensajero»). Hay un punto de luz en esta historia miserable, sin embargo. Los sicilianos apreciaban mucho a Eurípides y valoraban su poesía por encima de todo. Así, liberaron a aquellos atenienses que sabían recitar sus obras y dieron más alimento y bebida a los que se sabían pasajes breves. Plutarco cuenta cómo los atenienses liberados llegaron a su ciudad y dieron las gracias a Eurípides por su regreso. La tragedia, en este caso, fue un salvavidas.

Ahora bien, la tragedia no es la única forma de experimentar la catarsis. En el otro extremo del espectro emocional se halla la comedia, que también provoca un sentimiento de alivio en sus espectadores, ya sea porque hace burla del mundo que éstos conocen y reconocen (comedia de observación), porque los traslada a otro mundo y les permite olvidar sus preocupaciones cotidianas (comedia surrealista) o porque les proporciona una experiencia pseudotrágica de gratitud en la medida en que el público se halla en mejor condición que el pobre infeliz al que ven en escena (comedia de avergonzamiento). Estas categorías no son exclusivas, en ningún caso: un gran cómico de carácter observador, como Bill Hicks o Billy Connolly, puede pasar fácilmente al surrealismo y convertir una broma sobre el mundo real en una fantástica. *The Office*, de Ricky Gervais, juega claramente al avergonzamiento, pero por su ambientación y sus personajes, muchos espectadores que son oficinistas recuerdan su propio lugar de trabajo; lo que hace que el bochorno resulte particularmente intenso es la agudeza de la observación. *Los Simpson*, a punto de cumplir el episodio número 500, oscila alegremente entre los tres tipos de comedia: satiriza la familia y el estilo de vida de los estadounidenses, incluye vuelos de una descomunal fantasía surrealista y nos invita a sentir vergüenza ajena ante la estupidez de Homer, aunque al mismo tiempo lo ensalcemos como ejemplo supremo de la comicidad del hombre de la calle.

Los Simpson son el descendiente más obvio de las comedias de Aristófanes, por su carácter anárquico, satírico, paródico y político. Aristófanes fue el rey de la comedia en la Atenas del siglo v. Compuso obras que eran espectaculares y surrealistas, que protagonizaba un elenco de aves políticamente desencantadas, por ejemplo, o un coro de viejos presentados como avispas. Los dramaturgos cómicos como Aristófanes habrían contado con un *corego*: un ciudadano acaudalado que actuaba como mecenas al equipar al coro con las ropas, los instrumentos y la formación. Quizá se veía este mecenazgo como un signo de condición social: quien

era capaz de costear uno de estos impuestos especiales de Atenas —pertrechar a un coro teatral o un barco de guerra—, era obvio que tenía pasta larga. Quizá fuera el equivalente de patrocinar un ala de la National Gallery, que pasaría a denominarse con tu nombre tras recibirse una donación muy generosa. Sin embargo, en una de sus obras Aristófanes sugiere alegremente que estos patrocinadores, en realidad, están pagando una multa por ser impopulares con quienes tenían más influencia política. Así, en *Los caballeros*, Cleón afirma: «Te convertiré en trierarca y te daré un barco viejo». El trierarca debía equipar un trirreme, el famoso barco de guerra de Atenas. Qué barco te cayera en suerte podía suponer una gran diferencia. El que heredaba la responsabilidad sobre un barco que había sido bien mantenido durante el año anterior (a expensas del trierarca que lo había precedido) podía considerarse afortunado. Pero un barco viejo era una amenaza terrible: reparar adecuadamente un casco con fisuras y renovar remos rotos sería, sin duda, ruinoso.

Aristófanes pasó varios años —literalmente— satirizando a Cleón, su enemigo político, llamándole de todo y poniendo en sus labios esta clase de sentimientos. Si Bill Clinton sugirió una vez que nunca deberías buscar pelea con los que compran la tinta por barriles, entonces la carrera de Aristófanes es testimonio del hecho de que tampoco hay que enemistarse con un autor de comedias porque uno, inevitablemente, perderá. Aristófanes pudo hacer todas las acusaciones escandalosas y difamatorias que quiso en contra de Cleón y éste no pudo hacer nada en contra del dramaturgo. La inquina entre los dos se remontaba a la segunda obra de Aristófanes, *Los babilonios*, que se estrenó en las Dionisias de 426 a. C. pero que, por desgracia, no se ha preservado. En ella, Aristófanes atacaba a todos los funcionarios notables de Atenas, incluido Cleón, que no supo verle la gracia. Acusó a Aristófanes ante el Consejo por hablar mal del pueblo de Atenas. No sabemos con exactitud qué ocurrió en el juicio. Aristófanes solo contaba veinte años, en aquel entonces, y era nuevo en el oficio de comediógrafo. En *Las avispas*, estrenada en 422 a. C., el corifeo (director del coro), tomando la voz

de Aristófanes por un momento, como autorizaba a hacer la convención teatral, afirma que lo desollaron vivo y recuerda al público riendo mientras chillaba. Más allá de la exageración cómica, ¿cabe entender que se le impuso una multa? Probablemente sí podemos concluir que el mensaje que Aristófanes extrajo de toda aquella experiencia era que en adelante debería actuar sin salirse de la letra de la ley, si no de su espíritu. No se lo volvió a juzgar, pero la venganza contra Cleón se extendió muchos años. Incluso ahora, 2.500 años más tarde, cada vez que se leen o escenifican las obras de Aristófanes, Cleón se convierte otra vez más en objeto de burla. Seguro que es el blanco de chistes más perdurable de la historia. Lo agrava aún más el hecho de que abundan las razones para que sigamos leyendo a este comediógrafo, que en la actualidad sigue resultando extraordinariamente divertido y obsceno. No hemos pasado treinta versos de *Los caballeros* y ya encontramos un chiste sobre la masturbación; desde luego, los comediógrafos modernos parecen mucho más moderados, en comparación. Por suerte, Aristófanes es bueno y, no solo eso, sino que además lo sabe. El coro de *Los caballeros* se dirige al público en cierto pasaje para recordarles cuán raro es el talento de su autor: «El arte de escribir comedias es la más difícil de las tareas, porque muchos son los que lo intentan y pocos los que lo hacen bien». Basta con ver la parrilla de la programación televisiva para reconocer que esto sigue siendo cierto.

Aristófanes no perdió nunca las ganas de mofarse de las deficiencias de sus conciudadanos, aun a pesar del juicio que hubo de vivir al principio de su carrera. Pero también tenía ambiciones más elevadas. *Las ranas* se representó en 405 a. C., justo cuando Atenas sufría los últimos meses de su participación en la guerra del Peloponeso. Narra la historia del dios Dioniso, que emprende un viaje al mundo subterráneo para hallar a un poeta que salvará la ciudad. Esquilo había llegado al Hades unos cincuenta años antes, pero Eurípides y Sófocles habían muerto en fecha reciente. Y Atenas había adoptado algunas decisiones terribles en la última parte de la

guerra, como empeñarse en continuar la contienda incluso después de las pérdidas de la expedición de Sicilia, ocho años antes. La democracia había caído, aunque de forma temporal, en 411 a. C., por el golpe de estado de unos oligarcas. Los aliados de Atenas —a los que ésta no siempre había tratado bien cuando estaba en la cima de su poder— ardían en deseos de rebelarse, ahora que Atenas lo pasaba mal. Y luego, en el verano de 406 a. C., los atenienses habían sufrido una derrota cuando ya paladeaban la victoria: vencieron en una enorme batalla naval en Arginusas, cerca de la isla de Lesbos, donde lograron hundir setenta y cinco barcos enemigos. Sin embargo, se desató una tormenta que destrozó a los atenienses. En aquel caos huyeron otros cincuenta barcos enemigos; hubo que abandonar muchos barcos propios, dañados por el temporal, con la pérdida de todos sus hombres. El resultado fue devastador y los atenienses ordenaron el regreso de sus generales, para someterlos a juicio. Seis generales atenienses volvieron a casa y fueron ejecutados prontamente por voto de la Asamblea. Pero los ciudadanos de Atenas se arrepintieron al instante de su equivocación: aparte de lo desagradable que resulta ejecutar a los compatriotas cuando cometen un error o se ven superados por el mal tiempo, ahora Atenas contaba con seis hombres menos de notable experiencia militar, necesarios para la guerra. En realidad, eran ocho menos; dos de los generales pusieron pies en polvorosa para no pasar por el juicio y la ejecución.

Después de Arginusas, como los dos bandos habían sufrido bajas muy graves, los espartanos ofrecieron la paz con la condición de mantener a los antiguos aliados atenienses que habían ganado a lo largo de los años, pero dejando a Atenas los que habían seguido a su lado. Sin duda, se trataba de un acuerdo beneficioso para Atenas. No porque no deseara continuar disponiendo de sus rentabilísimos aliados, que financiaban las obras y la flota de la ciudad; sino porque el mero hecho de haber perdido a tantos hombres y tantos aliados sometidos a sus impuestos significaba que el esfuerzo bélico ya no podía durar mucho tiempo más. Sin embargo, un hombre llamado

Cleofonte convenció a la Asamblea de que rechazara la propuesta de paz. Según Aristóteles, se presentó en la Asamblea bebido, vestido con su armadura y diciendo que no toleraría que se firmara la paz salvo que los espartanos les devolvieran a los aliados robados durante la guerra. En lugar de darle el equivalente antiguo de un café solo bien fuerte, los atenienses votaron a favor de sus ideas y perdieron la ocasión de sellar la paz. Nadie necesitó consultar a un oráculo para predecir que habían dinamitado una oportunidad idónea para mantenerse como ciudad libre y que apenas tenían posibilidades de seguir luchando.

Aristófanes respondió a este catálogo de aflicciones con *Las ranas*, una obra en la que quien era el dios del teatro para los atenienses, Dioniso, baja al Hades con un objetivo claro. «He bajado aquí para encontrar un poeta —declara—. ¿Para qué? Para salvar la ciudad y que pueda seguir representando obras.» A fin de cuentas, no sería Aristófanes si no hubiera un toque de interés personal. Pero aunque esto nos pueda parecer una simple fantasía cómica —¿cómo va a salvar un poeta la ciudad, si a duras penas podrá pagar el alquiler?—, Aristófanes no lo dice solo en broma. Ya hemos visto antes cómo las palabras de Eurípides supusieron una diferencia entre la vida y la muerte para los prisioneros de Siracusa. Pero la poesía no se reduce a versos hermosos. Los poetas eran personas especiales, extraordinarias. Tenían una visión más clara que el resto de nosotros, un intelecto más poderoso, una conexión con lo divino a través de las musas que les proporcionaba una perspicacia con la que los demás solo podemos soñar. En consecuencia, los poetas nunca votarían a favor de ejecutar a generales perfectamente capaces en un momento de cólera. Ofrecerían consejos sabios y ayudarían a la gente corriente a adoptar decisiones más sensatas y ser mejores como personas. La representación pública de las Dionisias comportaba que los autores trágicos disponían de una capacidad extraordinaria de llegar a las masas y educarlas. Como afirma Esquilo en la obra: «Un maestro explica cosas a los escolares, los poetas explican cosas a los adultos».

Aristófanes quizá incluya un mensaje serio en esta obra, pero eso no significa que lo haga con seriedad. La primera mitad de la comedia sigue a Dioniso a lo largo de su traicionero descenso al Hades, entre una bruma de cobardía, confusión e identidad equivocada. La segunda mitad se desarrolla en el Hades, mientras Eurípides y Esquilo batallan por ser elegidos Cátedra de Poesía del inframundo y obtener así un pase de vuelta a la tierra de los vivos. Este argumento permite que Aristófanes se entregue con alegría a parodias tremendas: Esquilo habla con un verso florido y pomposo, mientras Eurípides es un sofista sabihondo. Esquilo se siente afrentado por la mera idea de que Eurípides pudiera ser mejor poeta que él y los dos empiezan a despotricar el uno del otro: las obras de Esquilo son aburridas porque el personaje principal nunca dice nada; la poesía de Eurípides es tan predecible que puedes insertar una frase banal al final de cada verso y se escandirá igual de bien. El verso de Esquilo está repleto de palabras inventadas, con lo que ningún espectador comprende qué está pasando; las obras de Eurípides están llenas de personajes sombríos, pues hasta los reyes son harapientos y las mujeres, una desgracia. Esquilo es repetitivo, mientras que Eurípides anima a las clases bajas a plantear preguntas y no hacer lo que se les dice. Dioniso queda desconcertado y no sabe qué poeta elegir para regresar con él a Atenas. A la postre dice: «A uno lo considero inteligente, pero el otro me resulta agradable». Cuando Hades le pide que decida, Dioniso escoge a Esquilo y Eurípides queda horrorizado: Dioniso había prometido favorecer a Eurípides, ¿cómo puede ser tan insincero? El dios replica: «Mi lengua ha jurado, pero he elegido a Esquilo». Se trata de una cita parcial de uno de los versos más famosos de Eurípides, cuando Hipólito, en la obra a la que él da nombre, rompe el secreto que había jurado guardar ante la nodriza de Fedra. «Mi lengua ha jurado, pero no ha jurado mi mente», decía allí. Es un pasaje claramente sofista, justo la clase de frases que se repiten una y otra vez en Eurípides, quien debería avergonzarse seriamente de ello, según los demás personajes de *Las ranas*. A fin de cuentas, en un

mundo sin mucha escritura, la palabra de un hombre era realmente un lazo vinculante; si alguien podía jurar ante todos los dioses y aun así quebrantar el juramento, entonces nadie podía fiarse de nada en absoluto. Aristófanes, obviamente, adora este verso como representación perfecta de aquello que censura en Eurípides, pues lo cita más de una vez en sus obras. Así, Eurípides paga un precio muy alto por ser más inteligente que placentero: permanece en el Hades, mientras Esquilo trota de vuelta a Atenas con Dioniso.

Lo único que nadie pone en duda es que la obra está hecha a su medida. Hades los envía de vuelta a Atenas diciendo: «Marchaos. Salvad a la ciudad con vuestro buen consejo y educad a los necios. Los encontraréis en abundancia». Incluso después de haber sido denunciado y juzgado unos veinte años antes, Aristófanes sigue mofándose de sus conciudadanos e insultándolos. Debemos suponer que éstos lo recibían como una broma, no como una ofensa. En cierto pasaje, Jantías, un sirviente de Dioniso, mira hacia el público y lo tilda de ser un atajo de maleantes. No parece un comentario malicioso, sino la clase de palabras agrias que podrían provocar unos pocos abucheos amables entre las carcajadas. Los cómicos de micrófono suelen realizar este mismo truco cuando van de ruta. No hay prácticamente público en el mundo que no se ría si un cómico da a entender que ellos o sus vecinos más próximos son tontos y malos. Quizá la censura colectiva de uno mismo sea uno de los recursos que nos unen a los demás espectadores.

Mofarse del público no es la única técnica de Aristófanes que se mantiene sin alteraciones en la comedia moderna. «Hundimos doce o trece barcos enemigos», afirma Dioniso, al principio de la obra, jactándose ante Heracles. «¿Vosotros dos solos?», quiere saber Heracles. «Sí, por Apolo», contesta Dioniso. «Y entonces me desperté», murmura Jantías. Es el recurso clásico de retirar la cortina y desvelar un contexto nuevo, que aún emplean los cómicos actuales para provocar la risa. Al apartar la cortina, la escena se transforma de golpe y lo que parecía perfectamente normal en el contexto previo resulta ahora inapropiado y, por lo tanto, divertido.

Como dice un gran cómico —Michael Redmond, a quien no se ha apreciado como merece—: «La gente me dice muchas veces: "¡Sal de mi jardín!"». Una frase banal, que el público espera que sea solo una forma de introducir un chiste, se convierte de golpe en el chiste porque la escena pasa a ser una completamente inesperada.

Las comedias de Aristófanes también están repletas de bufonadas, un estilo de actuación que trasciende por encima de lenguas y culturas. Quizá los más intelectuales de entre nosotros contemplen con desdén el enorme éxito internacional de, pongamos, el bufonesco Mr. Bean, cuando todos preferimos las acrobacias verbales de *Blackadder* (*La víbora negra*). Pero hay una buena razón por la que Charlie Chaplin, los hermanos Marx y el Gordo y el Flaco siguen siendo populares en la actualidad. Las caídas son divertidas. El giro de la escalera que derriba a alguien es divertido. Ni siquiera es algo exclusivo de nuestra especie; los niños no se reirían con *Tom y Jerry* si ver que una plancha aplasta la cara de un gato no satisficiera un amor básico por la violencia y la *Schadenfreude* (sentimiento de alegría por el mal ajeno). Aristófanes lo comprendió a la perfección y en sus obras abundan los cobardes y chulos que reciben bofetadas en plena jeta. En *Las ranas*, Dioniso y Jantías son azotados por Éaco, el portero del Hades. Con ello pretende descubrir cuál de los dos es un dios. Los dos afirman que son inmortales y pronto se resuelve que la mejor forma de determinar quién dice la verdad es azotarlos a los dos para ver quién hace una mueca primero; un dios no sentiría dolor ante una agresión tan nimia como ésa. Se invita al público a contemplar cómo dos hombres aúllan de dolor a la vez que fingen que no sienten nada, sino que tan solo han visto pasar un caballo o han recordado de pronto un festival religioso. Si Aristófanes descuella por esta clase de humor de astracán es porque no recurre demasiado a él. Sus sucesores —Menandro, Terencio, Plauto— se quedan en la astracanada, el chiste, los hijos perdidos hace años y los maridos cornudos. La complejidad,

la crítica política, la genuina inteligencia que hay detrás de los chistes que Aristófanes aportó a la comedia del siglo v tardarán mucho tiempo en volver a aparecer.

Aristófanes tampoco teme bromear con chistes que bien podrían ponerle en el territorio reservado a los trágicos. Mediada *Las ranas*, el director del coro se aparta de la historia para dirigirse al público directamente, no en calidad de autor (como en los ejemplos que hemos visto antes), sino de coro. Dice: «Es justo y correcto que el coro sagrado se una, aconseje a la ciudad y la instruya». La idea de un cómico educador nos resultará extraña, probablemente. Los cómicos son locos, a fin de cuentas. Son bufones que tal vez metan la cuchara para decir lo que nadie más se atreve a reconocer, pero no son educadores serios de las masas. Sin duda, abunda por todas partes la comedia tan brillante como tonta que no tiene ninguna intención de cambiar corazones y mentes: las ingeniosas bromas de Phil Silvers, Eric Morecambe o Harry Hill nunca han pretendido cambiar nuestra forma de pensar. Su único objetivo es hacernos reír y funciona a la perfección. Pero hay otra categoría de humoristas que buscan desarrollar el doble papel de maestro y cómico: el difunto Bill Hicks, con su aire de predicador; el engañosamente lánguido Stewart Lee; cómicos con carga política como Mark Thomas o Mark Steel. Estos humoristas ofrecen a su público algo más que risa pura: quieren que uno se ría, pero también que piense. El corifeo de Aristófanes alecciona a la multitud sobre lo que juzga que es incoherencia: han otorgado la ciudadanía a algunos esclavos que habían ayudado en combate, pero privaron a hombres nacidos en Atenas de su ciudadanía por apoyar al bando erróneo en el golpe oligárquico de 411 a. C. Aristófanes tiene una perspectiva muy conservadora —algo inhabitual en los cómicos políticos de nuestros días— y desea que perdonen a los simpatizantes de la oligarquía. Le inquieta que Atenas se esté privando de hombres que necesita: «Venid, idiotas, y cambiad de costumbres. Emplead de nuevo a los que son útiles. Si todo sale bien, se os considerará sensatos, y si tropezáis, al menos os habréis colgado de un árbol digno». Esto

quizá no pareciera gran consuelo a los atribulados atenienses, pero el hecho era que su decisión de votar por Cleofonte y rechazar la paz había supuesto firmar la condena de muerte de su democracia. Quizá ésta sea la verdadera debilidad de la comedia como instrumento para transformar el mundo: cuando un fenómeno está lo suficientemente extendido como para que el público entienda una broma sobre ello, ya es demasiado tarde para cambiar nada. A fin de cuentas, los cómicos hicieron numerosos chistes a lo largo de los mandatos tanto de Margaret Thatcher como de George W. Bush y esto no cambió en nada sus posibilidades de reelección. Quizá incluso reforzó la determinación de sus partidarios, dado que a nadie le gusta ser objeto de burlas.

Pero tal vez el arma más interesante del arsenal de Aristófanes sea su gusto por una broma que su público es probable que considerara de un mal gusto extremo. En su batalla por la supremacía poética, Esquilo y Eurípides discuten sobre el personaje de Edipo. Eurípides dice que al principio era un hombre feliz, antes de sufrir su terrible fortuna. Esquilo, por el contrario, considera que Edipo fue siempre el más desgraciado de los hombres, pues cuando no era más que un bebé ya fue condenado a vivir un vida horrorosa. Enumera los motivos hasta alcanzar el clímax truculento: «Se casó con una mujer vieja aunque él aún era joven y, para colmo, resultó que era su propia madre. Y luego se saca los ojos». Pero Eurípides no está convencido: «Bueno, entonces era feliz. Comparémoslo con cómo se habría sentido de haber luchado junto a Erasínides». Este Erasínides era uno de los generales de la batalla de Arginusas que habían sido ejecutados por su comportamiento. Si pensamos en cuántos atenienses habían perdido a seres queridos en esa batalla y cómo de controvertidas habían resultado ser las ejecuciones de los generales, no era poco arriesgado plantear esa broma. Desde luego, si la BBC emitiera hoy un chiste similar sobre un general de Afganistán, veríamos una avalancha de quejas. No nos gustan las bromas sobre la muerte de los soldados, por la excelente razón de que casi todo el mundo las cree de mal gusto. Y muchas de ellas

quizá sean solo eso: chistes de pobre concepción y planteados con poca o ninguna atención por las consecuencias que provoquen o los sentimientos que puedan herir. Pero no todos los chistes sobre temas de mal gusto son de mal gusto: se da por sentado, entre los poseedores de la autoridad moral, que plantear un chiste sobre algo es lo mismo que quitarle importancia, como si reírse de eso demostrara que uno lo considera trivial. En realidad, a menudo lo cierto es lo contrario. Cuando un cómico se acerca a un tema difícil —la muerte o la enfermedad, por ejemplo—, lo último que está haciendo es trivializarlo, desde luego. Le está concediendo la plena atención profesional. Para quien se gana la vida contando chistes, elegir el tema de los chistes es demostrar que uno los considera una cuestión genuinamente importante. Por eso muchos cómicos cuentan chistes sobre la muerte de una persona amada, una relación rota, una época en la que se sintieron verdaderamente asustados, enfadados o heridos. No es que sufran una incapacidad patológica de sentir emociones y empleen el humor para disfrazarlo, sino que es preciso hacer broma sobre los temas negativos. Nadie necesita chistes cuando su vida fluye de color de rosa; los necesitamos cuando la cosa está difícil. Este humor negro es parte de nuestro modo de lidiar con las circunstancias y los hechos horribles. Alguien debe contar chistes sobre las vidas perdidas sin sentido porque, de otra manera, todos nos limitaríamos a llorar sobre la futilidad de la vida, y esto no sirve de nada. Aristófanes sabía muy bien que un chiste arriesgado sobre un tema doloroso era importante y debía incluirlo en aquella obra enorme y ridícula. Los chistes no siempre deben ser simples e indoloros porque el mundo no responde a estos rasgos. Si el arte imita a la vida —incluso artes menores como los chistes baratos— no puede contentarse con los aspectos agradables. Y es obvio que los atenienses supieron encajar la crítica, pues concedieron a Aristófanes el primer premio por *Las ranas*.

Para los antiguos, como para nosotros, el entretenimiento no se terminaba en los escenarios teatrales. Adoraban las carreras de aurigas, la representación de batallas marítimas y las luchas de

gladiadores. Nuestra visión de la antigua Roma está coloreada por varias películas épicas que giran en torno de los juegos y las carreras: *Espartaco*, de Stanley Kubrick, sobre el gladiador rebelde, y *Ben-Hur*, de William Wyler, que narra la carrera de cuadrigas entre nuestro héroe, Ben-Hur, y su antiguo amigo y luego peor enemigo, Mesala. En fecha más reciente, *Gladiator*, de Ridley Scott, arroja a Máximo (Russell Crowe) a la arena y lo enfrenta, en una lucha a muerte tan real como metafórica, con el emperador Cómodo. Nos resulta tentador emplear estos entretenimientos letales como demostración de que los romanos eran un atajo de sanguinarios. En las tres películas mencionadas, después de todo, se nos pide que simpaticemos con los que no eran romanos: Máximo quizá hubiera combatido en el ejército romano, pero en realidad venía de Hispania. Cuando él y los gladiadores que lo acompañan luchan interpretando a los personajes de Aníbal y los cartagineses, en una representación teatral de la batalla de Zama, se espera de ellos que pierdan, como hicieron los cartagineses en la vida real. Pero no pueden resistir la oportunidad de contradecir a la historia y derrotan a los gladiadores que representan a Escipión y su ejército romano. Espartaco, por su parte, es de origen extranjero (probablemente, tracio) y se levanta contra los opresores romanos. Cuando él y su banda de gladiadores escapan, no queremos que el ejército romano los machaque; nos ponemos del lado del más débil. No vemos a los gladiadores como criminales en fuga, sino como héroes que luchan por la libertad y plantan cara a un enemigo imposible. De un modo similar, en *Ben-Hur* queremos que Charlton Heston se vengue, a sí y a su familia, de los ocupantes romanos representados por Mesala. Son películas concebidas para actuar de acuerdo con nuestros prejuicios: el atractivo Kirk Douglas como el valeroso Espartaco y el malvado Charles Laughton (cuya carrera ya había incluido al aguafiestas Javert en *Los miserables*, al vil capitán Bligh en *El motín de la Bounty* y a un rey tan impopular como Herodes en *Salomé*) en el papel del romano Craso.

Es cierto que los romanos daban muy poco valor a un gran número de vidas humanas. Les parecía legítimo que esclavos y criminales murieran destrozados en la arena, de manera regular y en cantidades altísimas. Y los escritores romanos cuya obra se ha preservado no lo criticaron prácticamente nunca. Livio menciona una máxima en circulación según la cual un hombre que supiera organizar un banquete y preparar unos juegos era un hombre capacitado para ganar una guerra. Eran habilidades que los romanos apreciaban: su éxito extraordinario en guerras brutales costeaba los juegos y los banquetes y posibilitaba un abastecimiento interminable de prisioneros de guerra a los que sacrificar en la arena. La mera existencia de los juegos servía para reafirmar el orden natural —el orden romano— de las cosas: aquellos que habían cometido actos criminales o luchaban contra el poder de Roma aparecían entonces como gladiadores y morían por el placer efímero de los mismos romanos a los que habían ofendido.

A propósito del tema de los gladiadores, una de las cuestiones más conocidas sobre su vida es el saludo que dirigían al emperador cuando entraban en la arena para luchar. Gritaban: «Ave Imperator. Morituri te salutant» («Salud, emperador. Los que van a morir te saludan»). Es una frase que pide a gritos que la citen y así se ha hecho, en infinidad de ocasiones. Pero en realidad solo aparece una vez en la literatura latina y ni siquiera la pronuncian gladiadores. Se menciona cuando Suetonio está contando la historia de una naumaquia, un combate naval que se representaba como espectáculo. En 52 d. C., el emperador Claudio organizaba una naumaquia en el lago Fucino, en la Italia central. Los *naumacharii*, o combatientes, gritaron de pronto esta frase hoy tan conocida, a lo que Claudio replicó: «Aut non» («O no»). Entonces los combatientes se negaron a luchar, diciendo que el emperador los había perdonado; que ellos habían reconocido que iban a morir y él había contestado que quizá no, lo cual sin duda era un perdón. Claudio lo veía de un modo muy distinto y tuvo que pronunciar una serie de amenazas y promesas para moverlos a luchar. En este contexto, si

«morituri te salutant» era una frase típica de los luchadores, ¿por qué la recoge Suetonio aquí? ¿Y por qué Claudio responde a un dicho tópico? ¿Y por qué, si su respuesta es tan vaga (si uno está en verdad a punto de morir, «O no» no resuelve claramente esa inquietud), los combatientes se niegan a luchar? Parece mucho más probable que Suetonio recoja la historia justamente porque era muy notable, en lugar de tópica. Los condenados a morir no solían gastar el tiempo con discursos, simplemente salían y morían. Pero de algún modo, con el paso del tiempo, la frase se ha enlazado inseparablemente con las historias de gladiadores y se ha acabado convirtiendo en nuestra versión de su jugada de apertura.

Quizá no sea de extrañar que nos fascine tanto la idea de hombres (y en algunas ocasiones mujeres, aunque esto era más raro y se consideraba la categoría inferior del mercado de gladiadores) que eran plenamente conscientes de que iban a morir. La muerte violenta nos conquista, a menudo —de aquí la popularidad de los géneros del horror y el crimen, que la exploran—, y nunca más que cuando parece que las víctimas son personas corrientes, como nosotros. No es de extrañar, entonces, que queramos creer que quienes se enfrentaban a aquel ritual tan brutal y terrible expresarían sus emociones con palabras. Pero los gladiadores no eran los únicos participantes en el entretenimiento romano que se enfrentaban a la muerte cada vez que salían a la arena. En el Circo Máximo también se veían numerosas muertes. Las carreras de cuadrigas eran una profesión extraordinariamente peligrosa. Los aurigas romanos, a diferencia de sus predecesores griegos, no sostenían las riendas de los caballos en sus manos, sino que las llevaban envolviendo sus cuerpos. Es decir, si la cuadriga se inclinaba y el conductor salía despedido —lo que no era ningún suceso raro, dado que embestir contra otra cuadriga durante la carrera se consideraba un recurso válido—, éste se vería arrastrado por el suelo. Era muy fácil que los caballos lo pisotearan o los carros lo machacaran pasando por encima. Los aurigas llevaban un cuchillo pequeño con el que podían liberarse de las riendas, pero alcanzar el

arma y cortar el cuero al tiempo que te arrastraban por la pista a toda velocidad no debía de ser nada sencillo. Aun así, nunca faltaron conductores; los que eran esclavos no podían elegir si corrían o no y los que eran libertos podían hacerse ricos. También estaba la intoxicación provocada por la esperanza de la notoriedad: el Circo Máximo podía albergar a cerca de 250.000 espectadores, quizá una cuarta parte, si no más, de toda la población de Roma. No hace falta vivir en una época obsesionada con la fama para entender que pueda ser emocionante aparecer frente a una multitud como ésa.

La emoción no se limitaba a las carreras en sí mismas, por otro lado. Ovidio veía el circo como un lugar perfecto para seducir a las mujeres. En su *Arte de amar* incluyó numerosos consejos para los que buscaban relaciones ilícitas en la ciudad. Las carreras eran una tapadera excelente: podías sentarte junto a tu amada y apretar tu cuerpo contra el suyo, charlar de los caballos, descubrir sus favoritos, quitar motitas de polvo imaginario de sus vestidos, alcanzarle un escabel para los pies, asegurarte de que nadie más buscaba el contacto con ella... El Circo Máximo parecería ser un lugar más idóneo para robar placer a los cuerpos ajenos que para contemplar carreras, pero al menos Ovidio parecía pasárselo bien.

No es el caso de todos los autores romanos, que a menudo ven los juegos como una influencia perniciosa sobre el público de Roma, con palabras que recuerdan mucho a la censura de un periodista de la «prensa seria» que condena la conducta gregaria y aborregada de los espectadores de programas como *Factor X*. Juvenal, por ejemplo, considera que los gladiadores reciben una admiración excesiva por parte de personas que deberían ser más razonables. Su desprecio se vuelca sobre cierta Eppia, esposa de un senador que se ha embarcado en una relación con un gladiador llamado Sergio. ¿Qué veía en aquel hombre —pregunta Juvenal— que compensara que la motejaran como «Gladiatrix»? Él tenía la cara llena de cicatrices, la nariz con verrugas, un brazo tullido y un ojo tonto, pero a ella no le importaba porque él tenía todo eso «sed gladiator erat» («pero era un gladiador»). Las características de su trabajo lo hacían atractivo

aunque físicamente careciera de tirón. Hay trabajos que vienen con la clase de encanto que embruja los sentidos y la razón. Quien haya podido quedar con una persona de belleza y talento considerablemente inferior al propio por la mera razón de que era miembro de un grupo de música tendrá que bajar la mirada avergonzado, sin duda, con las palabras de Juvenal.

Tácito cuenta una historia saludable sobre un espectáculo de gladiadores celebrado en Pompeya en 59 d. C. Algún desaire menor durante los juegos derivó en un día de terribles algaradas entre los pompeyanos y los visitantes de la cercana ciudad de Nuceria. Comenzó con insultos, dio paso al lanzamiento de piedras y terminó como una lucha feroz con toda clase de armas. Los pompeyanos salieron bastante mejor librados porque tenían los números a favor. Los nocerinos se llevaron a Roma los cuerpos de sus hijos y familiares, para denunciar lo que había pasado. El Senado mandó al exilio a Livineyo Régulo, que había pagado el espectáculo, y algunos otros agitadores más. En cuanto a Pompeya, se le prohibió celebrar juegos con gladiadores durante diez años. Desde luego, el vandalismo y la violencia callejera asociados al deporte no comenzaron con el fútbol.

La mentalidad gregaria que prosperaba en los juegos y podía causar esa clase de tragedias también disgustaba al filósofo Séneca. Escribía a su amigo Lucilio mostrando verdaderos escrúpulos sobre el carácter sangriento del combate gladiatorio, que son difíciles de hallar en el resto de la literatura conservada. Dice: «Por la mañana arrojan a los hombres a los leones y osos. A la hora de comer, los arrojan a los espectadores». Aunque en otros pasajes admira la aceptación estoica que muestran los gladiadores cuando ofrecen el cuello a la espada, esta particular excursión a los juegos parece haber dejado al filósofo especialmente conmocionado. Describe a la multitud que aúlla exigiendo sangre: «¡Matadlo, azotadlo, quemadlo! ¿Por qué se arroja sobre la espada con tanto miedo? ¿Por qué se arroja tan tímidamente? ¿Por qué muere con tan poco entusiasmo?».

¿Era la filosofía de Séneca lo que, en comparación con sus contemporáneos, rebajaba su pasión por el tema de la muerte como entretenimiento? Es una de las cuestiones más extrañas que debe aceptar el lector moderno de la literatura antigua: que las mismas personas que escribieron obras tan extraordinarias —emocionantes, sensibles, divertidas e inteligentes— a menudo no sentían inquietud alguna por la brutalidad que las rodeaba. ¿Cómo es posible que poetas como Horacio u Ovidio no se preocuparan por la muerte de inocentes? ¿Cómo es posible que los romanos que habían prestado servicio militar en el ejército, como Juvenal, no se convirtieran al pacifismo en respuesta a la máquina bélica de Roma? ¿Cómo podía angustiarles tan poco que se matara a personas en nombre del ocio? La respuesta es sencilla: nuestro concepto de humanidad es muy distinto del de aquellos que vivían en las antiguas Grecia y Roma. Aunque tenemos muchas cosas en común con nuestros ancestros, también divergimos radicalmente en este punto (y otros muchos). Es tentador creer que somos la cumbre de la evolución moral y que nuestra concepción de la mujer, la esclavitud y los gladiadores es claramente superior a la de los romanos, en todos los sentidos. Pero quizá las futuras generaciones nos juzgarán con la misma dureza por creencias que ahora nos parecen del todo incontrovertibles. Sea como fuere, no podemos presuponer que las personas de una cultura totalmente distinta responderían a los mismos estímulos de la misma manera que nosotros. La mayoría de nosotros, sin duda, palidecería ante la noción de matar para entretener. Pero esto no es así en todas partes, ni siquiera en el día de hoy. En lugares como Afganistán o Iraq, en la última década, se han celebrado ejecuciones públicas en estadios de fútbol. El lazo entre la muerte violenta y la arena deportiva no ha quedado aún consignado a la historia.

Vivimos en una cultura definida por la obsesión por la fama. Si no compramos revistas incontables con fotos de famosos con un aspecto fantástico (o terrible), leemos noticias sobre sus amoríos florecientes (o sus principios de divorcio). Podemos amar u odiar a

tal modelo, tal cantante o tal actriz, pero lo ciertamente difícil será no verlas. La «telerrealidad» convierte a la gente de la calle en estrellas y la larga lente de los *paparazzi* convierte a las estrellas en gente corriente. Incluso la prensa más seria y respetable entiende en ocasiones que debe mostrar su opinión sobre, pongamos, los nombres de los hijos de dos semifamosos con los que nunca nos hemos cruzado. Los que sienten disgusto ante este culto a la celebridad hallarán pensamientos parecidos en Tertuliano, un cristiano que escribía en los primeros años del siglo III d. C. Compuso una obra denominada *De spectaculis* («Sobre los espectáculos»). No solo le disgustaban, de la forma de vivir de Roma, los espectáculos de masas, sino que también sentía un desconcierto llamativo y absoluto ante su relación de amor y odio con las estrellas. Lo que realmente lo deja perplejo es que los gladiadores y aurigas fueran con frecuencia esclavos, hombres carentes de cualquier derecho. Tertuliano lamenta que el pueblo romano desprecie completamente a los esclavos. Les niega el derecho a voto, a ocupar cargos públicos, a ocupar cargos de ninguna clase, de hecho. Y sin embargo los adoran, o, en palabras de Tertuliano: «Aurigas, actores, atletas, gladiadores, a quienes los hombres entregan el alma y las mujeres incluso el cuerpo». Los romanos los glorifican y degradan a la vez por la misma razón: por el hecho de ser gladiador, actor, auriga. «¡Qué perversidad! —exclama Tertuliano—. Aman a los que castigan, desprecian a los que consideran buenos, celebran el arte, estigmatizan al artista.»

Las palabras de Tertuliano siguen resonando en la actualidad, y no puede ser de otra manera, cuando los famosos adquieren y pierden el favor de un público voluble de un modo casi enteramente arbitrario. También nosotros elogiamos y despreciamos a la misma gente por la misma conducta: lo que para unos es un ejemplo de vida alegre, para otros son problemas con el alcohol. Un canalla encantador está a tan solo unos milímetros de ser un despreciable puerco adúltero. Adoramos la música y adoramos a los músicos. Pero el que vista la ropa equivocada, realice la actuación inadecuada

o diga las palabras incorrectas en una ceremonia de entrega de premios, nos verá cambiar como el tiempo. Consumimos a los famosos, los juzgamos y sacamos a relucir los defectos. Y sin embargo, no faltan los candidatos a sustituirlos. ¿Por qué iban a faltar, cuando un humilde Mr. Universo puede terminar siendo el gobernador de California? Y no es que el camino de la interpretación al poder político sea de un solo sentido: incluso los que ocupan los cargos más elevados se apuntan al juego de las celebridades. Tony Blair prestó su voz a los Simpson y Bill Clinton tocó el saxofón en *The Arsenio Hall Show*. En su momento, estas actuaciones se recibieron con alguna crítica —a Clinton lo bautizaron como el «presidente MTV»—, pero aún están grabadas en nuestra mente como ejemplos de jefes políticos que emplean la cultura pop para apelar a un público de masas. Además, Clinton y Blair continuaban una tradición ya antigua. El emperador Nerón condujo una cuadriga en el Circo Máximo y era un genuino entusiasta de la escena. Actuaba siempre que tenía ocasión: mientras Roma ardía, no se fue con la música a otra parte, sino que aprovechó para tocar allí mismo. Cantaba en óperas y actuaba en tragedias. Pero la gran dificultad con los jefes supremos que creen poseer un talento artístico igualmente supremo es que nadie tiene el coraje de interrumpirlos. Suetonio cuenta que, cuando Nerón actuaba, nadie estaba autorizado a salir del teatro: las mujeres debían dar a luz en los pasillos y los hombres fingían su muerte para que los pudieran sacar. Así pues, quizá la pregunta real no es si la pasión artística de nuestros líderes perjudica su dignidad, sino si el encaprichamiento artístico de nuestros jefes perjudica a las artes. Cuando menos, es demostración de una verdad palmaria: por muy poderosas y exitosas que lleguen a ser las personas, aún seguirán queriendo ser un foco de entretenimiento.

8

El precio de todo, el valor de nada



El dinero, como escribieron Kander y Ebb en la famosa canción de *Cabaret*, hace girar el mundo. Por más que intentemos consolarnos creyendo que las mejores cosas en la vida son gratis, la triste realidad es que las mejores cosas en la vida quizá sean una ganga, pero muchas de las imprescindibles —comida, alojamiento, calefacción, luz— hay que pagarlas en dinero contante y sonante. El dinero es una fuerza motriz en prácticamente todas las vidas humanas, del mundo antiguo o del moderno. Hasta los ermitaños tienen que cambiar unas monedas por algo de comida, a fin de cuentas. Pero sin los romanos, la historia empezaría por llamarse de otra manera: la Roma antigua acuñaba su dinero en un edificio de la colina capitolina, cerca del templo de Juno Moneta (Juno-que-advierte, Juno-que-recuerda). No es difícil adivinar de dónde deriva el nombre de nuestras actuales *monedas*.

En estos últimos años, la economía ha condensado todo aquello que los anticapitalistas más odian del dinero. Los más ricos han llegado a acaparar fortunas tan espantosamente elevadas que sus ingresos eclipsan a los de las grandes empresas y los países pequeños. Los que menos tienen quizá se han empobrecido menos, desde el punto de vista objetivo, en relación al costo de un litro de

leche; pero son infinitamente más pobres si comparamos sus recursos con la riqueza de algunos de sus compatriotas. Entonces, cuando ya empezábamos a atragantarnos con aquel consumo tan ostentoso —en Londres, justo antes de que empezara la recesión, se puso en venta un piso por cien millones de libras esterlinas—, de repente perdimos hasta la camisa cuando los mercados y las divisas se tambalearon. Los banqueros ya habían provocado nuestra indignación cuando elevaban los precios allí donde iban: donde vivían y trabajaban los empleados de Wall Street, el alquiler de la propiedad era más caro y los cafés con leche semidesnatada costaban más. Ahora han vuelto a despertar nuestro enojo, cuando se ha visto claro que era culpa suya que no pudiéramos conseguir una hipoteca para comprarnos un piso a un precio más que hinchado todavía por la última remesa de banqueros forraditos de dividendos con la mira de la cartera puesta en comprar para alquilar. En Manhattan y Londres se vivieron rumores de rebelión. Vimos cómo alguna gente hacía colas desesperadas en la calle, intentando sacar su dinero de las vacilantes instituciones que antes consideraban una apuesta segura. El Reino Unido amenazó a Islandia con leyes terroristas para congelar los activos. Estados Unidos vio caer varias pirámides económicas de gran magnitud. Y mientras el dinero de los contribuyentes servía para sacar del apuro a los bancos, en la calle ardían las efigies de algunos banqueros. Incluso quienes consideraban que la banca, los fondos de alto riesgo y el capital de inversión eran el colmo de la vulgaridad más chabacana han tenido que reconocer que, nos gustara o no, ahora todos estábamos conectados. Como en tantas otras ocasiones, cuando la burbuja estalla y los precios caen en picado, quienes más pierden tienden a ser quienes menos responsabilidad han tenido tanto sobre la burbuja como sobre el derrumbe. Y aquellos que, con un comportamiento descuidado, imprudente, desmedidamente orgulloso o delincuente sin más, precipitaron la crisis parecen haberse sacudido las pulgas a una velocidad bastante notable. Tal

como señaló una vez Dorothy Parker, si quieres saber qué piensa Dios del dinero, no tienes más que mirar a la gente a quien se lo concede.

Tengamos o no tengamos dinero, estemos ansiosos por conseguir un sueldo importante o lo despreciemos, vivimos en un mundo gobernado por el dinero. Cuánto tienes, cuánto ganas, en qué lo gastas, cuánto cuestan las cosas, cuánto pagas de impuestos, todas éstas son cuestiones que definen nuestro tiempo. Quizá el dinero parezca una mera herramienta de nuestra sociedad, pero cuenta con una moral propia. Así, los ahorradores prudentes se duelen de la irresponsabilidad de quienes acumulan la deuda de las tarjetas de crédito y los descubiertos; no los contemplan únicamente como personas arruinadas económicamente, sino también arruinadas en lo moral. «Ni prestar ni vivir de lo prestado», proclaman, como si el Polonio de *Hamlet* representase un modelo de conducta sabia, en lugar de un viejo gruñón entrometido. En el otro platillo de la balanza, los astutos deudores sostienen que han sido los créditos a bajo precio los que han mantenido la economía en movimiento; si todos acumulamos el dinero en el banco, en lugar de gastarlo en las tiendas, las consecuencias serán desastrosas para el resto. Las empresas ofrecen recompensas a los clientes que gastan elevadas sumas —cupones de descuento, productos gratuitos, puntos acumulables y canjeables— como si comprar productos o servicios fuese un acto que hubiera que recompensar de algún modo. Mientras tanto, el arzobispo de Canterbury no vacila en atacar a los banqueros por no arrepentirse después de haber obrado mal. Al parecer, recibir primas descomunales ya no solo es detestable, sino que además va en contra de la moralidad cristiana. Y quizá tenga razón: si en el siglo I d. C. ya era más fácil que un camello pasase por el ojo de una aguja que un rico entrase en el reino de los cielos, imaginemos ahora de qué dimensiones sería el animal hoy, cuando la diferencia entre los más ricos y los más pobres es tantas veces superior a la de entonces. Hasta Creso, el rey rico por

antonomasia —o Midas, con su toque de oro—, tendría que luchar para competir con los oligarcas rusos, los magnates del petróleo saudíes y los gurús del *software* estadounidenses.

Los ricos evidentes siempre han despertado envidias. En la Atenas del siglo v, fue Nicias con su enorme riqueza quien despertó la correspondiente irritación. Pericles, decía Plutarco, guió la ciudad valiéndose de su virtud natural y su poder sobre las palabras. «Como Nicias carecía de estas cualidades pero disponía de una riqueza considerable, la usó para gobernar a su pueblo.» El tonillo de desdén y desaprobación en estas palabras es inconfundible. El dinero es la vía hacia el poder y los puestos influyentes para quienes no tienen talento. Y no es solo que Nicias sea más rico que capaz; también su riqueza es algo sospechosa, ya que consiguió su fortuna en las minas de plata de Laurión. Nadie pretendía que el trabajo en las minas fuera agradable —eran muchos los esclavos que morían allí cada día, a consecuencia del trabajo penoso y las terribles condiciones— y Plutarco deja bien claro que, a su entender, el dinero obtenido a través de las minas es menos puro que el de otras clases. «Mantenía a un adivino en su casa y fingía consultarle repetidamente cuestiones del pueblo, pero la mayoría de las veces preguntaba sobre sus asuntos propios, en especial sobre sus minas de plata. Tenía grandes intereses en Laurión, que le generaban elevados beneficios, aunque el trabajo no estaba exento de peligro.» Los griegos, tal vez, mostraban una actitud menos utilitaria hacia sus esclavos que los romanos. No es que todos los griegos contemplasen a sus esclavos como a seres humanos y todos los romanos los viesen como unos excelentes animales de granja. Pero el modelo griego de la vida decente va mucho más en la línea que hemos visto en Iscómaco, en el *Económico* de Jenofonte: una casa debe tener un hombre, una mujer, niños, unos pocos esclavos y unos pocos animales. La mayoría de los atenienses no buscaba generar grandes ingresos anuales; la idea consistía en producir comida y bienes con los que alimentar y vestir a la familia, más un pequeño excedente con el que vender o comerciar. Todos los miembros del hogar, al

menos según Iscómaco, deben conocer bien su función y desempeñar su parte, ya sea ésta un trabajo duro, físico, en el campo o las tareas de almacenaje y organización de las cosas en casa. Por tanto, en una granja griega el amo tenía que conocer a todos los esclavos que allí trabajaban, y trabajar con ellos los días en que no debía votar, resolver cuestiones del consejo o despachar obligaciones propias de un jurado. Dicho de otro modo, no existía una gran diferencia entre el hombre griego normal, medio, y sus esclavos, que con gran probabilidad también eran griegos, pero habían caído en el lado de los perdedores durante alguna guerra, y de ahí su esclavitud. Y los atenienses compartían el idioma, pese a algunas diferencias dialectales menores, con los esclavos que usaban.

Nicias, en cambio, tenía esclavos mineros, probablemente varios miles. El vínculo personal entre esclavo y amo era inexistente. Los esclavos de las minas estaban allí simplemente para trabajar hasta que les llegase una muerte temprana y jamás formarían parte de la familia de nadie. Este modelo se acerca más a nuestra idea sobre la esclavitud en el mundo antiguo. También es más parecido al modelo romano, en el que los ciudadanos se habían apartado del ideal de la granja a pequeña escala. El Imperio Romano era enorme, y sus esclavos procedían de lugares dispersos por todo aquel territorio. Un romano podía contar con esclavos griegos muy cultos como secretarios; luego los galos, germanos, bretones, egipcios y sirios (por nombrar solo unos pocos) se encargarían de las tareas de la cocina, la guardia personal, el transporte de la litera y cosas por el estilo. Si todos los esclavos hablaban lenguas distintas entre ellos, por descontado no podían seguir los pasos de Espartaco y montar una rebelión. ¿Cómo iba a negociar un bretón con un parto? Aun cuando diesen con una forma de entenderse mutuamente, seguirían teniendo que explicarle las cosas a un germano antes de haber organizado una conspiración de tres. Por tanto, cuando empezamos

a estudiar las grandes casas de los romanos más ricos, encontramos más distancia entre el amo y el esclavo, como en el caso de Nicias en Atenas y sus esclavos de las minas.

¿En qué debía de gastar Nicias su dinero? ¿Para qué podía necesitar alguien mucho efectivo en Atenas? El mercado de productos de lujo, tan codiciado por los romanos, tardaría aún varios siglos en llegar. Puede ser, como sugiere Plutarco, que Nicias usase el dinero para comprar influencia. Aunque, en principio, la democracia implicaba que todo el mundo tenía el mismo poder en la dirección del estado, la realidad era bastante menos imparcial. Los principales actores políticos del siglo v a. C. provenían, en general, del extremo más acaudalado del espectro social. Quizá Pericles no fuera tan rico como Nicias, pero sin duda pertenecía a la clase alta. Alcibíades —el galán con quien Atenas desarrolló una relación de amor-odio a finales del siglo v— era hijo del primo de Pericles, otro miembro más de un antiguo clan ateniense con un árbol genealógico impecable. Así que Nicias podía colocarse en el mismo ámbito que aquellos que, al menos en opinión de Plutarco, lo aventajaban en cuanto a capacidad se refiere.

Con el dinero también podía conseguirse popularidad: los atenienses más pudientes pagarían grandes sumas para desarrollar proyectos que importasen a sus conciudadanos, como poner a punto un trirreme o equipar un coro para los festivales teatrales. Cuando se procedía a la entrega de premios en un festival de teatro, el autor del drama y el corego (quien había sufragado los gastos del coro) recibían un galardón conjunto. Podía resultar bastante caro, pero traía aparejado un amplio reconocimiento público tanto de riqueza como de generosidad. De un modo semejante, pertrechar un trirreme podía entenderse como una enorme declaración pública. En estos barcos no remaban esclavos de galeras, como quizá esperaríamos, sino atenienses normales y corrientes, miembros de la clase trabajadora, los *thetai*. Imaginemos cuál sería nuestra (justa) irritación si creyéramos que el ministro de Defensa ha escatimado el gasto y ha mandado a nuestros soldados a la guerra sin el

equipamiento adecuado. Los atenienses no eran distintos: los que se quedaban atrás, en la ciudad —los ancianos, los niños y las mujeres —, sabían que sus hombres navegaban hacia el peligro. Atenas era una gran potencia marítima: su armada era motivo de un inmenso orgullo nacional. Por lo tanto, si un esposo o un hijo regresaba a casa de la batalla naval, bien se podía pensar que era al hombre que pagó el barco a quien había que darle las gracias. Al contrario, si alguien perdía a un ser querido en un naufragio, no tardaba en buscar a quien culpar por ello. La riqueza de Nicias podía convertirlo en un héroe o también en un villano, a los ojos de sus miles de conciudadanos atenienses.

Más abajo en la escala social, el dinero podía seguir marcando la diferencia entre la vida y la muerte. Mientras los remeros atenienses podían esperar que un compatriota rico les preparase la nave, los miembros de la caballería tan solo recibían una mínima ayuda económica para contribuir a la compra de su equipo. Ahora bien, para empezar, necesitaban estar en posesión de una cantidad determinada de propiedades para tener derecho a entrar en la caballería. Quien se pudiera permitir que considerasen su integración en la rama ecuestre, más que en la infantería, tenía muchas más posibilidades de sobrevivir a un día de batalla. Los miembros de la infantería regular eran los que mayores probabilidades tenían de caer en combate.* Los montados tenían bastantes más oportunidades; estaban más arriba, iban mejor protegidos y eran más rápidos. Por lo tanto, sí: el dinero podía marcar la diferencia entre la vida y la muerte para muchos atenienses normales y corrientes.

Y no solo en la batalla. Los médicos no trabajaban gratis en el mundo antiguo, de modo que si alguien caía enfermo o resultaba herido, el dinero podía actuar como salvavidas. Aulo Cornelio Celso pudo haber sido un médico, o tan solo un hombre muy versado en la materia, pero en cualquier caso escribió un tratado en ocho libros sobre la medicina y el cuerpo humano: *De medicina*. La vida de Celso sigue siendo un terreno poco claro para nosotros, aunque

probablemente naciera a finales del siglo I a. C, y tal vez viviera en Roma o en la Galia (o tal vez en cualquier otra parte). Escribió profusamente sobre literatura, agricultura y cuestiones militares. Quintiliano, el rétor, define de modo práctico la idea de condenar mediante elogios tibios refiriéndose a Celso como *vir mediocri ingenio* («un hombre de ingenio mediocre»). Sin embargo, pese a que Celso pudiera haber sido un individuo insignificante para sus contemporáneos, a nosotros nos proporciona una idea extraordinaria sobre el conocimiento médico y los tratamientos disponibles en el mundo antiguo. Inicia su tratado con un resumen del saber médico anterior, casi todo recogido de los griegos. Hipócrates de Cos es uno de los médicos más recordados hoy día; cuando los médicos modernos pronuncian el juramento hipocrático —«primero, no hacer daño»—, es a Hipócrates a quien están conmemorando. Y Alejandría llegó a ser un verdadero centro de actividad médica en el período helenístico. Fue un hogar para muchos médicos griegos: Herófilo y Erístrato, para empezar. Estos hombres vivieron a finales del siglo IV y principios del III a. C., y fueron pioneros en la medicina; realizaron experimentos, teorizaron acerca de los vasos sanguíneos y los nervios. Cuando Celso nos explica los tratamientos aplicados a la neuralgia, el peligro de la gangrena o los remedios para la fiebre, está compartiendo la sabiduría de docenas de pensadores adelantados como él. Celso también nos cuenta cómo tratar las heridas, cómo retirar armas de las heridas y qué tipo de lesiones son las más preocupantes. Sabe quitar las cataratas y soldar fracturas. Con dinero, el mundo antiguo podía ser mucho menos doloroso (al menos a largo plazo; si nos imaginamos el tratamiento que debía recibir la rotura de un hueso en cualquier época anterior a la invención de la anestesia, el corto plazo siempre será horrible). Los médicos prosperaron en el mundo romano, donde la gente tenía suficiente dinero para mantenerlos ocupados. La ciencia médica antigua, probablemente, alcanzó su máximo esplendor en el siglo II d. C, con el físico Galeno, de Pérgamo, en el Asia Menor (hoy Turquía). Galeno empezó a presentar un análisis de la anatomía

humana más complejo, diseccionando a los monos, puesto que diseccionar personas no estaba permitido. Sus descubrimientos anatómicos contribuyeron en gran manera al avance de la ciencia médica durante mucho más tiempo del imaginable; no empezaron a quedar superados hasta el siglo XVI.

Y, casualmente, quizá debemos agradecer a la medicina la mayoría de nuestro conocimiento de Sócrates. Sus últimas palabras, según el *Fedro* de Platón, iban dirigidas a su amigo Critón: «Critón, le debemos un gallo a Asclepio. Dale lo que es suyo, no te olvides». Asclepio era el dios griego de las curaciones y, por lo general, la curación comprometía a ofrendar un sacrificio. Sabiendo que Sócrates, a estas alturas del diálogo, ya había bebido la cicuta y estaba en sus últimos momentos de vida, este comentario ha tenido a los estudiosos desconcertados durante muchísimo tiempo. ¿Qué podía querer decir? Asclepio ya no estaba a tiempo de salvar a Sócrates. Y este tampoco quería que lo salvasen; al fin y al cabo, había escogido beber la cicuta en lugar de huir de la cárcel y vivir en el exilio. ¿Acaso Sócrates estaba sugiriendo que su muerte suponía, de algún modo, un buen remedio para su vida? ¿Podía estar recurriendo a un concepto —anacrónicamente— cristiano, según el cual la vida posterior a la muerte es superior a la presente? Se han propuesto numerosas explicaciones, algunas de lo más enrevesado. Pero de todas ellas, la más ingeniosa —y la más convincente también— es la que no necesita endosarle creencia ni moral tardía a un ateniense del siglo V a. C. como Sócrates. En aquella época, la gente sí creía que cuando a un ser humano le llegaban sus últimos momentos, éste podía desarrollar cierta clarividencia. Un último don que podía recibir un moribundo era ver lo que iba a ocurrir. Al principio del diálogo, Fedón pasa revista a todos los presentes en las últimas horas de Sócrates. Platón no estaba, algo desacostumbrado, dice Fedón, porque se encontraba enfermo. Por tanto, la interpretación más satisfactoria con respecto a las últimas palabras de Sócrates es sugerir que había recibido el don de la clarividencia. Y que en este estado se le había revelado que la enfermedad de

Platón estaba superada, que se recuperaría y continuaría escribiendo sus diálogos, compartiendo de este modo el saber de su maestro con el resto del mundo y contribuyendo a formar todo el futuro del pensamiento occidental. Por tanto, Critón tenía que saldar la deuda con Asclepio, no por curar a Sócrates, que ya no tenía remedio, sino por ocuparse de Platón, que sí lo tenía. Tengamos presente que ahora no es relevante si creemos o no en la clarividencia (y seguramente acierto si supongo que en una gran mayoría no lo hacemos). Es muy probable que Platón sí creyera en ella y es su versión de los últimos momentos de Sócrates lo que estamos leyendo. Así que preferiremos creer que los amigos de Sócrates, que en tantas ocasiones demostraron su generosidad prestando dinero para ayudar a su amigo, se gastaron unos cuantos dracmas en el sacrificio a Asclepio, dios de la medicina y salvador de Platón. Sea cierto o no, como mínimo supone una satisfacción enorme que se haya podido resolver al fin este misterio inveterado.

Aunque con el dinero se podía comprar salud en el mundo antiguo, no necesariamente ocurría lo mismo con los años de vida. Tendemos a dar por sentado que, en la Antigüedad, todo el mundo moría joven, basándonos en la lógica, aparentemente correcta, de que su esperanza de vida era mucho más corta que la nuestra. Con esto solo probamos que la mayoría de nosotros debería haber prestado más atención en las clases de mates del colegio. Porque, sin duda alguna, muchas personas llegaban a una edad bastante respetable: Sócrates tenía setenta años cuando murió a consecuencia del envenenamiento con cicuta. Varios siglos después, otro filósofo suicida, Séneca, murió más o menos con la misma edad. Estos hombres, y otros tantos como ellos, tampoco eran fenómenos anormales en la naturaleza: Aristófanes es un enamorado de los coros de viejos gruñones (*Las avispas*) o de viejas y viejos gruñones (*Lisístrata*). Dicho de otro modo, muchas personas superaban su fecha de caducidad aparente. Si la esperanza de vida era tan corta, no era porque nadie llegase a viejo sino porque había muchos, muchísimos, que morían jóvenes. El primer año de vida era

extremadamente peligroso. Y si se sobrevivía al nacimiento, aún quedaba por delante una cruda batalla que librar. *Grosso modo*, una tercera parte de los nacidos morían antes de alcanzar los seis años: las enfermedades durante la infancia eran nefastas, antes de la era de las vacunas. Hacia los dieciséis años, quizá el 60 por 100 de los nacidos había muerto. Y una vez superada la infancia, seguían aguardando muchísimos peligros que sortear: la vida militar para los hombres, los partos para las mujeres. No es extraño que la esperanza de vida fuera tan corta. Pero los ricos debían de tener, sin duda, más oportunidades de superar las enfermedades o los partos, por ejemplo; no vivían tan amontonados, contaban con mejores condiciones higiénicas y tenían acceso a los cuidados médicos.

Lo más descorazonador es que aún hoy día la correlación entre riqueza y esperanza de vida siga siendo tan fuerte; un bebé que nace en Kensington, en la parte rica de Londres, vivirá probablemente trece años más que uno que nazca en Glasgow. En el mundo occidental, al menos, muy pocos niños sucumben a las enfermedades mortales de la infancia; juventud y riesgo mortal ya no son sinónimos. Pero ser pobre sigue implicando muchos menos años de vida. Quizá lo más preocupante es que se trata de una cuestión personal —al parecer, la clave es la pobreza relativa— y no de la riqueza objetiva de la sociedad en la que vivimos: en 2008, la Organización Mundial de la Salud descubrió que los bebés nacidos en las zonas más deprimidas de Glasgow tenían una esperanza de vida inferior a la de sus contemporáneos de la India, donde el 80 por 100 de la población vive con menos de una libra esterlina al día. Teniendo en cuenta que en Glasgow todo el mundo tiene acceso a la asistencia sanitaria, se trata de una estadística terrible. Quizá no nos hemos apartado tanto como esperábamos de la injusticia del mundo antiguo.

Los antiguos atenienses también podían gastar su dinero en la educación de sus hijos. En esto se diferencian de sus equivalentes del Peloponeso: los esparciatas recogían a sus niños a los siete años y los metían en un sistema educativo dirigido por el estado, a medio

camino entre un internado y una academia militar. Allí aprendían a luchar, robar comida y obedecer órdenes. Era una forma de educar, pero en ningún caso generaba un pueblo alfabetizado o culto. Los atenienses, al contrario, educaban a sus hijos de forma particular. Es difícil determinar qué conllevaba aquella educación, pero sin duda estaban incluidas la poesía y la música, la lucha y las disciplinas atléticas, además de cierto grado de alfabetización. La sociedad ateniense estaba mucho más alfabetizada que la espartana, y resulta tentador, desde nuestras instruidas sociedades, contemplarlo como una medida del valor educativo. Si hoy un niño sale del colegio sin saber leer ni escribir (como les sucede a muchos), consideraremos que el sistema educativo le ha fallado. Para nosotros, la alfabetización es necesaria en cuestiones fundamentales de nuestra vida: firmar, rellenar formularios, leer instrucciones. Si carecemos de ella, nos falta la capacidad de comunicarnos; solo hace falta ir a un país en el que usen un alfabeto distinto del nuestro para imaginar hasta qué punto puede aislar la falta de una instrucción básica: no podremos leer los mapas ni los menús y, a menos que haya dibujos, tampoco podremos saber qué contiene un envase de bebida o de comida. Pero debemos recordar que el mundo antiguo no era como el nuestro. Si no se da por supuesto que todo el mundo sabe leer y escribir, entonces el analfabetismo no constituye un problema tan grave.

También, gracias al proceso del ostracismo, podemos saber cómo se resolvía fácilmente un problema de alfabetización, incluso uno que implicaba la escritura. Los atenienses podían condenar al ostracismo a cualquier persona durante diez años, ya fuera como castigo porque consideraban que había obrado mal, o a modo de golpe preventivo para impedir la mala conducta. No había ninguna normativa que regulase las acciones necesarias para ser propuesto al ostracismo; por poner un ejemplo, si a una persona le disgustaba su primo y decidía poner su nombre en la lista, no había nada que le impidiera hacerlo. No obstante, el afectado podía luchar para conseguir suficientes votos de parte de sus conciudadanos para que

se anulase la propuesta; de hecho, en la década de 480 a. C., hacían falta seis mil votos para echar de Atenas a un candidato al ostracismo. Eso representa muchos conocidos descontentos. Los votos se emitían inscribiendo el nombre del enemigo en cuestión sobre un fragmento cerámico, llamado *ostrakon*. Durante mucho tiempo, esta práctica fue considerada una prueba decisiva de la alfabetización masiva en la Atenas del siglo v. Un tiempo después, un arqueólogo se dio cuenta de que en 191 *ostraka* en los que se señalaba a Temístocles como el hombre que debía recoger sus cosas y abandonar la ciudad, solo se observaban 14 caligrafías distintas. Allí había algo sospechoso. ¿Tal vez se trataba de un fraude y alguien estaba votando a gran escala en contra de su enemigo personal? Debemos recordar que este tipo de escándalos aparece habitualmente en los espectáculos de «telerrealidad», en los sondeos de los periódicos, etcétera; quién sabe si la afición por amañar votaciones está profundamente arraigada en la naturaleza humana. Pero también disponemos de una explicación más sencilla: tal vez los atenienses que no podían escribir, pero deseaban votar, se acercaban sin más a uno de los pocos escribas de la ciudad y le dictaban el nombre que querían. En cualquier caso, la oportunidad de cometer fraude electoral era bastante considerable: ¿cómo podían asegurarse los votantes analfabetos de que el nombre grabado sobre la cerámica era el deseado? Pero hoy día seguimos permitiendo el voto postal, un sistema que permite enviar votos alegremente sin que nadie compruebe de verdad si el votante y el que ha rellenado el impreso son la misma persona, o si el votante ha escogido a un candidato que no deseaba porque alguien lo ha obligado. Una vez más, parece que no hemos aprendido prácticamente nada en dos milenios y medio.

Aunque es cierto que la mayoría de niños atenienses contaba con, al menos, alguna instrucción, únicamente los ricos optaban a lo que podríamos llamar estudios superiores, por lo general en manos de los sofistas que vimos en el capítulo 3. Los sofistas podían enseñar gramática, geometría, astronomía, retórica, virtud y un

buen número de materias más. Existen buenas razones para pensar que el grueso de los atenienses de a pie los consideraban más bien sospechosos: Sócrates (que en muchas ocasiones fue contemplado como sofista, aun cuando él no se hacía llamar maestro) fue condenado a muerte, y Protágoras podría haber visto cómo quemaban sus libros. Como tantas otras veces en la historia, un grupo de intelectuales era calificado de peligroso sobre todo si atraía a los jóvenes. Era fácil culpar a los maestros cuando los jóvenes salían mal; como en el caso de Alcibíades, que luchó tanto a favor como en contra de los atenienses en la guerra del Peloponeso, o Critias, uno de los Treinta Tiranos, que ayudó a derrocar la democracia y gobernó Atenas durante un breve lapso de tiempo en 404 a. C. Todo el mundo sabía que ambos eran colegas de Sócrates y sus amigos intelectuales, y no cabe duda de que sus elecciones repercutieron de forma negativa sobre sus maestros. Aunque, tal como podrían alegar hoy los profesores, existe un límite para la influencia que un docente puede llegar a tener sobre sus discípulos. En la Atenas antigua, el dinero podía comprar una educación sobre la virtud, pero no podía convertir a nadie en virtuoso.

Por lo tanto, el dinero podía proporcionarle a uno lo que en la Atenas antigua se contemplaban como elementos primordiales; no solo la comida, sino también el tratamiento médico y la educación. Y también permitía comprar esclavos y, por tanto, estar capacitado para participar en la democracia —acudiendo y votando— sin que los propios medios de vida se vieran resentidos: en el caso de los granjeros o los curtidores, no se podían permitir mucho tiempo sin atender el trabajo a menos que otras personas tomasen el relevo. Pero aunque los atenienses, no cabe duda, parecían unos derrochadores al lado de los espartanos, su gasto se antoja nimio comparado con el de las generaciones posteriores. Tras la muerte de Alejandro, el período helenístico desarrolló una burocracia terrible, tanto a nivel político como personal: en 248 a. C., un hombre llamado Heraclides entregó a un criador de cerdos egipcio conocido como Petosiris un papiro como recibo de varios cerdos. Aunque

Petosiris vivía en El Fayum, en Egipto, el recibo estaba escrito en griego. No podemos saber, claro está, si un criador de cerdos egipcio podía leer en griego, ni siquiera si podía leer algo. Pero lo que sí sabemos es que el mundo estaba experimentando un cambio; cuando las personas tienen tiempo y recursos que dedicar a la burocracia, han de poder acceder al papiro, a la tinta, a una alfabetización, bienes suficientes para que merezca la pena documentarlos y venderlos, etcétera. Una época en la que los hombres eran dueños de granjas pequeñas y producían lo justo para la prosperidad del hogar estaba dando paso a una cultura de compradores y vendedores. Y Roma pronto tuvo mucho que vender a quien quisiera comprar.

Los romanos libraron una guerra contra Yugurta, el rey de Numidia, en el norte de África, a finales del siglo II a. C. Yugurta era un hombre sin escrúpulos y no dudaba en perpetrar ejecuciones ilegales y otros actos por el estilo. Sin embargo, durante un cese temporal de las hostilidades, incluso él se sintió horrorizado ante los niveles de corrupción y venalidad de Roma (al menos, según cuenta el historiador Salustio, que pasó buena parte de su carrera desesperado por las bajezas morales de los demás y, al parecer, jamás llegó a darse cuenta de que su propia moralidad tampoco era lo que se dice impecable). Yugurta meditó sobre Roma cuando partía a reanudar la contienda y exclamó: «¡Ésta es una ciudad en venta, y pronto caerá, si encuentra comprador!». De haber sabido qué le esperaba a Roma —el sistema imperial, acompañado de lujos y gastos inimaginables—, quizá le habrían faltado las palabras.

Los autores romanos siempre se mostraron invariablemente críticos con el estado de Roma en sus días. Sentían especial preocupación por el lujo y el vicio; Roma se iba dejando resbalar por la pendiente desde su elevada posición moral y no se podía hacer nada para detenerla. Lo curioso de esta mentalidad es que hoy día sigue abundando en todas partes. Si escuchamos una emisora de noticias, o abrimos un periódico, veremos que el tono que impera es el de la desesperación. Ojalá no nos hubiéramos convertido en

esclavos del capitalismo, ojalá las mujeres se hubieran quedado en casa, ojalá el estado del bienestar no hubiera arrasado la voluntad de trabajar... Siempre hay una época indeterminada en algún momento del pasado en la que las cosas, de un modo bastante impreciso, eran mejores: cuando los jóvenes no deambulaban por las calles, cuando los ancianos recibían los cuidados de su familia, cuando nadie usaba comidas prefabricadas y en la televisión nadie pronunciaba palabras malsonantes. Esta clase de fantasía, al estilo de las ilustraciones de Norman Rockwell, tiene un gran poder de seducción. Parece que el autor nos esté preguntando ¿recuerdan cuando las personas vivíamos mejor, en una época más inocente? Los tiempos pasados siempre mejores son; como los extremos del arco iris, siempre quedan un poco más allá de nuestro alcance, da igual dónde estemos. Cuando nos encontramos con un mundo perfecto en apariencia, en una película o en la televisión, sabemos que por detrás se esconde algo feo: que las *mujeres perfectas* de Stepford son robots, que el *Show de Truman* es un *reality*, y que las *mujeres desesperadas*, tras sus impecables fachadas, ocultan oscuros secretos y problemas con la bebida. Cuando topamos con un mundo imaginario, somos conscientes de que perfección es igual a artificio; sin embargo, cuando el mundo ante nosotros es el real, el histórico, ya no siempre nos mostramos tan críticos.

Por fortuna, los escritores romanos nos proporcionan una muestra inmejorable de la perspectiva que tanto necesitamos. Salustio, autor del siglo I a. C., miró cien años atrás, al siglo II a. C., y consideró que el mundo romano de aquel entonces era terriblemente corrupto. Pero Cicerón, contemporáneo de Salustio, bramaba en contra del derrumbamiento de la república que estaban viviendo en el siglo I, porque él deseaba que las cosas fuesen como antes de la guerra civil y los ataques violentos al poder. Dicho de otro modo, quería que las cosas fuesen como en los tiempos que él juzgaba más inocentes. Pero la época previa a Cicerón fue también la de Yugurta, y según cuenta Salustio, entonces Roma ya estaba plagada de corrupción y sobornos. Y en tiempos de los autores del

siglo II d. C., como Juvenal o Tácito, el período global de la república se había convertido en un modelo con el que su época no podía ni soñar con compararse: Salustio y Cicerón habrían quedado horrorizados. Pero los autores imperiales están seguros de vivir una era peor que la de las generaciones anteriores. Fue Juvenal quien afirmó que, si un dechado de virtudes del pasado republicano, como por ejemplo Escipión, apareciese en Roma en aquel momento, «primero le preguntarían por su riqueza y solo en último lugar por su moralidad».

Lo que olvidamos con demasiada rapidez, igual que nuestros antecesores romanos, es que no es el sistema político o la época lo que despierta la venalidad de la gente. Son las personas las que hacen de una época o de un sistema político un lugar corrupto, y éstas son las mismas sin importar dónde o cuándo vivan. La gente normal y corriente miraba asombrada cuando los bancos llevaron al capitalismo al borde del desastre en 2008. Pero ya habíamos pasado por allí, hacía menos de un siglo. Franklin D. Roosevelt, en su discurso de investidura en marzo de 1933, dijo:

> Los métodos que acostumbran usar los corredores de moneda, faltos de escrúpulos, están enjuiciados en el tribunal de la opinión pública, y son rechazados por los corazones y las mentes de los hombres ... Ante la falta de crédito, solo se les ha ocurrido proponer más dinero en préstamo. Despojados del cebo de la utilidad por el cual inducen a nuestro pueblo a seguir su falsa orientación, han recurrido a ruegos, suplicando lastimosamente que se restablezca la confianza. Lo único que conocen son las reglas de una generación de egoístas.*

No es fácil imaginar que nadie en 2008 hubiera podido decir las cosas mejor; de alguna forma, nos hemos visto envueltos otra vez en el mismo desastre. Si no llegamos a aprender nada más del mundo antiguo, al menos deberíamos intentar romper con este hábito romano de vivir en un estado de relativa histeria porque creemos que nuestros problemas financieros y nuestra moral

contemporáneos caen por la pendiente, cada vez más lejos de una época mítica en la que reinaban la rectitud moral y financiera. No es así; no existe ningún «érase una vez...».

A pesar de todo, Roma era un lugar en el que mucha gente mostraba resentimiento hacia el lujo y el dinero. Era una ciudad en la que unos pocos atesoraban inmensas riquezas y todos conocían a personas mucho más ricas que ellos mismos. La estructura social de Roma era esencialmente piramidal. En la parte baja de la pirámide estaba la plebe. Por encima de ésta, un número bastante inferior de *équites* o caballeros, que hoy llamaríamos la clase media. Más arriba, se encontraba otro grupo aún más reducido que el anterior: el de los patricios, la clase senatorial, la aristocracia. Y a partir de la época de Augusto la pirámide vuelve a estrecharse, hasta llegar a un solo hombre en la cúspide de todo: el emperador. El emperador era el patrón máximo en un mundo que giraba en torno a las relaciones cliente-patrón. Augusto, por ejemplo, tuvo una influencia y una riqueza incomparables una vez ocupó el puesto de emperador. Todo aquel que deseaba obtener un puesto en los escalones más altos de la administración, como por ejemplo el gobierno de una provincia (con el que ganar montones de dinero), debía arrimarse a Augusto, conocerle e impresionarlo. Quien se hallase un poco más abajo en la escala social y desease trabajar para el gobernador de la provincia, debería impresionar a los hombres que impresionaron a Augusto. Y así sucesivamente. Como cliente de un patrón acaudalado, se podía esperar recibir el regalo de cierta cantidad de dinero o comida, y a cambio habría que ofrecer muestras públicas de solemnidad. Cuando alguien pasaba caminando por delante de la casa de un hombre influyente, quizá viera una cola formada por sus clientes, que aguardaban el turno para hablar con el patrón y tal vez hacerse con la limosna de ese día. Si este hombre influyente quería presentarse a algún cargo público, era fácil agrupar a los clientes en una muchedumbre pagada, con lo cual parecería que tenía muchos votantes entusiasmados en el bolsillo. Y, por descontado, si la aspiración era un puesto elevado —ser nombrado gobernador de

Macedonia, por ejemplo— podía interesar el parecer verdaderamente popular; tan popular que el emperador preferiría que dicho sujeto se hallase lejos de Roma. Mientras tanto, los clientes podían ir pensando en todos los contratos que el patrón les concedería para llevar a cabo proyectos de construcción o recaudación de impuestos en Macedonia, una vez obtuviera el cargo. Todos ganaban en la relación cliente-patrón, mientras no les importase que constantemente les fuesen recordando que su posición era menos acomodada que la de su inmediato superior en la escala social.

Y no solo los burócratas del estado necesitaban patronos; también los artistas. El patrón más famoso de la Roma imperial fue Mecenas (amigo y cliente del propio Augusto). Mecenas tenía muy buen gusto; fue patrón de Horacio, Virgilio y del poeta amatorio Propercio. Sin su respaldo económico, tal vez no se hubiera podido escribir buena parte de la más extraordinaria poesía de aquella época. Pero si queremos conocer desde otra perspectiva el aspecto de una relación cliente-patrón, tendremos que fijarnos en el caso de Juvenal, que despreciaba a sus conciudadanos de Roma por su codicia y por la necesidad de ir siempre a la última moda, aunque para ello tuvieran que empeñarse. «Omnia Romae cum pretio», censuraba («Todo en Roma tiene un precio»).

Juvenal, es evidente, no contempla la relación cliente-patrón desde un punto de vista positivo. Dedica toda una sátira a contar cómo es un banquete para los pobres. Un patrón acaudalado reparte muchas invitaciones para una cena, pero entre sus clientes no suele hacerlo más que raramente. A ellos les molesta que los invite tan pocas veces a participar de su generosidad. Pero luego, cuando van a una cena, sufren humillaciones a cada momento; tanto que Juvenal le pregunta a su amigo Trebio si cree de verdad que lo mejor que puede esperar de su vida es vivir de las migas de otro. Y esto lo dice Juvenal, que desprecia toda idea de trabajo regular. Pero considera que el papel representado por su amigo como cliente es aún peor que trabajar para vivir. ¿Hasta dónde te puede apretar el

hambre? ¿Acaso no hay puentes bajo los que mendigar? Lo que fuera, antes que «inuria cenae», «el insulto de la cena». Frases como ésta, dicho sea de paso, son las que hacen que perdonemos la malicia del poeta. ¿Quién más podría despachar la idea de una cena como insulto en dos palabras que se leen como una bofetada en la mejilla? He aquí el fruto de tu gran amistad, añade: la comida. Juvenal era demasiado gruñón para contemplar el patrocinio con más generosidad que, digamos, el matrimonio. Tal vez podríamos pensar que, ya que existen los matrimonios felices (algo que Juvenal no podía aceptar), quizá también existieran unos pocos patronos y clientes felices, cuya amistad —mutuamente beneficiosa— era una inspiración para quienes la contemplaban. No obstante, ésta no es la historia que nos describirá Juvenal; el patrón de Trebio, Virrón, es un parsimonioso esnob que invita a sus clientes una vez cada dos meses a un banquete asqueroso. Allí les ofrece un vino horroroso, áspero, mientras él bebe una cosecha muy preciada. Él tiene una copa con joyas incrustadas; para ellos hay una normal, medio rajada incluso. Sus esclavos valen tanto que no traen nada de lo que les piden los clientes, aunque solo sea un poco de agua. El pan que les ofrece les partiría los dientes; el suyo está bien molido y es esponjoso. Dicho de otro modo, Virrón espera que Trebio lo reverencie constantemente y, cuando a cambio le ofrece un favor, no pierde oportunidad de dejar bien clara la diferencia de condición entre los dos: «Quizá te parezca que Virrón solo está haciendo economías. No, lo hace para disgustarte». Pero si de repente Trebio se volviese rico, Virrón cambiaría de actitud y, al momento, se convertiría en su gran amigo.

La rabia que expresa Juvenal es tan acre que parece imposible que no sea más que un recurso creado solo para el poema. La furia que muestra ante un orden social que hace resaltar la pobreza y la riqueza y que permite al rico tratar al pobre como si fuera escoria, es sincera, sin duda alguna. ¿No será que en una cena no le prestaron atención al propio Juvenal, que unos esclavos con aires de superioridad lo ignoraron y lo hicieron sentir un parásito? Y si no

despierta nuestras simpatías porque él mismo es un esnob, al menos deberíamos notar su dolor en la sátira séptima, cuando señala que cien abogados apenas suman el mismo dinero que un auriga del equipo rojo. Aunque Juvenal estuviera preparado para asumir lo que podríamos considerar un trabajo adecuado (y escribir textos cómicos nunca lo es), aun así le faltaría mucho para ganar lo mismo que un corredor de carreras. He aquí el indudable trasfondo de todos los enfurecidos editoriales sobre los sueldos de los jugadores de la primera división de la liga de fútbol: ni siquiera son inteligentes, pero cobran mil veces más que lo que ganará la mayoría de los niños más esforzados del colegio. ¿Qué sentido tiene tragárselo todo y trabajar en una oficina si nunca superaremos la pobreza, comparados con ellos?

Pero si Juvenal sentía que los ricos lo habían tratado mal, al menos era libre y podía marcharse y pedir debajo de un pórtico, si le daba la gana. Eso era bastante más de lo que los esclavos podían hacer. Porque, pese al disgusto que provocaban a Juvenal los esclavos de los ricos, demasiado ufanos a su modo de ver, éstos no dejaban de ser eso: esclavos. Y aunque algunas veces podían ganar lo suficiente como para comprar su propia libertad, sus decisiones estaban totalmente restringidas por otra persona. Quizá los esclavos de Virrón disfrutaban menospreciando al séquito de su amo y guardándose pedacitos de la mejor comida y el mejor vino para ellos solos, mientras ofrecían basura a los Trebio y sus semejantes. Los estudiosos han apuntado en numerosas ocasiones que los esclavos de los adinerados vivían realmente mejor que quienes eran libres pero pobres. Las esclavas realizaban tareas domésticas en lugar de caer en la prostitución (siempre y cuando hicieran falta en la casa; de lo contrario, bien podía ser que las vendiesen en el mercado de la prostitución). Y quizá los esclavos no eran libres, pero al menos comían y tenían un techo. Los esclavos podían entablar relaciones dentro de una casa y se les permitía casarse y tener hijos. Para nosotros, que no tenemos la menor idea de cómo debía de sentirse un esclavo, es fácil compararlos con los sirvientes de una gran

hacienda de la época de Jane Austen, por ejemplo. Y quizá era así. Pero el instinto nos dice que, en verdad, debía ser bastante peor. Fijémonos en la historia de Vedio Polión, del que Séneca nos habla en su obra *Sobre la ira*. Polión era un hombre rico, tenía copas de cristal que lo demostraban. Uno de sus esclavos rompió una, un riesgo de todos conocido tratándose de cristalería buena. No obstante, Vedio mostró una disposición bastante menos positiva de lo que su esclavo esperaba. En lugar de encogerse de hombros y comprar otra, o simplemente aceptar que no tendría el juego completo, Vedio ordenó que apresaran al esclavo y lo condenaran a muerte. Pero no de ningún modo obvio. Al contrario, ordenó que el desventurado esclavo fuese lanzado a un estanque lleno de lampreas gigantes, que lo devorarían. ¿Le recuerda algo esta escena? Probablemente sea a Blofeld, en *Solo se vive dos veces*, cuando dicta que arrojen a Helga Brandt a las pirañas. Hace falta ser un malo como los de las películas de James Bond —o un Vedio Polión— para tener unos peces tan feos con la única intención de que se coman a los subalternos ya no deseados. Fue —dice Séneca, mostrando un encomiable don para la mesura— un acto de crueldad. Por suerte para el esclavo, se escurrió de manos de su captor y pidió clemencia al emperador Augusto. Curiosamente, no pidió que le perdonaran la vida, sino que no se lo comieran vivo los peces. ¿Quizá no podía imaginar que no merecía morir, habiendo roto una copa? La singular crueldad de Vedio conmovió tanto a Augusto que ordenó la liberación del muchacho. Acto seguido, hizo romper todas las copas de Vedio, una por una, ante sus propios ojos. Y que llenasen de tierra el estanque. La historia no hace constar cuál fue la suerte de las lampreas.

Las cenas de celebración —con o sin anguilas vampíricas— eran características de la vida romana adinerada. Según parece, en cuanto una sociedad tiene dinero de sobra, sus ciudadanos prácticamente no pueden imaginar nada más apetecible que invitar a sus vecinos a comer. Los romanos, como muchos de nosotros, eran hedonistas orgullosos de su casa. Disfrutaban llenando sus

casas con estatuas, mosaicos y arte. Gustaban de comprar platos y vajillas extravagantes y gastaban su dinero en comidas exóticas y cocineros que pudieran preparar las viandas de formas insólitas. Y entonces invitaban a sus amigos y se lo enseñaban todo. Ni siquiera los emperadores fueron inmunes al virus de la hospitalidad: según cuenta Suetonio, Augusto ofreció numerosas cenas y banquetes. Y al parecer también era un anfitrión considerado, que animaba a sus invitados más tímidos a conversar y contrataba a actores o artistas de circo para entretener a la concurrencia. Atendiendo a las costumbres romanas, no era demasiado generoso con la comida, que solía limitar a tres platos. En sus días más derrochadores podía llegar a servir seis platos. Quizá un lector moderno de la sociedad occidental lo juzgue muy abundante, ya que en nuestra época no se sigue fundiendo la riqueza con la satisfacción de los apetitos. De hecho, sucede más bien al contrario. En nuestro mundo vemos cómo la obesidad va ligada a la pobreza; cuanto más gordo eres, dicho de un modo brutal, más pobre pareces. Y lo contrario también es cierto: la gente realmente rica tiene muchas más probabilidades de ser delgada que la gente muy pobre, en zonas del mundo en las que la comida es, en su gran mayoría, increíblemente barata y está al alcance de todos. Cuando vemos a un actor de Hollywood con un físico perfecto, sabemos que llegar ahí le ha costado horas de trabajo cada día, literalmente: el ejercicio, una comida cuidadosamente preparada, baja en grasas y azúcares; quizá un poco de cirugía para ayudar al conjunto. Una chica que trabaja en la ciudad y tiene una figura envidiable no la ha conseguido zampándose un donut cada mañana, de camino al trabajo. Llega a eso si rechaza la vía fácil y directa, y se levanta más temprano para poder ir al gimnasio antes de entrar a trabajar, y se come un bol de cereales razonable antes de sentarse a la mesa del despacho, para no zamparse basura hiperenergética a las once. Ninguna mujer —afirmó en una ocasión la duquesa de Windsor— puede llegar a ser demasiado rica o a estar demasiado delgada. Una opinión que da pocas muestras de estar pasando de moda.

Cuando la comida barata y con alto contenido calórico es abundante y fácil de conseguir, hay que asumir cierto compromiso para evitarla. Comer verduras frescas y carne de producción ecológica es más costoso que zamparse una hamburguesa con patatas fritas. Por tanto, la dieta de la hamburguesa con patatas, con la talla de cintura que te puede acarrear, se convierte en una señal de pobreza, tanto económica como espiritual. En un vuelo de larga distancia, por ejemplo, la gente dará rienda suelta a una ira contra los obesos que va más allá de un mero conflicto territorial porque el gordito de al lado ocupa más parte del reposabrazos de lo que nos gustaría; es ira acompañada de una auténtica desaprobación moral, a menudo disfrazada de preocupación por las cuestiones de seguridad. No es que el gordo esté gordo, es que quizá no pueda abrocharse el cinturón de seguridad, o colocar su asiento en posición vertical, y eso puede resultar peligroso. Además, podrían bloquear el camino de los delgados y virtuosos hacia la salida de emergencia. La gordura es un indicador de que los tiempos han cambiado. Antes, casi siempre significaba que éramos lo suficientemente ricos como para comer más de lo necesario para sobrevivir; ahora, eso quiere decir que somos lo bastante pobres, o lo bastante perezosos, como para valorar más la comida basura que el ideal del cuerpo perfecto difundido en los medios de comunicación.

Pero el amor que los romanos sentían por el exceso era tan marcado que hasta ellos mismos se burlaban. En la época de Nerón, Petronio era un cortesano al que nombraron —según Tácito— «arbiter elegantiae», «árbitro de la elegancia». Era el hombre que decidía qué estaba de moda y qué no. Muy probablemente, se trata del mismo Petronio que escribió el *Satiricón*, una novela cómica que solo ha sobrevivido de forma fragmentaria. No se trata de una novela tal como nosotros entendemos el término —incluso en las partes que se han conservado, la trama es decididamente peculiar—, pero sí contiene un pasaje bastante extenso en el que se describe una cena de una extravagancia demencial, ofrecida por un liberto,

Trimalción. Este hombre es el modelo de la codicia y la estupidez más vulgares. Es increíblemente rico, pero sus pobres orígenes implican que carece de gusto, moderación y la mínima idea de cómo se comportan los romanos de bien. Cuando se da cuenta de que es más comunicativo de lo habitual, da por supuesto que su desviación (siempre está a favor de un vino mejor, más carreras, cucharas más pesadas, etcétera) es algo digno de admirar. Nuestro narrador, Encolpio, se encuentra con Trimalción en una ciudad de la Campania, tal vez en Puteoli —hoy Pozzuoli, cerca de Nápoles—. Se lo invita a cenar a casa de Trimalción, junto con sus amigos, y esta experiencia ocupa la mayor parte preservada del libro, que en muchas ocasiones se cita con su propio título: *Cena Trimalchionis* («La cena de Trimalción»).

Las fiestas con comida y bebida eran un tema literario favorito del mundo antiguo. El *Banquete* de Platón se encuentra en el extremo más ético e ideal del abanico, pero incluso aquí aparece un comediógrafo borracho, un grupo de chicas flautistas y una considerable dosis de flirteo. Pero Petronio, con su despiadada forma de ver la debilidad y la vulgaridad de sus conciudadanos de Roma, no tenía la más mínima pretensión de escribir un diálogo filosófico. Sencillamente, no podía dejar escapar una oportunidad de reírse de los nuevos ricos, estúpidos y sin educación. Y Trimalción es una gran creación cómica.

Podemos suponer que, al menos en parte, el personaje se inspira en los libertos enormemente ricos que cobraron importancia en la época del predecesor de Nerón, Claudio. Narciso y Palas, ambos antiguos esclavos, atesoraron una enorme riqueza y gozaron de gran influencia, hasta el extremo de ayudar a escoger la cuarta esposa de Claudio. Muy probablemente, autores como Tácito desaprobaban siempre que los libertos (en lugar de los honrados romanos) alcanzasen puestos con poder. Ya era desgracia suficiente que Roma hubiera terminado con emperadores, de cualquier tipo; pero la situación aún empeoraba cuando debido a sus flaquezas o gustos personales aquellos emperadores se asemejaban a reyes

orientales. Un gobernante supremo, rodeado de lacayos que cumpliesen sus antojos, no representaba en absoluto el ideal romano. Y el que estos lacayos consiguieran riquezas incalculables mediante esas prácticas no hacía sino añadir gravedad a la injuria. Vale la pena decir, sin embargo, que Trimalción calculaba que su fortuna ascendía a los treinta millones de sestercios. Sabemos que es imposible convertir la moneda de otras épocas; medir la inflación es terriblemente complejo y nuestros hábitos de gasto han cambiado. Hoy creemos que el precio de un litro de leche puede ser un buen valor de referencia, pero es obvio que los romanos no tomaban muchos cafés con leche, así que la leche no era tan importante para ellos. A pesar de todo, es probable que se pudieran comprar dos buenas hogazas de pan con un sestercio. Dos hogazas de pan en un supermercado británico valen hoy, aproximadamente, una libra con cincuenta peniques. Por lo tanto, podríamos suponer —con todas las precauciones necesarias— que esas cifras son equivalentes, *grosso modo*, y que 1 sestercio = 1,50 £. En ese caso, la fortuna de Trimalción ascendería hoy a 45 millones de libras esterlinas. Pero se decía que Narciso, el liberto imperial, guardaba cuatrocientos millones de sestercios (seiscientos millones de libras). La crisis financiera de los últimos años quizá nos impide considerar grande una cifra si no se expresa en miles de millones. Incluso después de que los bancos se tambaleasen y luego empezaran a recuperarse, la revista *Forbes* aún contaba 1.011 «milmillonarios» conocidos en 2010. Así, comparado con Bill Gates, Warren Buffet o Ingvar Kamprad, Narciso no pasaría de pobretón. Pero en una sociedad preindustrial era un hombre extremadamente rico. No es raro que lo odiasen tantos romanos.

Por tanto, Trimalción es millonario se mire por donde se mire, sobre todo si tenemos en cuenta que vive lejos de Roma: después de todo, la gente más rica suele congregarse en las grandes ciudades, ya sea porque ofrecen más oportunidades de gastar el dinero, o bien al contrario, porque hay más posibilidades de ganarlo. Pero el dinero de Trimalción provenía de negocios de importación:

vino, perfumes, esclavos. Como todos los hombres que han llegado a la riqueza por sus propios medios, hay momentos en los que ronda el desastre: sus primeros cincos barcos, cargados de vino, se fueron a pique y perdió una fortuna. «Aquel día, Neptuno se tragó treinta millones de sestercios.» Pero su esposa vendió todas sus joyas y ropajes y financió un segundo intento. La pérdida no representó nada para él. Construyó más barcos y de mayor tamaño, y lo volvió a intentar, y pronto se cumplió la voluntad de los dioses. Trimalción creía que estaba destinado a ser rico.

En cambio, no estaba destinado a tener buen gusto, y Petronio se divirtió mucho a sus expensas. Por norma, el narrador lo describe como un sujeto de lo más elegante, sobre todo justo en el momento en que aparece de lo más irremediablemente vulgar. Para empezar, se excede con el entretenimiento. Cualquiera que sirve algo, lo hace cantando. Los acróbatas y otros artistas aprovechan la menor oportunidad para dejarse ver. Trimalción sirve demasiado de todo, con demasiada extravagancia, y no duda en decir a los invitados de hoy que les está ofreciendo un vino mejor que el que bebieron los de ayer, aunque aquéllos eran unos invitados mucho más valiosos. Y en cuanto a la comida, lo más prudente es leer el libro con el estómago vacío. A los romanos les gustaba la comida disfrazada —que un animal estuviera preparado para parecer otro, o bien oculto dentro de otra pieza—, pero el *chef* de Trimalción va demasiado lejos. Prepara huevos de masa rellenos de huevitos de curruca. Encolpio está a punto de tirarlo a la basura cuando se da cuenta de que no se trata de un incomestible embrión de gallina, sino una delicia. En la mesa se sirve un cerdo enorme, y Trimalción finge que el cocinero ha olvidado destriparlo y prepararlo adecuadamente. Pero cuando lo abren, ¡sorpresa!, estaba lleno de salchichas y morcillas. Hay también una liebre con alas que se parece a Pegaso (bueno, si Pegaso hubiera sido un conejo). Sale a la mesa una serie de platos preparados para que parezcan cada uno un distinto signo del zodíaco. Pero en realidad, nuestro narrador y sus amigos no son mejores que Trimalción, ya que por mucho que desprecien y se rían

de sus amigos —tan poco intelectuales y tan dados a aquellas ridículas exhibiciones—, siguen comiendo de todo y bebiendo cuanto pueden, aun mucho después de haber saciado su hambre. No dudan en mirar a Trimalción por encima del hombro, pero al mismo tiempo se aprovechan de su hospitalidad.

El personal de Trimalción es casi tan nulo como él. Cuando llegan los huéspedes, los recibe un muchacho que les suplica ayuda: van a azotarlo porque ha perdido las ropas del secretario mientras éste se encontraba en los baños. Se suponía que el joven estaba encargado de vigilarlas, pero no lo hizo. Encolpio y sus amigos le piden al secretario que deje marchar al chico, y obtienen una respuesta ciertamente altanera: «No me molesta haberlas perdido, sino el descuido de este esclavo horroroso. Ha perdido mis ropas para la cena, las que una vez me regaló un cliente para mi cumpleaños. Era auténtica púrpura de Tiro. Pero ya se habían lavado en una ocasión, así que ya no podían ser muy buenas. Quedáoslas». Cuando el secretario recuerda de repente que sus ropas, de tan caro tinte, habían pasado por el lavado ya una vez, no vuelve a molestarse por ellas. Y Trimalción hace que un esclavo barra y descarte una pieza de plata solo porque se ha caído al suelo. La ostentación es el tema principal de la narración, y Petronio juega a burlarse, con su sofisticación urbana, de estos horribles provincianos. A veces cabe preguntarse si el Imperio Romano no hubiera sido un poco más estable de haber existido más hombres como Trimalción, que regentaban un negocio, y menos como Petronio y Juvenal, que despreciaban sus esfuerzos. Pero al final es Trimalción quien ríe el último. Ha planeado su funeral hasta el último detalle y lo ha representado durante la cena, con la seguridad de saber que sus seres queridos lo recordarán como él desea. Por el contrario, Petronio fue acusado de traición en 66 d. C. —una acusación amañada por un rival celoso— y tuvo que cortarse las venas. La vida en la gran ciudad tenía su riesgo.

Así pues, después de pagar por una buena vida —con todo lo que eso implique—, ¿el dinero también podía comprar una buena muerte? ¿O acaso solo constituía motivo de celos y resentimientos, y era causa de una muerte más temprana de lo que uno podía esperar? Pensemos en el pobre Valerio Asiático, un adinerado ex cónsul de la época de Claudio. Había comprado los preciosos jardines de Lúculo y los estaba dejando particularmente espléndidos, según Tácito. Pero la tercera esposa de Claudio, Mesalina, quería poseer aquellos jardines, así que amañó una acusación contra Asiático: encontró a un informador que dijera que Asiático representaba una amenaza para el trono. Éste, al darse cuenta de que no había escapatoria a la furia de Mesalina, se cortó las venas. Pero solo después de haber trasladado su pira funeraria de modo que el humo no dañase el follaje de los árboles. ¡Jardinero hasta la muerte!

El dinero, para Trimalción, significa un gran funeral con numerosos y vivos lamentos, incluido el de todos sus esclavos, a los que concede la libertad en su testamento. También supone un enorme monumento en conmemoración de su vida, con una estatua de su persona adornada con anillos de oro, y de su esposa, Fortunata. Quiere que incluya un retrato de su perro y pinturas de coronas vegetales, vides y frutas. Dicho de otro modo, no solo quiere una casa hermosa en vida, sino también cuando haya muerto. Y habrá un vigilante que la mantenga en buenas condiciones. Por último, desea que haya una gran inscripción que termine así: «Dejó treinta millones de sestercios y jamás escuchó a un filósofo». No es fácil ver dónde está exactamente la nota humorística. ¿Otra burla acerca de la absoluta carencia de educación y cultura por parte de Trimalción? ¿Todo ese dinero y jamás se gastó los cuartos en mejorar su formación? ¿O acaso la broma va por otro lado? ¿Quizá se nos dice que nadie con un poco de sentido común podía seguir confiando en los filósofos y que, por lo tanto, Trimalción puede sentirse orgulloso de, pese a su inmensa fortuna, vivir y morir sin

dar un céntimo a todos aquellos intelectuales charlatanes que habían engañado a tantos otros? Como suele pasar con los buenos chistes, que cada uno escoja lo que más le guste.

El funeral de Trimalción y su monumento son, como había sido su vida, una exageración chabacana de lo que una persona normal habría deseado. Pero el principio es el mismo: como cualquiera otra persona en el mundo antiguo o el moderno, no hay diferencia, quería que lo recordasen. Cuando Aquiles y Agamenón se enfrentan en el libro primero de la *Ilíada*, la clave está en sus honores respectivos, en el prestigio. Lo que en una lectura superficial puede parecer una riña estúpida por las chicas y el tesoro, esconde en realidad algo más profundo. Cuantos más esclavos y mayores tesoros acumulaba un hombre durante el conflicto, más logros había alcanzado, desde un punto de vista objetivo. Y cuanto más extraordinarias fuesen sus demostraciones de valor y de fuerza, mayor era la probabilidad de que los poetas cantasen sus hazañas. En un mundo anterior a la fotografía, las imprentas y las películas, ¿había acaso otra forma de alcanzar la inmortalidad? Convertirse en tema de las canciones de los poetas durante decenas y cientos de años después de la propia muerte era una forma de vida eterna. Aquiles murió joven, pero su historia sobrevive aún hoy. Para los menos heroicos, lo mejor era un hermoso monumento que pudiera recordar el nombre y sus logros —económicos o profesionales— a quienes pasaban por allí. Y esto sí se podía conseguir con dinero.

Pero ¿podía comprar una buena muerte, antes de construir el monumento? Los antiguos estaban obsesionados con la idea de la buena muerte; no es casual que tengamos tantas historias de personas que mueren de formas placenteramente telegénicas. Sócrates pronuncia sus últimas palabras con aparente comodidad, sin que trasluzca ninguna de las muestras de agonía que esperaríamos hallar en alguien envenenado por una neurotoxina. Arria Peta se apuñala en su propio corazón y, antes de morir calmosamente, aún encuentra la ocasión de animar a su esposo, que vacila ante la idea. Ni una palabra que relacione a Arria con Carrie

en la noche del baile. Y quien no podía morir en un estado de serenidad filosófica, gozaba de otras buenas alternativas, como por ejemplo salvando al país durante una batalla. Las espartanas solían decir a sus muchachos que regresasen con el escudo en la mano o sobre él: la muerte era preferible a la desgracia de haber arrojado el escudo al suelo para salir huyendo. Pero la buena muerte de un soldado no es mejor que otras clases de buen morir, se trata de otra fantasía del mundo antiguo que seguimos afirmando hoy. Los romanos, por ejemplo, echaban la vista atrás y consideraban la segunda guerra púnica —que culminó cuando Escipión derrotó al fin a Aníbal y se ganó el sobrenombre de «el Africano»— como una gran victoria. Sin duda, era una guerra vital, que necesitaban ganar: los soldados que lucharon y murieron en ella salvaron a Roma de la invasión cartaginesa. Sus muertes fueron ejemplarmente buenas: murieron en combate con la tranquilidad de mantener a los seres queridos a salvo de una horda de extranjeros. Pero esas muertes no suenan tan agradables en la historia de Livio. En 216 a. C., Aníbal masacró al ejército romano en una batalla terrible, en Cannas (Cannae). Según Livio, Aníbal quedó tan asombrado por su éxito y la proximidad a Roma que necesitó un día de descanso para evaluar lo ocurrido. Por lo general se cree, dice Livio, que este día de demora fue bastante para salvar a Roma y su imperio, con lo cual el sacrificio de los soldados fallecidos en Cannas no había sido en vano, sin duda. Sus muertes habían retenido a Aníbal durante veinticuatro horas, un tiempo precioso. Pero entonces Livio nos devuelve al campo de batalla, al día siguiente de la derrota de los romanos, para echar un vistazo a los muertos y heridos. «Hallaron incluso a soldados con la cara enterrada en arena que ellos mismos habían cavado. Los soldados habían abierto estas pequeñas zanjas para sí mismos y, acumulando la tierra suelta sobre sus rostros, parecía que habían logrado ahogarse.» Estos valientes estaban tan malheridos y era tan nula su esperanza que prefirieron ahogarse a sí mismos enterrándose allí donde habían caído. La buena muerte de un soldado solo existe si nadie lo ve morir.

Quizá no existe ninguna muerte que pueda ser buena. ¿Existe alguna diferencia real entre verse obligado a cortarse las venas o morir en el campo de batalla? La muerte de Vespasiano, que logró formular un último chiste sobre su conversión en dios, ¿es de algún modo mejor a la de Nerón? Nerón tuvo que suicidarse cuando se vio claro que una rebelión lo había expulsado del trono. Al final se atravesó la garganta con una daga —con ayuda de su secretario, Epafrodito—, tras lamentarse repetidamente: «Qualis artifex pereo!» («¡Qué artista muere conmigo!»). Sin duda, ninguno de nosotros querría morir con la garganta acuchillada por la persona que habitualmente se ocupa de ordenarnos los papeles. Pero Vespasiano está igual de muerto que Nerón, a fin de cuentas. La única diferencia es que la crítica lo deja mejor, que es lo único a lo que en verdad podemos aspirar.

La única otra cosa en la que podríamos querer gastarnos el dinero mientras nos precipitamos hacia el enigma último es en un libro o dos con los que aliviar el temor a la muerte, y quizá el temor a la vida. Lucrecio escribió un poema llamado *De rerum natura* («Sobre la naturaleza de las cosas»). Lucrecio era un médico y filósofo epicúreo que escribió este poema para un amigo, Cayo Memio, al cual anima a no sentir miedo de la muerte. «La muerte no importa», afirma. Si de repente la Madre Naturaleza cobrara voz, se extrañaría del jaleo que organizamos en torno de la muerte. Si hemos llevado una buena vida, nos preguntaría, ¿por qué no abandonar la vida alegremente, como el invitado que ha disfrutado de un buen rato en una fiesta? Y si nuestra vida ha sido una desdicha, ¿por qué prolongarla? No recordamos cómo eran las cosas antes de que naciéramos y ése es el espejo de la naturaleza de cómo serán las cosas después de morir nosotros. «Ciertamente, en la muerte nada parece triste. ¿No parece aún más apacible que cualquier sueño?»

Lucrecio cree que el miedo a morir nos hace vivir de maneras que nos causan infelicidad; por ejemplo, amasando riqueza y poder a cualquier precio. «Estas heridas de la vida —dice—, las alimenta

no poco el temor a la muerte.» En esto, Lucrecio, el pensador tranquilo y desapasionado, coincide con un aliado improbable, por cuanto fue notoriamente menos tranquilo y más apasionado: Juvenal. Después de todos los accesos de cólera en los que ha incurrido en los poemas anteriores, Juvenal nos habla de algo inesperado: del haberse dado cuenta de que fijarse en cuánto tienen los demás (si tienen más que nosotros) es un motivo de infelicidad. Al final acepta que anhelar dinero, lujo, poder e influencia (todo lo que ha lamentado no poseer en las sátiras anteriores) es en realidad una terrible pérdida de tiempo: a los ricos los atacan por la envidia, los poderosos raramente alcanzan la vejez. En esta sátira, Juvenal reflexiona sobre qué deberíamos anhelar, en lugar de esas aspiraciones obvias. Descarta una multitud de opciones, con ejemplos históricos. No ansíes poder, nos advierte, o quizá acabes como Sejano, antiguo amigo de Tiberio, ayer mismo el segundo hombre más poderoso del mundo, hoy caído en desgracia y muerto por ello. Todas sus estatuas crujen porque el pueblo las funde para convertirlas en ollas y sartenes. No ansíes tampoco la belleza, añade, o una mujer sin escrúpulos pero poderosa, como Mesalina, codiciará llevarte al lecho. Si la rechazas, dictará tu muerte; si cumples con sus deseos, morirás igualmente, solo que por orden del emperador, cuando averigüe vuestros amoríos. Así pues, ¿qué debemos anhelar? Los dioses lo saben, dice Juvenal. No pidamos cosas concretas, porque ellos saben mejor que nosotros qué nos conviene. Es una idea inspiradora que ha perdurado a lo largo de los tiempos: este mismo pasaje está inscrito, en latín, en el patio de la casa de Rubens en Amberes. Pero si realmente no podemos dejar la cuestión en manos de los dioses y tenemos que desear algo —y gastaremos nuestro dinero, tal vez, en una o dos ofrendas—, ¿qué deberíamos pedir? Juvenal no lo duda: «mens sana in corpore sano», «una mente sana en un cuerpo sano». Y añade: «Pide un ánimo valiente, sin temor a la muerte, que sitúe una larga vida en

último lugar de los dones de la naturaleza, que pueda soportar cualquier rigor, que no conozca la cólera y no sienta ambición de nada». Ricos o pobres, no es mal consejo.

Epílogo



Como decía el teniente Colombo, «solo una cosa más». El mundo clásico —confío que el lector o la lectora estarán de acuerdo— es un lugar fascinante en el que invertir nuestro tiempo. Estudiar a romanos, cartagineses, atenienses, alejandrinos y espartanos nos ofrece una oportunidad única de comprender cómo vivimos hoy; en parte, por las increíbles semejanzas que existen entre los mundos antiguo y moderno, y en parte, por las enormes diferencias. Tucídides tenía toda la razón al afirmar que su *Historia* era una obra concebida para durar para siempre: la naturaleza humana cambia muy poco a lo largo del tiempo y podemos aprender mucho sobre nosotros mismos si examinamos con atención a nuestros predecesores. Pero también es preciso destacar nuestro mundo contra ese fondo de las sociedades antiguas, analizar cuánto hemos cambiado y cuán lejos hemos llegado en toda clase de campos desde entonces. Al reconocer la pericia y el ingenio de los antiguos, nos proporcionamos un contexto. Los romanos desarrollaron la calefacción central y, bueno, es todo un logro, desde luego. Pero nosotros tenemos ordenadores, además de calefacción central, y eso resulta aún más asombroso. No nos hará daño mirar hacia el pasado y comprender cuánto hemos conseguido. Cuando menos, nos

permite mirar hacia el futuro con optimismo y valor, libres del temor, no poco difundido, a que con el paso del tiempo todo evolucione inevitablemente a peor.

Los griegos dieron al mundo figuras artísticas y filosóficas impresionantes. Los romanos le dieron magisterio técnico y ambición ilimitada. Y aquí estamos, unos dos milenios después, con muchos de sus logros como fuente de inspiración y también todos nuestros triunfos. Nadie puede creer en serio que estaríamos sacando el máximo partido de nosotros mismos si hiciéramos caso omiso de todo lo que nos ha precedido y pasáramos la vida cotidiana en bendita ignorancia de todo lo que no está justo delante de nosotros en este mismo momento. La historia es un pasaporte a comprendernos mejor, tanto como comprenderemos mejor las sociedades y pueblos que estudiamos.

Edmund Burke, el estadista irlandés, dijo en cierta ocasión que quienes no conocen la historia están condenados a repetirla. Bien, tenía razón a medias: las crisis bancarias periódicas, como los hundimientos de la bolsa, demuestran con claridad, a mi modo de ver, que hay aspectos de nuestra historia que se repiten (tanto si somos conscientes de ello como si no). Pero conocer la historia no se limita a saberse los hechos que han ocurrido antaño; significa interpretar esos hechos, decidir qué causas tuvieron determinados efectos. Si los atenienses se excedieron en su esfuerzo bélico —pusieron en marcha más campañas de las que podían costear y pertrechar—, ¿no querremos saber más al respecto? Hay al menos dos razones que indican que deberíamos. Una, que la historia de Atenas es interesante por sí sola. Y dos, que, a la luz de sus errores, podremos evaluar mejor nuestro comportamiento y sus consecuencias más probables.

Pero la historia no es prescriptiva: las lecciones que extraigamos del pasado, obviamente, dependen de nosotros. No participes en demasiadas guerras; mejor no participes en ninguna guerra; las edades de oro del intelecto se acompañan de una política exterior agresiva; el gobierno democrático es insostenible; la democracia

directa favorece que se adopten decisiones incorrectas; el pensamiento filosófico no es compatible con las sociedades libres... A partir de la edad dorada de Atenas, podríamos llegar a cualquiera de estas conclusiones. Y al leer y pensar sobre Atenas, formulamos las preguntas que debemos plantearnos a nosotros mismos. La historia en general —y la historia antigua en particular, porque mi punto de vista no puede ser imparcial— es un proceso de aprendizaje que nos ilumina en múltiples niveles. Sabemos más historia que cuando empezamos, y también sabemos más sobre la condición humana.

Dada esta utilidad general del estudio de la historia, uno pensaría que es una prioridad en los sistemas educativos de todo el mundo. Enseñadnos nuestro pasado, enseñadnos el pasado de otros pueblos, y nos convertiremos en personas más completas, tolerantes y comprometidas (aunque obviamente habrá excepciones a esta regla, como la muy sonora de quienes niegan el Holocausto). Sócrates no bromeaba lo más mínimo cuando decía que no valía la pena vivir sin someter la vida a examen. Porque además, ¿cuál es el objetivo de vivir en estos tiempos —en una época de acceso masivo a una cantidad de información sin precedentes—, si no empleamos nuestro tiempo en aprender más cosas sobre el mundo en el que vivimos y en el que vivieron nuestros predecesores? Quizá Wikipedia contenga errores e imprecisiones, pero ¿en qué otro punto de la historia la gente de todo el mundo ha tenido acceso gratuito e instantáneo a una enciclopedia tan vasta? El ciberespacio es ferozmente democrático, a pesar de todos los intentos de los gobiernos y las empresas de ponerle coto. E internet es un recurso extraordinario para los estudiosos de la cultura clásica, especialmente: cantidades ingentes de textos —en latín y griego, en traducciones al inglés, francés, alemán y otras lenguas— están colgadas en la red con acceso libre. No es preciso que nadie tenga el dinero necesario para adquirir montones de obras griegas o que viva cerca de una biblioteca inusualmente bien surtida. Por todo el mundo, hay entusiastas que se aseguran de que el lector, desde su

sala de estar, acceda a su portátil (o incluso a su teléfono) y lo encuentre todo sobre Eurípides, ahí mismo, esperándole. Si existe un cielo de los estudiosos, esa gente tendrá las puertas abiertas.

Sin embargo, para demasiados de nosotros, la historia es (o fue) algo secundario en la escuela. Yo tuve una suerte increíble con mis profesores de latín, griego e historia antigua: la escuela estaba empeñada en ofrecer clases de esas materias y los maestros eran extraordinariamente capaces de enseñarlas. Pero esto no es cierto en muchas escuelas, hoy en día. Quien desee darle a sus hijos una educación clásica, a menudo deberá comprársela, porque las asignaturas clásicas se han caído del currículo escolar de demasiados niños, para dejar sitio a otras que se consideraban más relevantes. Pero no lo son. Si no aprendemos lenguas, antiguas o modernas, ¿cómo vamos a comprender la nuestra? No sé de niños que hayan estudiado griego y no sepan escribir en inglés a la perfección, pese a su compleja ortografía. Ni sé de jefes de personal que no seleccionen un *curriculum vitae* perfectamente escrito antes que uno plagado de faltas.

Si no aprendemos otras lenguas, se nos cierra la puerta a todos los libros que no estén escritos en la nuestra; en inglés, en el caso de quien esto escribe. Probablemente yo nunca sabré suficiente español como para leer a Borges, una verdad que me apena reconocer. Mi francés no basta para leer a Racine. Pero aunque no puedo leer a Molière —y ciertamente, no puedo—, sí puedo leer a Platón, que es un buen principio. Leer en otra lengua te transforma el pensamiento: cuando lo has hecho, ya no puedes evitar mirar el mundo de otra manera. En otras lenguas hay palabras que no podemos traducir porque el concepto que describen no existe en nuestra cultura. Aunque solo fuera esto, este descubrimiento —que capté hacia los veinte años, porque nunca fui de aprendizaje rápido — me hizo entender que todo lo que no pude leer como estudiante, no he leído hasta ahora y nunca tendré tiempo de leer merece el tiempo de alguien, aunque no esté recibiendo el mío. Perseveré en ser estudiante de Letras, pero a la postre comprendí que los físicos,

con sus densos manuales y ecuaciones impenetrables, eran tan solo una tribu distinta, y no, como yo había dado por sentado, unos sosainas.

Aprender algo porque sí —porque vale la pena aprenderlo y conocerlo, y no porque resulte útil para otro propósito, aunque luego pueda serlo— es algo maravilloso. Durante demasiado tiempo hemos convivido con un discurso público que equipara lo «difícil» con lo «aburrido». Las matemáticas son duras, luego tienen que ser aburridas, así que ¿para qué molestarse? Bueno, aquí está el porqué: porque todo lo que vale la pena saber resulta difícil en un principio. Deberíamos sospechar de toda información o interpretación que hayamos adquirido sin esfuerzo. Y aprender a hacer algo difícil es infinitamente más gratificante que aprender algo fácil. El que aprende a montar en bici se siente orgulloso de su hazaña: eh, ya sé ir en bici. Es un fin en sí mismo al par que un fin que te permite hacer otras cosas. Puedes ir en bicicleta a la escuela, al trabajo, a ver a los amigos. Pero aprender a manejar un monociclo... ¡Vaya, eso sí que es difícil! Y no es que te permita hacer demasiadas cosas, más allá de ir en monociclo. Casi nadie hace los viajes cotidianos en monociclo, ¿no? Aun así, sabes hacer algo que por ahora no sabe hacer nadie más que tú conozcas. Tienes ya medio contrato en el circo. Y si lo del circo no sale bien, ¿qué te impide pedalear hasta la oficina, un día u otro, montado en el monociclo?

Para mí, las Clásicas son el monociclo de la educación. No resulta especialmente práctico ni útil aprender historia antigua. No es necesario aprender latín ni leer a Virgilio (por mucho que mejoren nuestra ortografía). No nos servirá para obtener un trabajo bien pagado en una oficina de lujo ni necesariamente nos hará atractivos para el sexo opuesto (quizá solo para la gente realmente buena). Pero nada de esto importa en comparación con el hecho simple de que estudiar Clásicas es una pasada. Es genial adquirir un alfabeto que no aprendimos a los cinco años. Es asombroso aprender sobre un mundo muy distante del propio. Es admirable hallarse ante todo

un nuevo mundo de literatura, historia, arte, arquitectura, religión, filosofía, política y sociedad. Las Clásicas aguardan a que corrijamos nuestras prioridades y nos encontremos con ellas. Han hecho acopio de paciencia mientras generaciones de políticos se metían con ellas y tachaban de «elitistas» y desdeñables todas las asignaturas que no lograron aprobar en sus días de escuela. Se han guardado para sí incluso el reproche obvio de que, si eliminas una materia en los programas de todas las escuelas gratuitas, tiene su gracia acusarlas luego de «elitismo», ¡cuando eres tú el que ha limitado el acceso a la élite! Las Clásicas están volviendo: en el cine, en las novelas, en la literatura infantil y juvenil, en la televisión. Y, como dije en la introducción de este libro, compensan todo el tiempo que se les dedique. Quien no desee bucear durante un mes por las aguas de un manual de latín, que lea una novela histórica. Las Clásicas son todo lo que fuimos y buena parte de lo que aún somos.

Y eso es mucho ser.

Agradecimientos

Son tantas las personas a las que debería dar las gracias aquí que he tenido que revisar la lista sin compasión para que parezca que hay al menos algo de cosecha propia. A los que no estáis aquí pero sin vosotros no habría habido libro: lo siento. Pero ¡qué queréis que os diga! Me estabais robando la película.

Este libro no habría existido nunca de no ser por las cohortes de Conville & Walsh, uniformemente espléndidas. Sobre todo Patrick Walsh, mi agente indomable, un casamentero literario cuya habilidad a la hora de emparejar autor y editor bordea lo sobrenatural. Afortunadamente vive en nuestro tiempo, porque unos cientos de años antes lo habrían quemado como una bruja. Todo el equipo de Profile Books también merece mi agradecimiento por ser magníficos, especialmente Valentina Zanca, Diana Broccardo, Penny Daniel y Andrew Franklin. En el mundo no abundan las correctoras de originales que adoren el sirope de arce y la vulcanología, así que gracias a Caroline Pretty por ser la mía. Y Peter Carson es el mejor editor con el que nadie podría soñar; justo la clase de editor que un autor no debería mencionar nunca en público para que no se lo quiten los otros autores. Mejor borrad, por favor, lo que he dicho de él.

Tuve la suerte de contar con profesores extraordinarios en todas las etapas de mi carrera de Clásicas: sin ellos habría sido una escritora diferente y una persona diferente. Por ello quiero dar las gracias de corazón a Tim Cooper, que me ayudó a empezar en la filología. David Sedley, del Christ's College de Cambridge, no solo es la persona más lista que haya conocido jamás, sino una de las más amables. Me dio una plaza en este colegio universitario porque sabía

cambiar el aceite de un Morris Minor y me enseñó todo lo que sé sobre Platón, Aristóteles y mucho más. También se tomó un descanso en su labor de inspirar a otra generación de filólogos clásicos para leer el capítulo 3 de este libro, por lo que me siento enormemente agradecida. Stephen Anderson me enseñó más latín y griego del que debería haber necesitado saber y ha sido mi amigo mucho más tiempo del que me dio trabajo. El jefe perfecto, en otras palabras.

El equipo de las páginas de opinión de *The Times* me dio espacio para escribir la columna que inició todo esto: comparar a los líderes políticos modernos con los emperadores romanos. Muchas gracias a Anne Spackman, Tim Rice, Robbie Millen y Paul Dunn.

Michelle Flower me planteó dos de los títulos de capítulos y revisó al menos un capítulo mientras se hallaba afuera sin llaves y necesitaba un sitio donde sentarse. Eso le enseñará a acudir a mí en una emergencia.

Phil Tinline produjo el documental *OedipusEnders*, de la BBC Radio 4, en el que yo estaba trabajando cuando debería haber estado terminando el capítulo final. Me formuló preguntas difíciles sobre los antiguos y los modernos y me obligó siempre a esforzarme más y ser más inteligente. Todos los escritores necesitan a alguien así.

Christian Hill ha controlado mi sitio web durante diez años, aunque no le falta trabajo con la física. Además rechaza a los locos cuando acuden en tropel, como un auténtico caballero con armadura de monstruo de la informática. Me siento muy afortunada de conocerle.

Cuando había olvidado por completo en qué consistía mi trabajo, Joss Whedon me recordó que es darle más páginas que leer. No tuve entonces ni tengo ahora palabras para decir lo mucho que eso significa para mí.

Mi familia siempre ha prestado un apoyo increíble a mi carrera de escritora, algo que uno tiende a pensar que hacen todas las familias del mundo. Pero como no es así en realidad, un millón de

gracias a la mía por ser de la buena especie. Mi hermano Chris me dio la clase de consejos que todo escritor necesita oír alguna vez («Échale coraje»). Mi padre, Andre, respondió a mis preguntas sobre historia moderna cada vez que se las lanzaba por lo alto (a menudo). Mi madre, Sandra, leyó todos los capítulos a medida que yo avanzaba en su redacción —por mucho trabajo que tuviera— y dijo que eran todos una maravilla. Es raro el lector que comprende que, mientras todos los demás te ofrecerán una crítica constructiva, a menudo el entusiasmo incondicional supone un estímulo aún más fuerte.

Este libro, como tantas otras cosas de mi vida, no existiría sin Dan Mersh. Sobre todo a ti, Dan, muchas gracias.

Algunas guías modernas de la vida antigua

Salvo que uno sea un tipo de lector particularmente resistente —y quizá el lector que ahora tiene este libro en sus manos lo sea—, es fácil que la bibliografía se convierta en una desalentadora y densa lista de títulos y editores en letra minúscula, que solo unos ojos muy agudos pueden descifrar sin ayuda. Aquí no hay nada similar. Pero tengo una confianza firme en que este libro animará a leer otros libros de Clásicas y de ahí que incluya a continuación unas pocas recomendaciones.

Quien tenga interés en leer los textos clásicos en su griego o latín original, es probable que ya conozca qué ediciones debe buscar. Las ediciones de los servicios de publicaciones de las universidades de Oxford, Cambridge y Bristol son fantásticas y a veces se presentan con un apéndice de notas y vocabulario. Nunca va mal. Las ediciones de la colección Loeb disponen una página de texto latino o griego con la traducción correspondiente en la página opuesta. A menudo la traducción se remonta a varias décadas atrás, lo que comporta el placer ocasional de descubrir que su *olde English* no es más comprensible que el griego. En edad escolar me asombraba esa estupidez; hoy me parece una actitud casi heroica. También es cierto que ahora manejo mejor que entonces el vocabulario inglés, lo que sin duda es un alivio para mi editor.

Para quien desee leer solo traducciones, las de Penguin Classics suelen ser muy buenas. En algunos casos —el Juvenal de Peter Green, el Tácito de Michael Grant, el Tucídides de Rex Warner o el Eurípides de Philip Vellacott, por mencionar solo unos pocos— son

admirables. En la redacción del original de este libro he utilizado sin reparos la traducción de Rex Warner, con la conciencia clara de que yo nunca podría haber hecho algo ni la mitad de bueno.

En cuanto a los libros sobre las letras clásicas, éstos son algunos que me han parecido especialmente buenos:

An Introduction to Plato's Republic, de Julia Annas
Ancient Literacy, de William V. Harris
Juvenal and the Satiric Genre, de Frederick Jones
The Heroic Temper, de Bernard Knox
Socrates and the State, de Richard Kraut
The Hellenistic Philosophers, de Anthony Long y David Sedley
Tacitus, de Ronald Mellor
Goddesses, Whores, Wives and Slaves, de Sarah Pomeroy
Todo lo escrito por Paul Cartledge, Robin Lane Fox y Mary Beard*

A quien le guste la novela histórica de influencia clásica, no se equivocará con Robert Graves y sus *Yo, Claudio* y *Claudio el dios y su esposa Mesalina*. De un modo similar, Mary Renault lo enviará en campaña con Alejandro Magno (*Fuego del paraíso*, *El muchacho persa*, *Juegos funerarios*) y lo arrojará a la fosa del toro con Teseo (*El rey debe morir*, *El toro del mar*). Tanto Lindsey Davis como Stephen Saylor han escrito historias de detectives ambientadas en Roma y la serie de *Misterios romanos*, escrita por Caroline Lawrence para niños, asegura que nadie tenga que esperar hasta la edad adulta. Robert Harris ha resucitado a Cicerón en *Imperium* y *Lustrum*. Y Zachary Mason ha reimaginado a Ulises en su extraordinario *The Lost Books of the Odyssey*.

Ésta es solo una lista muy reducida de los libros que me ayudaron, informaron y sirvieron de inspiración para este volumen; gracias sinceras a sus autores, aún más cálidas a los que todavía viven para apreciarlas.

Notas

* En inglés, esta acción ha dado pie a una frase hecha muy popular: *it's better than a poke in the eye with a sharp stick* [equivalente aproximado del castellano «algo es algo» o «menos da una piedra»]. (*N. de la a*.)

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

* 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*.)

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

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

* 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, 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.*)

* En inglés, sin embargo, el título de la película se reordenó situando en último lugar al Feo. (*N. de los t.*)

* El SPD (Partido Democrático Social) fue una escisión del laborismo que se alió con el Partido Liberal entre 1981 y 1988, cuando ambos se fusionaron para crear el Partido Liberal Demócrata. (*N. de los t.*)

* Insolencia ante los dioses, osadía por exceso de orgullo. (*N. de los t.*)

* En inglés nos ha legado un verbo, «tantalize», referido justamente a provocar un similar suplicio de expectativas intensas pero nunca cumplidas. (*N. de la a*.)

* Para empezar, es el responsable del verso inicial de «Dulce et decorum est», el famoso poema de Wilfred Owen, aunque en su contexto original sus palabras tenían una intención bastante distinta al antibelicismo de Owen, pues el verso completo era: «dulce et decorum est pro patria mori» («morir por la patria resulta dulce y adecuado»). (*N. de la a*.)

* Con el sentido figurado de «hacer algo presentable o eficiente», «poner a punto». (*N. de los t.*)

* Político británico, del Partido Conservador, que en 1968 cobró especial fama por el discurso del que se habla a continuación, pronunciado en Birmingham. Véase www.enochpowell.net/fr-79.html. (*N. de los t.*)

* Sintonía de *The Muppet Show* (*El show de los Muppets*) que en España se tradujo como *El show de los Teleñecos*. (*N. del e.*)

* Quien haya visto *Jarhead (el infierno espera)*, no puede evitar acordarse de los *grunts*, como se llama allí a la infantería. (*N. de la a*.)

* *Apud* Liliana Viola, *Los discursos del poder*, Norma, Barcelona, 2000, pp. 144-145. (*N. de los t.*)

* Solo algunas de estas obras se han traducido al castellano. De Bernard Knox no está disponible el estudio sobre Sófocles, pero sí la *Historia de la literatura clásica* que codirigió con P. E. Easterling (2 vols., Gredos, Madrid, 1989-1990). De Anthony Long se tradujo un libro anterior de título muy semejante: *La filosofía helenística: estoicos, epicúreos, escépticos*, Revista de Occidente, Madrid, 1977, reeditado por Alianza en 1984. El que cita Haynes, en 2 vols., es de traducción con comentarios. Sarah Pomeroy, *Diosas, rameras, esposas y esclavas: mujeres en la antigüedad clásica*, Akal, Madrid, 1987. En castellano también puede leerse *La antigua Grecia: historia política, social y cultural*, de Pomeroy *et al*. otros, Crítica, Barcelona, 2001. De Paul Cartledge hay varios títulos: *Los griegos: encrucijada de la civilización* (Crítica, 2001), *Termópilas: la batalla que cambió el mundo* (Ariel, Barcelona, 2007), *Alejandro Magno: la búsqueda de un pasado desconocido* (Ariel, 2007) o *Los espartanos: una historia épica* (Ariel, 2009). De Robin Lane Fox se puede leer: *La versión no autorizada: verdad y ficción en la Biblia* (Planeta, Barcelona, 1992), *El mundo clásico: la epopeya de Grecia y Roma* (Crítica, 2007), *Alejandro Magno: conquistador del mundo* (Acantilado, Barcelona, 2007) y *Héroes viajeros: los griegos y sus mitos* (Crítica, 2008). De Mary Beard se ha traducido: *Introducción a los clásicos* (Acento, Madrid, 1998), *El triunfo romano: una historia de Roma a través de la celebración de sus victorias* (Crítica, 2008) y *Pompeya: historia y leyenda de una ciudad romana* (Crítica, 2009). (*N. de los t*.)

Una guía de la Antigüedad para la vida moderna
Natalie Haynes

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

Título original: *The Ancient Guide to the Modern Life*

© del diseño de la portada, Jaime Fernández, 2011

© Natalie Haynes, 2010

© de la traducción, Gonzalo García y Cecilia Belza, 2011

© Editorial Crítica, S. L., 2011
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): septiembre de 2011

ISBN: 978-84-9892-279-0 (epub)

Conversión a libro electrónico: Newcomlab, S. L. L.
www.newcomlab.com