

LA DOBLE NATURALEZA DEL CONCEPTO *PUEBLO*

THE DOBLE NATURE OF THE GREEK-LATIN CONCEPT OF *PEOPLE*

Fernando Oliván López

Universidad Rey Juan Carlos

ORCID: 0000-0001-9743-9279

fernando.olivan@urjc.es



| Resumen |

El concepto pueblo designa tanto a la totalidad de una comunidad política como solo a su sector más humilde y pobre. Partiendo de esta polisemia, el artículo analiza el origen de las instituciones políticas sobre las que se levanta el espacio público. La oposición entre público y privado, articulada sobre la compleja relación entre la casa y la ciudad, constituye la base del trabajo. Desde una perspectiva antropológica, etimológica y de teoría política, el trabajo alcanza las fuentes remotísimas de la construcción de Occidente, al tiempo que reflexiona sobre las implicaciones éticas y normativas de semejante construcción.

Palabras clave: Público; Privado; Origen del estado; Origen de la política; Construcción de occidente.

| Abstract |

The Greek-Latin concept of "pueblo" ("the people") designates both the political community as a whole, and its most humble and poor sector. Starting from this polysemy, the paper analyses the origin of political institutions on which the public space is built. The opposition between public and private, articulated around the complex relationship between "domus" (the house) and "polis" (the city), constitutes the basis of the work. From an anthropological, etymological and political-theoretical perspective, the work reaches into the very remote sources of the construction of the West, while reflecting on the ethical and normative implications of such a construction.

Keywords: Public; Private; Roman institutions; Origins of the state; Origins of politics; Western civilisation.

| Introducción |

La palabra "pueblo", como es conocido, es profundamente polisémica, en el caso del castellano alcanza a designar hasta cuatro sentidos distintos. Pueblo es, de entrada,

la totalidad de los habitantes de un país. Este es el sentido utilizado por el derecho constitucional cuando habla, por ejemplo, de la soberanía del pueblo. Pero pueblo también es un grupo humano definido por ciertas identidades de tipo lingüístico, étnico o cultural, en este sentido la palabra es utilizada cuando hablamos, por ejemplo, del pueblo judío o del pueblo vasco. El término también nos sirve para designar un agrupamiento urbano, normalmente de pequeño o mediano tamaño, así lo utilizamos cuando hablamos de tan municipio como “mi pueblo”. Y, por último, la palabra pueblo también sirve para designar a las clases sociales más bajas en oposición al resto de estamentos sociales superiores, sería el caso en su uso en la expresión “nobleza, clero y pueblo llano”.

Lo que llama aquí nuestra atención es que esta anfibología no solo tiene un carácter universal, apreciable también en otros idiomas, sino que se ha mantenido a lo largo de la Historia. Tanto la palabra latina *populus*, como la griega *demos* construyen su semántica sobre esa polisemia.

La tesis que venimos a sostener en este trabajo es que esta polisemia arranca de los propios orígenes antropológicos del concepto, es decir, se construye paralela al mismo nacimiento de la comunidad política. Analizar la compleja deriva antropológica del concepto nos va a permitir comprender los orígenes mismos de nuestro ser comunitario. En breve, en la compleja semántica de este concepto anida la misma conceptualización de nuestra forma de ser y entender la política.

Para el desarrollo de este análisis vamos a recurrir a diversos tipos de fuentes, desde las puramente lingüísticas hasta las históricas y antropológicas¹.

| El término *pueblo* |

El término “*populus*” del que deriva “pueblo” tiene, en su fuente etimológica, o sea, cuando lo leemos a la luz de sus orígenes, una sustancia guerrera, es decir, en sus raíces más profundas estamos ante una palabra vinculada al sistema hoplita que se desarrolla en la Hélade y que se extiende a todo el espacio cultural mediterráneo². De ahí lo tomará prestado el latín asumiendo, como decimos, su carga castrense. Es decir, aquellos *patres* que configuran el universo referencial de la comunidad política, se convierten en *populus* a través de esos vínculos militares y defensivos que reclamaba una época tan violenta como fue la denominada Edad del Hierro³. Son *patres* que se juntan en esa primitivísima asamblea, la Curia, concebida desde sus orígenes como expresión de agrupamiento militar.

La etimología de la palabra “curia” entraña también una doble lectura, *co-iurius*, de entrada, los que comparten un mismo derecho, pero sobre todo *co-viris*, es decir,

¹ Las palabras en griego se transcriben al alfabeto latino para facilitar su correlación con los términos en latín y castellano.

² Nuestro estudio se limita al espacio de cultura greco-latina sobre el que se levanta el concepto de Occidente.

³ Hacemos referencia a la configuración periódica que nos propone Marija Gimbutas (2022) para los tiempos posteriores a la Vieja Europa y el comienzo de las invasiones Arias.

⁴ Utilizamos la expresión de “milagro griego” reconociendo a la Hélade como el espacio por antonomasia del surgimiento de la *polis*.

comunidad de varones guerreros. En la raíz de nuestro sistema, ese que nace con lo que la historiografía clásica llamaba el milagro griego⁴, está la asunción de una igualdad primigenia (el prefijo, “co”, lo delata), de marcado carácter militar, fuente de lo que se denominará, ya en tiempos históricos, el derecho quiritarario (el derecho romano por excelencia). Estamos, por lo tanto, ante un fundamento semántico-institucional sustentado en la antigua y mutua asistencia militar. En breve, el reparto originario de los lotes de terreno, tras el acto fundacional de toda nueva *polis*, constituye el acta de nacimiento del espacio público, la *res-publica*, pero lo hace desde un marco de profundas resonancias castrenses. El juego dialéctico entre esos valores militares, asentados en el modelo patriarcal, y los que nacen del proyecto específicamente urbano será la clave para entender cómo se construyó el concepto de política.

Lo curioso es que, a la vez, el término *populus* entraña también esa otra raíz semántica, en este caso dirigida solo a la parte más pobre de la comunidad política. Pueblo son, especialmente, los de abajo, los que no forman parte del grupo privilegiado de la aristocracia y los patricios a los que se considera por antonomasia *patres*.

Se produce así, en el concepto pueblo, un doble cruce etimológico profundamente contradictorio. Nuestra tesis es que el origen de esta polisemia tiene también su origen en ese momento crítico en el que hacemos nacer el concepto de espacio público y, por lo tanto, en el origen mismo de la formación del grupo político. El *synoecismo* sobre el que se levanta el milagro de la *polis* debió entrañar un complejo agrupamiento de unidades marcadas por su propia identidad y fuertemente diferenciadas. El hecho de estar ante verdaderas comunidades originarias de grupos gentilicios y étnicos distintos, como fuente de la nueva identidad sobre la que levantar la comunidad política, debió suponer un fuerte conflicto también en el campo de las ideas.

La distinción entre patricios y plebeyos es un buen ejemplo. Pese al fuerte discurso ideológico, la realidad es que la compleja estructura institucional del sistema romano (Thomas, 2011) deja entrever prácticamente la existencia de dos estructuras comunitarias paralelas. La creación de la figura de los Tribunos de la plebe, pese a su origen más o menos tardío, delata una complejidad que remite más al marco de relaciones intercomunitarias que a la metodología intracomunitaria de una mera distinción socioeconómica, o sea, de clase. La prueba estriba en el alto contenido religioso que marca la separación entre ambos grupos, con un componente uranio u olímpico en el caso de los patricios y ctónico y quizá más antiguo, en el caso de los plebeyos (Rupke, 2021). Sus distintas festividades, el emplazamiento organizativo de sus ritos, unos alrededor del monte Aventino, los otros en el Capitolio, apunta más a una dimensión étnica que social. Estamos ante grupos originariamente distintos, quizá, incluso, inicialmente enemigos.

Desde esta tensión, en la voluntad de unir sustancias sociales no pocas veces alérgicas a toda unión, tenemos que entender la mecánica de construcción del juego institucional que vendrá a articularlos en una unidad nueva. La asociación del concepto *Imperium* a la función augural, lo que lo vincula a la potencia sacral de Júpiter, dios uranio por excelencia, será la clave (Bayet, 1984). Es este juego, repleto de contenido religioso,

el que nos permite entender la limitación de la jurisdicción de los Tribunales, pese a su inmenso poder en otros ámbitos. Carentes de *imperium*, verán reducida su jurisdicción al específico espacio del *pomerium* urbano, es decir, al mundo cívico por excelencia, excluyendo de su competencia institucional el espacio del *agro* que se extiende al margen de la ciudad, un espacio reservado en exclusividad al cónsul militar. Patricios y plebeyos cruzan estructuras de legitimidad en un juego que resulta imposible de entender bajo mecánicas de un orden normativo unitario (Jacob, 2020). El complejo reparto de competencias que establecerán las instituciones romanas nos remite por eso a modelos federativos más que a un posible proceso de desarrollo social en una comunidad más o menos homogénea.

¿Por qué el concepto *populus* quedó adscrito, en su semántica más concreta, al específico grupo de los pobres? Es una pregunta que, lógicamente, excede a una mera respuesta etimológica. La realidad es que estamos ante un proceso que se dio de forma más o menos homogénea en todo el espacio mediterráneo. En Grecia, el concepto “*demos*” mantendrá también esa anfibología con la misma pendiente semántica hacia las clases más bajas, lo que no dejará de afectar, y negativamente, al concepto “*democracia*”⁵. La construcción de esa doble semántica constituye, como decimos, la raíz misma de nuestra forma de entender la institucionalidad de la comunidad política.

*

Hay que ser conscientes que, en todos estos procesos, la leyenda se funde con la realidad. No con la realidad material, que nunca existió, sino con la antropológica, es decir, la que configura las formas de comportamiento humano. La moderna arqueología da por inexistente no pocas de las historias que fundamentan los orígenes mismos de Roma (Thomas, 2017). El genio romano convirtió en relato histórico lo que no debió ser más que un proceso de consolidación estructural de ligas *-isopoliteias-* sobre el que se levantará el *synoecismo* romano. Sabinos, albanos, latinos, como posiblemente otros grupos articulados alrededor del sistema clientelar, van constituyendo estructuras federativas y confederales articuladas por ritos y leyendas que vienen a garantizar su solidez. El reto, como venimos insistiendo, era hacer de ese conglomerado absolutamente heterogéneo, una nueva unidad capaz de resistir las profundas fuerzas centrífugas de los componentes gentilicios.

Las estructuras de tipo *gens*, de base patrilineal, se combinarán, así, con las de tipo *ethnos*, mucho más culturales, sobre la base de ceremonias comunes repletas de elementos simbólico-religiosos. Es así como nace el concepto clásico de *familia* sobre el que luego se levantará la idea de pueblo. La constante distinción entre *populus* y *senatus* (SPQR)⁶ nos da constancia del complejo engranaje sobre el que se sostiene esa colaboración

⁵ Decimos negativamente porque el concepto *democracia*, tanto en la Antigüedad como hasta bien entrada la Modernidad, incluso en el mismo siglo XIX, carece realmente de buena prensa. Su vinculación con la idea de pueblo desacredita su contenido a ojos de una intelectualidad procedente de las clases aristocráticas. Véase Cánfora (2004).

⁶ En el acrónimo SPQR ya se aprecia la distinción entre el pueblo y los padres. La aplicación de la conjunción “*Que*” delata que estamos ante conceptos distintos (France y Hurlet, 2019; también Cizk, 1990).

política. Las diferencias de órdenes y sistemas debieron estar, a lo largo de siglos, a la orden del día.

Hay un detalle que no nos debe pasar desapercibido. Nos lo proporciona otro concepto profundamente vinculado al concepto pueblo en su sentido estricto, el término *proletarius*. El concepto *proletarius*, como luego será usado también desde una óptica marxista, remite a esos que, por no tener nada, quedan identificados exclusivamente por la existencia de su prole, es decir, aquellos que, carentes de una “casa” con lo que esto entraña de riqueza y poder, solo mantienen visibilidad por su mera presencia humana. Lo interesante aquí es apreciar cómo el concepto “casa”, es decir, la *domus* o el *oikos*, no acapara toda la posibilidad de configuración de la *polis*. La propia conciencia antigua asumía la posibilidad de esa presencia de los más humildes, en definitiva, de que hubiera vida más allá de la “casa”, es decir, más allá de esa originaria parcelación del espacio social sobre el que se levanta la fundación de la ciudad. Unas gentes al margen de la *gens* pero, de una forma u otra, tenidos también por miembros de la comunidad, considerados de alguna manera, incluso, como ciudadanos. En breve, esos intersticios de la ciudad antigua, es decir, esos “huecos” que dejan entre sí las casas que configuran el espacio del *pomerium*, estaban también repletos de vida.

*

Estamos ante una ocupación del espacio que se presenta distinta a la que ejercía directamente el *pater* en el modelo patriarcal. Con ello se incorpora una complejidad al sistema no prevista en la fórmula lógica que entrañaba el proyecto urbano de la *polis*. Junto a la intimidad intrínseca de la casa, lo que constituye el espacio privado, aparece un mundo no-privado, pero que, esta es la clave, no se instala en el espacio de la barbarie que habita el exterior de la ciudad, sino que incorpora su presencia en medio de la misma entidad urbana. En la propia construcción institucional del mundo urbano, levantado sobre el orden privado de las casas, anida ya el germen de lo público. Lo importante es que, pese a su negatividad como lo “no privado”, espacio de las “manos muertas” al ser un espacio al margen de la mano (la *manus*) del *pater* (Oliván, 2022), no es, en cambio, un mundo vacío como pretendía leerlo el viejo patriarca, sino que el propio orden naciente con la *polis* lo concebía repleto de otras gentes.

*

Dar vida, consistencia institucional, a esta negatividad debió ser la operación intelectual más compleja jamás realizada por el hombre. El viejo derecho romano nos aporta ahí su grandiosa estructura. Basta anotar la pluralidad conceptual con la que afronta el concepto “cosa” (Oliván, 2021) cuando la sustrae a la simplicidad posesiva de la *res privata*, es decir, al derecho configurado alrededor de la casa. Sus formas se verán multiplicadas hasta la saciedad. Conceptos como *res publicae*, *res sacrae*, *res sanctae* y *res religiosae* incorporan una complejidad que da constancia de lo difícil que debió ser construir las formas de lo público (Schiavone, 2005).

Que todo gira alrededor de ese no-espacio de lo público lo acredita el concepto de *sanctus* (Delehay, 1927), un término mucho más complejo que el reduccionismo al

que lo sometió la tradición cristiana. La calificación de *sanctus* se extiende a los sujetos dotados de inviolabilidad, por eso lo son tanto los Tribunales de la plebe, como también lo son las murallas o el mismo *terminus* que señala los límites de los lotes territoriales. En todos ellos podemos apreciar una presencia institucional de corte federativa. En breve, como decimos, fuera de la casa hay también vida, pero ésta nace de la urgencia de los acuerdos sobre los que se levanta el *synoecismo*. Una vida al margen de los fundamentos mismos del *ius* (o sea, del *ius civile*), es cierto, pero también configurada, de una forma u otra, alrededor del derecho. El genio jurídico romano, a través de esas ficciones que tanto juego le daban, no dudará en configurarlo bajo la extraña expresión de “derecho público”.

Aunque el concepto *ius* se reduce a los meros espacios civiles, de ahí su recreación como “derecho privado”, pronto se vio compelido a colonizar estos otros espacios de lo público. En Atenas, el genio político griego lo resolvió de una forma distinta, más racional si cabe, y para este tipo de relaciones inventaron pronto la palabra “política”, de esta manera, frente al mundo del derecho, circunscrito al espacio privado, aparecerá ese otro mundo de relaciones que se despliega en el espacio público, la política. Derecho y política se oponen ya desde esa lejana época.

*

Pero vayamos por partes. De nuevo son las murallas y la configuración del *pomerium* lo que nos permite comprender el proceso.

El concepto de público se extiende, de entrada, a ese mundo exterior, ese *agro*, la selva, el bosque en el que habitan los bárbaros, convocado a ocupación tanto en los procesos fundacionales de las ciudades, como en los alcanzados por la conquista. Un concepto sin embargo que, de forma paralela, va a remitir también a ese mundo interior de la ciudad (Dodds, 1980). De esta manera se establece una compleja red de oposiciones que se acoplan, en forma dialéctica, sobre los conceptos de público y privado. Hay que tener en cuenta que público es también ese espacio anterior a la ocupación y que se sustancia en el momento del acto fundacional. Los rituales alrededor del *mundus* y el culto a las divinidades ctónicas del subsuelo dan buena cuenta de su trascendencia. Un espacio, esto es lo importante, que no consigue ocupar la casa y, por lo tanto, no sometido a las divinidades del hogar. Sobre ese mundo anterior y salvaje se levantará luego la ciudad. Es ahí donde alcanzan una nueva dimensión esos espacios intersticiales que se abren entre las casas. Calles, plazas y espacios públicos comunes reclaman una atención específica pues, pese a ser espacio sometido a ocupación, no lo es por la *manus* del *dominus*. Es más, sobre ellos se establece una particular prohibición de ocupación que deberá ser protegida de forma distinta a la casa.

Frente al *agro* que se extiende extramuros, espacio de la guerra sobre el que se ejercerá el *imperium militae* del cónsul militar, espacio, por lo tanto, de la muerte, aparece ese otro espacio no privado configurado, en cambio, como espacio para la vida. Dos especies distintas se oponen al espacio cívico: el mundo exterior, salvaje por definición, donde habita, como decimos, la muerte (ahí se instalarán los cementerios, necesariamente

ubicados extramuros a la ciudad) y ese otro mundo, también extraño a la casa, pero instalado ya dentro del *pomerium*. Espacio, por lo tanto, alérgico a la guerra en cuanto propio de la ciudad, espacio del *imperium domi*, pero también alérgico a la casa y a la *manus* del *pater*, pues se define ya como público. Sobre esta dicotomía, ese es el misterio de nuestros orígenes políticos, el milagro griego construirá todo el elenco de sus instituciones.

La forma con la que se recrea ese pueblo, ya sea en su expresión civil o militar, es decir, constituido en asamblea intramuros (*comitium*) o extramuros (en los Campos de Marte), refleja la doble cara de la comunidad primigenia. Pero también nos habla de las distintas formas sobre las que se levanta la idea de *imperium* configurado, así lo vieron los propios romanos, bajo la doble mirada del dios Jano.

Una última nota. El cruce constante de estos conceptos se aprecia en la propia palabra *Forum*, el Foro se convierte en el espacio de ese encuentro y, con el tiempo, devendrá la idea central de la misma ciudad, sin embargo, esta es la clave, su etimología nos apunta a un origen marginal vinculado a un espacio extramuros. En el caso romano este matiz etimológico viene reafirmado por los hallazgos arqueológicos que acreditan la presencia de enterramientos en el viejo foro romano, una práctica obligatoriamente desplegada fuera del espacio urbano. En definitiva, la palabra foro nos remite al momento mismo de ese *synoecismo* que reúne las aldeas del valle en la nueva entidad de la *polis*, donde su centro, valga la paradoja, se asienta necesariamente al exterior de cada una de sus viejas unidades.

| El espacio público |

Concebir el espacio público, configurado sobre ese formato de ligas, debió requerir un verdadero derroche de activismo social. Es ahí donde nace esa mecánica que nos define como humanos: la competencia institucional (Oliván, 2017). Una mecánica siempre sometida a la violencia de unos poderes que amenazaban con desquiciarlo todo. Aquiles contemplando la voracidad de Agamenón en el reparto del botín tras la batalla, le acusará de “*demoboros*”. La palabra es de una claridad meridiana: “devorador de lo público”. Homero, pese a su aristocratismo, percibe ahí el riesgo que incorpora la tensión *dominial* que impone el señor de Micenas: su exceso de poder le convierte en un devorador de lo que corresponde al pueblo, es decir a todos (Redfield, 1992). La presencia de este episodio en el poema homérico nos da cuenta del interés que semejantes problemas debían despertar entre su auditorio.

Curiosísima también la respuesta de Aquiles en ese episodio. Frente a un confrontar llegando a las manos, es decir, la respuesta natural entre los viejos patriarcas, el rey de los Mirmidones opta por un mecanismo extrañísimo: la huelga. Podemos hablar de la primera huelga de la Historia. Aquiles se declara en huelga y deja de participar en los combates. Un Aquiles definido como la más pura expresión del valor y el heroísmo, reacciona con un acto de difícilísima lectura en medio de una sociedad de *patres*. No es

un acto de cobardía, imposible en él, simplemente, retirándose a la comodidad de su tienda de campaña, cuelga las armas y decide no participar en los combates. Frente a la violencia que destila el comportamiento del gran rey-patriarca, nuestro héroe busca alternativas que rompan con la vieja lucha de todos contra todos. En breve, Aquiles opta por una respuesta desde lo público, es decir, desde el derecho público. Estamos ya ante un actuar en el espacio de las manos muertas. Aquiles, en una intuición publicista asombrosa, responde, opta, por ese dejar caer las manos. Su negativa a la participación en la batalla resulta así el primer acto definitivamente público en medio de la epopeya. Homero, con este episodio, hace de Aquiles el prototipo del hombre público.

En el fondo, el espacio público supone ese dejar de proyectar las manos (la “*manus*”) como expresión de la fuerza. La fuerza de la negatividad, en este caso de la huelga, esas manos caídas como manos muertas, va a constituir la mecánica central del concepto de política. Estamos ya en los pródromos del modo *res-publica*.

*

El concepto pueblo mantiene así una amplia semiología que, esto es lo importante, no desaparecerá en absoluto a lo largo de la Historia. Por un lado, como venimos insistiendo, remite a esa totalidad de la comunidad política, el conjunto de esos *quirites*, *cives*, *politeis*, de la Antigüedad que componen el cuerpo social de la ciudad. Pero también a ese otro grupo, esos que carecen de casa, es decir que vive al margen del orden privado. En ese punto, el concepto pueblo se reduce a esas masas sociales que hacen del espacio público, ya sea por su pobreza o por su propia debilidad social, el centro de su existencia. Tenderos, artesanos, obreros, agricultores no terratenientes, y todo ese largo etcétera de los desvinculados de los grupos gentilicios, encontrarán en ese espacio -el espacio público- su lugar de vida y trabajo.

Un espacio, esa es la verdad, siempre percibido como peligroso. Aristóteles nos comenta que, en no pocas ciudades, las clases aristocráticas se juramentaban en un odio eterno al pueblo convirtiendo sus cofradías y hermandades en verdaderos partidos antipopulares. Un odio que, en no pocas ocasiones, sostuvo el equívoco juego de alianzas que recorrerá todas las guerras del Peloponeso (Will, 1997). Sin embargo, lo importante es comprender que la ciudad, el naciente orden público que surge con la idea de *polis*, no los considera, en absoluto, algo negativo a los que expulsar del nuevo espacio levantado intramuros. Todo lo contrario, consciente de los grandes peligros que acechan a la ciudad, guerras, pestes, revoluciones, en definitiva, esos momentos siempre acuciantes donde se apunta a su liquidación por la pérdida de su tejido humano, esa idea de pueblo configurado como *proletarius*, esas gentes sin casa cuya esencia se reduce a la miserabilidad de su prole, constituirá una especie de reservorio de vida, una alternativa capaz de cubrir las carencias de componente humano en una ciudad siempre amenazada de extinción.

En cierto modo esta fue la base de esas revoluciones que, un poco a la desesperada, emprenderán algunas ciudades convencidas que el elitismo ciudadano las estaba condenando a la extinción. Fue el caso de Esparta, donde el rigor de su definición de

ciudadanía, en no pocas ocasiones, la abocó a las puertas de su extinción (hubo periodos en los que la población cívica apenas llegaba a unos cuantos cientos de ciudadanos). Por eso, a lo largo de los siglos III y II a.c., recreado el mapa helenístico tras la constitución de los grandes reinos macedónicos y la incipiente presencia de Roma, pronto comprendieron que esa limitación de la ciudadanía resultaba un verdadero suicidio social. Reyes como Agis IV, Cleómenes III o, incluso, el más radical de Nabis, intentarán ampliar la base social del estado rompiendo con el viejo rigor elitista de una ciudadanía hiperconcentrada (Romero, 2013). Pese a todo, su propuesta de abrir el censo a todo ese proletariado que vivía en el reino fracasó estrepitosamente. La visión miope de una aristocracia incapaz de asumir los nuevos tiempos, así como la comprensión estratégica de Roma, que pronto intuyó los riesgos que incorporaba semejante revolución social, dieron al traste con este sueño revolucionario.

*

Ahora bien, si la convivencia en un espacio público dota de identidad a esos grupos de las gentes sin amo, es decir, no sometidos a la *manus* de un *pater*, quizá por un efecto espejo recreará el cuerpo social de esos otros grupos que confrontan con el mismo.

Desde un punto de vista exquisitamente social, nada une a los componentes de esas casas unidas en *synoeicismo*, lo normal es que esas familias se mantengan en continuo conflicto entre ellas, en una competencia por el poder no pocas veces sangrienta. La comedia de Shakespeare nos lo narra como lo más natural del mundo: Montescos contra Capuletos. Aquí no estamos ante un conflicto de orden político, todo lo contrario, estamos en la sustancia natural del orden privado, la competición constante de esos grupos gentilicios a la búsqueda de una mejor posición de sus intereses.

Es este conflicto el que explica la estructura urbanística de muchas ciudades a lo largo de la Edad Media y el Renacimiento. Ciudades amuralladas, pero no solo frente a un exterior por definición peligroso, sino también en su mismo interior. La configuración del orden urbano hasta el triunfo del capitalismo articula un urbanismo levantado alrededor de la “casa” de cada uno de estos grupos gentilicios (Heers, 1978). Este sistema es lo que explica que, junto a un lujoso palacio y colindando con el mismo, puedan aparecer edificaciones de muy distinta calidad, incluso, casas miserables. Esto es debido a que el orden urbano no se articula bajo la dinámica de los barrios, altos, bajos y medios, que configura el modelo actual y que asocia los edificios según las condiciones socio-económicas de sus habitantes, sino alrededor de estructuras que agrupan a cada linaje, donde cada señor se mantiene rodeado de toda su clientela familiar, desde sus allegados más encumbrados hasta la larga serie de criados y otros clientes. Pequeñas callejuelas y glorietas se agolpan en un complejo entramado de arterias que busca recrear las relaciones interiores de cada grupo, con sus lugares de encuentro, sus propias iglesias y oratorios, lugares donde prestar pleitesía, donde reunirse en sus propias fiestas, todo ello separado, casi militarmente, del clan vecino. Las altas torres de las ciudades del norte de Italia responden justamente a esta función de defensa. Es decir, cada grupo señorial tenía su propio barrio.

En la Antigüedad clásica, aunque el urbanismo responde a criterios más racionales, la existencia de clanes y grupos gentilicios con una alta autonomía fue también una constante (Jacob, 2020). Estamos ante nombres que se proyectan a lo largo de la Historia y que dan constancia de la potencia de algunos de estos agrupamientos. Si bien es cierto que el milagro griego vino con intención de superar este tipo de conflicto, lo natural es que se mantuviera vivo, constituyendo la dinámica, el eje, de la vida comunitaria.

Sin embargo, junto a esta dialéctica de confrontación, también aparecerá una nueva mecánica de lazos sociales. De esta manera, la lectura de los acontecimientos históricos nos lleva a dibujar un escenario donde las líneas de confrontación son, al menos, de dos tipos. De entrada, la que opone a cada una de estas casas con su vecino en el conflicto por el dominio de la ciudad. Sería, recurriendo a la metáfora literaria, las luchas entre Montescos y Capuletos, es decir, las de unas familias contra otras. Estas contiendas se definen en el orden privado y a ellas remite el instrumental del derecho. La otra línea de confrontación nos la marca la presencia de ese mundo exterior a las casas con las que comparte el espacio urbano, eso que hemos dado en llamar los hombres sin amo y que, desde la misma Antigüedad, proyectaban su sombra de terror sobre el orden tranquilo de una *domus* volcada “pacíficamente” en su despliegue económico.

Ahora bien, a estas dos líneas de quiebra, pronto se añadirá otra línea de interesantísimas consecuencias, pero de difícil etiología si no renunciamos a una lectura simplista. Esas casas, en algún momento, por algún mecanismo de solidaridad, pronto entendieron que constituían también una unidad distinta. Una unidad no solo como resultado de ese *synoecismo* que las convierte en *polis* y donde confrontan con el mundo exterior y salvaje que amenaza desde fuera de sus murallas, también comprenden que hay otro enemigo que habita en el interior de la misma ciudad. Un enemigo interior que, ocupando los intersticios que se abren entre las calles, amenaza a su vez la vida tranquila y sosegada que se despliega en el interior de las casas. De una forma u otra se establece una nueva solidaridad que une a esas casas, a todos los que tienen casa, frente a los que carecen de ella. Conflicto interno al que, por eso mismo llamarán civil, *bellum civile*. Nace el concepto de aristocracia como colectivo constituido por una comunidad de intereses. La percepción de esa línea divisoria se aprecia perfectamente en la *Iliada* en el episodio de Tersites⁷ y donde vemos reaccionar de forma colectiva al conjunto de reyezuelos de la asamblea de aqueos frente a ese advenedizo que, sin ser nadie, quiere tomar la palabra. Ya hemos comentado como en algunas ciudades griegas los vástagos de esa aristocracia se juramentan en un odio eterno al pueblo.

De esta manera, las “casas”, es decir, esos linajes configurados por su identidad gentilicia, proyectan su voluntad comunitaria sobre dos frentes. De entrada, sienten que constituye “ciudad” en oposición al mundo exterior, pero a su vez, también constituyen grupo -pronto aparecerá el concepto facción- frente a esos otros que, aun siendo parte de la

⁷ El personaje de Tersites resulta sumamente interesante al contrastar con la sociedad aristocrática que nos pinta Homero.

ciudad, no participan en ese ser que entraña su conciencia aristocrática. En más de un caso este segundo vínculo se mostrará aún más poderoso que el primero. Sobre esta confrontación nace la idea de política.

*

Aquí está la clave de esa ambivalencia del término pueblo. La ocupación de esos intersticios urbanos por esas masas empobrecidas convertía a este grupo de miserables en algo más cercano a ese espacio público que quedaba al margen de los recintos de cada casa. En el fondo esas gentes eran más pueblo que los que tenían su propia casa. La realidad es que los *genos* se identificaban por su apellido, por ese *nomen* que les convertía en parte de un grupo gentilicio, los otros, esas masas de desarraigados solo son, solo existen, en su mera condición de pueblo.

Clístenes, ya desde la política, sabrá hacer de esas clases populares el núcleo central del esfuerzo bélico. Frente a los clásicos hoplitas que tienen que mantener de su propio bolsillo la parafernalia de su panoplia de armas, el genio político del constructor de la democracia los convirtió en remeros y, con ello, hizo de la escuadra y el poderío naval de Atenas el núcleo básico de su proyecto imperial. Otro tanto harán los dinastas romanos asumiendo la carga de los costosos atuendos castrenses de sus soldados, primero de sus propios recursos, luego convirtiendo al mismo estado en el responsable de ese esfuerzo económico. Frente a ese hoplita que, al entrar en combate, lo primero que identifica es la fama, el *kleos*, de su estirpe (Eck, 2012), los nuevos soldados no combaten ya desde la resonancia que ilustra su nombre, sino en la identidad de la comunidad política a la que pertenecen. Son pueblo en sentido estricto. Cuando el espacio público devenga estado, sobre este mismo proceso se levantará la ideología del nacionalismo.

Surge así una línea divisoria que va a marcar la vida de ese milagro griego. Sobre ella se articulará esa relación con el espacio público de la *polis*, lo que, por pura lógica etimológica, se llamará política. Unas relaciones articuladas al marcen de la mecánica de intereses que viene a resolver el derecho (el *ius civile*), incorporando de esta manera la dúplice actividad del derecho y la política⁸. En cierto grado, estaríamos ante el mismo origen de la política. La política no relaciona ciudadanos entre sí en sentido estricto. Las relaciones entre ciudadanos, entre esos *quirites* que acuden al foro o esos *politeis* que llenan el ágora, son meras relaciones privadas. Son relaciones entre *patres* sostenidas por la sombra que proyectan sus casas y sus sirvientes. El problema que viene a resolver la política es de otro tipo, surge cuando a ese actuar en la *polis* se incorporan esas masas carentes de amo, es decir, carentes de casa, o sea, sin la racionalidad que reclama el patrimonio. Es a ellos a los que se dirigen esas palabras aduladoras a las que convoca la demagogia.

Entre las casas los intereses son muy simples. Son relaciones económicas, relaciones entre esos *oikos* que saturan el espacio de la *polis*, semejantes, en el día de hoy, a las relaciones de las grandes empresas. Ahí no caben más que aspectos contables. Las

⁸ La oposición entre *derecho* y *política* se mantiene incluso en el tiempo actual. El término *lawfare* viene a denunciar la confusión entre ambos campos.

buenas palabras, el discurso político, la retórica, esa palabra vacía que solo se sostiene en la espuma que levanta, se dirigen hacia esos otros que, por no tener nada, se abren más a los sueños que levanta el demagogo. Cuentan que Cayo Graco adiestraba la voz para sus discursos con la ayuda de un músico que, al son de la flauta, educaba su ritmo sonoro. Como el flautista de Hamelin, su discurso se dirige a las masas.

Leer el discurso fúnebre que Tucídides atribuye a Pericles es comprender cual es el verdadero objetivo de la política (Cánfora, 2000): esos que se agolpan en el espacio intersticial que se abre en las calles. La política solo resuena en el espacio público donde viven los que, al no ser nadie, el demagogo les concede el título de pueblo. La ambivalencia del término pueblo, capaz de designar a la vez tanto a la totalidad del componente humano de la ciudad como a solo los pobres que se enfrentan a los ricos, deriva de ese uso complejo. Es ese ser pueblo lo único que les queda, incapaces de constituirse en la *gens* de una familia cualquiera.

| El espacio privado |

Hay que ser conscientes, en todo caso, que las ideas de casa y linaje no son económicas en el sentido actual del término. La potencia económica de la familia y su reconocimiento social, no siempre van de la mano. El universo del *oikos* queda articulado en la mecánica complejísima de los rangos, y no tanto en su componente monetario. Desde la Antigüedad se distingue, como una barrera plenamente visible, las dos posiciones de tener o no tener casa, es decir, pertenecer o no pertenecer al orden privado, pero esto tiene mil matices y lecturas. El volumen de riqueza establece inevitablemente una escala de valores, pero la existencia o no de una casa y su linaje, mantiene una cierta independencia de la cuantificación de esos mismos bienes. Es cierto que la ruina puede arrastrar alguno de un orden a otro, como el enriquecimiento también dota a la larga de nombre y rango, pero, pese a todo, no hay confusión plena entre riqueza y linaje. Lo cual añade nueva complejidad a las líneas divisorias.

En el Hospital de la Caridad de Sevilla, fundación del siglo XVII, hay una inscripción que dice lo siguiente: *“Este ala del hospicio ha sido donado por los albaceas de A. con lo que se dotan veinte camas para menesterosos, con la reserva de la mitad para nobles arruinados y caídos en desgracia”*⁹. La inscripción delata al menos dos cosas: de entrada la compatibilidad de ser noble y pobre, es decir, el rango no está identificado al cien por cien con la riqueza y, segundo, la persistencia de esa solidaridad de grupo, lo que hace que el donante sea especialmente atento a esos nobles que, por alguna trágica circunstancia, hayan caído en la pobreza. Algo le lleva a apiadarse especialmente de ellos a lo que tiene, de alguna manera, como sus iguales. En definitiva, hay una serie de lazos que unen a los miembros de las casas en una forma distinta a esa otra solidaridad que les convierte en comunidad política. Es decir, junto al patriotismo que aglutina a las casas en

⁹ Aparece en una lápida escrito en el muro exterior.

el *synoeicismo* que levanta la ciudad, se produce este otro cruce de lealtades, pero esta vez articulado solo entre esas casas, los llamados nobles, y en oposición a esas otras gentes definidas ya como pueblo en su sentido estricto.

Esta dinámica explica también el fenómeno de los llamados nuevos ricos y *snobs*, los *parvenues* en expresión francesa, es decir, esos que, desde posiciones sociales de bajo nivel, por algún golpe de la fortuna, pasan a las primeras líneas del poder económico. Las propias expresiones delatan el rechazo intuitivo que, desde los viejos linajes, se proyecta hacia esos grupos distintos de los “ricos de siempre”. Una barrera que, por definición, salta sobre la mera valoración cuantitativa de la riqueza. La palabra *snoob* lo deja bien claro. Como decimos, no es un asunto de riqueza, sino de casta, de grupos de pertenencia. Cuando hablamos de los *optimates*, cuando nos referimos a los *boni homini*, no nos referimos a una mera cuestión de acumulación monetaria.

*

Esta es la dialéctica que recorre toda la Antigüedad: las casas frente a esas gentes disueltas en el orden público. Una dialéctica que convierte a la ciudad antigua en un espacio siempre sometido a la guerra. Guerra civil o *stasis*, un conflicto que hace de la *polis* un espacio dividido (Loraux, 2022).

Crisis agrícolas, guerras, invasiones, revueltas y catástrofes de mil tipos recrearon constantemente el mapa humano de los territorios ocupados por el hombre. Pero esto no condenaba a esos seres a la extinción como rama biológica, por el contrario, desde un principio no debieron faltar esas masas de seres perdidos de la troncalidad social de las casas. Inevitablemente, las pulsiones biológicas debieron empujar a estos seres a la formación de nuevas y propias unidades procreativas, desde las absolutamente inorgánicas, condenadas más o menos a la marginalidad y la muerte, hasta las articuladas sobre unidades mínimas pero suficientes para su supervivencia generativa.

Sin la complejidad de constituir verdaderas familias (meros “*contubernios*”, como los define el derecho romano), pero sí con suficiente densidad como para dotar a sus miembros de consistencia, aparece todo ese mundo del pueblo, entendido el término ya en ese sentido estricto de clases populares y pobres. Estructuras mínimas, en algunos casos individuales, que deambularían entre su sometimiento a alguna *gens* importante o, en el extremo opuesto, constituyendo bandas de merodeadores que inyectarían el temor en las aldeas y caseríos dispersos. La escala es grande. Ahí caben las masas de clientes de las grandes casas, los pequeños artesanos y peones que vendían su fuerza de trabajo o su ingenio, pobres agazapados en los espacios recoletos de las incipientes ciudades, chabolas en los arrabales y pequeñas casas en los suburbios urbanos o en las afueras agrícolas.

Solitarios unos, construyendo bandas otros, en pequeñas unidades biológico-procreativas, aspirando a constituir sus propias casas, los unos atendiendo al menor gesto del amo para demostrarle su agradecimiento y vinculación, otros, soñando un mundo mejor, envidiosos de la suerte de los grandes o visionarios de un mundo distinto, todos ellos vendrán a ocupar ese espacio público recién abierto. La realidad es que el orden social,

en una intuición supraespecie, había entendido que también eran fundamentales para el destino del grupo.

El orden político no se había concebido como alternativa a la casa, ni mucho menos como un espacio autónomo. Era, de entrada, como hemos dicho, un mero espacio intersticial, espacio de manos muertas, pero, por eso mismo, espacio acogedor para esos “donnadies” que habían alcanzado a huir de la violencia de algún *pater*. Lo importante es que algunos, aunque sólo fuera una minoría exigua, alcanzaron a soñar con la densidad de un nuevo orden. Un mundo capaz de proporcionar el techo que requiere la existencia social del ser humano.

¿Estaría este proyecto en el pensamiento de sujetos como los Graco, Mario o Catilina? Es difícil concebirlo¹⁰. Quizá algunos filósofos de los que a duras penas nos quedan recuerdos si pudieron llegar a intuir una teoría sobre este espacio público. En el fondo, la consistencia de ese espacio público ya se aprecia en la obra de Platón y Aristóteles, como también en el pensamiento de algunas escuelas filosóficas. Estoicos, epicúreos, cínicos ya anotan la potencia que destila el orden político (Finley, 1985), sin embargo, como podríamos decir en terminología marxista, aun no se daban en absoluto las condiciones para su desarrollo, el peso de la casa lo absorbía todo. A lo largo de la Antigüedad el concepto de lo público sigue manteniendo esa carga de negatividad que delata la expresión de “manos muertas”.

*

Con el cristianismo, sin embargo, el tema cambia (Oliván, 2021). Una serie de factores tanto sociales como doctrinales va a permitir unos cambios que impulsarán un nuevo protagonismo del espacio público.

Por otro lado, el discurso de la Iglesia se abría a una realidad olvidada a lo largo de los tiempos antiguos. Algo que se manifestó, especialmente, en los márgenes abiertos por la herejía. Desde el viejo pelagianismo a los donatistas y sus bandas de *circonceliones*, verdaderas gentes sin amo, como luego las llamará Hobbes (Hill, 1983), que asolaron el norte de África, hasta los discípulos de Bogomilo (Lambert, 1986) sobre los que se configurará la herejía albigense y el catarismo, fuertes corrientes filosófico-teológicas convertirán esos marginados sociales a los que directamente se referirá como “sus pobres”, en el epicentro de la doctrina cristiana. El movimiento franciscano y sus mil secuelas se alimentará de esta identidad entre la doctrina de Cristo y la pobreza.

El proceso alcanzará su nivel sistémico en los prolegómenos de la Reforma. Tanto el Anabaptismo en Alemania, como las revueltas inglesas incorporan una teorización del espacio público que no dejará de resonar a lo largo de toda la Modernidad (Hill, 1983). Algo que se sustanciará tanto en el mundo recorrido por la Reforma como en el espacio católico, pero que, aunque es cierto que algunos sectores del catolicismo avanzarán interesantísimas propuestas comunitarias, pienso en las “reducciones” de los Jesuitas en

¹⁰Véase en Rosenberg (2006), Kovaliov (1992), Ferrer (2015), entre otros.

el espacio americano, mantendrá las líneas más firmes en el seno del campo Protestante. La Reforma alcanza a hacer de este compromiso social el núcleo de su doctrina teológica. Cuando Max Weber (2013) identifica el capitalismo con el protestantismo apunta más a esa raíz del espacio público que a una inconsistente voluntad económica. Como apunta el profesor Walzer (1965). La identidad entre la ideología capitalista y el credo evangélico es más sutil, y debemos buscarla sobre todo en esa maquinaria que se pone en funcionamiento en medio de las guerras de religión, y que vendrá a triturar las viejas estructuras gentilicias.

La comunidad cristiana, en ese paulinismo que llega a la Modernidad de la doble mano de San Agustín y de Lutero (un agustino, por cierto), asienta su discurso en esa renuncia al orden familiar y gentilicio que se verá expulsado del proyecto divino.

Al final, el “Ya no hay judío, ni griego; no hay esclavo, ni libre; no hay varón, ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”¹¹ no se quedará sólo en el espacio de la Iglesia, y pronto se trasladará a los espacios de la política. Sobre ese Agustínismo político se levantará la Modernidad y la construcción del edificio del estado.

| Ética de lo público |

Es importante constatar el largo peregrinaje que va dotando a ese espacio que llamamos público de una densidad tanto intelectual como ética. Quizá sea esta una característica de nuestro ser como humanos, esa urgencia de convertir en símbolos y signos todo lo que hacemos para, desde ahí, levantar un discurso. De la misma manera, esas masas de gentes sin tierra, los “donnadies”, esa negatividad de los carentes de manos, las manos muertas, desde esa negatividad que los define al margen de la casa, levantarán su propio discurso. Un discurso al final lleno de sentido positivo dicho en el sentido más material del término.

La filosofía política, en esa Grecia tan inquieta a la hora de pensar sobre sí mismos, no tardó en concebir ahí, en ese espacio de la nada, los fundamentos mismos de ese mundo que nos abrirá el milagro griego. Ya en Hesíodo, en el fondo uno de esos donnadies al que su propio hermano tima de la forma más descarada, recrea la posibilidad de un ser, de una existencia, fuera del orden de la casa. Es cierto que estamos a una distancia inmensa de una concepción de clase, en este aspecto habrá que esperar al marxismo para concebir a esa humanidad perdida como protagonista de la historia, sin embargo, no faltarán, a lo largo de ese tiempo histórico, propuestas ideológicas repletas de sensibilidad y fuerza. Lo importante es apreciar que esto sucede tanto en el marco del pensamiento como en el de la acción.

En más de un momento se ha hablado del Estado moderno como el aparato de poder más gigantesco jamás logrado (Oliván, 2017), y esto es así por la recreación del espacio

¹¹ Gálatas 3, 26, aunque también se reitera en Colosenses 3, 11. En realidad es la base del pensamiento paulino y, no solo como una vía para superar el estrecho margen de Judea, sino también, esta es nuestra tesis, como marco superador del territorio de la casa.

comunitario sobre las bases de esas gentes sin amo, eso que luego llamaremos individuo y sobre el que, ya en la Modernidad, se levantará el fenómeno de las masas. Sobre el polvo de esa individualidad carente de consistencia orgánica y por ello sin poder propio, se construirá la casa-estado. El aporte filosófico-teológico de la doctrina cristiana, ya lo hemos apuntado, dotará de bases éticas al nuevo orden.

Ahora bien, lo importante es comprender que esto no surge solamente de esta específica construcción religiosa. Es cierto que el cristianismo, una religión nacida en una de las zonas más pobres y miserables del imperio, la Galilea de los siglos I y II (Veyne, 2007), y cuyo héroe epónimo terminará muriendo de la forma más humillante, un tormento reservado para los pobres y esclavos, no será la única fuente de este profundo cambio. Todo un esfuerzo intelectual recorrerá la totalidad del pensamiento filosófico de la época y contribuirá activamente a dotar de conciencia a ese espacio de lo público.

Como dice Pascal Quignard (2005), ni el latín es un invento de la Iglesia, ni la moral cristiana es la obra del cristianismo. Un profundo sustrato teórico-práctico venía ya saturando todo este marco de pensamiento. Como hemos dicho, estoicos, epicúreos, cínicos ya habían iniciado una incipiente reflexión sobre la potencia disolvente de lo público. Se suele mencionar a Panecio de Rodas y sobre todo a su discípulo Bloisio de Cumas (Rist, 2017) como los primeros pensadores sobre los que gravita un auténtico pensamiento socialista, la realidad es que la sustancia de esta idea ya contamina gran parte del llamado pensamiento helenístico. Pero, y esto es lo más importante, esta corriente conceptual no solo concierne los ambientes intelectuales y de la gran cultura política, la sustancia de esa nueva forma de pensar satura también los mitos y con ello, el pensamiento popular.

Con independencia del contenido de las leyendas míticas, y que remiten a arquetipos muchísimo más profundos, las estructuras del mito también aportan un instrumental interesantísimo para la acción práctica. Saco a colación un mito que será releído a lo largo de toda la Antigüedad y que servirá, incluso, para la construcción conceptual del cristianismo: el mito de Hércules. La apologética cristiana, y esto en absoluto es casual, llegará a contemplar a Cristo como un nuevo Hércules¹².

Los mitemas que proporciona el grupo mítico de Hércules son variadísimos, aquí nos interesa resaltar dos de ellos; por un lado, su capacidad para soportar el tema moral. Hércules será durante todo el periodo helenístico el arquetipo del héroe ético. Moral viril, es cierto, pero en proceso de convertirse en moral trascendente. El otro punto lo aporta su estructura narrativa. El tema de Hércules se asocia sobre todo con el grupo mítico de sus “Trabajos”, y aquí ya nos aparecen una serie de factores sobre los que el despliegue de la nueva conciencia ética no dejará de trabajar sin desmayo.

¹² La equiparación de la figura de Cristo con los viejos dioses fue una constante a lo largo de los primeros siglos de nuestra era, sin embargo, serán sobre todo Dionisos y Hércules las figuras con mayor número de referencias cristianas. Véase Piganiol (1972) y Veyne (2007).

Hércules, prototipo de la fortaleza, la virilidad y la ética, se ve sometido, por el juego del destino, a una serie de servidumbres difíciles de interpretar (Grimal, 1989). Será siervo respecto a su primo Euristeo que le impondrá una serie de inhumanos trabajos en no pocos casos rayanos en la servidumbre más servil. El caso se repite con la reina Omphalia, expresión en este caso de la feminidad más hogareña. Atado a su rueca, Hércules se ve compelido a someter la fortaleza de su virilidad al orden femenino de la casa.

Los autores de la Antigüedad sacaron de aquí un enorme número de lecturas. De entrada, la imperiosa necesidad de someter la fuerza a unas exigencias de orden superior. La dura figura del patriarca quiebra y se humilla ante otros que, aunque siendo inferiores y más débiles, se recrean como fuentes de autoridad. Estamos ante una ética de la humillación y del sometimiento que, si por un lado nos apunta al cristianismo, también será objeto del ideal ciudadano.

Los cristianos llevarán esta ética de la humillación -la autohumillación- a sus extremos máximos, concibiendo el ideal de la pobreza como expresión de santidad. El santo, verdadero atleta de Cristo, ha de ser capaz de una renuncia que se extiende desde el mundo de lo material y sus riquezas, al dominio absoluto del propio cuerpo. San Pacomio (LacARRIER, 1975) se ufanaba de mantenerse solo con un puñado de aceitunas, único alimento que tomaba a lo largo del día. Otros lo harán dominando su orgullo para rebajarse ante los más humildes. El motivo de la castidad también se instala como ética del autocontrol, los casos de castración remarcarán esa renuncia a la virilidad, algo que señala al monje como expresión del nuevo héroe cristiano. El martirologio está lleno de estos casos.

Es cierto que, como decimos, las corrientes que llevan a estas formas de sociabilidad exceden con mucho el campo cristiano. De los cínicos a los *gimnosofistas* procedentes de la India, las propuestas son numerosas, pero la verdad es que será el cristianismo el saque de ellas el mayor número de consecuencias. Toda una teoría de pobreza, la “alta pobreza” (Agamben, 2011), como llegará a decirse en el barroco, vendrá a romper el imaginario clásico del *kleos* de la casa (Redfield, 1992). La leyenda de San Francisco y su humildad heroica trabaja en esta línea. En definitiva, la humillación se proyecta como signo de autocontrol y, con ello, como exaltación de la virtud, expresión, por lo tanto, de superioridad moral.

Una ética que será predicada por los Padres de la Iglesia, sobre todo en los ambientes monásticos tanto en el anacoretismo antiguo como en los monasterios de occidente y a la que, luego, la orden de San Benito consagrará como uno de los pilares de su Regla. La virtud, la hombría del monje, su grandeza, se sustenta sobre esos tres pilares, Castidad, Pobreza y Obediencia, que constituyen el peristilo del nuevo templo cristiano. Virtudes, no hace falta recordarlo, contrapuestas a la sustancia de casa y linaje basada en la idea de la fama y la riqueza. Basta llegar al barroco para percatarse de hasta dónde será capaz de llegar la Iglesia a la búsqueda de estos triunfos. Monjas y frailes competirán por la expresión más soberbia de la humillación: “Siervas de María”, “Carmelitas descalzos”, “Esclavas de Jesús”, “Hermanitas de los pobres”, “Mínimos”, en ese largo etcétera de

congregaciones que cubrirán de “humildad” el espectro religioso hasta bien entrado el siglo XX.

Lo que nos interesa destacar aquí es que, de entrada, estamos ante un movimiento que excede el componente cristiano, es decir, algo que se incardina en la propia dinámica sobre la que se levanta el acontecimiento de lo público y el milagro griego, eso sí, con un punto de inflexión que nos remite al tiempo liminar en el que el viejo orden de la Antigüedad se adentra en las aguas desconocidas de un tiempo nuevo, de ahí ese papel protagonista que desplegará la Iglesia y que la convierte en precursora del Estado moderno. Sobre los fundamentos del imperio cristiano, y tras la crisis que abrirán las invasiones bárbaras, se levantará luego el gigantesco cuerpo de Leviatán (Oliván, 2022).

*

Lo importante es constatar que, en un momento determinado, en ese espacio donde se cuece el milagro griego, la pulsión comunitaria salta desde el espacio de la casa y su larguísima tradición de *pietas*, al espacio público¹³. Un proceso antinatura, así lo debió vivir el viejo patriarca atrincherado conceptualmente en los valores de la Fama como expresión de su grandeza, de ahí ese sobreesfuerzo contino para justificar el nuevo orden. Mitos, leyendas, metáforas, propuestas más o menos racionalizadas y toda la predicación de la Iglesia en su momento, vendrán a saturar la conciencia de aquel hombre antiguo para convencerle de lo imperioso de esa nueva tensión solidaria. La urgencia de asumir la renuncia a los propios intereses -los de su casa- en beneficio de una entelequia a la que se define como superior resultaba acuciante. La ciudad antigua, luego la Iglesia y, por último, el Estado, constituirán el nuevo objeto de ese Amor que se impone como *Pietas* pública.

Que no estamos ante una pulsión marginal y enfermiza, lo acreditan las consecuencias históricas. Sobre esta *homonoia* se fundará la eficacia militar tanto de la falange como de la legión y, con ella, de la grandeza de Atenas y Roma. Tanto una como otra servirán de modelo para no pocos de estos movimientos monásticos que configuran el universo referencial del cristianismo. Hay que percatarse de la específica estructura de estas unidades y, en este punto, nos interesa especialmente la legión, que alcanzará, incluso, un grado de perfección más elevado que la falange, todavía demasiado recorrida por la naturaleza aristocrática del hoplita griego.

La naturaleza de la legión transforma la condición de ciudadano. El legionario, en su sustancia, deja de ser un *quirites*, provisto de los derechos que otorga la ciudad, y pasa a una nueva dimensión recreada bajo las formas del *imperium militae*. En su figura se sustancia una dependencia absoluta respecto al cónsul o el pretor que le manda. El legionario, ésta es la clave, renuncia prácticamente a su ser como ciudadano en mor de un concepto superior de ciudadanía que le eleva a la condición de héroe. Esto es lo que justifica la prohibición que pesa sobre las legiones de entrar en la urbe y que solo se suspende en la celebración reglada del Triunfo (Beard, 2008). Su mundo queda fuera

¹³ En cierto grado, esta fue la gran función de la *paideia* griega. (Jaeger, 1962).

del espacio público constituido por la *polis*. Con ello, el viejo concepto de “Curia” se trastoca, ya no estamos ante un *quirites* que es también, por su propia naturaleza, un soldado. Con la Legión se rompe esta idea del ciudadano armado. Tal es la adhesión que une al legionario con el nuevo aparato constituido por el ejército que el instinto romano pronto comprendió su incompatibilidad con la misma idea de ciudad.

Habrà que esperar al nacimiento del Estado, la casa-estado, entendido ya en su sentido contemporáneo (el estado-nación), para levantar un modelo de adhesión con una fuerza semejante, una adhesión proyectada, en este caso, a la totalidad del edificio comunitario¹⁴. El estado, como el monasterio, está más cerca del concepto “legión” que del de la ciudad antigua.

Esta es la verdadera causa de la facilidad con la que los dinastas de los siglos III y I ac., consiguieron someter a la República. La dependencia del legionario hacia su señor militar (pronto su señor natural) convertirá a estos jefes guerreros en poderes autónomos respecto al mismo organismo político. Aunque resulta racional explicar esa deriva del final de la República, tal y como formula la lectura marxista (Rosenberg, 2006), como un proceso de autonomización del poder militar fruto del distanciamiento de las masas de legionarios respecto a su base agraria, semejante autonomización, sin embargo, requirió un aporte sustancial e ideológico mucho más profundo, es decir, una justificación interiorizada en la misma organización comunitaria, y esto solo podemos encontrarlo aquí, es esa deriva que va recreando el sistema de lealtades a lo largo del tiempo antiguo.

Al final, el sujeto sobre el que depositar la *pietas* trasciende la entidad del viejo *pater* y alcanza a ese otro ser extraño al orden familiar. Lo que nos enseña el mito de Hércules es que ese otro puede ser, incluso, más débil e indigno rompiendo con el principio patriarcal del *kleos* del héroe. Es igual, la sustancia de su condición de legionario no es la obediencia a tal o cual sujeto, sino la obediencia en sí, la obediencia a esa abstracción que simbolizan las insignias militares. Es ese ejercicio de una obediencia abstracta el que le convierte en legionario. Los legionarios llamaban a Cesar con calificativos despectivos, riéndose de él y, sin embargo, en absoluto esto reducía la eficacia de su mando. La autoridad, el concepto de autoridad, trasciende ya la subjetividad del *pater* físico. La legión desborda los vínculos construidos por el *synoecismo* fundante de la ciudad y da paso a un nuevo orden. El concepto pueblo está justamente en la sustancia de todo este proceso.

| El conflicto normativo |

Se impone la ética de Hércules. Es decir, no solo brota un componente humano en esos márgenes fuera de los muros de las casas, aunque todavía en el *pomerium* de la ciudad, también se recrea el sistema de lealtades y, a través del mito, el trabajo filosófico y, en su

¹⁴ Aquí radica la magistral tesis de Wazler (1965), que aprecia en el santo protestante del siglo XVI la premonición del militante extremista del siglo XX.

momento, la catequesis cristiana, irá naciendo todo un discurso nuevo que configurará la sustancia comunitaria al margen de la mecánica del *synoecismo*. El Imperio Cristiano recogerá todos estos cabos, todavía sueltos a lo largo del Bajo Imperio, y con ellos, tras el largo interregno de la Edad Media, los clérigos-juristas egresados de las universidades tejerán el nuevo tapiz del estado.

En breve, surge una obediencia, una verdadera nueva *pietas*, al margen de la casa. El que el mito de Hércules abunde en la indignidad de Euristeo y Omphalia nos aporta algunas pistas. Quizá así veían los *patres* el espacio público. Para esos nobles llenos de soberbia el espacio público debía parecerles inferior a la grandeza de sus casas. Ahora bien, lo que venía a decirles la nueva doctrina es que, aunque indigno, pese a todo, es en ese espacio público donde radica el *imperium*. Como si, de pronto, en esa “Asamblea junto a las naves” que representa la *proto-polis* en el poema homérico, el miserable Tersites, una de esas gentes sin amo que habita los intersticios de la ciudad, alcanzara tal dignidad que obligara a los grandes héroes a someterse a sus órdenes. Una pulsión, como hemos dicho, en cierto grado contranatura pero que irá calando los espíritus hasta configurar la sustancia misma del orden social.

Entre las muchas lecturas que nos permite la tragedia de Antígona (Reinhardt, 1991), también cabe ésta. La voz de Creonte, pese a la repugnancia que nos traslada, pese a pronunciarse contra el *ius*, contra el derecho patriarcal de la casa, es, sin embargo, la Ley¹⁵. En medio de ese espacio público surge la voz de la Ley como algo al margen y, en algún caso, contra el derecho. Esta es la conclusión, la ley de Tebas no brota siquiera de la garganta de la casa de Edipo. Frente a las exigencias gentilicias que saturan el corazón de Antígona, la ley de Tebas surge directamente del espacio público, aunque la pronuncie un miserable como Creonte. La verdadera virtud, la nueva virtud que reclama el milagro griego, como viene a reafirmar el mito de Hércules, no es otra que, pese a todo, obedecer las normas. Una obediencia que va más allá de la *pietas* de la casa.

*

Estamos ante el conflicto normativo que recorrerá la Historia de Occidente. La *stasis* ya no es entre casa y casa. Montescos y Capuletos mantenían la violencia ordinaria sobre la que se levanta el milagro griego. El nuevo conflicto, un conflicto que no se resolverá hasta la constitución del Estado, se traslada de la casa, el mundo de lo físico (la persona física), a ese otro universo suprasensible y ficticio de la *res publica*.

Shakespeare lo recrea nuevamente en su “Romeo y Julieta” incorporando acertadamente la presencia de Eros. En definitiva, también en esta tragedia estamos ante un conflicto que trasciende definitivamente el universo de las casas. El Amor, esa es la moraleja de la obra, está por encima de los viejos linajes de los Montesco y los Capuleto. El conflicto, a partir de ahora, es entre esas viejas casas condenadas a desaparecer y el nuevo espacio

¹⁵ También, Strauss (1954).

del orden configurado por la ciudad. El que, al final, triunfe el amor deja bien claro el discurso que propone Shakespeare, estamos ya en medio del estado moderno.

La realidad es que, a lo largo de la Antigüedad este conflicto se mantuvo larvado, sus roces se limitan, como hemos anotado, a ciertos espacios marginales. La *hybris* en la obra de Sófocles, las revueltas de esclavos en Esparta y Roma, y poco más. Con el nacimiento del Estado, sin embargo, la cosa cambia. Esta es, quizá, la mayor aportación de la Modernidad. El nuevo *pater* ya no tiene la fisicidad de un padre más o menos biológico, sino que se recrea como una colosal ficción. Frente a la persona física del *ius civile* surge la persona jurídica del derecho público. La personalidad jurídica, es decir, la *fictio iuris* de una personalidad al margen de la fisicidad de la casa, como magistralmente intuyó la teología cristiana, abría infinitas posibilidades para la recreación del orden social (Oliván, 2022). Sobre esta ficción, los teólogos de Constantino el Grande levantarán el edificio de la Iglesia, diez siglos más tarde, superada la crisis que abrieron las invasiones bárbaras y el Medioevo, los juristas al servicio de los príncipes protorenacentistas pondrán los cimientos del Estado (Legendre, 2009). Sobre ese nuevo patriarca se depositará el amor de los hijos de la patria.

| Conclusiones |

Las instituciones sociales, en cuanto sistemas, mantienen, en expresión de Luhmann, un alto nivel de *autopoiesis*, siendo capaces de desplegar dinámicas propias. Este fue el caso de la *polis* que, originada a través de complejos procesos de *synoeicismo*, pronto escapó a la formalidad de un diseño artificial para desarrollar su propio destino. Las piezas para este proceso no fueron otras que los conceptos público y privado que se verán articulados en una oposición dialéctica repleta de paradojas que solo alcanzará coherencia en la esfera del mito. Lo público, originado como espacio de encuentro en el proceso de agrupamiento de la ciudad antigua, constituirá el factor clave sobre la que se levantará el milagro griego. La oposición de los conceptos público y privado, articulada dialécticamente como venimos insistiendo, será el instrumento generatriz de prácticamente la totalidad de las instituciones que configuran nuestro modo de entender la política. Es decir, el marco específico de lo que llamamos Occidente.

La doble semántica del término pueblo tiene su origen en la construcción misma de esta dialéctica. Se inicia con el mismo acontecimiento del *synoeicismo* que permitirá el nacimiento de la *polis*, y vendrá a recrear todo el sustrato de nuestra forma de entender el espacio comunitario.

| Bibliografía |

Agamben, G. (2011). *De la très haute pauvreté*. Payot.

Beard, M. (2008). *El triunfo romano*. Crítica.

- Bayet, J. (1984). *La religión romana*. Ediciones Cristiandad.
- Cánfora, L. (2000). *Julio Cesar, un dictador democrático*. Ariel.
- Cánfora, L. (2004). *La democracia, historia de una ideología*. Crítica.
- Cizk, E. (1990). *Mentalités et institutions politiques romaines*. Fayard.
- Delehaye, H. (1927). *Sanctus. Essai sur le culte des martyrs*. Societé des Bollandistes.
- Dodds, ER. (1980). *Los griegos y lo irracional*. Alianza Editorial.
- Eck, B. (2012). *La mort rouge. Homicie, guerre et souillure en Grèce ancienne*. Belles Lettres.
- Ferrer, J. J. (2015). *Catilina. Desigualdad y revolución*. Alianza Editorial.
- Finley, M. (1985). *L'invention de la politique*. Flammarion.
- France, J. y Hurlet, F. (2019). *Institutions romaines*. Armand Colin.
- Gimbutas, M. (2022). *Las diosas vivientes*. Obelisco.
- Grimal, P. (1989). *Les erreurs de la liberté*. Belles Lettres.
- Heers, J. (1978). *El clan familiar en la Edad Media*. Labor.
- Hill, Ch. (1983). *El mundo trastocado. El ideario popular extremista de la Revolución inglesa del siglo XVII*. Siglo XXI.
- Jacob, R. (2020). *Les formes premières du droit en Occident. La parole imperieuse*. PUF.
- Jaeger, W. (1962). *Paideia*. FCE.
- Kovaliov, S. I. (1992). *Historia de Roma*. Akal.
- LacARRIER, J. (1975). *Les hommes ivres de Dieu*. Fayard.
- Lambert, M. (1986). *La herejía medieval*. Taurus.
- Legendre, P. (2009). *L'autre bible de l'Occident: le monument romano-canonique*. Fayard.
- Loraux, N. (2022). *La ciudad dividida*. Katz.
- Oliván, F. (2017). *Antropología de las formas jurídicas en occidente*. Guillermo Escolar.
- Oliván, F. (2021). *La ideología de los Derechos Humanos*. Tirant Humanidades.
- Oliván, F. (2022). *Leviatán al desnudo, una genealogía del estado moderno*. Tirant Humanidades.
- Piganiol, A. (1972). *L'Empire chrétien*. PUF.
- Quignard, P. (2005). *El sexo y el espanto*. Ed. Minúscula.

- Redfield, J. (1992). *La tragedia de Hector. Naturaleza y cultura en la Iliada*. Destino.
- Reinhardt (1991). *Sófocles*. Destino.
- Rist, J. M. (2017). *La filosofía estoica*. Ariel.
- Romero, J. L. (2013). *Estado y sociedad en el mundo antiguo*. FCE.
- Rosenberg, A. (2006). *Democracia y lucha de clases en la Antigüedad*. El viejo topo.
- Rupke, J. (2021). *Panteón. Una nueva historia de la religión romana*. Akal.
- Schiavone, A. (2005). *Ius. L'invention du droit en occident*. Belin.
- Strauss, L. (1954). *De la Tyrannie*. Gallimard.
- Thomas, Y. (2011). *Les operation du droit*. Gallimard.
- Thomas, Y. (2017). *La mort du père*. Gallimard.
- Veyne, P. (2007). *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*. Albin Michel.
- Walzer, M. (1965). *La revolución de los santos*. Katz.
- Weber, M. (2013). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Akal.
- Will, E. (1997). *El mundo griego y oriente*. Akal.

| Nota biográfica |

Fernando Oliván es profesor titular de derecho constitucional en la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid y director del Observatorio Euromediterráneo de Espacio Público y Democracia de esa misma universidad. Fue presidente del Foro Hispano Marroquí de Juristas. Ha sido comisario de ayuda judicial en la Corte Penal Internacional. Autor de más de una docena de libros y cientos de artículos sobre los conceptos de derecho público. Su último libro es *Leviatán al desnudo. Una genealogía del Estado Moderno* (Tirant Humanidades, 2022).