
ANGEL SANCHEZ DE LA TORRE

Valoración ético-social de la “Tiranía” clásica

1. TESTIMONIOS LITERARIOS Y ENSAYÍSTICOS

El concepto de “tiranía” como análogo a “despotismo” y a “dictadura” en un sentido peyorativo de todos estos términos es un resultado de la decantación histórica de juicios colectivos, y no resulta de su precisión etimológica. *Tyránnos* originariamente significaba igual que “rey”. Lo mismo le sucedía a *despótes*. En cuanto a la magistratura romana del *dictador* no era sino una excepción, limitada temporalmente, que autorizadamente reducía al poder binario de los *cónsules* al mando unipersonal de un jefe único, en ocasiones especialmente complicadas, que solían ser invasiones militares que ponían en grave riesgo la mera existencia de la *Urbs*.

El punto de llegada de la degeneración significativa de la “tiranía” aparece ya claramente en los pensadores socráticos, entre los cuales cabe mencionar el tratamiento dado por Jenofonte en su diálogo *Hierón*. Para Jenofonte, la tiranía es esencialmente un orden político corrompido. Por ello trata de explicar su existencia, dividiendo el tema en dos partes a que se refiere la estructura del diálogo mencionado. La primera parte se dedica a poner de manifiesto los defectos específicos de la tiranía (o sea, su patología), y la segunda trata de aclarar el modo de poner remedio a tales males (terapéutica).

De hecho, a lo largo de la historia ateniense, la tiranía había suscitado, de acuerdo unánime de los partidos conservadores como de los

demócratas, la denigración más cualificada. Pero si hemos de atenernos a las razones de esta oposición, habríamos de encontrar, de un lado, la evidencia histórica de que los gobernantes denominados "tiranos" eran inicialmente gobernantes reformistas que tal vez habían roto las modalidades tradicionales en el acceso al poder. Ello les habría hecho odiosos a los conservadores. Pero, además, podríamos señalar en la manera de gobernar "tiránica" un cierto sentido inicial de la superación de los intereses parciales tratando de buscar o de imponer cierta inicial "razón de Estado". Esta actitud, que refleja por ejemplo la figura de *Creonte* en la *Antígona* de Sófocles, ha podido también atraer la odiosidad de los demagogos y de los sistemas anárquicos de gobierno.

Efectivamente, para los demócratas tenían los tiranos un exceso de poder personal. Pero, además, para los aristócratas y oligarcas, había un intento de rebajar los privilegios y la amplitud de disposición de que gozaban tradicionalmente (1).

En las tragedias de Esquilo y de Sófocles la figura del "tirano" también adolecía francamente de esta consideración peyorativa (2).

Por otra parte, en las estimaciones concretas que aparecen en los comentarios de Sócrates (3), y en diversos momentos de las obras de Platón (4), se mencionan contrafiguras del buen gobernante y del gobernante justo, que podrían ser utilizadas como esbozos más o menos totales de un "tirano". Así, cuando el personaje Pólos, del *Gorgias*, envidia a los tiranos porque pueden matar, expropiar o desterrar a quienes les apetezca. O Caliclés, cuando afirma que cuando alguien se siente capacitado para establecer un régimen personal le sería vergonzoso no hacerlo. El tirano viene así diseñado como un hombre de específicas cualidades, basadas en la ambición, en la carencia de escrúpulos y en el de mirar su figura como prototipo del gobernante injusto.

Lo característico del tirano es, además, que no sobreviene de una manera previsible por el desarrollo de las estructuras sociopolíticas. Como

(1) Véase, en GLOTZ, *Histoire grecque*, tomo I, París, 1925, pág. 466, una referencia a las disposiciones de espíritu de los ciudadanos atenienses tras la expulsión de los hijos de Pisístrato.

(2) Por ejemplo, de ESQUILO, *Prometeo Encadenado*, versos 149-150, 323-324; de SÓFOCLES, *Edipo rey*, verso 873

(3) Por ejemplo, en los *Recuerdos de Sócrates* de JENOFONTE, IV, 6, 12.

(4) *Gorgias*, 466 c, 469 c, 492 b-d, etc.

TIRANIA

ha escrito Glotz, "cada tirano se ha arreglado para ello de una manera peculiar" (5).

Platón opina que la tiranía nace de los excesos propios de una democracia excesivamente basada en el régimen de asamblea y en las tentaciones de los demagogos, o sea, cuando en vez de libertad democrática hay total anarquía y las leyes son menospreciadas sistemáticamente. Contaba para tal opinión con las experiencias de Pisístrato en Atenas, de Dionisio en Siracusa, de Ortágoras en Sicione, de Cypsélos en Corinto, de Trasíbulo en Mileto, y algunos otros.

Por el contrario, Aristóteles se inclinaba a la teoría de que la tiranía surgía más frecuentemente en una situación oligárquica, como en los casos de Panesio en Leontinos, de Cléandro en Gela, y otros. Pero en general su teoría política hubiera tendido a coincidir con el pensamiento expuesto por Glotz. Lo que sucedía es que, en casi todos los casos, en algún momento de su busca del poder absoluto, el tirano tenía que apoyarse, como un demagogo más, en las apetencias del bando popular y en el apoyo masivo de las muchedumbres. Pero ello no habría significado más que un momento de la conquista del poder por el tirano, no como un proceso necesario desde la democracia hacia la tiranía a través de la fase anárquica y disolvente de la misma.

La noción de que la injusticia suele ir unida al abuso de la fuerza viene acompañada en el juicio común acerca del régimen tiránico con la presunción de que una fuerza sin medidas podría dañar a todos, o al menos se realizará preferentemente en exclusivo interés del tirano.

Para Hesiodo, quien piensa que la justicia es el fundamento de toda ciudad, la injusticia consiste frecuentemente en el abuso de la fuerza (violencia, perjurio, engaño: procedimientos estos últimos que permiten a los viles y cobardes vencer a los sinceros y valientes).

Posteriormente los poetas líricos tendían a relacionar la idea de la virtud con la de justicia y con la de buen gobierno, sacándola de una dependencia excesiva respecto a la noción de mera fuerza personal (6).

(5) Glotz: *Histoire grecque*, cit., tomo I, pág. 245.

(6) Así, ARQUÍLOCO, *Epodo 1* (el juramento), *fragmento 153* (abuso del provecho propio); TIRTEO (la *areté* al servicio de la ciudad y de su unidad); FOCÍLIDES, *fragmento 8* (en la justicia están reunidas todas las virtudes que se hallan al servicio de la ciudad). ALCEO, *fragmento 129*, enfrenta y opone a la tiranía y a los ciudadanos, en el sentido de que el abuso de un ciudadano contra los demás

Naturalmente estos sentimientos recogidos en los intérpretes poéticos del pueblo heleno no eran hechos aislados, sino ideas que se iban puntualizando progresivamente. Así, a través de la contraposición de *Dike* y de *Hýbris* (7) como a través de las instituciones jurídicas propiamente dichas (8), entre las cuales hay prevenciones y remedios específicos contra las tentaciones tiránicas (9).

Por otra parte, el respeto al *nómos* nunca era una actitud intransigente que pudiera conducir a los excesos del *summum ius summa iniuria*, sino que en el ordenamiento jurídico griego se tenían en cuenta, como es obvio, las posibles insuficiencias del *nómos*, como sucedía en el tema de las leyes oscuras (*asaphéis nómoi*). Así, los problemas de las promesas y compromisos contractuales, de la herencia, de la adopción y otras situaciones familiares, etc., podían ser objeto de soluciones razonables no carentes de ingenio a fuerza del esfuerzo hermenéutico de los jueces (10).

Conviene advertir al respecto que esta apreciación sociocultural no era solamente un prejuicio o una ideología de clase, una creencia de las clases libres o exclusiva a los ciudadanos y grupos preponderantes. Se trataba de una convicción en que se incluía también el rechazo a cualesquiera situaciones restrictivas de la libertad personal en cualquier individuo o grupo, si bien con diversas matizaciones bien comprensibles (11).

es la causa de todos los males de la ciudad. Para Solón, cuya idea de justicia viene a ser la de orden, la guerra civil y las situaciones tiránicas proceden de los abusos de quienes aumentan o tratan de aumentar injustamente sus riquezas. La tragedia de los tiranos concluye en que Dios castigará a quien infrinja el orden, dado que todas las personas tienen una zona de derechos protegidos por los dioses.

(7) Véase H. C. ROBERTSON: *Dike and Hybris in Aeschylus' Suppliants*, *Classical Philology*, 30 (1936), 104-109.

(8) U. E. PAOLI: *La sauvegarde de la légalité dans la démocratie athénienne*, Homenaje LEWALD, Basel, 1953, 133-141.

(9) M. OSTWALD: *The Athenian Legislation against Tyranny and Subversion*, *Trans. and Proc. of the Amer. Philological Association*, 86 (1955), 103-128.

(10) Como ha estudiado E. RUSCHENBUSCH, *Dikastérion pánton kyrien*, *Historia*, 6 (1957), capítulo final. Véanse precisiones en U. E. PAOLI: *Legge e giurisdi-zione in diritto attico*, *Rivista di D. Proz.*, 3 (1926), 105-154.

(11) Estas conexiones aparecen claramente en K. FREEMAN: *God, Man and State: Greek Concepts*, N. Y., Kennikat, 1969. En cuanto a la virtual negación de la licitud de la esclavitud, ni el régimen económico-social dependía necesariamente de ella (como muestra M. I. FINLEY: *Was Greek Civilisation based on Slave Labour?*, *Historia*, 8, 1959, 145-164), ni resultaba aceptable para las exigencias pragmáticas de la libertad humana en general (W. L. WESTERMANN: *Slavery and the Elements of Freedom in Ancient Greece*, *Bul. Polish Instit. Arts and Sc. America*, 1, 2, 1943, 316-324).

La valoración negativa de la tiranía alcanzaba también a sus últimos elementos psicológicos, como el de su capacidad para hacer feliz al propio tirano. Observamos que esta experiencia es la que llena toda la primera parte del *Hierón*. Pero esa misma idea influye en el rechazo de la tiranía como forma política propiamente dicha, donde el gobierno de la comunidad tiene mucho que ver con las condiciones estructurales de la felicidad personal. Así, la propia noción de "justicia" en Platón parece tener una finalidad o un horizonte dúplice y compatible: "dar a cada uno lo que le es debido", y "hacer a cada uno feliz". Preocupaciones estrechamente ligadas entre sí, comunes tanto a Aristóteles como a Platón, por ejemplo (12). Mas, precisamente, era el elemento antropológico del "excesivismo" en la conducta personal del tirano el que decidía la animadversión latente contra tal sistema de gobierno. Tal "excesivismo" era la virtual negación de la virtud plenaria de los griegos, la *sophrosýne*, conjunción armoniosa de una intensa pasión (por tanto de una plenitud de sentimiento y de fuerza), dominada por un perfecto autocontrol (y por ello verdadera virtud que pone límite adecuado a toda realidad en sus propios límites) (13).

La racionalidad usual del pensamiento griego, en su necesidad de dar sentido coherente al conjunto de las cosas, trabajó en esa misma dirección del descrédito sociopolítico de la tiranía como forma de gobierno. Resultaría que la política no era solamente un antecedente temporal de la filosofía, sino que llegó a ejercer una influencia directa sobre el contenido de los juicios en que concluían las reflexiones filosóficas. Aunque, una vez establecido el modo filosófico del pensamiento, la influencia recíproca también era cierta, y se llegaban a crear problemas políticos, en zonas en que anteriormente no había manifestación explícita de los mismos, si sus elementos se hallaban de varias maneras latentes, y por ello de algún modo presente. En todo caso, la organización racional del Estado, con el advenimiento y posterior pre-

(12) Como advierte David SACHS: *A Fallacy in Plato's Republic*, *Philosophical Review*, 72, 2 (1963), 141-158.

(13) Ver al respecto, en cuanto a este último concepto, Helen NORTH: *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Cornell Univ. Press, 1966. Y en cuanto a la justicia como superación y ordenación de la brutalidad natural, sirvan como ejemplos de análisis A. J. TOYNBEE, *Hellenism. The History of a Civilisation*, Oxford, 1959; N. J. PANTAZOPOULOS, *Hai Hellenikai Koinanai. Prolegómena eis to attikón somateiakon dikaion*, Athenai, 1956; H. GAUSS, *Das Problem der Willensfreiheit bei Platon*, Fest. JOEL, Basel, 1934, 70-87, así como el cuidadoso estudio de mi viejo profesor D. MAYOR, *La Hybris, fundamental en la ideología griega*, *Humanidades*, VII (1955), 96-106. El aspecto de la noción del «dominio de sí», tanto físico como espiritual y moral, puede estudiarse en H. MARTIN: *The concept of «praotés» in Plutarch's Lives*, *Greek-Roman and Byzantin Studies*, 3, 2-3 (1960), 65-73.

dominio de la ley escrita, y la consiguiente formación de un lenguaje jurídico-político, crean las condiciones históricas que harán posible la aparición de un pensamiento racional sobre esa "comunidad de las cosas" que es el *kósmos* concreto de la *pólis*. Y en el orden general, el conocimiento científico adopta algunos de los términos que han sido acreditados previamente dentro del sistema del *lógos* jurídico y político, como los de *nómos* (ley física en este caso), *díke* (justicia), *táxis* (sentencia, ordenanza), *arkhé* (autoridad, principio), *anánke* (fuerza, obligación, necesidad), *aitía* (acusación, culpa), etc. Aunque esta traslación de un sistema de conocimientos a otro se realizara a expensas de una alteración somántica, cuya comprobación verifica, por lo demás, la estrecha dependencia existente entre el orden de los conocimientos sociopolíticos y de los físico-naturales. De la misma manera que el antecedente primero es el pensamiento mítico, el pensamiento político da lugar a la "ciencia", por un lado, y a la "filosofía", por otro. Y ello no podía ocurrir sin que se efectuasen permanentes transferencias de significados y de estimaciones implícitas hacia los diversos aspectos de la realidad, a través de estas transformaciones del lenguaje. El caso de la "tiranía" es uno de los más relevantes al respecto, como uno más de los temas al que se enfrenta el pensamiento crítico-racional, por ejemplo a través de la oposición entre justicia e injusticia, entre ley natural y ley artificial o convencional, entre lo idéntico y lo variable, entre lo inteligible y lo no-inteligible, etc.

Este horizonte de planteamientos aparece sobre todo con los sofistas. Y conduce a resultados muy ambiguos y de muy diferente alcance en este asunto.

El pensamiento sofístico trató de desacreditar lo "convencional", en las costumbres, en la religión o en el Derecho por ejemplo, en virtud de las diferencias y de la movilidad de las relaciones o normas mismas convenidas. Pero esta valoración es en gran parte ideológica. Constituye un enfrentamiento con el concepto de "naturaleza" (prestigiado previamente como "firmeza", "homogeneidad", "permanencia" y "racionalidad constante"), una vez establecidas discrecionalmente las notas que, en la realidad sociocultural, habrían de designar lo "constante" como "preferiblemente" constante.

Mas este procedimiento, que dialécticamente parece útil aunque sea infundado en cuanto al contenido de las razones que de tal modo se tratasen de hacer valer, olvida conexiones importantísimas que lleva consigo el concepto mismo de "convencional". No hay duda de que lo

“siempre idéntico a sí mismo” y “producible por obra de las causaciones inmediatas de la naturaleza” sólo tiene mayor valor que lo “variable” y que lo “producido variamente por causaciones inmediatas del querer humano”, cuando se asigna mayor valor a los determinismos de tipo físico-causal que a la acción libre de la deliberación humana (individual o colectiva). Pero ello indica también un fallo fundamental: olvidar el medio cultural y ético en que la variación de normas sociales de cualquier rango tenga un valor “propio”, por ser peculiar y por tanto “relativamente necesario conforme a la estructura natural de la fuente normativa misma”.

Este es el caso de las normas sociales en general, y de las político-jurídicas en particular. Los sujetos humanos se hallan incuestionablemente —ello es un hecho— agrupados de múltiples maneras, bajo diversos criterios, bajo diversísimos estímulos, en variados lazos de socialidad (colaboración, dependencia, organización, intercambio, reciprocidad, contactos eventuales o permanentes, actitudes amistosas u hostiles, integrándose en unos grupos y apartándose de otros, etc.). Ahora bien, cuando estos grupos son en sí mismos dinámicos y de naturaleza muy diverso, y sus objetivos muy diferenciados, es obvio que las normas que de ellos emanen contengan diferencias sustanciales entre sí (14).

Claro está que las diferencias observables por los sofistas griegos se referían a unas “fuentes materiales y formales” ya muy específicas, como eran las de las *póleis* helénicas de los siglos VI y V (como referencias, en general, tomadas abarcando tiempos inmediatamente anteriores a la época de los filósofos “ilustrados” de la sofística). Pero no tenemos más que advertir la diversidad de modos de vida, de necesidades objetivas, de modos razonables de organización, que nos describen, por ejemplo, HERODOTO, JENOFONTE, PLATÓN y, sobre todo, ARISTÓTELES, para caer en la cuenta de que era forzosamente “natural” la existencia de muy profundas, pero al mismo tiempo muy justificadas diferencias en aquellos diversos regímenes político-jurídicos que era razonable que asumieran las diversas ciudades, e incluso cada ciudad en diferentes momentos. Otra cosa sería el modo de justificar, bajo referencias valorativas permanentes, el grado de justicia o de injusticia que en cada uno de estos regímenes fuera “intrínsecamente” po-

(14) Véase la diversidad de sistemas normativos, conforme a una serie de criterios diferenciadores que se puede establecer, atendiendo solamente a las diversas «fuentes» materiales y formales del Derecho, en mi ensayo *Introducción al Derecho*, 1971, págs. 99 y ss.

sible establecer. Pero esto es otro problema, en que no nos deben dejar caer las profundas elucubraciones, y menos los frecuentes alegatos poéticos, retóricos o dramáticos, en que se menciona la Justicia y en que se argumentan los mejores modos de organizar razonablemente la convivencia. Hay mucha "ideología" (en sentido moderno) en muchos desarrollos del pensamiento clásico sobre la justicia "natural". Pero también mucha vertebración del sistema de creencias del pueblo heleno (otro sentido, éste positivo, de la palabra "ideología"), dentro del cual la tiranía llegó por méritos propios, a ocupar uno de los lugares más odiosos en la mente común.

Efectivamente, el horror a la tiranía llegó a hacer parecer lícita y meritoria la conducta de los tiranicidas (15).

Lo triste de la tiranía es que parece justificar, en su propia estructura, todas las prevenciones que la mentalidad común del pueblo heleno va albergando progresivamente contra ella. Así, cuando Jenofonte estudia, en la segunda parte del *Hierón*, los remedios posibles o las modalidades atemperadas de la tiranía, lo más que alcanza es a buscar o pedir cierta "moderación". Pero ello nunca significa atravesar el umbral de lo intolerable. Efectivamente, a lo largo de todas las elucubraciones, no aparecen ni una sola vez términos como los siguientes: "ley", "libertad", "naturaleza", "valor personal". Parece reinar sobre todo el procedimiento de la tiranía una frase que alude a la irreversibilidad de la tiranía y a la imposibilidad de su transformación: "nada hay más triste que la tiranía; pues no es posible ni siquiera renunciar a ella" (16). Lo cual conduce a otro juicio muy semejante: "Apoderarse de la tiranía parece ser injusto, y el dejarla, peligroso" (17).

Pero explicar más pormenorizadamente estas cuestiones requiere ya acudir a los planeamientos propiamente sociopolíticos: la noción del *nómos*, y la diferente actitud que frente a él asumen, de un lado, el proceso democratizador del pueblo griego, y, de otro, la praxis sociopolítica del régimen tiránico propiamente dicho. De ello se habrá de tratar más adelante.

(15) Desde luego, en PLUTARCO, pero también en otras muchas situaciones menos sometidas a clisés valorativos que en el caso de este autor. Así, menciona RODRÍGUEZ ADRADOS, *Ilustración y política en la Grecia Clásica*, 1966, pág. 114, que Clímenes llegó a reformar la constitución ateniense en el mismo sentido que había querido el tirano Pisistrato, pero sin Pisistrato, pudiendo así convertirse en el verdadero fundador de la democracia ateniense.

(16) JENOFONTE, *Hierón*, VII, 12.

(17) Discurso de Pericles en TUCÍDIDES, *Historia*, II, 63.

2. CONCEPTOS ANÁLOGOS A "TIRANÍA"

No es un hecho casual, afirma Leo Strauss (18), que la ciencia política contemporánea no haya sabido definir la tiranía en su cruda realidad. Ello resulta del formalismo científico preponderante, el cual, a fuerza de imaginar que los juicios de valor son inadmisibles cuando se trata de efectuar una explicación o una comprensión de orden científico, cree que llamar a una cosa por su nombre implicaría incurrir en un "juicio de valor". El teórico que indague cuestiones de "tiranía" hablará, según su peculiar punto de vista en la lucha ideológica moderno, de "autoritarismo", de "carisma", de "colectivismo", de "sociedad de masas", de "dictadura", de "totalitarismo", y otras denominaciones por el estilo como "policentrismo", etc.

Esta tendencia tiene, sin embargo, raíces nada formalistas, que Strauss sitúa en la confusión que Maquiavelo difunde entre las denominaciones "rey" y "tirano". El *Príncipe* se asienta sobre el deliberado olvido de esta diferencia tradicionalmente aceptada.

Efectivamente, los individuos (tomados uno a uno según las referencias históricas conocidas a través de biógrafos y de pensadores o historiadores), que aparecían bajo la denominación de "tiranos", y llamados así por el propio Maquiavelo en sus *Discursos* o en otros documentos, son sistemáticamente aludidos como "príncipes" en el *Príncipe*, de modo semejante a como Jenofonte oculta ciertos términos peyorativos, análogos a "tirano", en su *Hierón*.

Sin embargo, como han visto tan profundamente pensadores griegos como Aristóteles, la tiranía es un mal congénito de la vida política, y así resulta que su análisis es tan antiguo como las primeras reflexiones conocidas acerca de la justicia en la colectividad organizada. Los primeros filósofos conocidos se refieren todas a ella, en términos claros, globales e idénticos, de tal modo que sucesivas generaciones pudieran identificarla claramente, aunque no la estuvieran conociendo en su experiencia, y desde luego pudieran conocerla en cuanto comenzara a asomar en el horizonte de los acontecimientos. Sin embargo, en nuestra avanzadísima civilización occidental, la tiranía ha llegado a desdibujarse como fenómeno objetivamente identificable, y se ha convertido en una papeleta dialéctica que los ideólogos de cada campo sociopolítico han solido esgrimir, sin plena convicción, contra

(18) L. STRAUSS: *La tiranía*, trad. italiana, pág. 32.

sus adversarios. Y digo deliberadamente “sin plena convicción” porque casi nadie renuncia al talante dictatorial ni menos al pragmatismo dictatorial cuando llega a imponerse decisivamente sobre los adversarios. ¿Qué otra cosa resultaría ser la pretensión de “aplantar al adversario”, aunque parezca sólo un proyecto basado en la conquista de una mayoría de votantes democráticos? ¿Qué cosa significa la idea de una eterna enemistad (bíblica o islámica, por compararla a alguna actitud radical) entre vencedores y vencidos, manteniendo tajos profundos abiertos en feroces guerras, pasados a veces muchos lustros?

Hay, sin embargo, un factor de confusión que formas actuales de la tiranía pudieran introducir, en nuestros días, respecto a la doctrina clásica tradicional: la intervención de la complejidad socioeconómica, la presencia combatiente y pseudolegitimante de las ideologías, el progreso de las tecnologías y de los medios de influencia en las relaciones y medios masivos de comunicación social.

Sin embargo, hay nombres modernos que entrañan esencialmente situaciones completamente análogas a los antiguos procedimientos de la “tiranía”.

La “irreversibilidad histórica” como argumento para asentar ciertas situaciones de poder unilaterales, por procedimientos administrativos aparentemente neutrales, o por la apelación a una “legalidad vigente” que sólo tendría de tal haber salido escrita en las páginas de un *Diario Oficial*, son unas formas evidentes de este fenómeno. Otra sería la imposición, mayoritaria o minoritaria, de una clase gobernante parcialmente inatacable en su posición de poder, cualquiera que fuese el título de tal situación: pertenecer a un Partido, a una Clase, o a un Ejército (19).

Esta tensión entre la obediencia o el desaire a las leyes, por el gobernante, se halla como elemento primordial de toda conducta tiránica. De ello era muy consciente la doctrina antigua (20).

(19) Como sucedía en circunstancias (que relata PLUTARCO: *Vidas Paralelas. Pompeyo*, ed. Madrid, 1964, cit., pág. 662) en que, frente a los argumentos jurídicos en que se negaba la pretensión de una cierta jurisdicción especial, contestó cierto alto cargo de talante dictatorial: «¿No cesaréis de citarnos leyes viendo que ceñimos espada?».

(20) El más explícito tratadista de la tiranía en su diálogo Hierón, JENOFONTE, nos dice en su *Vida de Agesilao* (edición citada de *Biógrafos griegos*, Madrid, 1964, pág. 1473. Hay que observar a este respecto que Jenofonte, gran admirador de los héroes, fue también buen admirador de la ética espartana y colaborador del propio Agesilao, incluso, en cierta campaña contra Atenas, lo cual le valió

Por ello, la tiranía era absolutamente algo que no cabía enseñar, algo que estaba muy lejos de ser objeto de explicación inteligible: por lo cual la tiranía no suele decir jamás su nombre. Ello es plenamente lógico. Pues si la "ciudad" es fundamentalmente una comunidad articulada y gobernada por la legalidad, el ciudadano en cuanto ciudadano sólo habría de sentirse comprendido y amparado bajo el título de la legalidad. No admitirá jamás ser gobernado por quien abiertamente se le manifieste como "tirano".

Por ello, la "tiranía" es, más que un régimen político, un riesgo permanente de cualesquiera regímenes políticos. No hay regímenes puros, puesto que no es imaginable tan alto género de estabilidad histórica, y toda realidad político-social es transitoria. Pero, lo que ya es mala cosa, toda realidad política es también corruptible. Y frente a tales riesgos, que no son sólo problemas de los científicos (dar nombre a un régimen determinado), sino problemas de los ciudadanos (disponer de libertades pragmáticamente oportunas para la dignidad personal y para la solidaridad colectiva), son pocas todas las cautelas. Y entonces se requiere disponer de contrastes, científicos y pragmáticos juntamente, radicalmente claros. Esta necesidad explica el auge de la filosofía política en los pensadores griegos, para los cuales la filosofía pretende restaurar el orden racional de la vida, buscando un radical saber a qué atenerse (21). Pero esta misma búsqueda de la certeza radical explica cómo Sócrates, e incluso la mayoría de los sofistas, prefieren a ultranza el gobierno de las leyes a la tiranía, aunque en cierto sentido ello implique un cierto confusionismo entre lo justo y lo injusto. También se explica de esta manera la fuerza con que la discusión doctrinal entre lo justo y lo injusto recae en el tema de las leyes tradicionales, mediante la distinción entre naturaleza y ley.

Sin embargo, nunca incurre el pensamiento tradicional en justificar la tiranía por la posible justicia material de alguno de sus mandatos (22).

ser desterrado de su patria. Pero ello no impedía que, dentro de la común valoración helénica de las realidades fundamentales, subrayase el talante antidictatorial de su amigo): «Entre los mayores servicios que prestó a su patria, advierto yo el hecho de que, aun siendo el hombre más poderoso en todo el Estado, fue claramente un devoto servidor de las leyes. ¿A quién, en efecto, se le ocurriría desobedecer a las leyes, cuando ve que el rey es obediente a ellas? ¿Quién hubiera intentado cualquier revolución, pensando que se le quitaba lo que se le debía, sabiendo que el rey estaba dispuesto a someterse a lo que dispusieran las leyes?».

(21) Por ejemplo, se explica así gran parte del pensamiento de Platón. Véase K. GAISER: *Platon und die Gesichte*, Stuttgart-Bad, Gannstatt, 1961.

(22) A tal respecto, una denominación análoga a la de «tiranía» resulta ser,

Probablemente por la razón de que el pensamiento filosófico propende a identificar justicia material con buen gobierno, es en el pensamiento estrictamente político donde tradicionalmente se insiste en la distinción entre buen gobierno y "tiranía", a no ser que se trate de un pensamiento político dirigido a legitimar, mediante la retribución oportuna que siempre resulta barata para un tirano consciente de su interés, los procedimientos de su régimen. Así tenemos, entre otras razones, de por qué Montesquieu abomina del despotismo de la tiranía, por esta primordial razón, clarísima para un pensador político cualquiera, de que "el principio del gobierno despótico se corrompe continuamente porque ya lo está por su naturaleza "(23).

Y añade en la versión citada: "Los otros gobiernos parecen porque algunos accidentes particulares violan su principio; pero éste perece por su vicio interior, a menos que algunas causas accidentales no impidan que se corrompa el principio de él".

Sigue Montesquieu claramente el razonamiento de Aristóteles (24) de que la tiranía es antinatural porque "causa a la naturaleza humana males espantosos" (*Espíritu de las leyes*, II, 4, 1). Pues en el régimen despótico, el príncipe mandará matar al padre, o prohibirá beber vino, o lo que se le antoje. Pero él mismo no se someterá al derecho natural, porque se estima por encima de un hombre cualquiera. Sólo parece obedecer a la religión, porque de esta comparación se sirve para hacer obedecer sus propias leyes de los súbditos como si fueran de otro más alto Dios (*Espíritu de las leyes*, III, 10) (25).

La sensibilidad de los pensadores políticos capta inmediatamente la degradación efectiva que trae al ordenamiento sociojurídico cualquier

en el pensamiento de Legaz, «arbitrariedad», término éste que permite distinguir entre el fenómeno político-jurídico de la «tiranía» propiamente dicha y la de «delito», pues en éste sólo incurriría formalmente aquel individuo o grupo que no tuviera el privilegio de disponer de los instrumentos del poder. Efectivamente, para LEGAZ (*Filosofía del Derecho*, ed. 1972, pág. 651) «la arbitrariedad es la negación del Derecho como legalidad en cuanto legalidad y cometida por el propio custodio de la misma, es decir, por el poder público y sus distintos órganos. Entiéndase lo de poder público en el más amplio sentido de la palabra, de suerte que afecte no sólo al poder ejecutivo, sino incluso al legislativo... La arbitrariedad es conducta antijurídica de los órganos del Estado». Y más adelante (pág. 635): «La arbitrariedad no ha de confundirse con la injusticia. El Derecho puede ser considerado injusto, pero no puede ser arbitrario».

(23) MONTESQUIEU: *Espíritu de las leyes*, VIII, 10, trad. de López de Peñalver, tomo I, Madrid, 1820, pág. 250.

(24) *Política*, III, núm. 10.

(25) Véase a este respecto M. H. WADICOR: *Montesquieu and the Philosophy of Natural Law*, Nijhoff, La Haya, 1970, págs. 105 y ss.

índole o reflejo tiránico, porque automáticamente, bajo las dictaduras y tiranías, la palabra “política”, tanto empleada en cuanto sustantivo como en cuanto adjetivo, adquiere una valoración negativa. Hasta los ministros y directores generales se apresuran a declarar no ser “políticos”, sino “técnicos”, o un camelo por el estilo. Por el contrario, cuanto los aspectos y dimensiones tiránicos decrecen, la sociedad parece como si ofreciera a los individuos participar en un esfuerzo común que le ilusionase. Se cree en un orden, existente o utópico, y en que hay unos valores objetivos por los que vale la pena luchar e incluso morir. Los ideales dan un sentido a la vida del ciudadano. En momentos contrarios, en cambio, cunde la sospecha de que sólo importa la acción de unos pocos, y de que la actividad de los demás en la labor común, la política, que cobra una connotación despectiva, es sólo compensable por el dinero que, entonces y solamente entonces, ofrece la actividad política. No podría existir tiranía alguna si no se ofreciesen altas ventajas, sobre todo económicas (pues en los honores falseados de una dictadura no cree nadie ni nadie se engaña) a los imprescindibles colaboradores, actuales o potenciales. Entonces la moral pública sólo es apariencia, y las antiguas palabras sólo siguen subsistiendo desprovistas de autenticidad, y se convierten en mala retórica. A lo más queda el recurso de meterse cada individuo en un refugio en que no le afecten los males que no puede evitar (26).

Sin embargo, en la evolución de las instituciones helénicas, los tiranos estuvieron originariamente en el mismo lado que los grandes legisladores, o sea, intentando superar los moldes institucionales de los regímenes aristocráticos, los cuales, excepto la superación y evolución que le ofrecieron los pitagóricos sacándolos del empirismo consuetudinario y convirtiéndolos en cierta “aristocracia abierta” o “civilizada”, iniciaron su evolución hacia la oligarquía y en algunos casos, ulteriormente, hacia la democracia (27).

Más que analogía hay prácticamente coincidencia entre el término de “tiranía” y el de “dictadura”. Prácticamente podrían intercambiarse para ambos todas las características que Aristóteles expone en su *Política*, y no sería incorrecto su empleo idéntico (28).

(26) En una mente cercana a la de Epicuro, tal como describe recientemente C. GARCÍA GUAL: *Epicuro, el libertador*, Estudios Clásicos, 61, 1970, 395.

(27) Véase RODRÍGUEZ ADRADOS: *Ilustración y política...*, pág. 84.

(28) Como muestra bien prácticamente desde el título de su libro, HALFGARTEN: *Histoire des dictatures de l'antiquité à nos jours*, trad., Paris, 1961.

Aunque no se denomina de este modo ningún régimen conocido, sí hay expresiones en que a la "tiranía" se podría oponer la idea de un "régimen de prepotencia desmesurada y vengativa". En una situación arcaica, en que la propia organización sociopolítica no se halla suficientemente articulada todavía, podía identificarse la carencia de normas con la venganza (29).

Políticamente, legalidad querría decir (30), de un lado, una condición del Derecho donde el Derecho esté respetado; de otro, una condición de que las leyes sean buenas (ambos sentidos conforme a la mención de Aristóteles, *Política*, 1.294 a); en tercer lugar, por la conexión de *nómos* con *némein*; *eunomíe* podría significar, como *isonomía*, la buena distribución de cosas. Mientras que opuestos a tal concepto serían, de un lado, la *anomía* o inexistencia de legalidad, y de otro la *dysnomía*, o sea, inobservancia, o inadecuación, o mala utilización de la legalidad. (Según EHRENBERG, el concepto pitagórico de *eukosmía* sería idéntico, a su vez, a *eunomía*.)

Otras contraposiciones arcaicas son las de *díke* frente a *hýbris*, y de *díke* frente a *stásis* y a *doulosýne* (31).

Efectivamente, la "tiranía" aparecería entonces como "posibilidad de permanente venganza arbitraria del tirano" (*hýbris*), o como "parcialidad y división" (*stásis*), o como "subyugación y opresión" (*doulosýne*).

Estos caracteres de la "tiranía" son detectados, a través de su identificación o caracterización con ciertos aspectos de regímenes existentes, por pensadores de muy diversa significación. Así, un representante clarísimo de la legitimación aristocrática, como es Heráclito, se opone siempre al subjetivismo del hedonismo, y no admite la relativización de las cualidades de la justicia, por más que sea temporalista y dialéctico. Siempre hay posibilidad de distinguir lo bueno de lo malo, pues hasta los dioses tienen límites objetivos (32).

(29) Así, HOMERO, *Odisea*, XVII, 487, emplea la noción de *eunomíe*, no en relación a la *pólis*, sino simplemente opuesto a *hybris*.

(30) Según V. EHRENBERG, *Aspects of the Ancient World*, 1946, a lo largo del capítulo VI.

(31) HESÍODO, varios lugares de *Trabajos y días*.

(32) En cuanto a tales caracteres en la obra de este pensador, véase R. SINGH: *Herakleitos and the Law of Nature*, *The Journal of the History of Ideas*, 24, 4 (1963), 457-472.

Por ello los pretextos de las leyes escondidas, del carisma o de privilegio del eventual triunfador, no son admitidos nunca como formas jurídico-políticas alejadas del régimen tiránico. Lo que ha de prevalecer es, en todo caso, la legalidad y su prudente y adecuada aplicación. Jenofonte no duda nunca en calificar la "tiranía" como gobierno que prescinde de las leyes, aunque no llegue a derogarlas formalmente. Pero además Sócrates no admite que los dioses mismos pudieran revelar normas que no estuvieran ya en las leyes, es más: la religiosidad es el conocimiento de las leyes divinas, y donde no hay leyes tampoco puede haber religiosidad.

El régimen excepcional o de privilegio, a su vez, para no incurrir en tiranía, debe limitarse a las modalidades y tiempo que lo engloben legalmente. Esta denominación de "excepcionalidad" y de "privilegio", cuando matizan, aunque no pretenden definir enteramente, un régimen político concreto, se hallan muy cercanos a la tiranía (33).

También se halla en situación muy semejante a la tiránica la de la organización política en que las "puertas cerradas", los "secretos del sumario", la "impenetrabilidad de los consejos", la ausencia de englobamientos colectivos en las "opiniones legislativas", etc., ofrecen dificultades insalvables, no sólo a las intenciones de la legalidad, sino al conocimiento de los hechos políticamente más trascendentales (34).

Por ello, la tiranía, más que un régimen claro y distinto, es un matiz insidioso que se aferra a la organización política sustituyendo a la claridad y a la correcta intencionalidad del pragmatismo del poder (35).

(33) Así lo vio claramente, tratando de ridiculizar a cierto déspota autoritario, cierto personaje denominado Razonamiento Injusto, en cuya boca pone el autor (ARISTÓFANES, *Las nubes*) estas palabras: «Los filósofos me llaman Injusto, porque soy el primero que he descubierto la manera de contradecir las leyes y el derecho. Pero ¿no es una habilidad inestimable la de salir vencedor en la causa más débil?».

(34) Hay cierta sospecha presunta de tiranía: *Male haeret tibi innocentia, ubi in potestate est secretum scelus* (DQ XIII).

(35) Recuerdo la consideración de la tiranía como «enfermedad» de la *pólis* en PLATÓN, *República*, 544 c. Ello es evidente, por más que Platón sea susceptible de interpretaciones muy distintas, cuando es tomado en textos literales sacados fuera de la intencionalidad global de sus argumentos concretos. Pues, aunque generalmente se le tiene por defensor, y en gran parte creador, de los valores de la tradición occidental, hay quien le tiene entre los exponentes de las más radicales formas de un orden totalitario. Véase los resúmenes de planteamientos en esta problemática elaborados por R. BAMBROUGH: *Plato's Modern Friends and Enemies*, *Philosophy*, 37, 140 (1962), 91-113. Ahora bien, muchos de los ataques dirigidos contra Platón se basan en extrapolaciones ocurridas precisamente porque toda la obra de Platón se basa en preocupaciones políticas. Según Alejandro KOIRÉ, *Introduction à la lecture de Platon*, París, 1962, 84 y ss., lo que

El hecho de que la legalidad deba ser siempre justa no es la admisión de que pueda haber justicia fuera de la legalidad. Ni siquiera el rey-filósofo es más alto que la legalidad, puesto que su propia legitimación es como "ley-hablante". El problema se plantea entre los modos de ser conocida la justicia: o su expresión "legal", o su intuición "prócer". El criterio superador y armonizador buscado por Platón sería la exactitud con que cada individuo estaría en su caso implicado en la totalidad de la vida colectiva. Por ello, ni la intuición de la justicia como cualidad del hombre "regio", ni un empirismo utilitario condensado en las leyes constituidas, serían suficientes para determinar la justicia. En último extremo, la función del hombre "regio" no sería otra que la de quitar toda rigidez a las instituciones, al privarlas de pretensión dogmática, y la verdadera función "rectora" seguiría siendo la de las instituciones mismas. Se incita —sobre todo en *Leyes*— a una interpretación teleológica de las normas jurídicas, cosa sólo posible cuando las leyes son claras y están razonablemente redactadas y sistematizadas. Incluso cada ley debería estar precedida de declaraciones del legislador para que se viera exactamente el propósito de la ley y las necesidades que pretende servir. En *Política* llega Platón a observar que el nombre de ley (*nómos*) es semejante al de "espíritu humano" (*noûs*).

Por ello, a través del esfuerzo platónico por aclarar nociones fundamentales, parecen a veces introducirse extrapolaciones que no entrarían por sí mismas nociones directamente aplicables a la realidad jurídico-política concreta. En Platón (36), por encima de las controversias acerca de las formas de Estado y de gobierno, de regímenes económicos y sociales, queda una filosofía coherente del orden legal, de su utilidad y de sus fallos y límites, dentro de las perspectivas de una justicia ideal que la trasciende y que aquél procura imitar en lo posible (37).

En todo caso, la existencia de este tipo de problemas obliga a que, antes de proceder a un estudio de la "tiranía" en cuanto "modalidad

sucede es que Platón es inseparablemente un filósofo y un reformador, y radicalmente sólo la justicia de la legalidad es título de obediencia para cualquier ciudadano.

(36) Como ha visto bien G. VLACHOS, *Le principe de légalité et l'idée d'«homme royal» dans la pensée de Platon*, Archives de Philosophie du Droit, IX (1964), 193-213.

(37) Como puede demostrarse cuando define ciertos caracteres del régimen de tiranía muy explícitamente, ver el artículo de M. AMIT, *Plato, Republic 566 e*, Classical Review, 19, 1 (1969), 496, donde no se desmiente nada de la claridad que hubiera podido aportar Aristóteles en ese mismo asunto: A. HEUSS: *Aristoteles als Theoretiker der Totalitarismus*, Antike Abendland, 17, 1 (1971), 1-44.

TIRANIA

peculiar como régimen político-jurídico”, se haya de entrar en las siguientes cuestiones conexas: la distinción entre el empleo justo de la fuerza y el empleo de la violencia arbitraria propio de la tiranía; y la posibilidad de enfocar las características de un cierto modelo de “régimen perfecto”. Para ambas cuestiones previas ofrece infinitos elementos el pensamiento helénico; y ocuparán los capítulos sucesivos al presente, junto con otro capítulo en que se examinen las posibilidades de cambiar justamente, o de alterar arbitrariamente, las leyes existentes y su aplicabilidad, cuestión que afectará también a un tema previo a la definición de la “tiranía en cuanto tal”.