

Del Imperio romano al año mil

Historia de la vida privada

Bajo la dirección de Philippe Ariés y Georges Duby

Traducción de Francisco Pérez Gutiérrez

Capítulo 2, traducido del inglés por Javier Arce

taurus minor

Título original: *Histoire de la vie privée* O

Editions du Seuil, 1985 y 1999.

O 1991, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A.

ÍNDICE

PREFACIO A LA HISTORIA DE LA VIDA PRIVADA	11
<i>por Georges Duby</i>	
INTRODUCCIÓN	15
<i>por Paul Veyne</i>	
1. IMPERIO ROMANO.....	21
<i>Paul Veyne</i>	
Introducción	23
Desde el vientre materno hasta el testamento	25
El matrimonio	47
Los esclavos	61
La familia y sus libertos	79
Donde la vida pública era privada	99
"Trabajo" y descanso	119
Patrimonio	139
Censuras y utopías	159

Placeres y excesos	181
Tranquilizaciones	203
2. LA ANTIGÜEDAD TARDÍA	229
<i>Peter Brown</i>	
Introducción	231
El elitismo pagano	233
La nueva antropología	245
La Iglesia	259
EL monacato	275
Oriente y Occidente: la carne	285
3. VIDA PRIVADA Y ARQUITECTURA DOMÉSTICA	
EN EL ÁFRICA ROMANA	301
<i>Yvon Thébert</i>	
La casa: agua, llamas, colores, luz, vacío	303
Naturaleza de la arquitectura doméstica de las clases dirigentes	313
Espacios "privados" y "públicos":	
los componentes de la <i>domus</i>	345
Funcionamiento de la <i>domus</i>	385
Conclusión	405
4. ALTA EDAD MEDIA OCCIDENTAL	409
<i>Michel Ruche</i>	
Introducción	411
La vida privada a la conquista del Estado y de la sociedad	415
El cuerpo y el corazón	447
La violencia y la muerte	479
Sagrado y secretos	509
Conclusión	537
5. BIZANCIO SIGLOS X-XI	541
<i>Évelyne Patlagean</i>	
Introducción	543
El espacio privado	555
El yo y sus otros	573
El yo consigo mismo	599
La creencia privada	613
Conclusión	619
BIBLIOGRAFÍA	623
ILUSTRACIONES	645

1

El Imperio romano

Paul Veyne



Pintura de Pompeya, casa llamada de Terentius Neo: retrato de una pareja, antes del 79 a.C. En el Egipto romano, los célebres "retratos de Fayum" son el equivalente de éste. (Nápoles, Museo arqueológico.)

El hielo se rompe enseguida con ellos: para conocerlos, basta con mirarlos a los ojos; y ellos mismos miran también a su vez. No siempre ni en todas sus épocas ha supuesto el arte del retrato un intercambio de miradas semejantes.

Este hombre y esta mujer son algo más que simples objetos, puesto que nos están viendo; pero no hacen nada para desafiarnos, ni por seducirnos, ni por convencernos o hacernos entrever alguna interioridad que no nos atreviésemos a juzgar. Más que descubrir los ojos del mundo: nuestra presencia resulta natural, y ellos se encuentran naturales a sí mismos; son lo mismo que somos nosotros, y las miradas se intercambian en un plano de igualdad y con análoga significación.

Esta humanidad greco romana ha sido clásica durante mucho tiempo; parecía natural, no parecía anticuada, no parecía mezquina. El padre de familia y su mujer no posan ni hacen mímica; su atuendo no hace alarde de signos sociales ni de símbolos políticos, el hábito no hace al monje; no hay decoración: ante este fondo neutro, el ser individual es el mismo y sería el mismo en cualquier otro sitio. Veracidad, universalidad, humanidad. La mujer ha puesto su elegancia en su peinado y no lleva joyas.

En la actualidad, nos inclinamos a creer en la arbitrariedad de las costumbres, en el tiempo histórico y en la finitud. Para despertarnos del sueño humanista en que se hallan sumidos, basta un primer argumento, todavía exterior: este hombre y esta mujer eran lo bastante ricos como para hacerse pintar. Del mismo modo, sólo en apariencia son dos seres individualizados; el retrato, que cualquiera tomaría por una instantánea, ha fijado, como el azar, su identidad en una edad canónica, aquel a en la que ya se ha dejado de crecer y en la que aún no se ha comenzado a envejecer. No son dos seres de carne y hueso, captados en un momento cualquiera de sus vidas, sino los tipos individualizados de una sociedad que aspira a ser a la vez real e ideal. El instante coincide con una verdad sin edad y el individuo es en realidad una esencia.

El marido y su mujer muestran los atributos menos dudosos y más personales de su superioridad social; no la bolsa o la espada, propios de la riqueza y el poder, sino un libro, unas tablillas para escribir y un punzón. Este ideal de cultura es natural; el libro y el punzón son para ellos visiblemente utensilios familiares, de los que no tienen porqué hacer ostentación. Y cosa bastante rara en el arte antiguo, que no gusta demasiado de gestos familiares, el hombre apoya con aire expectante el mentón sobre lo alto de su libro (en forma de rollo), mientras que el a se lleva meditativamente el punzón a sus labios; está buscando un verso, porque la poesía era también un arte femenino. Un Miguel Ángel amará los gestos "autísticos" (su Moisés se acaricia distraídamente la barba) que revelan en él la sombra de una duda o de un sueño. Pero aquí nadie sueña: meditan y están seguros de sí mismos, porque el gesto autístico prueba la intimidad de la cultura; no se trata de unos privilegiados, y si tienen libros es porque los aman. La sutileza y la naturalidad de estas bellas ficciones constituyen la grandeza del mundo greco-romano que vamos a visitar. ¿Burgueses o nobles? Elegantes.

Si la amistad y el duelo tienen sus derechos, se me permitirá que dedique las páginas que siguen a la memoria de Michel Foucault, cuya fortaleza era tan grande que junto a él se experimentaba el placer que se siente cuando uno se encuentra junto a una montaña. Su muerte representa la pérdida de una fuente de energía.

*It is a strange courage You
give me, ancient star. Shine
alone in the sunrise Toward
which you lend no part.*

Desde el vientre materno hasta el testamento

Aceptación o abandono

El nacimiento de un romano no se limitaba a ser un hecho biológico. Los recién nacidos no vienen al mundo, o mejor dicho, no son aceptados en la sociedad, sino en virtud de una decisión del jefe de familia; la anticoncepción, el aborto, la exposición de niños de origen extraconyugal y el infanticidio del hijo de una esclava eran, pues, prácticas usuales y perfectamente legales. No serían mal vistas, y más tarde ilegales, sino después de la difusión de la nueva moral que, para simplificar, se conoce como estoica. En Roma, no puede decirse que un ciudadano "ha tenido" un hijo: lo "toma", lo "acoge" (*tollere*); el padre ejerce la prerrogativa, inmediatamente después de nacido su hijo, de levantarlo del suelo, donde lo ha depositado la comadrona, para tomarlo en sus brazos y manifestar así que lo reconoce y rehúsa exponerlo. La madre acaba de dar a luz (sentada, en una butaca especial, lejos de cualquier mirada masculina) o bien ha muerto durante la operación y ha habido que extraer el bebé de su vientre abierto: todo lo cual no sería suficiente para decidir sobre la venida al mundo de un vástago.

La criatura que su padre no ha levantado se verá expuesta ante la puerta del domicilio o en algún basurero público; lo recogerá quien lo desee. Lo expondrán también si el padre, ausente, había ordenado a su mujer encinta que lo hiciera; los griegos y los romanos sabían que una particularidad de egipcios, germanos y judíos consistía en criar a todos sus hijos y no exponer a ninguno. En Grecia se exponía con más frecuencia a las hembras que a los varones; el año 1 a.C., un heleno escribía en estos

términos a su mujer: "Si [¡toco madera!] llegas a tener un hijo, déjalo vivir, si es un chico; si es una niña, deshazte de él". Pero no es en absoluto cierto que los romanos hayan tenido la misma parcialidad. Exponían o ahogaban a las criaturas malformadas (y no por cólera, sino por razón, como dice Séneca: "Hay que separar lo bueno de lo que no sirve para nada"), así como también a los hijos de una hija suya que hubiera cometido una "falta". Pero sobre todo, el abandono de hijos legítimos se debía a la miseria de unos y a la política matrimonial de otros. Los pobres abandonaban a los hijos que no podían criar; sin que faltaran otros "pobres" (en el sentido antiguo de este término, que hoy traduciríamos por "clase media"), que exponían a los suyos "para no verlos echados a perder por una educación mediocre que los iba a hacer inaptos para la dignidad y las cualidades excelentes", según escribía Plutarco; la clase media, efectivamente, los simples notables, prefería por ambición familiar concentrar sus esfuerzos y sus recursos sobre un número reducido de descendientes. En las provincias orientales, los campesinos se repartían amigablemente los vástagos; cierto matrimonio tenía cuatro hijos, y con ellos había llegado al límite de bocas que podía alimentar; le nacieron tres más, y se los pasaron a familias amigas, que gustosamente acogieron a esos futuros trabajadores y los consideraron "hijos suyos". Por su parte, los juristas no eran capaces de decidir si esos hijos "tomados a cargo" (*threptoi*) eran libres o habían pasado a ser esclavos de quienes los criaban. Pero incluso los más ricos podían no querer un vástago no deseado si su nacimiento iba a perturbar disposiciones testamentarias ya adoptadas en lo referente al reparto de la sucesión. Había una norma de derecho que rezaba así: "El nacimiento de un hijo [o de una hija] rompe el testamento" sel ado con anterioridad, salvo que el padre se resignara a desheredar de antemano al hijo que pudiera nacerle; tal vez pareciera preferible no oír nunca hablar de él que tenerlo que desheredar.

¿Qué ocurría con los niños expuestos? Era infrecuente que sobrevivieran, escribe el Pseudo Quintiliano, que hace una distinción: los ricos deseaban que la criatura no reapareciera jamás; mientras que los menesterosos, forzados únicamente por la pobreza, hacen cuanto pueden para que el recién nacido pueda verse aceptado. En ocasiones, la exposición no era más que un simulacro: la madre, a espaldas de su marido, confiaba su hijo a unos vecinos o a unos subordinados que lo criaban en secreto, más tarde se convertía en un esclavo y eventualmente en un liberto de sus educadores. En casos rarísimos, el niño podía andando el tiempo hacer que se reconociera su nacimiento libre; esa fue la historia de la esposa del emperador Vespasiano.

Como decisión legítima y madura, la exposición podía adoptar el aspecto de una manifestación de principios. Un marido que sospeche que su mujer le ha sido infiel expondrá al hijo que cree adulterino; así fue cómo se abandonó "completamente desnuda", a la puerta del mismo palacio imperial, a la hija de una princesa. También podía ser una manifestación político religiosa: con ocasión de la muerte de un príncipe muy querido, Germanicus, la plebe se manifestó en contra del gobierno de los dioses, apedreó sus templos y hubo padres que expusieron ostensiblemente a sus hijos como signo de protesta; tras el asesinato de Agripina por su hijo Nerón, un desconocido "expuso en pleno foro a su recién nacido con un cartelón en que había escrito: *No quiero criarte, no sea que estrangules a tu madre*". Y si la exposición era una decisión privada, ¿por qué no habría de serlo pública llegada la ocasión? Un rumor corrió en cierta ocasión entre la plebe: el Senado, habiendo sabido por los adivinos que en aquel año

iba a nacer un rey, se proponía obligar al pueblo a abandonar a todos los niños que nacieran durante el periodo en cuestión. ¿Cómo no pensar en este caso en la matanza de los Inocentes (que, dicho sea de paso, es probablemente un hecho auténtico, y no una leyenda)?

La "voz de la sangre" no se dejaba oír demasiado en Roma; la que hablaba más alto era la voz del nombre familiar. Por ejemplo, los bastardos adoptaban el nombre de su madre y no existían ni la legitimación ni el reconocimiento de la paternidad; olvidados por su padre, los bastardos no jugaron prácticamente ningún papel social ni político en la aristocracia romana. Pero no sucedía lo mismo con los libertos, a veces ricos, poderosos, y capaces en ocasiones de hacer llegar a sus hijos hasta el orden de los caballeros, e incluso hasta el Senado: la oligarquía dirigente se reproducía mediante sus propios hijos legítimos lo mismo que mediante los hijos de sus antiguos esclavos. . Porque los libertos tomaban como nombre de familia el del amo que los había liberado de la esclavitud; continuaban su estirpe. Es así cómo se explica en definitiva la frecuencia de las adopciones: el niño adoptado tomaba el nombre de familia de su nuevo padre.

Natalidad y anticoncepción

Las adopciones y el ascenso social de algunos libertos compensaban la débil reproducción natural, porque la mentalidad romana era muy poco naturalista. Aborto y anticoncepción eran prácticas usuales, pero lo que falsea el cuadro descrito por los historiadores es que los romanos confundían bajo el nombre de aborto métodos quirúrgicos que nosotros mismos denominamos así y otros métodos que entre nosotros se llaman anticoncepción. . Porque en Roma carecía de importancia el momento biológico en que la madre se desembarazaba de un futuro hijo que no deseaba llegar a tener. Los moralistas más severos podían considerar a la madre responsable de la salvaguarda de su fruto: pero nunca pensaron en reconocer el derecho a vivir del feto. El recurso a métodos de anticoncepción está demostrado en todas las clases sociales; san Agustín habla como de algo normal de "las uniones en que se evita la concepción" y las condena, incluso entre esposos legítimos; distingue entre anticoncepción, esterilización por medio de drogas y aborto, y condena los tres por igual. Alfred Sauvy ha tenido la amabilidad de comunicarnos: "De acuerdo con lo que hoy sabemos del poder multiplicador de la especie humana, la población del Imperio tendría que haberse multiplicado mucho más y desbordado sus límites".

¿Qué procedimiento era el utilizado? Plauto, Cicerón y Ovidio hacen alusión a la costumbre pagana del lavado tras el acto, y un bajorrelieve descubierto en Lyon muestra al portador de una palangana que se acerca a una pareja muy ocupada en el lecho; la costumbre, so color de higiene, podría ser anticonceptiva. Tertuliano, polemista cristiano, considera que el esperma es ya un ser vivo, una vez emitido (y asimila la felación a la antropofagia); en consecuencia, en su *Velo de las vírgenes*, hace una alusión, oscura a fuerza de obscena truculencia, a las falsas vírgenes cuya preñez equivale a un parto: paradójicamente, lanzan al mundo hijos exactamente iguales a su padre y, al hacerlo así, los matan; alusión a un diafragma o pesario. Y san Jerónimo, en la carta XXII, habla de aquel as muchachas "que experimentan de antemano su esterilidad y matan al ser humano antes incluso de engendrarlo": alusión a una droga spermaticida. En lo referente al ciclo menstrual, el médico Soranos sostenía, sobre la base de reflexiones-teóricas, que las mujeres conciben exactamente

antes o inmediatamente después de la regla; doctrina que se mantuvo felizmente esotérica. Todos estos procedimientos corren por cuenta de la mujer; no hay ninguna alusión al *coitus interruptus*.

¿Cuántos hijos tienen? La ley otorgaba a las madres de tres hijos un privilegio por haber cumplido con su deber, y este número parece haberse considerado canónico; es difícil interpretar con seguridad las indicaciones de los epitafios; en cambio, los textos hablan de familias de tres hijos con particular frecuencia. Lo hacen como en un sentido proverbial. ¿Se propone un epigramatista culpar a la mujer que, por avaricia, hace pasar hambre a sus hijos? Pues escribirá: "A sus tres hijos". Exclamará a su vez un predicador estoico: "¿Se piensa haber hecho ya mucho porque se ha introducido en este mundo, para asegurar la perpetuación de la raza, dos o tres desagradables críos?". Semejante malthusianismo no era sino una estrategia dinástica; como le dice Plinio a uno de sus correspondientes, en cuanto se tiene más de un hijo hay que pensar en dar con un yerno o una nuera adinerados para el segundo. Porque lo que no se quería era dividir las sucesiones. Aunque también es cierto que la moral tradicional, por su parte, había ignorado semejantes cálculos y seguía siendo aún, en tiempos del propio Plinio, la moral de algunos padres de familia a la antigua usanza, que "no dejaban en barbecho la fecundidad de sus esposas, por más que en nuestra época piense la mayoría que un único hijo constituye ya un pesado lastre y que resulta ventajoso no cargarse de descendencia". ¿Cambiaron tal vez las cosas a medida que se aproximaba el final del siglo II, cuando se instalaron la moral estoica y la cristiana? El orador Frontón, maestro de Marco Aurelio, había "perdido cinco hijos" a causa de la mortalidad juvenil; debió de tener bastantes más; el mismo Marco Aurelio tuvo nueve, entre hijos e hijas. Después de tres siglos renacía la edad de oro en que Cornelia, madre de los Gracos y mujer ejemplar, había dado a la patria doce hijos.

Educación

Apenas venido al mundo el recién nacido, niño o niña, se le confiaba a una nodriza: había pasado la época en que las madres criaban a sus hijos ellas mismas. Pero la "nodriza" hace mucho más que amamantar: la educación de los chavales, hasta la pubertad, le está confiada a ella y a un "pedagogo", llamado también "criador" (*nutritor, trophæus*), encargado de su buena educación; el de Marco Aurelio le había enseñado a cuidarse de su persona con sus propias manos y a no aficionarse a las carreras del Circo. **Los niños viven con ellos, toman con ellos sus comidas, pero cenan con sus padres y los invitados de éstos ya que la comida de la noche tenía algo de ceremonial. Tanto el ama de cría como el pedagogo contaron siempre mucho; Marco Aurelio hablará con la piedad conveniente de su padre natural, de su padre adoptivo y de su "criador", y el emperador Claudio conservará un rencor duradero hacia su pedagogo, que abusaba de los azotes. Cuando una muchacha se casa, su madre y su ama van juntas, la noche de bodas, a dar los últimos consejos al joven esposo. Pedagogo, nodriza y hermano de leche son una vicefamilia, con libertad para todas las indulgencias y aun complacencias, que puede pasar por alto las leyes del mundo; en el asesinato de su madre, Nerón tendrá por cómplice a su "criador"; y cuando todos lo abandonen, empujado a la muerte por sus subordinados en rebeldía, su nodriza será la única que lo consuele; y ella será quien lo amortaje después de su suicidio, con la ayuda de su concubina Acté. A pesar de lo cual, Nerón se había portado severamente con su hermano de leche, con quien debiera haber tenido**

alguna piedad. Un filósofo estoico pronunció un día un sermón sobre el amor a la familia; explicó que este amor corresponde a la Naturaleza, que es también la Razón, y por eso mismo los hijos amaban a su madre, a su ama de cría y a su pedagogo.

Tratándose de buenas casas, la vicefamilia vive sanamente en el campo, lejos de las tentaciones, bajo la dirección de alguna mujer de la parentela, vieja y severa. "A sus virtudes experimentadas y seguras se les confiaba toda la progenitura de una misma casa. Ella era quien reglamentaba los estudios y los deberes de los niños, así como sus juegos y sus distracciones". César y Augusto fueron educados así; el futuro emperador Vespasiano "fue educado bajo la dirección de su abuela paterna en sus tierras de Cosa", a pesar de que vivía su madre. Una abuela paterna tenía, en efecto, que ser severa, mientras que el papel de la abuela materna era sobre todo de indulgencia; y un reparto análogo se daba entre los tíos, cuyos nombres eran respectivamente símbolos de severidad y de condescendencia.

Pudiendo ser la realidad de una educación bastante diferente de la autosatisfacción de los educadores, he aquí un profesor romano que nos presenta la otra cara de la cuestión; si bien es cierto que habla con una particular severidad, como lo exigía su profesión (en Roma, los filósofos y también a veces los profesores de retórica ocupan en la sociedad un lugar aparte, un poco como los sacerdotes entre nosotros). En su opinión, el niño, que se supone recibe educación en casa de sus padres, no recibe de su entorno sino lecciones de "molice"; su indumentaria de niño es tan lujosa como la de los adultos y se desplaza igual que el oso en silla de manos; sus padres se extasían con sus salidas infantiles más descaradas; escucha en la mesa bromas atrevidas y canciones frívolas; y se da cuenta de la presencia en la casa de concubinas y favoritos. Ahora bien, más adelante podremos ver que en Roma los espíritus se hallaban impregnados de una doctrina de sentido común que condenaba por pervertido y decadente el mundo tal como iba; se pensaba, por otra parte, que la moralidad consistía no tanto en el amor de la virtud o en su práctica habitual, cuanto en la energía suficiente para resistir al vicio; la clave de bóveda del individuo era, por tanto, una fuerza de resistencia. La educación tenía teóricamente como fin templar el carácter mientras era tiempo oportuno para el o, de modo que los individuos pudiesen resistir, una vez adultos, al microbio del lujo y de la decadencia que, a causa de la corrupción de los tiempos actuales, se había metido en todas partes; era un poco como cuando nosotros hacemos que los adolescentes practiquen el deporte porque sabemos muy bien que más tarde van a pasar el resto de sus vidas sentados en un despacho. Pues bien, en la práctica, lo contrario de la molice es la actividad, la *industria*, que fortalece los músculos del carácter, mientras que la molice los atrofia; Tácito, por ejemplo, nos habla de un senador procedente "de una familia plebeya, pero muy antigua y considerada; prevenía en su favor por su aire bondadoso más que por su energía, y, sin embargo, su padre lo había educado con toda severidad".

Sólo la severidad; capaz de aterrorizar los apetitos tentadores, puede ejercitar la musculatura del carácter. Por eso, dice Séneca, "los padres hacen que el carácter todavía dúctil de los niños aprenda a soportar lo que le beneficiará; por más que lloren y pataleen, se les faja estrechamente, no sea que su cuerpo aún inmaduro se deforme, en vez de desarrollarse correctamente, y luego se les inculca la cultura propia de los hombres libres, incluso con el recurso al miedo, si es que la rechazan". Semejante severidad corresponde al papel del padre, mientras que es propia de la madre la blandura; un niño bien educado sólo dirige la palabra a su padre llamándolo "señor"

(*domine*). Los advenedizos solían imitar enseguida esta costumbre aristocrática. La distancia entre padres e hijos era enorme. El profesor de retórica que hemos citado con anterioridad había perdido un hijo de diez años al que adoraba y que, según nos cuenta, le prefería a sus nodrizas y a la abuela que le educaba; a este hijo le aguardaba una espléndida carrera en la elocuencia judicial (un género de elocuencia que constituía entonces la parte más brillante, mundana y agitada de la vida literaria, algo así como el teatro entre nosotros); las excepcionales dotes del muchacho justificaban el duelo público del padre. Como es sabido, el presunto instinto materno o paternal mezcla casos individuales de amor de elección (que no tiene mayores ni menores probabilidades de producirse entre padre e hijo que entre dos individuos cualesquiera reunidos por los avatares de la existencia) y casos, sin duda más numerosos, de sentimiento parental "inducido" por la moral vigente; esta última enseñaba a los padres a amar a sus hijos como a los continuadores del nombre familiar y del prestigio de la estirpe. Sin vanos enternecimientos. Aunque se consideraba legítimo el llanto por la ruina de las esperanzas familiares.

Adopción

Nuestro profesor tenía además otra razón para llorar a su hijo predilecto: un gran personaje, un cónsul, acababa de adoptar a éste, lo que le prometía al niño una carrera pública brillante. La frecuencia de las adopciones, en efecto, es otro ejemplo del escaso sentimiento natural de la "familia" romana. Hay dos medios de tener hijos: engendrarlos mediante una boda adecuada o adoptarlos; éste podía ser un medio de impedir la extinción de una estirpe, así como también de adquirir la cualidad de padre de familia, exigida por la ley a los candidatos a los honores públicos y al gobierno de las provincias: del mismo modo que el testador convertía en su continuador al que instituía como heredero, cuando se adoptaba a un muchacho bien escogido, se elegía a un sucesor digno de uno mismo. El futuro emperador Galba se ha quedado viudo, y sus dos hijos están muertos; desde hacía mucho tiempo había reparado en los méritos de un joven noble llamado Pisón; pues bien, en el testamento que redacta lo instituye su heredero, y luego acabará adoptándolo. También era posible, como hizo Herodes Atticus, adoptar aunque se tuviera hijos vivos. Los textos históricos hablan de la existencia de una adopción por testamento, pero no aparecen sus huellas en los textos jurídicos. El caso más sugestivo de herencia combinada con adopción es el de un cierto Octavio, quien, convertido en hijo y heredero de César, acabará siendo un día el emperador Octavio Augusto. En otras ocasiones, la adopción era, igual que el matrimonio, un medio para poner en orden el movimiento patrimonial; un suegro que aprecia en su yerno la deferencia de que da pruebas con respecto a él, lo adopta cuando éste, una vez huérfano, entra en posesión de una herencia: he aquí al suegro convertido en dueño de esta herencia, puesto que ha puesto a su yerno bajo su potestad, a título de hijo. En contrapartida, ayudará a este hijo adoptivo a hacer una excelente carrera en el Senado: de este modo la adopción regula las carreras.

Estos hijos a los que se mueve de un lado para otro como peones sobre el tablero de la riqueza y del poder no son unos pequeños seres a los que se quiere y mimar; estos cuidados quedan para el ámbito doméstico. El niño ha aprendido a hablar de labios de su ama de cría; en las casas acomodadas, esta ama era una griega, a fin de que el pequeño aprendiera desde la cuna la lengua de la cultura. El pedagogo, a su vez, es el encargado de enseñarle a leer.

Escuela

¿Era la alfabetización un privilegio de la clase alta? Tres puntos claros se desprenden de los papiros de Egipto: había iletrados que tenían que acudir a otros para que les sostuvieran la pluma; había gentes del pueblo que sabían escribir; y había textos literarios, ya clásicos, en los más ínfimos villorrios. (Aquel a "cultura", simplemente, de la que el mundo antiguo estaba tan orgulloso.) Los libros de los poetas en boga llegan enseguida a todas partes, hasta el fin del mundo hasta Lyon. Por lo demás, habría que establecer muchas matizaciones (como las que los historiadores del Antiguo Régimen conocen tan bien). En una novela nos encontramos con un antiguo esclavo muy orgulloso porque sabe leer las letras mayúsculas; lo que quiere decir que no podía leer la letra cursiva de los libros, así como de los papeles privados y los documentos, pero que sí entendía los rótulos de las tiendas o de los templos y los anuncios sobre elecciones o espectáculos, sobre alquileres y subastas, sin olvidar los epitafios. Por otra parte, si los preceptores privados sólo estaban al alcance de las familias más pudientes, había "tanto en ciudades como en aldeas", según Ulpiano, "maestros que enseñaban las primeras letras"; la escuela era una institución reconocida, el calendario religioso señalaba las vacaciones escolares y las clases eran por la mañana. Hemos descubierto una gran cantidad de documentos escritos de mano de gentes sencillas: cuentas de artesanos, cartas ingenuas, *graffiti* murales, tablillas de sortilegio. . Sólo que escribir sin más para su propio uso es una cosa y otra muy distinta saber escribir a más altas instancias: para el o hay que conocer el estilo elevado, y ante todo la ortografía (que los *graffiti* ignoran). Hasta tal punto que, para redactar un documento público, un plázet o incluso un simple contrato, gentes que en rigor sabían leer y escribir se sentían "iletradas" y acudían a un escribano público (*notarius*). Pero una parte más o menos importante de los niños romanos no habían dejado de ir a la escuela hasta los doce años, las niñas no menos que los niños (como nos lo confirma el médico Soranos); mejor aún, las escuelas eran mixtas.

A los doce años, los destinos de chicos y chicas se separaban, igual que los de ricos y pobres. Sólo los varones, si son de familia acomodada, continúan estudiando: bajo la vara de un "gramático" o profesor de literatura, estudian los autores clásicos y la mitología (de la que no creían una palabra, pero que hacía que pudiera reconocerse a las personas cultivadas); excepcionalmente, a algunas muchachas les ponía su padre un preceptor que les enseñaba sus clásicos. Hay que añadir que a los doce años una joven se halla en edad núbil, que algunas estaban otorgadas ya a un marido a esta edad tan precoz y aún no se había consumado el matrimonio; en cualquier caso, una chica es una adulta a los catorce años: "Los hombres las llaman entonces 'señora' (*domina, kyria*) y, al comprender que no les queda otra cosa que hacer que compartir el lecho de un hombre, se dedican a embellecerse y carecen de cualquier otra perspectiva"; el filósofo que escribió estas líneas concluía "que más valdría hacerles comprender que nada podrá hacerlas más estimables que mostrarse púdicas y reservadas". En las buenas familias, se encierra desde entonces a las muchachas en la prisión sin barrotes de las labores de la rueca, que sirve para demostrar que no pasan el tiempo haciendo nada malo. Si una mujer adquiere una cultura de entretenimiento, sabe cantar, danzar y tocar un instrumento (canto, música y danza eran cosas que iban juntas) se la alabará y apreciará su talento, pero se tendrá buen cuidado en añadir que no por el o deja de ser una mujer honesta. Finalmente, será el marido quien eduque

eventualmente a una mujer de buena familia, si es aún demasiado joven. Un amigo de Plinio tenía una esposa cuyo talento epistolar era muy encomiado: o era el marido el autor verdadero de sus cartas, o había sabido formar el hermoso talento de "aquel a joven que había llevado de la virginidad al matrimonio", y en consecuencia era él el creador de aquel talento. Por el contrario, la madre de Séneca se había visto impedida en el estudio de la filosofía por su marido, que sólo veía en semejante tarea la senda del libertinaje.

Mientras tanto, los jóvenes prosiguen sus estudios. ¿Para convertirse en buenos ciudadanos? ¿Para aprender su futuro menester? ¿Para adquirir los medios de comprender algo en el mundo en que viven? No, sino para adornar su espíritu, para cultivarse en las bellas artes. Es un error pintoresco el de creer que la institución escolar se explica, a través de los siglos, por una función, la de formar al hombre o, por el contrario, la de adaptarlo a la sociedad. En Roma no se enseñaba materias formativas ni utilitarias, sino materias de prestigio, y en primer lugar, la retórica. En la historia es excepcional que la educación prepare al niño para la vida y sea una imagen reducida de la sociedad o una especie de modelo germinal; las más de las veces, la historia de la educación es la de las ideas corrientes en torno a la infancia y no se la puede explicar por la función social de la educación. En Roma se trataba de embellecer mediante la retórica el alma de los jóvenes, del mismo modo que durante el siglo último se los disfrazaba de marinos o de militares; la infancia es una edad que se enmascara para su embellecimiento a fin de hacerle encarnar una visión ideal de la humanidad.

Hemos prescindido de la educación en las regiones griegas del Imperio porque era diferente en muchos aspectos. En este terreno hay que creer a Nilsson; mientras que la escuela romana es un producto de importación y, como tal, se mantiene separada de la calle, de la actividad política y religiosa, la escuela griega formaba parte de la vida pública. Tenía como escenario la palestra y el gimnasio, ya que el gimnasio era una segunda plaza pública a la que todo el mundo tenía acceso y donde no era gimnasia todo lo que se hacía. Pero también se hacía, y en mi opinión la enorme diferencia entre la educación a la griega y la educación romana radica en que el deporte ocupaba la mitad de la primera; incluso las materias literarias (la lengua materna, Homero, la retórica, un poco de filosofía y mucha música, aun en tiempos del Imperio) se enseñaban en un rincón del gimnasio o de la palestra. A esta enseñanza, que se prolongaba hasta los dieciséis años, le seguían luego sin interrupción uno o dos años más con el mismo programa, durante los cuales se consideraba todavía al muchacho como un efebo.

Aparte de su carácter público, la música y la gimnasia, había aún otra diferencia. Ningún romano de buena cuna puede tenerse por cultivado si no ha habido un preceptor que le haya enseñado la lengua y la literatura griegas, mientras que los griegos más cultivados no se tomaban en serio el conocimiento del latín y se permitían ignorar a Cicerón y a Virgilio (sin que faltaran excepciones individuales, como es el caso del funcionario Appiano). Los intelectuales griegos que, como los italianos del siglo XVI, iban al extranjero a alquilar sus talentos, ejercían de la manera más natural en griego sus saberes médicos o filosóficos, en la que era la lengua de aquellas ciencias; y en Roma aprendían a chapurrear un poco de latín. Sólo a finales de la Antigüedad se pondrán los griegos a aprender metódicamente latín para poder llevar adelante una carrera jurídica en la administración imperial.

Adolescencia

A los doce años, el niño romano de buena familia abandona la enseñanza elemental; a los catorce, deja su indumentaria infantil y adquiere el derecho a hacer lo que todo muchacho anhela; a los dieciséis o diecisiete, puede optar por la carrera pública, o entrar en el ejército, no de otra manera que Stendhal se decidió a los dieciséis por ser húsar. No existe "mayoría de edad" legal, ni edad de la mayoría legal; no se habla de menores, sino solamente de impúberes, que dejan de serlo cuando su padre o su tutor advierten que están ya en edad de usar el atuendo adulto y de afeitarse el bozo incipiente. Aquí tenemos al hijo de un senador; a los dieciséis años cumplidos, es caballero; a los diecisiete, desempeña su primer cargo público: se ocupa de la policía de Roma, hace ejecutar a los condenados a muerte, dirige la Moneda; su carrera ya no se detendrá, llegará a ser general, juez, senador. ¿Dónde lo ha aprendido todo? En el tajo. ¿De sus mayores? De sus subordinados, mejor: tiene la suficiente altivez nobiliaria para que parezca que decide cuando le están haciendo decidir. Cualquier otro joven noble, a los dieciséis años, era oficial, sacerdote del Estado o se había estrenado ya en el foro.

Al aprendizaje sobre el tajo de los asuntos cívicos y profesionales se añade el estudio escolar de la cultura (el pueblo *posee* una cultura, pero no tiene la ambición de cultivarse); la escuela es el medio para semejante apropiación y, al mismo tiempo, modifica esta misma cultura: es así cómo llega a haber escritores "clásicos", del mismo modo que de acuerdo con los cánones del turismo va a haber lugares que será preciso haber visitado, y monumentos que habrá que haber visto. La escuela enseña por fuerza a todos los notables actividades prestigiosas para todo el mundo, pero que sólo interesan a unos pocos, incluso entre quienes las admiran de lejos. Y, como sucede que una institución cualquiera se convierte enseguida en fin de sí misma, la escuela enseñará sobre todo, y llamará clásico, lo que resulte más fácil de enseñar; desde los tiempos de la Atenas clásica, la retórica había sabido elaborarse como doctrina establecida y dispuesta para ser enseñada. Fue así cómo los jóvenes romanos, entre los doce y los dieciocho o los veinte años, aprendían a leer a sus clásicos y luego estudiaban la retórica.

¿Y qué era la retórica?

Pues exactamente, nada útil, que aportara algo a la "sociedad". La elocuencia de la tribuna, así como la del foro, desempeñaron un gran papel durante la República romana, pero su prestigio provenía mucho más de su brillo literario que de su función cívica: Cicerón, que no era precisamente hijo de un oligarca, tendrá el raro honor de ser admitido en el Senado porque su relumbramiento literario de orador ribo podía por menos de realzar el prestigio de la asamblea. Todavía en tiempos del Imperio, el público seguía los procesos como se sigue entre nosotros la vida literaria, y la gloria de los poetas carecía de la aureola de vasta popularidad que ceñía la frente de los oradores de talento.

Esta popularidad de la elocuencia le valió al arte retórica, o elocuencia en recetas, convertirse, junto al estudio de los clásicos, en la materia capital de la escuela romana; de manera que todos los muchachos aprendían modelos de discursos judiciales o políticos, desarrollos-tipo y efectos catalogados (el equivalente a nuestras "figuras retóricas"). ¿Aprendían, por tanto, el arte de la elocuencia? No, porque muy pronto la retórica, como se la enseñaba en la escuela, se convirtió en un arte aparte, mediante el conocimiento de sus propias reglas. Llegó a haber, por tanto, entre la elocuencia y la enseñanza de la retórica, un verdadero abismo que la Antigüedad no dejó nunca de

deplorar, al tiempo que se complacía en él. Los temas de discurso que se les proponían a los niños romanos no tenían nada que ver con el mundo real; al contrario, cuanto más abracadabrante era un tema, más materia proporcionaba a la imaginación; la retórica se había convertido en un juego de sociedad. "Supongamos que una ley ha decidido que una mujer seducida tenga la posibilidad de hacer condenar a muerte a su seductor o de casarse con él; ahora bien, durante una misma noche, un hombre viola a dos mujeres; una de ellas exige su muerte y la otra, contraer matrimonio con él": un tema como éste ofrecía ancho camino al virtuosismo, al gusto por el melodrama y el sexo, al placer de la paradoja y a las complicidades del humor. Pasada la edad escolar, no faltaban aficionados muy versados que continuaban ejercitándose en semejantes juegos, en su domicilio, ante un auditorio de auténticos expertos. Tal fue la genealogía de la enseñanza antigua: de la cultura a la voluntad de cultura, de ésta a la escuela y de esta última al ejercicio escolar convertido en un fin en sí mismo.

Juventud efímera

Mientras el niño romano, al pie de la cátedra, "le aconseja a Sila que renuncie a la dictadura" o delibera sobre lo que debe decidir la muchacha violada, ha alcanzado la pubertad. Comienzan unos años de indulgencia. Todo el mundo está de acuerdo: en cuanto los jóvenes se visten por primera vez de hombres, su primer cuidado consiste en granjearse los favores de una sirvienta o en precipitarse a Suburra, el barrio de mala fama de Roma: a menos que una dama de la alta sociedad, según se precisa, no ponga los ojos en ellos y tenga el capricho de espabilarlos (la libertad de costumbres de la aristocracia romana corría pareja con la de nuestro siglo XVII). Para los médicos, como Celso o Rufo de Efeso, la epilepsia es una enfermedad que se cura por sí misma en la pubertad, o sea, en el momento en que las chicas tienen sus primeras reglas y cuando los chicos mantienen sus primeras relaciones sexuales; lo que equivale a decir que pubertad e iniciación sexual son sinónimas para los muchachos, ya que la virginidad femenina sigue siendo sacrosanta. Entre su pubertad y su matrimonio se extendía, por tanto, para los jóvenes un periodo en que era corriente la indulgencia de los padres; Cicerón y Juvenal, moralistas severos, y el emperador Claudio, en sus funciones de censor, admitían que había que hacer algunas concesiones al ardor de la juventud. Durante cinco o diez años, el muchacho se entregaba al libertinaje, o tenía una amante; o en compañía de una banda de adolescentes podía echar abajo la puerta de una mujer de mala vida y consumir una violación colectiva.

A lo dicho viene a añadirse un hecho folclórico semioficial; la organización de los jóvenes en una institución exclusiva de ellos. Bien conocidas en la parte griega del Imperio, las asociaciones de jóvenes (*collegia iuvenum*) existían también del lado latino, si bien sigue manteniéndose en la oscuridad su papel exacto, sin duda porque era múltiple y desbordaba (a causa de la sangre ardiente de la juventud) las actividades en las que se pretendía confinarlas. Aquellos jóvenes hacían deporte, esgrima y practicaban la caza a caballo; o bien se asociaban en el anfiteatro para la caza de las fieras, con gran admiración de sus compatriotas. Pero, por desgracia, no se contentaban con estas loables actividades físicas, adaptadas de la educación deportiva tan querida de la civilización griega: por el contrario, abusaban de su número y de su estatuto oficial y provocaban desórdenes públicos. En Roma, un privilegio reconocido desde siempre a la juventud dorada le permitía recorrer en pandilla las calles, durante la noche, zurrar al burgués, sobar a la burguesa y causar estropicios en las tiendas.

Tampoco el joven Nerón se privó de estas prácticas, hasta el punto de que en una ocasión se vio molido a palos por un senador al que la banda había atacado y que no tuvo tiempo de reconocer al emperador entre sus agresores. Las asociaciones de jóvenes parecen haber reivindicado para sí este derecho folclórico. "Regresa de cenar lo antes posible, porque hay una banda sobreexcitada de muchachos de las mejores familias que saquea la ciudad", se lee en una novela latina. Eran los mismos jóvenes que hacían de claque y de hinchas de los equipos de gladiadores y de cocheros entre los que se repartían las preferencias del público, cuya pasión deportiva podía llegar hasta batallas en toda regla. "Algunos, a quienes usualmente se denomina los Jóvenes", escribe un jurista, "se dedican, en algunas ciudades, a jalearse el griterío turbulento del público; si su falta se reduce a esto, se hará ante todo que los amoneste el gobernador, y, si reinciden, se los hará azotar, y luego se los dejará en libertad".

Se trata de privilegios de la juventud, así como de privilegios del grupo constituido por los jóvenes. Cuando llega el momento del matrimonio se acaban las amantes y se acaban igualmente las relaciones con los compañeros de fechorías: eso es al menos lo que sostienen los poetas que componen los epitalamios y que, en sus cantos nupciales, no sienten ningún empacho en evocar los pasados desórdenes del joven esposo, al tiempo que aseguran que la novia es tan maravillosa que todo lo pasado ha acabado por completo.

Así fue al menos la primera moral romana. Pero, a lo largo del siglo II de nuestra era se fue difundiendo paulatinamente la moral nueva, que siquiera teóricamente puso fin a aquél a; esta segunda moral, apoyada en leyendas médicas (no hay que olvidar que la medicina antigua tenía más o menos la misma seriedad científica que la de los tiempos de Molière), se propuso encerrar el amor dentro de los confines del matrimonio, incluso para los jóvenes, e incitar a los padres a conservarlos vírgenes hasta el día de sus bodas. El amor no es ciertamente un pecado, sino un placer; sólo que los placeres representan un peligro, lo mismo que el alcohol. Es preciso, por tanto, para la salud, limitar su uso, y lo más prudente es incluso abstenerse de ellos por completo. No se trata de puritanismo, sino de higiene. Los placeres conyugales, por su parte, son algo distinto: se identifican con la institución cívica y natural del matrimonio y constituyen, por consiguiente, un deber. Los germanos, descritos por Tácito como Buenos Salvajes, "sólo conocen el amor tardíamente, de manera que sus fuerzas juveniles no se agotan", como ocurre entre nosotros. Los filósofos, racionalizadores por vocación, apoyaban el movimiento, y uno de ellos escribió: "En lo que a los placeres del amor se refiere, es preciso, en la medida de lo posible, que te conserves puro hasta el matrimonio"; Marco Aurelio, emperador y filósofo a la par, se felicitará "de haber salvaguardado la flor de su juventud, de no haber ejercitado precozmente su virilidad, e incluso de haber retrasado el momento con creces"; de no haber tocado a su esclavo Theodotos ni a su sirvienta Benedicta, por más que lo hubiera deseado. Los médicos ordenan la gimnasia y los estudios filosóficos a fin de sustraerles a los jóvenes su energía venérea. Ha de evitarse la masturbación: no porque debilite propiamente las fuerzas, sino porque favorece la maduración demasiado temprana de una pubertad que se convertirá así en un fruto imperfecto, por precoz.

Matar al padre

A esta nueva moralidad se añaden argumentos extraídos de la moral antigua, cívica y que muestra su solicitud por el patrimonio; razones todas las que darán lugar a lo

largo de los siglos del Imperio a una idea nueva, que será la de la mayoría. El tránsito a la edad adulta no será ya simplemente un hecho físico reconocido por el derecho consuetudinario, sino una ficción jurídica: se pasa de impúber a menor legal. Civismo: un muchacho que haya abusado de la indulgencia otorgada a sus placeres habrá perdido la ocasión, que ya no volverá a encontrar, de templar su carácter; el severo emperador Tiberio, que además era estoico, se apresuró a enviar a su sobrino Druso al frente de un regimiento "porque le gustaban demasiado los placeres de la capital"; haberse casado joven equivalía, por tanto, a un certificado de juventud honesta. Los juristas se habían preocupado desde siempre mucho más del patrimonio que de la moral; en efecto, un chaval de catorce años, como la herencia paterna se haga esperar, pedirá dinero en préstamo para pagar sus placeres, puesto que tiene capacidad jurídica para ello, y devorará de antemano su patrimonio: los usureros (que en Roma quiere decir todo el mundo) "pondrán gran empeño en hacerse con créditos de jóvenes que acaban de vestirse la toga viril, pero que siguen viviendo aún bajo la ruda autoridad paterna". Entonces se promulgaron algunas leyes, renovadas con frecuencia, según las cuales quienes prestaran dinero a hijos de familia perderían el derecho de exigir sus créditos, incluso después de la muerte del padre; nadie podría recibir dinero en préstamo antes de haber cumplido veinticinco años. Pero cabían eventualmente otras soluciones: un abuelo o un tío paterno podían mantener contra su voluntad a un muchacho huérfano bajo la autoridad de su pedagogo, si es que éste daba muestras de ser capaz de ejercerla. Pero no dejaba de ser válido el principio de que todo joven púber, si era huérfano de padre, se convertía en su propio dueño. Cuenta Quintiliano, sin excesivos aspavientos, que un joven noble de dieciocho años, antes de morir en la flor de la edad, tuvo aún tiempo para nombrar heredera a su amante.

Llegamos así a una cuestión que parece importante, y lo es seguramente: una particularidad del derecho romano, que llamaba la atención a los griegos, era que, púber o no, casado o no, un muchacho permanecía bajo la autoridad de su padre y no se convertía en romano con todos los derechos, "padre de familia" a su vez, más que a la muerte de éste; más aún, su padre era su juez natural y podía condenarlo incluso a muerte mediante sentencia privada. Por otra parte, la capacidad del testador era prácticamente indefinida, y el padre podía desheredar a sus hijos. Consecuencia: un joven de dieciocho años, con tal de ser huérfano, podía instituir heredera a su buena amiga, mientras que un hombre maduro no podía ejercer ningún acto jurídico por propia autoridad si su padre vivía aún: "Cuando se trata de un hijo de familia", escribe un jurista, "las dignidades públicas no intervienen para nada: aunque fuese cónsul, no tendría derecho a pedir dinero en préstamo". Esta era la teoría; ¿y la práctica? Moralmente, era peor.

Es indudable que jurídicamente la potestad paterna resultaba más suave. No todo el mundo deshereda a sus hijos y, para hacerlo, lo primero que se necesita es no morir intestado; el hijo privado de la sucesión puede tratar de conseguir que los tribunales anulen el testamento; en cualquier caso, sólo se le puede desheredar en tres cuartos. En cuanto a la condena a muerte por sentencia paterna, que juega un papel muy importante en la imaginación romana, los últimos ejemplos datan del tiempo de Augusto y suscitaron la indignación pública. Sigue siendo cierto que un hijo no tiene fortuna propia y que cuanto gane o reciba en herencia pertenece a su padre. Si bien éste puede adjudicarle un determinado capital, el "peculio" del que podrá

disponer a su albedrío. Además de que el padre puede decidir, simplemente, emanciparlo. El hijo tenía por el o buenas razones para esperar y medios de actuación.

Pero tales medios no son sino expedientes y tales esperanzas representan otros tantos riesgos; psicológicamente, la situación de un adulto cuyo padre viva resulta insoportable. No puede mover un dedo sin el consentimiento paterno, ni cerrar un contrato, ni liberar a un esclavo, ni testar. Sólo es dueño, a título precario, de su peculio, exactamente igual que un esclavo. Y a semejantes humil acciones venía a añadirse el riesgo de verse desheredado, que era muy real. Hojeemos la correspondencia de Plinio: "Fulano ha instituido a su hermano heredero universal, en detrimento de su propia hija"; "Mengana ha desheredado a su hijo"; "Zutano, desheredado por su padre. ." La opinión pública, tan poderosa en su influencia sobre los espíritus de la clase elevada, como puede comprobarse, no reprobaba semejantes comportamientos automáticamente: matizaba. "Tu madre ha tenido una buena razón para desheredarte", escribía el mismo Plinio. Por lo demás, es cosa bien sabida cómo funcionaba la demografía de cualquier sociedad antes de Pasteur: la mortalidad multiplicaba los viudos, las viudas, el número de las mujeres que morían de parto y las segundas nupcias; y como el padre tenía libertad casi completa para testar, los hijos del primer matrimonio temían a una madrastra.

Una última servidumbre: el hijo no puede hacer carrera sin el consentimiento del padre; podrá desde luego conseguir que lo nombren senador, si es noble, y, si no pasa de notable, llegar a ser al menos senador del Consejo de su ciudad. ¿Pero cómo pagar los considerables gastos a los que obligarán semejantes honores, en unos tiempos en los que un hombre público sólo hacía carrera gracias al pan y al Circo? De modo que sólo se le ocurrirá tratar de convenirse en senador o en consejero por orden de su padre, que será quien corra con los gastos necesarios a costa del patrimonio familiar. Sobre un edificio público del África romana, construido a sus expensas por determinados consejeros, en nombre de los honores recibidos, se lee una inscripción según la cual había sido el padre quien había sufragado los gastos a favor de su hijo. Como consecuencia de todo el o, era el padre quien decidía soberanamente entre sus hijos; el número plazas en el Senado y en los Consejos de las ciudades era limitado, y eran pocas las familias que podían aspirar a que ingresara en el os más de un hijo; y además, los gastos eran considerables. El hijo que fuese a tener el costoso honor de hacer carrera sería el que su padre escogiera; y no se dejaba de exaltar el sacrificio de los otros, felices de dejar el puesto a su hermano. Precisemos que no existía el derecho de primogenitura; en cambio, la costumbre aleccionaba a los más jóvenes a inclinarse ante la prioridad del mayor.

Testamento

La muerte del padre anunciaba, por tanto, a los hijos la herencia, salvo en caso de mala suerte, y, de cualquier manera, el fin de una especie de esclavitud; los hijos se convertían en adultos, y la hija, si no estaba aún casada o se había divorciado, pasaba a ser una heredera, libre de contraer matrimonio con quien quisiera (puesto que su consentimiento para el matrimonio, requerido por el derecho, era a la vez un presupuesto del mismo derecho, por lo que la hija lo único que tenía que hacer era

obedecer a su padre). Pero seguía siendo necesario que la heredera no volviese a caer bajo otra autoridad, la de su tío paterno; este severo personaje pretenderá prohibirle los amantes secretos y la mantendrá ocupada en las labores forzadas de la rueca y del huso. El poeta Horacio la compadecía por ello tiernamente.

No hay por el o de qué sorprenderse ante la obsesión por el parricidio y su relativa frecuencia. Era un enorme crimen explicable con buenas razones y no un prodigio freudiano. "Durante las guerras civiles y sus proscripciones", cuenta Velleio, tiempos en los que abundaban las denuncias, "no hubo lealtad comparable con la de las esposas, la de los libertos fue mediana, la de los esclavos brilló por su ausencia y la de los hijos fue igual a cero, ¡hasta tal punto resulta difícilmente soportable la dilación de una esperanza!".

Los únicos romanos que son personas con plenos derechos resultan serlo, por tanto, los ciudadanos libres que, huérfanos o emancipados, son "padres de familia", lo mismo si están casados que si no, y poseen un patrimonio. El puesto de padre de familia es algo aparte en la moral vigente; lo dice Aulo Gelio, que menciona la discusión siguiente: "¿Es preciso obedecer siempre a su padre? Algunos responden: Sí, siempre". "¿Y si tu padre te ordenara traicionar a la patria?". Otros responden con sutileza que en realidad no se le obedece nunca, puesto que a quien se obedece es a la moral, cuyas órdenes el padre expresa. Aulo Gelio replica inteligentemente que hay un tercer orden de cosas, que ni el bien las impone ni son inmorales, tales como casarse o permanecer célibe, emprender tal o cual oficio, partir o quedarse, solicitar o no los honores públicos. La autoridad paterna se ejercita precisamente con respecto a este tercer orden de cosas.

La autoridad familiar y la dignidad social de los padres de familia tienen en el testamento su arma y su símbolo. Porque el testamento es una suerte de confesión en la que el hombre social se revela por entero y por la que habría de ser juzgado. ¿Había instituido heredero al más digno? ¿Había llegado algo a todos sus fieles? ¿Habla de su mujer en términos que habrían de ser para el a un certificado de buena esposa? "¡Cuánto tiempo se nos va en deliberar en nuestro fuero interno sobre a quién llegaremos algo y en qué cantidad! En ningún otro caso damos tantas vueltas a nuestras decisiones". Todos los miembros de la familia, próximos o lejanos, han de recibir alguna cosa, igual que los restantes de la casa: el testamento manumite a los esclavos con méritos y no se olvida a los libertos que han permanecido fieles ni a los clientes.

La lectura pública del testamento era el acontecimiento por antonomasia, ya que los legados y las herencias no lo eran todo, y el testamento adquiría valor de manifiesto. La costumbre de designar "herederos por sustitución", que no iban a tocar un céntimo (salvo si el heredero principal rechazaba la sucesión), permitía inscribir todos los nombres propios que el testador quisiera, titular cada uno de ellos de una fracción teórica de la herencia, que medía la estima que el difunto tenía por unos y otros. De esta forma se podía insultar post *mortem* a aquellos a quienes se había detestado en secreto, así como cabía igualmente saludar a la gente valiosa: en la aristocracia existía la costumbre de dejar un legado a los grandes escritores de actualidad. Plinio, orador célebre entonces, que acudía a todas las ceremonias de apertura de testamentos, hacía notar con satisfacción que le legaban siempre la misma suma que a su rival y amigo el orador Tácito (no miente, desde luego, y los epigrafistas han hallado un testamento en que se le nombra). La política intervenía en ello a su vez; un senador que había gozado siempre de excelente fama perdió su reputación a causa de su

testamento, en el que prodigaba adulaciones a Nerón (evidentemente, con la intención de evitar la anulación del mismo y que el Fisco imperial confiscara su sucesión); otros, en cambio, insultaban a los todopoderosos libertos, ministros del soberano, o incluso se permitían expresiones poco gratas para el propio emperador, lo mismo si se llamaba Nerón o Antonino Pío. . Un testamento era algo tan estupendo, algo de lo que uno se enorgullecía, que había muchos que sólo con dificultad se resistían al deseo de ofrecer una lectura después de un banquete, para alegrar de antemano a los legatarios y para hacerse querer.

Es bien conocida la importancia que han tenido en otras sociedades el ritual del lecho de muerte y las últimas palabras. En Roma, esa importancia la tenía el testamento, en el que se ponía de manifiesto el individuo social; y luego, como podrá verse, el epitafio, mediante el cual se manifestaba lo que podría calificarse como el individuo público.

El matrimonio

En la Italia romana, un siglo antes o después de nuestra era había cinco o seis millones de hombres y mujeres que eran ciudadanos libres. Vivían en centenares de territorios rurales que tenían como centro una ciudad con sus monumentos y sus "residencias particulares", o *domus*; los territorios recibían el nombre de *civitates*. Se contaban, además, uno o dos millones de esclavos que eran, o bien sirvientes domésticos, o bien trabajadores agrícolas. No sabemos gran cosa de sus costumbres, salvo que la institución privada que era entonces el matrimonio les estaba vedada e iba a seguirlo estando hasta el siglo III. Era un rebaño que se suponía vivía en estado de promiscuidad sexual, con la excepción de un puñado de esclavos de confianza que eran los administradores de sus amos o bien, como esclavos del propio emperador, sus funcionarios. Estos privilegiados podían tomar de forma estable una concubina exclusiva o la recibían de manos de su amo.

¿Cómo saber si uno está casado?

Volvamos, por tanto, a los hombres libres. Entre ellos, los hay que nacieron libres del matrimonio cabal de un ciudadano y una ciudadana; otros son bastardos nacidos de una ciudadana; y otros, en fin, nacieron en la esclavitud, pero se vieron luego liberados; ahora bien, todos son igualmente ciudadanos y pueden recurrir a la institución cívica del matrimonio. A nuestros ojos se trata de una institución paradójica: el matrimonio romano es un acto privado, un hecho que ningún poder público tiene por qué sancionar: no hay que presentarse ante el equivalente de un alcalde o de un párroco; es un acto no escrito (no existe contrato matrimonial, sino únicamente un contrato de dote. ., si es que la prometida la tiene) e incluso informal; aunque se haya dicho lo contrario, no había ningún gesto simbólico que se considerara de rigor. En suma, el matrimonio era un acontecimiento privado, como entre nosotros los esponsales. Entonces, ¿cómo podía decidir un juez, en caso de litigio en torno a una herencia, si un hombre y una mujer estaban casados de verdad? A falta de gestos o escritos formales, el juez tenía que decidir por indicios, como hacen los tribunales para establecer un hecho cualquiera. ¿Y qué indicios? Por ejemplo, basándose en actos inequívocos, como una constitución de dote, o incluso por gestos que acreditaban la intención de casarse: el presunto marido había calificado siempre como esposa a la mujer que vivía con él; o había testigos que podían atestiguar haber asistido a una

pequeña ceremonia cuyo carácter nupcial era patente. En casos límite, sólo los dos cónyuges podían saber si, en su opinión, se habían casado.

No tenía menos importancia establecer si los cónyuges se hallaban unidos en auténticas nupcias; porque el matrimonio, aunque institución privada, no escrita e incluso no solemne, era una institución de hecho que no dejaba de surtir efectos jurídicos: los niños nacidos de semejante unión son legítimos; reciben el nombre de su padre y continúan la línea familiar; a la muerte del padre, le suceden en la propiedad del patrimonio... si no han sido desheredados. Una precisión más, antes de concluir con las reglas del juego: el divorcio. Desde el punto de vista jurídico, está tan a disposición de la mujer como del marido, y es tan informal como el mismo matrimonio: basta con que el marido o la mujer se separen con la intención de divorciarse. Había ocasiones en que los juristas vacilaban: ¿simple desavenencia o verdadera separación? Ni siquiera era estrictamente necesario prevenir al ex cónyuge, y en Roma se vio a maridos divorciados por simple iniciativa de su esposa, sin que ellos se hubiesen enterado. Por lo que hace a la esposa, lo mismo si la iniciativa ha sido suya que si se ha visto repudiada, se marcha del domicilio conyugal con su dote, si es que la tiene. En cambio, si hay hijos, parece que se quedan siempre con el padre. Se divorciaban y se volvían a casar con mucha frecuencia; de manera que en casi todas las familias coexistían bajo el mismo techo niños nacidos de diferentes matrimonios, y además, niños adoptados.

La ceremonia nupcial implicaba la presencia de testigos, útiles en caso de impugnación. Existía también la costumbre de los regalos de boda. Por supuesto, la noche de bodas se desenvolvía como una violación legal y la esposa salía de ella "ofendida contra su marido" (el cual, habituado al uso de sus esclavas domésticas, no distinguía demasiado entre iniciativa y violación); pero también era frecuente que, durante la primera noche, el esposo novel se abstuviera de desflorar a su esposa, por respeto a su timidez: sólo que en este caso contaba con la compensación... de sodomía: Marcial y Séneca el Viejo lo refieren proverbialmente y la *Casino* lo confirma. También China conocía esta extraña derivación. Cuando la esposa se halla encinta ha de abstenerse del abrazo conyugal durante el tiempo de su gravidez; Eliano y el Pseudo-Quintiliano encuentran natural semejante pudor, ya que los animales, según ellos, lo tienen también. Como los placeres conyugales son legítimos, los invitados, durante la noche de bodas, tienen el derecho, y aun el deber, de celebrarlos gallardamente. Un poeta, en su epitalamio, llega al extremo de prometer al recién casado una siesta de amor; atrevimiento perdonable al día siguiente de su boda; en otras circunstancias, hacer el amor cuando no es de noche sería un libertinaje desvergonzado.

¿Por qué se casaba uno? Para acceder a una dote (era un medio honorable de enriquecimiento) y para tener, mediante un matrimonio cabal, unos vástagos que, como legítimos que eran, habrían de recibir un día la sucesión, al tiempo que perpetuarían el cuerpo cívico, el núcleo de los ciudadanos. Los políticos no hablaban exactamente de natalidad, o de mano de obra futura, pero sí del mantenimiento del núcleo de ciudadanos que era necesario para hacer durar la ciudad mediante el ejercicio del "oficio cívico" o la suposición del mismo. Un senador no más fastuoso que otro cualquiera, Plinio el joven, añadía a este propósito que había un segundo procedimiento para fortalecer el núcleo cívico: manumitir a los esclavos que lo merecieran y hacer así ciudadanos. Puede imaginarse, entre nosotros, un ministerio de

la Natalidad que naturalizara a los trabajadores inmigrados...

Monogamia y pareja

Lo mismo si se trata de verdadero matrimonio que de concubinato, la monogamia reina con exclusividad. Pero monogamia y pareja no son exactamente lo mismo. No vamos a preguntarnos aquí cómo se desenvolvía en realidad la vida cotidiana de maridos y mujeres, sino cómo exigía la moral vigente, en las diferentes épocas, que un marido considerara a su mujer: ¿como una persona, su igual, constituyendo el rey y la reina el modelo de la pareja (aun cuando la referida reina le sirviera de hecho de criada bajo un nombre más honorable)? ¿O como una simple criatura, eterna menor, sin otra importancia que la personificación de la institución matrimonial? La respuesta es fácil: en el siglo primero antes de nuestra era había que considerarse como un ciudadano cumplidor de todos sus deberes cívicos; un siglo más tarde, como un buen marido que respeta oficialmente a su mujer. En otros términos, llegó un momento en que se había interiorizado en una moral aquel a institución cívica y dotal que era el matrimonio monogámico. ¿A qué se debió semejante mutación? Michel Foucault piensa que el papel de los hombres, de los varones, cambia cuando el Imperio sucede a la República y a las ciudades griegas independientes; los miembros de la clase dirigente pasan de ser ciudadanos militantes a notables locales y fieles súbditos del emperador. El ideal greco-romano de dominio de sí, de autonomía, se hallaba vinculado a la voluntad de ejercer también un poder en la vida pública (nadie es digno de gobernar si no es capaz de gobernarse); bajo el Imperio, la soberanía de sí mismo deja de ser una virtud cívica y se convierte en un fin en sí: la autonomía procura la tranquilidad interior y vuelve a uno independiente de la Fortuna y del poder imperial. Tal era de modo eminente el ideal del estoicismo, la más difundida de todas aquellas sectas sapienciales, o "filosofías", que tuvieron en aquel entonces tanta influencia como entre nosotros las ideologías o la religión. Pues bien, el estoicismo predicó abundantemente la nueva moral de la pareja. Una precisión aún: cuanto vamos a relatar no se refiere más que a la décima o a la vigésima parte de la población libre, de la clase rica, que presumía también de cultura; la documentación no permite otra cosa. En las campiñas italianas, los campesinos libres, pequeños propietarios o aparceros de los ricos, estaban casados: pero no se sabe demasiado sobre el os; civismo o estoicismo no eran opciones que tuvieran mucho que ver con ellos.

Moral cívica, y luego moral de la pareja. Al pasar de la una a la otra, en un siglo o dos, lo que cambió fue no tanto la conducta de la gente (no seamos demasiado optimistas), y ni siquiera el contenido de las normas que se suponía que estaban vigentes, como una cosa más formal y en consecuencia más decisiva: el título en cuyo nombre cada moral se atribuía el derecho de dar preceptos y, al mismo tiempo, la forma bajo la cual consideraba a los hombres: como soldados del deber cívico o como personas morales responsables. Y tales formas arrastraban consigo el contenido. La primera moral decía: "Casarse constituye uno de los deberes del ciudadano"; y la segunda: "Si lo que se quiere es ser un hombre de bien, sólo se puede hacer el amor para tener hijos; el estado conyugal no sirve para los placeres venéreos". La primera moral no pone en duda lo bien fundado de las normas: puesto que sólo el matrimonio cabal permite reglamentariamente engendrar ciudadanos, hay que obedecer y casarse. La segunda, en cambio, menos militarista, quiere descubrir una buena base en las instituciones: ya que existe el matrimonio y que su duración desborda ampliamente el deber de

engendrar hijos, hay que suponer que habrá de tener otra razón de ser; al hacer vivir juntos de por vida a dos seres racionales, el esposo y la esposa, es también una amistad, un afecto duradero entre dos personas de bien que no van a hacer el amor tan sólo para perpetuar la especie. En resumen, la nueva moral aspiraba a ofrecer prescripciones justificadas a personas racionales; como por otra parte se sentía incapaz de la osadía de criticar las instituciones, no tenía más remedio que tratar de descubrir un fundamento no menos razonable para el matrimonio. Semejante combinación de buena voluntad y de conformismo hizo nacer el mito de la pareja. De acuerdo con la vieja moral cívica, la esposa no era más que un utensilio al servicio del oficio de ciudadano y de jefe de familia; hacía hijos y redondeaba el patrimonio. En la segunda moral, en cambio, la mujer es una amiga; se convierte en "la compañera de toda una vida". Lo único que le falta es seguir siendo razonable; o sea, que acepte su inferioridad natural y obedezca; el marido la respetará como un verdadero jefe respeta a sus fieles auxiliares, que son sus amigos inferiores. En suma, la pareja hizo su aparición en Occidente el día en que una moral dio en preguntarse por las buenas razones en cuyo nombre un hombre y una mujer tenían que pasar juntos su vida, y se negó a seguir aceptando la institución como una suerte de fenómeno natural.

El matrimonio como deber que cumplir

Esta nueva moral se enunciaba así: "He aquí cuál es el deber de un hombre casado". Mientras que la formulación de la moral cívica rezaba de la siguiente manera: "Casarse es uno de los deberes del ciudadano". Resultado: semejante manera de expresarse incitaba a los predicadores de ética a invocar la existencia de este deber; hacia el año 100 antes de nuestra era, un censor se dirige en estos términos a la asamblea de los ciudadanos: "El matrimonio es una fuente de trastornos, como todos sabemos; pero no por el o hay que dejar de casarse, por civismo". Y todo ciudadano se veía incitado a plantearse expresamente la cuestión de saber si iba a resolverse a cumplir semejante deber. El matrimonio no se daba por supuesto, sino que había que planteárselo: lo que ha dado lugar a la ilusión de una crisis de la nupcialidad, de una difusión del celibato (son bien conocidas esas obsesiones colectivas, que ninguna prueba estadística es capaz de desvanecer); los romanos sufrieron esa misma ilusión antes que sus propios historiadores, y el emperador Augusto tuvo que promulgar algunas leyes especiales a fin de que los ciudadanos se decidieran por el matrimonio.

Se consideraba, por tanto, al matrimonio como un deber más entre otros, como una opción que podía adoptarse o rehuirse. No es sin más la "fundación de un hogar", el eje de una vida, sino una de las numerosas decisiones dinásticas que un ciudadano libre habrá de tomar: ingresar en la carrera pública o quedarse en la vida privada a fin de engrosar el patrimonio dinástico, llegar a ser un militar o un orador, etc. La esposa no será tanto la compañera de este ciudadano como el objeto de una de sus opciones. Hasta tal punto será un objeto que podría suceder que dos señores se la cuelen amistosamente. Catón de Utica, modelo de todas las virtudes, le prestó su mujer a uno de sus amigos y volvió más tarde a casarse con el a, beneficiándose de paso de una inmensa herencia; y un cierto Nerón le "prometió" (era el término consagrado) su esposa Livia al futuro emperador Augusto.

El matrimonio no es más que uno de los actos de una vida, y la esposa nada más que uno de los elementos de la familia, que comprende igualmente los hijos, los libertos, los clientes y los esclavos. "Si tu esclavo, tu liberto, tu mujer o tu cliente se atreven

a replicarte, montas en cólera", escribe Séneca. Los señores, jefes de una familia, tratan las cosas entre el os, como de poder a poder, y si uno de el os tiene una decisión grave que tomar, reúne el "consejo de sus amigos" en vez de discutir la cuestión con su mujer. ¿El Señor y la Señora componen "una pareja"? ¿Permite el Señor que sus visitantes vean a su Señora, como hacen los occidentales en la actualidad, o bien la Señora se retira enseguida, como en los países islámicos? ¿Y cuando se invita al Señor a cenar, conviene invitar también a la Señora?



Estabia, retrato de una pareja, antes del 79. De una veracidad cruelmente mediocre. Entre ellos, como un niño, aparece Baco. (Nápoles, Museo arqueológico.)

Las escasas indicaciones de los documentos no me han permitido llegar a una conclusión neta; la única cosa clara es que la Señora, debidamente acompañada, tiene derecho a visitar a sus amigas.

Una mujer es un niño grande que hay que cuidar a causa de su dote y de su noble padre. Cicerón y sus correspondientes chismorrear acerca de los caprichos de esas adolescentes de por vida, que por ejemplo se aprovechan de la ausencia de un marido, que ha ido de gobernador a una provincia lejana, para divorciarse y volverse a casar. Puerilidades tan desarmantes como éstas no dejaban de ser realidades que tenían consecuencias en las relaciones políticas entre gentes de rango. Por supuesto, estas ingenuas criaturas no estaban en situación, a pesar de todo, de dejar en ridículo a su dueño y señor: el tema molieresco del cornudismo era desconocido y, de no haber sido así, Catón, César y Pompeyo hubiesen sido cornudos ilustres. Un marido es el dueño de su mujer, como de sus hijas y de sus criados; que su mujer le sea infiel no es un ridículo, sino una desgracia, ni más ni menos que si su hija se deja embarazar o si uno de sus esclavos incumple sus deberes. Si su mujer le engaña, le echarán en cara por su falta de vigilancia o de firmeza, así como por haber incurrido en la debilidad de dejar que la adúltera campara por sus respetos en la ciudad. Igual que entre nosotros cuando se reprocha a unos padres ser demasiado débiles y echar a perder a sus hijos, que de esta forma se deslizarán hacia la delincuencia, con el consiguiente aumento de la inseguridad pública. El único medio de que disponían un marido o un padre para prevenir semejante perjuicio consistía en ser los primeros en denunciar públicamente la mala conducta de los suyos. El emperador Augusto enumeró en un edicto las aventuras de cama de su hija Julia; y Nerón el adulterio de su esposa Octavia. Había que dejar en claro que no tenían "paciencia" —es decir, complacencia— para el vicio. La opinión pública se preguntaba en cambio si había que admirar o que condenar el silencio estoico de otros esposos. Como a los maridos se los consideraba ultrajados más bien que en ridículo, y dado que las divorciadas recobraban su dote, el resultado era una enorme frecuencia de divorcios en la clase alta (César, Cicerón, Ovidio, Claudio, se casaron tres veces) y es posible que también entre la plebe de las ciudades. En Juvenal nos encontramos con una mujer del pueblo que consulta al adivino ambulante sobre si deberá abandonar a

su tabernero para casarse con un comerciante de ropa de segunda mano (profesión próspera en aquel a época en que la vestimenta popular se adquiría en el rastro). Nada más ajeno a los romanos que el sentido bíblico de la apropiación de una carne; no rehusaban casarse con una divorciada o, como el emperador Domiciano, volver a tomar por esposa a la que mientras tanto había sido de otro marido. No haber conocido durante toda la vida más que a un solo hombre era sin duda un mérito, pero únicamente ciertos cristianos emprenderán la tarea de hacer de el o un deber y pretenderán que se prohíba a las viudas casarse de nuevo.

Falso nacimiento de la pareja

Como el matrimonio era un deber cívico y un beneficio patrimonial, todo lo que la moral antigua exigía a los esposos era que desempeñaran una tarea definida: tener hijos, hacer que funcionara la casa. En consecuencia, la moralidad tendrá en cuentados tipos de matrimonio: por un lado, el estricto deber en cuestión y, por otro, una unión facultativa, que será un mérito suplementario o una suerte, la de formar una pareja unida. De modo que la pareja va a hacer en Occidente una entrada que será una entrada falsa. Siendo un hogar lo que es, los esposos tendrán el estricto deber de cumplir con sus tareas respectivas. Si, por añadidura, se entienden bien, ello constituirá un mérito más, pero no un presupuesto. Se celebraba saber que dos esposos se entendían bien, como Ulises y Penélope en otro tiempo, o que se adoraban, como Filemón y Baucis según la leyenda; pero era cosa bien sabida que no sucedía así siempre. Nadie pensaba en confundir la realidad del matrimonio con el éxito de la pareja.

El amor conyugal era una suerte dichosa; pero no era el fundamento del matrimonio ni la condición de la pareja. Se sabía que el malentendimiento era una calamidad muy extendida, y la gente se resignaba; los moralistas decían que si se aprendía a soportar los defectos y humores de una esposa, uno se formaba para afrontar las contrariedades de este mundo; en innumerables epitafios, un marido habla de su "queridísima esposa", pero, hay otros epitafios, no menos numerosos, en los que prefiere decir: "Mi esposa, que nunca me dio motivos para querellarme contra ella" (*querella*). Los historiadores redactaban listas de casos de parejas unidas hasta la muerte; lo que no obsta para que, si había que dirigir una felicitación a un recién casado, se le dijera, como Ovidio: "¡Ojalá pueda tu mujer igualar en incansable bondad a su marido! ¡Que sean infrecuentes las escenas conyugales que turben vuestra unión!". Al decir esto, el poeta, sagaz y cortés, no estaba metiendo la pata, ni trataba de fastidiar.

Como no es obligatorio, el mérito de tratar bien a la propia mujer se acrecienta, el hecho de "ser un buen vecino, un huésped amable, dulce con su esposa y clemente con su esclavo", como escribe el moralista Horacio. El ideal de la ternura entre esposos se había limitado siempre, desde Hornero, a la estricta obligación matrimonial. Los bajorrelieves muestran al marido y a la mujer dándose la mano, y no se trataba de un símbolo del matrimonio, por más que así se haya dicho, sino de una deseable concordia suplementaria. Ovidio, al partir para el exilio, dejó a su mujer en Roma, donde el administrará el patrimonio del poeta y tratará de obtener su perdón, mientras él le escribirá que hay dos cosas que los unen: el "pacto marital", así como también "el amor que hace de nosotros dos socios". Entre el deber y esta dulzura suplementaria puede surgir un conflicto: ¿qué hacer si la esposa amada es estéril? "El primero que repudió a su mujer a causa de su esterilidad tuvo un motivo aceptable,

pero no escapó a determinadas censuras en la opinión pública *reprehension*, porque ni siquiera el deseo de tener hijos hubiera debido prevalecer sobre la afección duradera por una esposa", escribió el moralista Valerio Máximo.

La nueva ilusión

¿Había hecho ya la pareja su aparición en Occidente? No; un mérito no es un deber. ¡Hay que matizar! Se encomia el buen entendimiento allí donde se constata su presencia, pero no se lo considera como una norma cuya realización haya de presuponer la institución, mientras que el desacuerdo pasa por enojoso más que por demasiado previsible. Esto va a ser en adelante lo usual en la nueva moral, emparentada con el estoicismo, en la que el ideal de la pareja se convierte en un deber. Resultado: una ilusión; plantearse la hipótesis de un desentendimiento entre cónyuges pasará ahora por maledicencia o derrotismo. Del mismo modo, el síntoma que permita reconocer con facilidad a los campeones de la nueva moral de la pareja va a ser su estilo edificante: cuando Séneca o Plinio hablen de su vida conyugal, lo harán en un tono sentimental, virtuoso, ejemplar. Consecuencia práctica: el lugar atribuido teóricamente a la esposa ya no es el mismo. En la moral antigua se había situado en medio del conjunto doméstico, sobre el que ejercía un mandato por delegación marital. En la nueva se la coloca en pie de igualdad con los amigos, que tanta importancia tienen en la vida social greco-romana; en opinión de Séneca, el vínculo conyugal resulta perfectamente equiparable al pacto de amistad. ¿Se derivaron de todo ello muchas consecuencias prácticas? Lo dudo. Lo que debió de cambiar fue el estilo en el que los maridos hablaban de sus mujeres en medio de una conversación general, o al dirigirse a ellas ante terceros.

Acontece con esta transformación moral como con toda la historia de las ideas: después de un siglo de sociología de la cultura, son cada vez más numerosos los historiadores que confiesan que se sienten incapaces de explicar las mutaciones culturales y que no tienen ni la menor idea de lo que podría significar en esta materia una explicación causal. Lo único comprobado es que la causa no fue el estoicismo; la nueva moral contó con partidarios entre los enemigos de los estoicos y entre los neutrales.

El filósofo Plutarco, platónico, ponía gran cuidado en distanciarse del estoicismo, aquel rival todavía triunfante, enfrentado con el reto del nuevo platonismo. Pero no por ello dejó de formular a su vez la teoría del amor conyugal, considerado como una variedad superior de la familia. Por su parte, el senador Plinio no pertenecía a ninguna secta: había preferido la elocuencia a la sabiduría. En sus cartas, se nos presenta como hombre recto y decide sobre todo lo habido y por haber con la autoridad que tenían en Roma los senadores; por ejemplo, que un segundo matrimonio es loable, aun cuando a causa de la edad de alguno de los cónyuges no pueda pensarse en la procreación: porque el verdadero fin del matrimonio es la ayuda y la amistad que los esposos se otorgan el uno al otro. El mismo da a entender que mantiene con su mujer unas relaciones distinguidas y sentimentales, en las que da pruebas del mayor respeto, una amistad profunda y un cúmulo de virtudes; el lector moderno no tiene más remedio que hacer un esfuerzo para recordar que la esposa aludida, con la que se había casado por conveniencias de carrera y de patrimonio, era una mujer infantil, tan joven al contraer matrimonio que la primera vez que quedó encinta tuvo un aborto. Otro neutral, el senador Tácito, admite, en contra de la tradición republicana, que una mujer pueda acompañar a su marido cuando parte para el gobierno de una provincia, aunque

se trate del desempeño de un puesto casi militar y el sexo femenino se considere incompatible con cuanto tenga que ver con un cuartel: pero una esposa está allí para solaz moral de su marido, y su presencia, lejos de enervarlo, reconfortará al guerrero.

No tiene, por tanto, por qué resultar sorprendente que los estoicos, por su parte, hayan hecho suya la nueva moral, tenida en adelante por natural, una vez que era la moral triunfante. Sólo que como eran numerosos y su voz se dejaba oír con fuerza, nos producen la falsa impresión de haber sido sus propagadores en lugar de sus ingenuos secuaces.

Secuaces, en efecto, porque no había nada en la doctrina estoica que les impusiera predicar la sumisión a la moral reinante, sino al contrario. En su versión primitiva, el estoicismo enseñaba al individuo a convertirse en la réplica mortal de los dioses, autárquico e indiferente como el os a los golpes de la suerte, con tal que, gracias a su razón crítica, fuera capaz de discernir hacia dónde iba la pendiente natural que llevaba a semejante autarquía y las siguiera animosamente; el individuo no debía someterse a las exigencias sociales más que en aquel o en que fuesen compatibles con la orientación hacia la autarquía así como con la simpatía no menos natural que impulsa a todo hombre a interesarse por sus semejantes. Todo lo cual desembocaba preferentemente en una crítica de las instituciones políticas y familiares, y así sucedió en un principio. Pero el estoicismo acabó siendo la víctima de su éxito en un medio ambiente de gentes cultas, ricas e influyentes, con lo que se convirtió en una versión docta de la moral corriente: los deberes del hombre para consigo mismo y sus semejantes se identificaron con las instituciones, y una doctrina desvirtuada se las ingenió para interiorizarlos en una moral; el matrimonio es una amistad (desigual) entre marido y mujer. Había quedado muy lejos el tiempo en que los estoicos especulaban sobre el deseo de belleza y el amor a los adolescentes (como tipo del amor en general).

Esposos castos

Al margen del conformismo voluntarista en que se había convertido, se daba una afinidad más auténtica entre el estoicismo y la nueva moral conyugal. Ésta no prescribía en absoluto la ejecución dócil de un cierto número de tareas conyugales, sino la vida ideal en pareja, gracias a un sentimiento de amistad constantemente experimentado, suficiente para dictar deberes. Ahora bien, el estoicismo era una doctrina de autonomía moral, de dominio del individuo racional por sí mismo, desde el interior. Tan sólo se precisa que este individuo preste una atención constante a todos los detalles de la ruta de la vida.

De lo dicho se derivan dos consecuencias: el conformismo estoico volverá a ocuparse de la institución matrimonial en todo su rigor, y agravará sus condiciones, al exigir de los esposos que controlen sus menores gestos y que antes de ceder al menor deseo comprueben si semejante deseo está fundado en razón.

Mantenimiento de la institución: hay que casarse, enseña Antipater de Tarso, a fin de dar ciudadanos a la patria y porque la propagación del género humano se halla en conformidad con el plan divino del universo. El fundamento del matrimonio, enseña Musonio, es la procreación y la ayuda que los esposos se brindan el uno al otro. El adulterio es un robo, enseña Epicteto: sustraerle la mujer al prójimo es algo tan indelicado como arrebatarse al vecino en la mesa su porción de carne. "En lo tocante a las mujeres, las porciones se han distribuido asimismo entre los hombres". El matrimonio, según Séneca, es un intercambio de obligaciones, desiguales tal vez,

pero sobre todo diferentes, siendo la de la mujer la obediencia. El emperador estoico Marco Aurelio se felicita de haber encontrado en la emperatriz "una esposa tan sumisa". Precisamente porque los cónyuges son ambos agentes morales, y un contrato es siempre mutuo, el adulterio del marido se considerará tan grave como el de la mujer (en contra de la moral antigua, que calificaba las faltas, no de acuerdo con el ideal moral, sino en relación con la realidad cívica, en la que se había inscrito el privilegio de los varones).

Agravación de la institución, como puede verse. Como el matrimonio es una amistad, los esposos no deben hacer el amor más que para tener hijos, ni acariciarse demasiado. No se puede tratar a la propia esposa como a una amante, asegura Séneca, a quien citará y aprobará san Jerónimo. Y su sobrino Lucano era de la misma opinión. Escribió una epopeya que es una especie de novela histórica realista en la que relata a su manera la guerra civil entre César y Pompeyo. En ella muestra a Catón, modelo de estoico, despidiéndose de su esposa (la misma que vimos prestada momentáneamente a un amigo), porque parte para la guerra: Lucano pone buen cuidado en precisar que en la víspera de semejante separación se han abstenido de hacer el amor; y nos explica la significación doctrinal de tal abstinencia. Y el propio Pompeyo, semi-gran hombre, tampoco hace el amor con su mujer cuando se despide de ella, a pesar de no ser un estoico. ¿A qué se debe semejante abstinencia? Porque un hombre honesto no vive a expensas de los pequeños placeres, sino que controla sus menores gestos; ahora bien, ceder al deseo es un ademán inmoral: sólo cabe acostarse juntos por una sola razón razonable. la procreación. No se trata tanto de ascetismo cuanto de racionalismo. La razón se pregunta: "¿Por qué hacer esto?". Va en contra de su naturaleza planificadora que se diga: "Después de todo, ¿por qué no hacerlo?". El *planismo* estoico ofrece, por tanto, una semejanza con la ascética cristiana que es engañosa. Aunque el cristianismo no es monolítico; evolucionó, durante sus primeros siglos, mucho más aún que el estoicismo. Además, es muy diferente. El cristiano Clemente de Alejandría se dejó influenciar por el estoicismo hasta el punto de reproducir las prescripciones conyugales del estoico Musonio, sin mencionar a su verdadero autor. Si bien san Jerónimo, por su parte, hubiese encontrado demasiado sensual esta doctrina. Y por lo que se refiere a san Agustín, que fue uno de los más prodigiosos inventores de ideas que el mundo haya conocido, le pareció más sencillo o inventar su propia doctrina del matrimonio.

Como se ve, no cabe discurrir mediante imágenes simplistas y oponer la moral del paganismo a la moral cristiana; los verdaderos cortes andan por otro lado: entre una moral de los deberes matrimoniales y una moral interiorizada de la pareja; esta última, nacida no se sabe de dónde, en el interior del paganismo, fue común, a partir de los años 100 de nuestra era, al paganismo y a la parte del cristianismo que estaba influida por el estoicismo; aunque el estoicismo creyera que esta moral, al ser la moral por excelencia, era necesariamente la suya. Afirmar, con razón, la identidad moral pagana tardía y de casi toda la moral cristiana no equivale a confundir sin más paganismo y cristianismo, sino a volatilizarlos a ambos: no se puede razonar sobre esas grandes máquinas de pasta de papel sino que hay que desventrarlas para ver cómo funcionan, en su interior, unos mecanismos más finos, que no concuerdan con las construcciones tradicionales.

Más aún: una moral no se reduce a lo que manda hacer; aun cuando las normas conyugales de una parte del paganismo y de una parte del cristianismo sean

textualmente las mismas, la cuestión no puede darse por zanjada. Paganos y cristianos, durante una época determinada, han dicho idénticamente: "No hagáis el amor más que para concebir hijos". Pero una proclama como ésta no tiene las mismas consecuencias cuando es el resultado de una doctrina sapiencial que da consejos a individuos libres para su autonomía en este mundo, consejos que ellos seguirán como personas autónomas, si los encuentran convincentes; y cuando procede de una Iglesia todopoderosa, poseída de su misión de regir las conciencias para su salvación en el más allá, y que está dispuesta a legislar para todos sin excepción, estén o no convencidos.

Los esclavos

El esclavo es un ser humano

La muerte, dice Séneca, puede sorprenderte por doquier: un naufragio, unos atracadores "y, para no hablar de un poder más elevado, el último de tus esclavos tiene sobre ti poder de vida y muerte". Plinio, inquieto, alerta a uno de sus corresponsales: su amigo el caballero Robustus ha salido de viaje, acompañado de algunos de sus esclavos, y ha desaparecido: nadie le ha vuelto a ver; "¿ha sido víctima de una agresión por parte de sus propias gentes?". Un epitafio de Maguncia inmortaliza el fin trágico de un amo, de treinta años, al que su esclavo asesinó antes de arrojarle al Main y encontrar en él la muerte. Los romanos vivían en medio de un sordo temor a sus esclavos, lo mismo que esos contemporáneos nuestros que tienen perros dobermans. Porque el esclavo, aquel ser considerado del modo más natural como inferior, era un familiar, al que se "quería" y se castigaba paternalmente y por quien uno se hacía obedecer y "querer". Pero la relación con su amo era peligrosa, por ser ambivalente: el amor podía transmutarse súbitamente en odio; los anales de la criminología moderna relatan numerosos casos de bruscos furros sanguinarios por parte de criadas que habían ofrecido hasta entonces todas las apariencias de la abnegación. La esclavitud antigua es un terna digno de Jean Genet.

Por más que algunas veces se diga, el esclavo no era una cosa: se lo consideraba como un ser humano. Los mismos "malos amos" que lo trataban en forma inhumana le atribuían el deber moral de ser un buen esclavo, de servir con entrega y fidelidad. Y ni a un animal ni a una máquina se le supone ninguna moral. Lo que ocurre es que este ser humano es a su vez un bien, cuya propiedad pertenece a su dueño; en aquel os tiempos había dos especies de seres que podían ser objeto de propiedad: las cosas y los hombres. "Mi padre", escribía Galieno, "me enseñó siempre a no tomar por lo trágico las pérdidas materiales; si se mueren un buey, un caballo o un esclavo, no voy a hacer por el o un drama". Y no se expresaron de otro modo Platón, Aristóteles o Catón; también entre nosotros un oficial dirá que ha perdido una ametralladora y veinte hombres.

Si el esclavo no es más que un bien que poseemos, es un inferior. Y puesto que semejante inferioridad hace de otro hombre su propietario, su jefe, este amo, seguro de su categoría, tratará de consagrarla sosteniendo como natural la inferioridad del esclavo: un esclavo es un sub-hombre por destino y no por accidente; la esclavitud antigua tiene en el racismo la analogía psicológica más próxima. Además, como el poder que el amo tiene sobre este instrumento humano no se ha sometido a un reglamento, sino que es total y directo, el esclavo no será nunca un simple asalariado, sino un hombre abnegado, que obedece desde el interior de su alma, y no

en virtud de reglamentos y horarios definidos. La relación del esclavo con el amo es a la vez desigual e inter-humana; de modo que el amo "querrá" a su esclavo, porque ¿qué amo no quiere a su perro, qué patrono a sus buenos obreros, o qué colono a sus fieles indígenas? El oficial que ha visto morir a veinte de sus hombres los quería y se hacía querer por ellos. La esclavitud antigua fue una extraña relación jurídica, que daba lugar a sentimientos banales de dependencia y autoridad personal, así como a relaciones afectivas y no precisamente anónimas.

Tampoco fue, o no únicamente, una relación de producción. Los diferentes esclavos, en su común inferioridad, desempeñan los papeles más heterogéneos en la economía, la sociedad e incluso la política y la cultura; y hay un puñado de entre ellos que son infinitamente más ricos o influyentes que la mayoría de los hombres libres. Su origen étnico no tenía nada que ver; el sometimiento de los pueblos vecinos y la trata en las fronteras del Imperio sólo proporcionaban una pequeña fracción de la mano de obra servil: los esclavos provenían principalmente de la reproducción de la grey servil, de niños abandonados y de la venta de hombres libres como esclavos. Los hijos de una esclava, quienquiera que fuese su padre, eran propiedad del amo, con el mismo título que las crías de sus rebaños; es el amo quien decide si se queda con ellos o los expone, o incluso los hace ahogar como hacemos nosotros con unos gatitos.

Una novela griega relata los sobresaltos de una esclava que se estremece ante la idea de que su amo y amante llegue tal vez a matar al hijo que espera de él; en una colección de "historietas", *Philogelos*, leemos la siguiente, muy divertida: "El Distráido había tenido un hijo de una de sus esclavas, y el padre del Distráido le aconsejó matar a la criatura; el Distráido le contestó: Comienza por matar a los tuyos, y luego tendrás derecho a aconsejarme que mate a los míos!". Por lo que se refiere al abandono de niños, era una práctica usual, y no sólo entre los pobres; los mercaderes de esclavos acudían a recoger los recién nacidos expuestos en los santuarios o en los basureros públicos. En fin, la pobreza impulsaba a la gente sin recursos a vender sus recién nacidos a los traficantes (que los adquirirían todavía "sanguinolentos", apenas salidos del vientre de sus madres, que de este modo no habían tenido tiempo de verlos y encariñarse con ellos); había incluso muchos adultos que se vendían a sí mismos para no morir de hambre. Y no faltaban ambiciosos que hacían otro tanto, a fin de convertirse en administradores de algún noble o en tesoreros imperiales: tal fue, en mi opinión, el caso del omnipotente y riquísimo Pallas, descendiente de una noble familia de Arcadia, que se vendió como esclavo para poder ser administrador de una dama de la familia imperial y que acabó como ministro de Finanzas y eminencia gris del emperador Claudio.

La esclavitud en su verdadera naturaleza

En el Imperio romano, los personajes equivalentes a quienes se llamarían en Francia Colberto el superintendente Fouquet, eran esclavos o libertos del emperador; la mayor parte de los que hoy denominaríamos funcionarios lo eran igualmente: se ocupaban de los asuntos administrativos del príncipe, su amo. En el extremo más bajo de la escala, una parte de la mano de obra rural se componía también de esclavos. Bien es verdad que la época de la "esclavitud de plantación" y de la revuelta de Espartaco había quedado lejos, y no es exacto que la sociedad romana estuviera basada en la esclavitud; el sistema del latifundio cultivado por rebaños de esclavos había sido además exclusivo de ciertas regiones, Italia del sur o Sicilia: el esclavismo no es más representativo como rasgo esencial de la Antigüedad romana de lo que la esclavitud del sur de Estados Unidos antes de 1865 lo es del Occidente moderno. Fuera de las

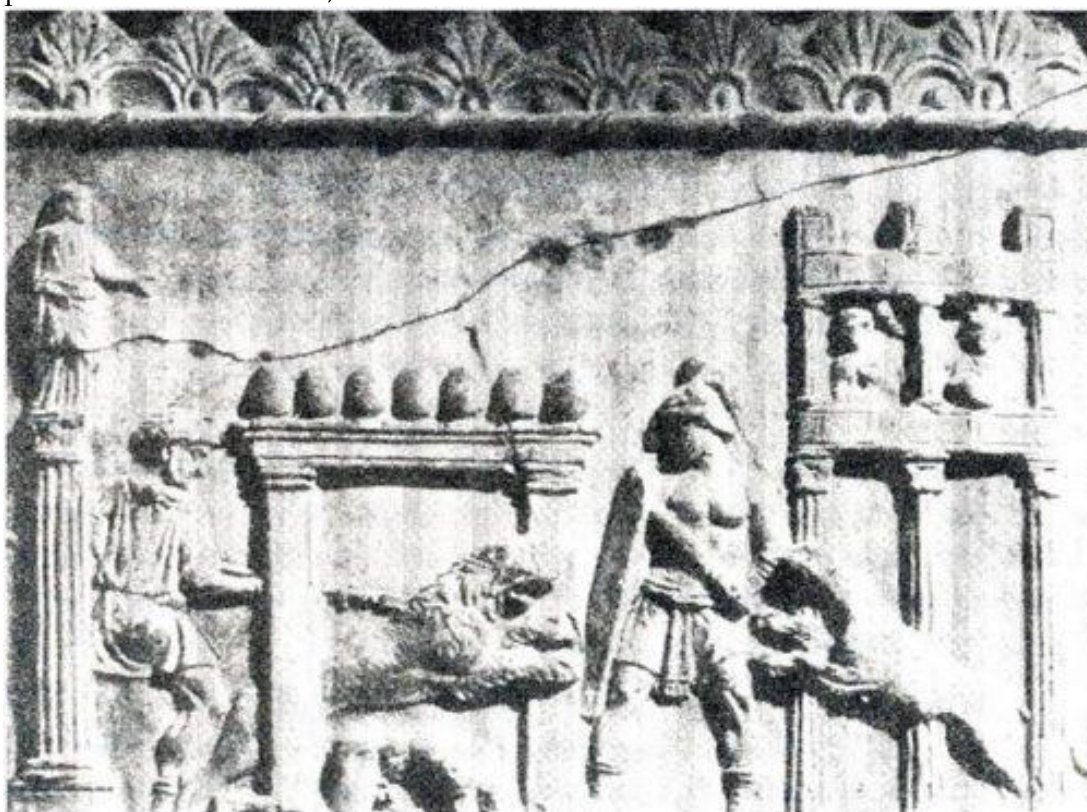
regiones aludidas y una vez pasada su época, la esclavitud no pasa de ser una de las relaciones de producción agrícola, junto con la aparcería y el salariado; algunas provincias ignoraron prácticamente la esclavitud rural (tal fue el caso de Egipto). Un gran propietario hace cultivar por medio de esclavos la parte de sus tierras que explota o hace explotar él mismo, en vez de cederla en aparcería; estos esclavos en común, bajo la autoridad de un administrador, a su vez esclavo, cuya compañera estable se ocupa de preparar la comida de todos. Un pequeño propietario puede también hacerse ayudar por algunos esclavos; Filostrato cuenta la historia de un modesto viñero que se había resignado a trabajar con sus propias manos su propiedad, porque los pocos esclavos que tenía le salían demasiado caros.

En el artesanado, la mano de obra parece haber sido esclava en su inmensa mayoría; esclavos y libertos constituyen la totalidad en los talleres de alfarería de Arezzo (donde una multitud de pequeñas empresas, todas ellas independientes, cuentan de 1 a 65 operarios). La agricultura nos ofrece sobre todo pequeños campesinos independientes y aparceros que trabajan para grandes propietarios. Pero hallamos en ella también una mano de obra auxiliar, que comprende, o bien jornaleros asalariados de condición libre, pero muy miserable, o bien "esclavos de cadena", es decir, en mi opinión, "malos" esclavos castigados por su amo, que los vuelve a vender con la condición de que el comprador los mantenga en esta situación de presidiarios privados. La esclavitud viene a añadirse a un inmenso campesinado ya afincado; para que la relación de producción servil se convirtiera en la relación principal, hubiese sido preciso que los romanos redujeran a esclavitud a todo este campesinado libre.

En conjunto, los esclavos constituían la cuarta parte de la mano de obra rural en Italia. En un Imperio donde los campesinos eran las bestias de carga de la sociedad, la condición de los esclavos rurales era ciertamente más dura aún.

Un esclavo que no es un campesino resulta ser las más de las veces un criado; un romano de la clase alta tiene en su casa decenas de sirvientes, mientras que un romano de la clase media (por supuesto, lo suficientemente rico para poder vivir sin hacer nada) tiene uno, dos o tres. "Había en Pérgamo", según cuenta Galieno, "un gramático que tenía dos esclavos; el gramático iba todos los días a los baños con uno de ellos [que le vestía y le desnudaba, y dejaba al otro en casa, encerrado bajo llave, a fin de que cuidara la vivienda y preparara la comida". Su condición variaba considerablemente, desde la fregona hasta el administrador todopoderoso que llevaba, según el mismo Galieno, todos los negocios de su amo y al que cuidaban los médicos más eminentes cuando caía enfermo. Otro tanto varían las relaciones con su amo, y el esclavo cómplice, el esclavo que hace de su amo lo que quiere, no se reduce a ser un tipo de comedia (siempre expuesto a que su amo, en un momento de furor, le mande a trabajos forzados a sus dominios, el día en que la relación entre ambos, tan ambivalente, dé la vuelta). El amo y el ama de casa encargan a los esclavos de confianza que espíen la conducta de "amigos" o clientes, así como de preceptores, filósofos y otros domésticos de condición libre; y ellos son los que le vienen a contar al oído a su ama las nimiedades y los escándalos secretos de la gente de la casa. Había determinadas profesiones en las que la condición servil era el medio usual para entrar al servicio de un alto personaje y adquirir una posición estable: un gramático, un arquitecto, un cantor, un comediante, serán los esclavos del amo que utiliza sus talentos; la intimidad de un grande es menos sórdida que un salario eventual; y el amo acabará por darles la libertad antes o después.

¿Quién era normalmente el sucesor de un médico romano? Un esclavo instruido por él que más tarde había recibido la libertad (entonces no existían escuelas de medicina). El salariado no se concibe como una relación neutra y reglamentaria: ésta es una relación que suele rehusarse, porque no se basa en una vinculación personal. Pero, eso sí, la intimidad de este último tipo de relación es muy desigual, si bien las diversas condiciones de esclavitud, por desiguales que sean, tienen algo que las identifica, lo que hace que la esclavitud no sea una palabra vana; sean poderosos o miserables, a todos los esclavos se les trata en el tono y con los términos que se emplea para dirigirse a los niños o a los seres inferiores. La esclavitud es algo extra-económico, irreductible a su vez a una simple categoría jurídica; incomprensible también y escandaloso para la mentalidad moderna: una distinción social que no se funda en la "racionalidad" del dinero, y por eso la compararíamos con el racismo. En Estados Unidos, no hace más de medio siglo, un negro podía ser un cantante célebre o un riquísimo hombre de negocios: pero no por ello dejaban los blancos de dirigirse a él en un tono de voz familiar llamándolo por su nombre propio, igual que a un criado. Como dice Jean-Claude Passeron, puede haber una jerarquía, perceptible mediante determinados signos de estima, que no tiene nada que ver con la riqueza ni con el poder. Es lo que ocurre con el racismo, la esclavitud o la nobleza.



Placa de revestimiento, siglo I. Antes de la construcción del Coliseo, los combates de gladiadores con fieras tenían lugar en el Circo (las siete bolas servían para indicar el número de vueltas que los carros habían hecho ya). (Roma, Museo de las Termas.)

La esclavitud es indiscutible

El esclavo es inferior por naturaleza, cualquier cosa que sea y haga, lo que corre parejo con una inferioridad jurídica. Si su amo decide que se dedique a los negocios, a fin

dequedarse él mismo con los beneficios, el esclavo podrá disponer muy pronto de una especie de patrimonio llamado peculio, de plena autonomía financiera, del derecho a firmar contratos por propia iniciativa y aun de comparecer ante los tribunales, mientras se trate de los negocios de su amo y este amo no quiera recuperar su peculio. Pero a pesar de estos útiles simulacros de libertad, el esclavo es y seguirá siendo alguien que en cualquier momento puede ser vendido; y si su amo, que tiene derecho a castigarlo a su arbitrio, decide quemerece el último suplicio, contratará los servicios del verdugo municipal y le proporcionará la pez y el azufre para quemar al desgraciado. Ante los tribunales públicos, al esclavo se le puede torturar, a fin de que confiese los crímenes de su amo, mientras que los hombres libres no se hallaban amenazados por el tormento.

El compartimiento estanco que separaba a los hombres de los sub-hombres debía ser imperceptible. No era decente mencionar que tal o cual esclavo había nacido libre y se había vendido voluntariamente, como no lo era tampoco especular sobre la eventualidad de que un hombre libre se vendiera de este modo: había derecho a adquirir bienes futuros, por ejemplo una cosecha "una vez que hubiera madurado", pero no había derecho a comprar un ciudadano "para cuando se hubiese vendido como esclavo". Algo análogo a como, bajo nuestro Antiguo Régimen, se mantenía un pudoroso silencio sobre los numerosos vástagos de nobles pobres, que habían caído oscuramente hasta el nivel de la plebe. Y como no debe darse ninguna posibilidad de equívoco entre la libertad y la servidumbre, el derecho romano tiene una regla, la denominada "en favor de la libertad", según la cual, en la duda, un juez ha de decidir en favor de la presunción de libertad; por ejemplo, si la interpretación de un testamento en virtud del cual el difunto parecía querer liberar a sus esclavos resulta dudosa, se optará por la interpretación más favorable, la libertad. Había otra norma según la cual una vez que se había manumitido a un esclavo no se podía anular esta decisión, porque "la libertad es el bien común" de todos los órdenes de hombres libres, como habrá de corroborarlo el Senado en el año 56 de nuestra era; poner en duda la libertad de un solo esclavo equivaldría a amenazar la libertad de todos los hombres libres. Principio éste, el de optar por la solución más humana, que no tiene de humanitario más que la apariencia. Supongamos, en efecto, que hay un principio según el cual, si en un jurado hay tantas voces a favor de la absolucón como de la guillotina, habrá de ser la absolucón la que se imponga: este principio no significa que se dé una mala conciencia en la condena incluso de culpables declarados; sino que es un principio que tiene en cuenta el interés de los inocentes y no el de los culpables. He aquí la paradoja: es preciso favorecer la libertad, pero sólo en caso de duda; por el contrario, nadie se inquieta por los esclavos cuya condición de tales es inequívoca. Detestar los errores judiciales no es lo mismo que poner en cuestión la santidad de la justicia, sino al revés.

La esclavitud era una realidad indiscutible; el humanitarismo no consistía en liberar a los esclavos de todos sus amos, sino en conducirse personalmente como un buen amo. Los romanos se sentían tan seguros de su superioridad que consideraban a los esclavos como niños grandes; acostumbraban a llamarlos "pequeño", "hoy" (*pais, puer*), aun cuando se tratara de viejos, y los mismos esclavos se llamaban así entre ellos. Igual que los niños, los esclavos dependen del tribunal doméstico constituido por el arbitrio de

su amo; y si sus fechorías tienen que ver con los tribunales públicos, se les infligirán castigos físicos de los que se hallaban exentos los hombres libres. Pobres seres sin importancia social, carecen de esposa e hijos, porque sus amores y descendencia son como los de los animales de un rebaño; el amo no dejará de alegrarse al ver que su rebaño se multiplica; eso es todo. Los nombres propios que su dueño les atribuye constituyen una categoría diferente de la de los nombres de los hombres libres, como sucede entre nosotros con los nombres de perros; nombres como Medoro o Mirza, Melania o Sidonia, de origen griego, al menos en apariencia (puesto que, precisamente, los griegos no llevaban nombres como éstos, que no eran sino pastiches romanos (de nombres griegos, fabricados *ad hoc*). Y como los esclavos son una especie de menores, su rebeldía era una especie de parricidio; cuando Virgilio relega al peor lugar de su Infierno "a los que han participado en guerras impías y renegado de la fidelidad debida a sus amos", está pensando en Espartaco y sus secuaces.

La vida privada de los esclavos es un espectáculo infantil que se contempla con desdén. A pesar de que aquellos hombres tenían también su propia vida; por ejemplo, tomaban parte en la religión, y no sólo en la religión del hogar doméstico, que era después de todo su propio hogar: un esclavo podía ser perfectamente admitido fuera de su casa, como sacerdote por los fieles de cualquier devoción colectiva. Del mismo modo que se les podía convertir en sacerdotes en aquella Iglesia cristiana que no pensó nunca en abolir la esclavitud. Lo mismo si se trataba de paganismo que de cristianismo, no cuesta nada creer que se sintieran muy atraídos por las cosas de la religión, ya que en definitiva muy pocos ámbitos que no fueran los religiosos les estaban abiertos. También se apasionaban por los espectáculos públicos del teatro, el Circo y la arena, puesto que, los días festivos, los esclavos libraban, igual que los tribunales, los niños de las escuelas y... las bestias de carga, de tiro y de labor.

Todo esto hacía sonreír o apretar los labios; los sentimientos de los esclavos no pueden ser como los de las personas de categoría por ejemplo, imaginarse un esclavo enamorado y apasionado hubiese sido tan divertido como atribuir a una campesina de Molière emociones y celos racinianos. ¿A dónde iríamos a parar, si los amos tuvieran además que ocuparse de los caprichos sentimentales de sus sirvientes? "¿Es que aquí los esclavos se enamoran ahora también?", pregunta muy sorprendido el héroe de una comedia de magia de Plauto. Un esclavo ha de vivir para su trabajo, y nada más. Horacio se dedica a hacer reír a sus lectores contándoles la vida privada de su esclavo Davus, que corre tras las furcias baratas por las callejuelas calurosas y se queda pasmado ante las pinturas que inmortalizan los combates de gladiadores famosos: los juristas, por su parte, no se reían tanto; fanatismo religioso, inclinación exagerada al amor, gusto inmoderado por los espectáculos y las pinturas (hoy diríamos: los anuncios, los carteles), tales son los defectos que un mercader de esclavos estaba obligado a declarar al comprador. ¿"Defectos", en el sentido en que se habla de deficiencias de una mercancía? De ninguna manera: el esclavo es un ser humano, y sus defectos son lacras morales y anomalías psicológicas.

Todo el mundo sabe, en efecto, que la psicología de los sirvientes no es la de los amos; toda la psicología de un esclavo se reduce a ser apto o inepto para su trabajo y tener sentimientos de fidelidad hacia su amo; historiadores y moralistas relatan con aprobación y estima los casos de esclavos que han llevado su deber hasta un humilde heroísmo y se han hecho matar para salvar a su amo o seguirlo en su muerte. Pero hay también muchos "malos esclavos", y la expresión lo dice todo: un mal esclavo

no es simplemente un esclavo que tiene unos defectos determinados, como cuando nos referimos a un fontanero que es un glotón o a un notario perezoso; sino un esclavo inadecuado para su utilización, como un "mal utensilio", un esclavo que no lo es en realidad.

Como sucede con los chiquillos, la psicología del esclavo ha de explicarse por las influencias que ha sufrido y los ejemplos que está recibiendo: su alma carece de autonomía. La imitación de los malos sirvientes, se repetía, puede hacer de él un jugador, un borracho o un gandul, y el ejemplo de un amo vicioso convertirlo en un libertino o en un indolente. Por eso el derecho permitía recurrir contra terceros que hubiesen echado a perder a un esclavo; constituía un delito dar asilo a sabiendas a un sirviente fugitivo o haberle estimulado de palabra en sus planes de huida. A decir verdad, la víctima es con mucha frecuencia el primer culpable; un amo que aspira a hacerse respetar no debe, según Platón, permitirse confianzas con sus sirvientes, y debe ser el primero en levantarse cada mañana; hay muchos amos complacientes en exceso, y la malicia pública no lo ignoraba. Un gramático romano nos proporciona una curiosa precisión: "Cuando se trata de simples sainetes, se permite a los poetas cómicos poner en escena a esclavos más discretos que sus amos, lo que no sería tolerable en la comedia urbana"; porque, en un sainete, lo que se ofrece es un mundo maliciosamente trastornado, mientras que la comedia realista ha de mostrar la noble verdad.

Evidencia de la esclavitud

¿Cómo soportaban los esclavos su miseria y sus humillaciones? ¿Con un rencor contenido o una rebeldía disimulada, que presagiaba explosiones y guerras civiles? ¿Con resignación? El o equivaldría a olvidar que entre esta pasividad y la lucha social activa se da un término medio que también hoy configura la realidad cotidiana: esa adaptación a lo exterior forzado; como quien duerme sobre una tabla poco confortable, los esclavos adoptaban una posición mental que les permitía sufrir menos y que consistía en querer al amo al que no podían quemar vivo. Aquel amo al que en su argot denominaban entre el os "el mismísimo" (si es que se puede traducir así su *ipsimus* o su *ipsisimus*). "Yo he sido esclavo durante cuarenta años, nos cuenta en Petronio un liberto, sin que nadie haya podido averiguar si yo era esclavo o libre; he hecho todo lo posible por dar plena satisfacción a mi amo, que era un hombre honorable y digno. Y eso que tenía que vérmelas en la casa con gentes que no pensaban más que en ponerme zancadilas. En fin, ¡conseguí sobrenadar, gracias sean dadas a mi amo! Y esto sí que tiene verdadero mérito; en cambio, para el que nace libre, todo es más fácil". Un arrivismo así ve en la condición servil una carrera en la que llegar primero que los otros.

A falta de otras perspectivas, los esclavos comparten los valores de sus amos, los admiran y los sirven celosamente; observan sus vidas con la mezcla de admiración y de sorna revanchista que hace de los sirvientes los espectadores de sus amos. Toman partido por el os, defienden su vida, son los guardianes celosos de su honor. En caso de gresca, incluso de guerra civil, son sus matones, su hueste armada. Si el amo tiene a bien ejercer sobre ellos o sobre sus concubinas su derecho de pernada, los esclavos se adaptan a la situación de acuerdo con el proverbio que dice: "No hay afrenta en hacer lo que manda el amo"; y si el amo va a visitar su granja, nada más natural que la compañera del administrador le aguarde esa noche en la cama. Saber obedecer es a sus ojos el colino de la virtud, y los propios camaradas se burlan de los

indisciplinados: "Los imbéciles de tus amos no son capaces de hacerte obedecer", le dice a un mal esclavo uno viejo. Se adivina con facilidad de que manera un amor semejante, si se veía frustrado o herido, podía transformarse en furor sanguinario contra un amo indigno. Por lo que se refiere a las guerras serviles de Espartaco y sus émulos, su origen era diferente; los desfavorecidos no pensaban en combatir para construir una sociedad menos injusta, de la que habría quedado eliminado el escándalo de la esclavitud, sino en lanzarse, para escapar a su miseria, a una aventura más o menos comparable a las de los Mamelucos o los filibusteros: hacerse en tierras romanas un reino para ellos solos. Una generación antes de Espartaco, durante la gran revuelta de los esclavos de Sicilia, los rebeldes se habían dado ya una capital, Enna, y habían designado rey a uno de ellos, que llegó a acuñar moneda; pero es difícil creer que en aquel reino integrado por antiguos esclavos se hubiera prohibido la esclavitud: ¿por qué iba a serlo?

Nadie ha sido nunca capaz de ver más allá de los decorados cambiantes de los dramas históricos en los que es un simple comparsa, como tampoco de advertir el fondo desnudo de los bastidores, porque, sencillamente, no hay tal fondo; ningún esclavo, ni ningún amo, fueron nunca capaces de dejar en suspenso la evidencia de la institución servil. Lo que anhelaban los esclavos, o al menos la mayoría de entre ellos (puesto que más valía servir que ser libre y morir de hambre), era sustraerse individualmente a la servidumbre y conseguir la libertad. Y los propios amos consideraban que era una cosa buena la manumisión de esclavos. "Amigos míos", declara Trimalción después de beber, "los esclavos son también hombres y han mamado la misma leche que nosotros, aunque la Fatalidad los haya postrado; pero no van a saborear menos el agua de la libertad antes de que sea demasiado tarde [¡si bien no hemos de tentar a la mala suerte hablando de estas cosas, porque yo quiero seguir viviendon ; en una palabra, les doy a todos la libertad en mi testamento". Un amo se honraba a sí mismo hablando y obrando así, y, lejos de desmentir con ello la legitimidad de la esclavitud, no hacía otra cosa que deducir las consecuencias lógicas de la autoridad paternal que ejercía sobre aquellos niños grandes.

Un amo que quiera a sus esclavos se verá impulsado a concederles la libertad, puesto que es lo que más desean; pero esto no prueba que la esclavitud sea a sus ojos una injusticia más bien que una calamidad fatal; lo único que demuestra es que quiere ser un buen amo.

Darles la libertad a los esclavos es un acto meritorio; pero no es un deber: eso es todo. Un rey está en su derecho cuando condena a muerte a un criminal, y es adorable si le otorga su gracia; pero la gracia es gratuita, y el rey no comete injusticia si no le indulta. El placer que un amo experimenta al dar la libertad confirma la autoridad en virtud de la cual podría también no hacerlo; ordena con amor y el amor no tiene ley. El subordinado no tiene por qué aguardar la clemencia como algo que le es debido. Es la doble imagen del padre, que castiga y que perdona; puesto que su perdón no constituye un deber, el perdón no podrá ser solicitado por el esclavo mismo, sino sólo por una tercera persona, nacida libre como el amo; la tercera persona en cuestión se honrará a sí misma, al hacer que la imagen paterna clemente sustituya a la severa, y honrará a la vez la autoridad de los amos en general sobre sus esclavos en general.

Las dos imágenes del amo

Un hombre libre solicita de un amo que perdone a uno de sus esclavos: era un episodio típico de la realidad romana, que los escritores y el mismo *Digesto* han pintado con

delectación, porque se percibía oscuramente que su sabor paradójico encerraba la clave de la autoridad esclavista. Ovidio aconseja al amante astuto que trate de conseguir que la joven que codicia represente el papel lisonjero de mujer insinuante cerca de un padre justo, pero severo: "Aunque te bastes para llevar a cabo tú solo algo que tienes que hacer de todas maneras, hazlo solicitar por medio de tu amante; ¿has prometido la libertad a alguno de tus criados? Arréglatelas para que ruegue a tu amante que intervenga ante ti en su favor. ¿Levantas a un esclavo su castigo? Que sea ella quien obtenga de ti lo que en cualquier caso ibas tú a hacer". El derecho romano no consideraba fugitivo al esclavo que se había refugiado en casa de un amigo de su amo a fin de rogarle que solicitara la indulgencia de éste. Por encima de las severidades particulares planea de esta forma una obsequiosidad universal por parte de la clase superior. Porque la clemencia sólo se solicita y se decide entre iguales. El esclavo que se adelantara a pedirla habría incurrido en la presunción de prejuzgar aquella de las dos imágenes paternas que el amo iba a escoger encarnar.

Así como la indulgencia del amo no era en absoluto un homenaje que el esclavismo rindiese al humanitarismo, sino un mérito individual, del mismo modo los ejemplos de amos crueles, e incluso atroces, no pasaban de ser desmerecimientos personales. La crueldad para con los esclavos no tenía nada de excepcional; es algo que se advierte con toda claridad cuando se leen los consejos que da Ovidio en su manual de seducción: la mujer que araña a su peinadora o le clava una aguja no ofrece de sí misma precisamente una imagen seductora, escribe el poeta. Un día, el emperador Adriano, a pesar de todo un hombre refinado, plantó el estilo de su escritorio en el Ojo de uno de sus esclavos secretarios y lo dejó tuerto. Más tarde llamó al esclavo en cuestión y le preguntó qué obsequio prefería en compensación de lo que le había ocurrido; la víctima no respondió nada; el emperador repitió su pregunta añadiendo que el esclavo tendría cuanto quisiera. Entonces sobrevino la respuesta: "Lo único que quiero es mi ojo". Poco antes del triunfo definitivo del cristianismo, el concilio de Elvira condenó a las amas cristianas que, "enfurecidas por los celos, golpeaban con tanta violencia a su sirvienta que ésta fallecía, con tal que esta muerte hubiera sucedido menos de cuatro días después".

Un amo cruel o colérico pierde consideración moralmente y se perjudica a sí mismo en lo material; además, se arrepentirá con frecuencia, una vez pasado su furor. He aquí una muestra de lo que eran la vida y los viajes durante el siglo II de nuestra era. El médico Galieno había abandonado Roma para regresar a Pérgamo, su patria (hacia la costa turca), y llevaba como compañero de viaje a un cretense; este último no era un tipo desprovisto de virtudes: sencillo, amable, honesto, nada mezquino en lo tocante a los gastos de cada día. Pero era también proclive a accesos de cólera, durante los cuales llegaba al extremo de maltratar a sus esclavos con sus propias manos, a darles patadas, a golpearlos con un látigo o un bastón. Los viajeros arriban al istmo de Corinto, desde donde hacen expedir sus equipajes a Atenas por vía marítima, al puerto de Kenquireai; y el os alquilan un vehículo para sí mismos y sus esclavos, a fin de ganar Atenas por la ruta costera y Megara. Apenas habían dejado atrás Eleusis cuando el compañero de Galieno advirtió que sus esclavos habían confiado a la embarcación un bulto que tenían que haber conservado consigo para el viaje; montó en cólera y, sin nada más a mano con que golpear a su gente, se quitó del cinto su puñal de viaje con la funda que lo protegía; pero el puñal, asestado sobre los esclavos, rompió la funda, y dos de los esclavos quedaron malheridos en la cabeza, uno de ellos de gravedad.

Entonces el hombre aquel, aterrorizado por lo que había hecho, pasó de un extremo al otro: le alargó un látigo a Galieno y se desnudó, rogándole que le azotara "para castigarle por lo que había hecho bajo el impulso de esta maldita cólera". Galieno se echó a reír en su propia cara, le dirigió un sermón filosófico sobre la cólera (porque era un médico filósofo), y he aquí la lección moral que extrae de todo el o para sus lectores: un amo no debe nunca castigar a sus esclavos por su propia mano y debe posponer siempre para el día siguiente la decisión de su castigo.

Esta anécdota nos da a entender a qué se reduce una idea frecuente, la de una humanización progresiva de la esclavitud bajo la influencia del estoicismo, durante los tres siglos del Alto Imperio; siendo así que esta pretendida humanización fue en realidad una moralización debida, no a ninguna supuesta tendencia "natural" de la humanidad civilizada, sino a una particular evolución que ya hemos descrito al hablar del nacimiento de la pareja. Semejante moralización, así del amo como del esclavo, no tuvo nada de humanitaria, ni ponía tampoco en cuestión la legitimidad de la esclavitud, ni mucho menos era un ardid o una cobertura ideológica que tratara de salvar aquel a institución amenazada por cualquier tipo de levantamiento de los esclavos. Si se quiere de una vez por todas dejar de pensar mediante esas rígidas generalidades tan poco afortunadas podrá comprobarse enseguida que la moralización de la esclavitud no contribuyó a dulcificar ésta. Tampoco se debió a la legislación imperial; el pretendido mejoramiento legal de la condición del esclavo se redujo a una única medida cuyo verdadero sentido no era aquél precisamente; bajo Antonino, quienquiera que matara a su propio esclavo sería reo de muerte o de destierro, en caso de no poder demostrar que tenía un motivo justo para matarlo, cosa que el juez habría de apreciar. Ha de entenderse que, para un amo, matar a su esclavo se oponía a condenarlo a su arbitrio ante el tribunal doméstico que no era otro que el propio amo. La decisión de Antonino no hacía sino corroborar la vieja distinción entre un homicidio puro y simple y un homicidio legal. Si un amo furioso condena a muerte a su esclavo con un minimum de formalidades, nadie tendrá nada que reprocharle; pero si, en su furor, le mata de una puñalada, habrá de tomarse la molestia de explicarle al juez que su furor era legítimo (tan legítimo que, de haberle dado margen para constituirse como juez doméstico, con toda seguridad hubiese condenado a muerte al esclavo que acababa de apuñalar). Con tal de respetar las formas, cualquiera podía castigar a sus esclavos como le viniera en gana sin que nadie rechistara: lo confirma Antonino. Adriano condenó por su parte a un padre que había matado a su hijo durante una partida de caza y que pretendía incluir dicha muerte en la cuenta de su jurisdicción paterna.

Y moral por encima del negocio

Hubo otras medidas que tendieron a moralizar la condición misma del esclavo, ya que no a mejorarla; porque la legislación imperial se volvió cada vez más pudibunda, y henos aquí ante un capítulo de historia de la moral sexual. Sin olvidar que se trata de una protección moral del esclavo que sólo el amo, en nombre de su potestad paterna, podía poner en vigencia. Así era corriente vender un esclavo acompañando la transacción de una cláusula particular (sabemos, por ejemplo, que se podía estipular que un mal esclavo habría de ser mantenido encadenado por el comprador); y se podía vender también una esclava con la precisión de que su nuevo amo no tendría derecho a prostituirla: si, no obstante, se le ocurría hacerlo, la esclava quedaría en

libertad *ipso facto* por decisión imperial, y el comprador perdería su propiedad. Un aspecto menos subrayado del orden moral es la nueva costumbre de casar a los esclavos (Tertuliano la menciona alrededor del año 200). En tiempos anteriores, hubiera sido impensable que aquellos pobres seres pudieran llegar a ser algo parecido a padres de familia. Pero más adelante se otorgó también a los esclavos el derecho al matrimonio, considerado no tanto como un signo de reconocimiento social sino como una garantía de moralidad: y las menciones de esclavos casados son más numerosas, en el *Digesto*, de lo que podría imaginarse. Michel Foucault ha encontrado su mención más antigua en Musonio. Como se recordará, el matrimonio no era más que una decisión y una ceremonia privadas, y la institución del matrimonio servil fue el resultado de una evolución de las costumbres mucho más que de una revolución jurídica.

De una evolución de la moral. Los hombres libres habían comenzado por ser duros consigo mismos igual que con sus esclavos porque su sentido del deber se basaba en un estatuto cívico, sin interposición alguna de una conciencia moral, que hubiese sido ilusoria aunque sensible. Pero había tantas éticas como estatutos, y la moral de un esclavo no era la de un ciudadano. "Que un hombre libre tenga condescendencias", decía un orador, "es una infamia; que las tenga un liberto respecto de su amo, es el efecto de un justo reconocimiento; que las tenga un esclavo, constituye pura y simplemente su deber". Sólo que ahora, la moral parece derivar de la conciencia humana en general; el esclavo sigue siendo un esclavo, mientras que la ética se ha vuelto universalista.

El vínculo servil puede, en efecto, concebirse sucesivamente de múltiples y muy diferentes maneras, sin dejar por ello de ser igualmente tiránico. Los esclavistas del sur de Estados Unidos hacían bautizar a sus negros porque a sus ojos todas las criaturas de Dios poseían un alma; pero no por ello dejaban de tratarlos autoritariamente. Bajo el Imperio romano, la moral reinante pasa poco a poco de una concepción del "hombre político" a la de un "hombre interior"; estoicismo y cristianismo contribuirán a configurar de diversas maneras esta evolución que afectaba también a la idea que se tenía del esclavo. Este ya no iba a limitarse a ser un hombre cuya psicología se redujera a la advertencia de su deber de sumisión hacia su amo; sería un ser humano con una conciencia moral, por más que obedeciera a su amo no tanto por fidelidad exclusiva a sus deberes respecto de éste cuanto por sentido del deber moral en general. He aquí, por tanto, al esclavo provisto de deberes hacia su mujer, porque ahora contrae matrimonio, así como hacia sus hijos, porque comienza a tenerlos suyos, moralmente, por más que esos hijos sigan siendo implacablemente propiedades de su amo. En los textos jurídicos y literarios puede seguirse, en efecto, con claridad la tendencia creciente de los amos a no separar a los esclavos que forman una misma familia, a no vender al marido sin su mujer o su hijo. Y de la misma manera cabría seguir, en los epitafios latinos y griegos, la tendencia creciente a sepultar a los esclavos debidamente, en lugar de arrojar sus cuerpos al muladar o a dejar que sus compañeros de esclavitud se ocupen ellos solos de la sepultura de uno de los suyos.

La institución de la esclavitud sufrió así modificaciones internas porque todo lo demás a su alrededor estaba cambiando; sería demasiado optimista concluir que tales modificaciones fueron efecto de escrúpulos humanitarios, y sería una simplificación excesiva pretender explicarlas como válvulas de seguridad; lo que atestiguan es una alteración autónoma de la moral vigente. Lo que más nos llama

la atención es la incapacidad de la sociedad romana para cuestionarse ni por un momento siquiera la institución misma, ni tan solo para suavizarla. Hacer que el padre de familia cumpla con sus deberes de juez, que ha de respetar las formas, casar a los esclavos, todo ello es hermoso y bueno, pero no alteraba en nada la crueldad de los castigos, la desnutrición, la miseria material y moral o la tiranía.

Los moralistas, incluidos los estoicos, no fueron mucho más allá; lo que se ha dicho a veces de la actitud de Séneca con respecto a la esclavitud no es otra cosa que una proyección de nuestra propia forma de moralismo. La esclavitud no es a sus ojos un producto de la "sociedad", sino un infortunio y semejante infortunio puede caer también sobre nosotros mismos, porque solimos hombres igual que ellos y estamos sometidos a los mismos caprichos de la Fortuna que esos desgraciados: durante las guerras, se ha visto cómo los personajes más nobles eran reducidos a esclavitud. Porque es la Fortuna quien decide de la suerte de cada uno. Ahora bien, ¿cuál es el deber de un hombre honesto? Hacer lo que tiene que hacer en el puesto donde su suerte le ha colocado, sea rey, ciudadano o esclavo. Si le cae la de ser un amo, habrá de conducirse como un buen amo; desde siempre, los romanos habían estimado más a los buenos amos o a los buenos maridos que a los malos; y la filosofía convirtió lo que era un mérito de algunos en un deber de cualquier hombre que quisiera ser un sabio. Así pues,

Séneca le enseña a su discípulo a comportarse como un buen amo con respecto a esos "humildes amigos" que son sus servidores; si se hubiera dignado aleccionar a los propios esclavos, les hubiese enseñado de modo análogo a comportarse como buenos esclavos, que fue lo que hicieron también san Pablo y Epicteto.

La familia y sus libertos

La leyenda de la familia romana

Esclavos domésticos o antiguos esclavos, ahora liberados, el padre *de familia*, su mujer—desposada mediante adecuadas nupcias— y dos o tres hijos e hijas: tales son los miembros de una familia, a los que habrá que añadir algunas decenas de hombres libres, los fieles o "clientes", que acuden cada mañana a desfilar por la antecámara de su protector o "patrono" a fin de rendirle una rápida visita de homenaje. Sólo que una familia así entendida no es una familia "natural"; los vínculos afectivos a que da lugar están tan desfasados como los nuestros y son más pintorescos.

Tampoco se trata, a pesar de una leyenda que Yan Thomas se ha propuesto echar abajo, de un clan, de una amplia familia patriarcal, la *gens*, ni de una debilitación o desmenuzamiento de esta vasta unidad arcaica. No es verdad que el padre de familia fuese dejando poco a poco de ser en ella el monarca, porque no lo había sido nunca: la Roma arcaica no fue un grupo de clanes, cada uno de ellos bajo la autoridad del patriarca. Fue una ciudad etrusca, una de las mayores, y no nos lleva a un estadio arcaico del desarrollo de la humanidad; hemos de dejar a un lado, por tanto, esos mitos políticos sobre los orígenes y atenernos a la realidad: el padre de familia es un esposo, es también un propietario con su patrimonio, un amo de esclavos, un patrón de libertos y de clientes; en virtud de una especie de delegación que le otorga la ciudad, ejerce un derecho de justicia sobre sus hijos e hijas, y todo este conglomerado de poderes heterogéneos no es precisamente el resultado de una unidad primigenia.

Todo hijo de familia, una vez huérfano y emancipado, se convierte en jefe de una nueva familia y, salvo sentimientos o estrategia familiar, nada le mantiene ya

vinculado a sus hermanos o tíos: la familia es una entidad conyugal. Saber si los hermanos van a seguir viviendo juntos en alguna gran casa ancestral no es más que una cuestión de comodidad y de dinero; cada uno de estos padres de familia prefiere tener su propia casa, y tal es también la aspiración de sus hijos; el hijo de Cicerón o el de su amigo Celio alquilaron un apartamento para no seguir viviendo con sus padres. En caso de causar perjuicios a sus vecinos, el derecho preveía que ellos mismos hieran responsables y que el padre respectivo no tenía nada que ver en el o; estos hijos vivían su propia vida; el padre de familia es sobre todo el dueño del patrimonio y de los bienes patrimoniales; tiene hijos por dinero y con vistas a la herencia. Pero no Los retiene a su alcance, y cada nueva pareja preferirá su domicilio personal si tiene medios para ello.

La señora

Es el padre de familia quien, en principio, dirige la casa. Él es quien, por la mañana, da las órdenes a los esclavos y les distribuye las tareas, al tiempo que hace que su intendente le presente las cuentas. ¿Y el ama de casa? A veces se producían conflictos: algunos maridos, no todos, desde luego, dejaban en manos de su esposa la dirección (*cura*) de la casa, así como las llaves de la caja de caudales, porque la consideraban digna de todo el o. La cuñada de Cicerón organizó un día una escena familiar: la tenían por una extraña, puesto que habían encomendado a un criado la organización del almuerzo. El reparto de las faenas domésticas era ocasión de frecuentes querel as, de creer a los Padres de la Iglesia, enemigos del matrimonio: casarse equivalía a someterse a la autoridad de la esposa, o bien tener que sufrir sus recriminaciones. Los médicos, por su parte, recomendaban la primera solución porque es higiénico que una esposa desarrolle alguna actividad: "Supervisar al esclavo panadero, controlar al intendente y llevar cuenta de los artículos que necesita, recorrer la casa para verificar si todo está en orden". Lo que es bien poca cosa, puesto que normalmente una señora rica no sabe qué hacer de sus diez dedos, salvo ocuparlos en la rueca y el huso, y quiere matar el tiempo de una manera honesta y tradicional.

Tengamos en cuenta que estas gentes tienen ininterrumpidamente un esclavo a mano, para prevenir sus menores ademanes, y nunca están solas. Ni pensar en que se vistan o se calcen ellas mismas (en cambio, se lavan los dientes, en lugar de hacérselos lavar por un esclavo). La frase evangélica: "No soy digno de desatar la correa de su sandalia", quiere decir exactamente: "Yo no soy digno ni siquiera de ser su esclavo". En algunas estelas funerarias, tanto en el museo del Pireo como en el de Larissa, puede verse a una sirvienta arrodillada que descalza a su ama. Las vastas mansiones romanas que podemos visitar en Pompeya, en Vaison o en tantos otros lugares, no ofrecían a sus propietarios las delicias del espacio vacío: estaban más pobladas que una habitación de alquiler medio. ¿Se hallaban al menos solos en la alcoba conyugal? No siempre: un amante sorprendido en dicha alcoba pretendió una vez que no se encontraba allí a causa de su señora, sino de la joven sirvienta que dormía en el a también; la señora duerme sola, pero tiene un esclavo no lejos de su lecho, y hasta más de uno. Con más frecuencia, los esclavos duermen a la puerta de los esposos, donde hacen guardia. "Cuando Andrómaca hacía el amor con Héctor", pretende un satírico, "sus esclavos, con la oreja pegada a la puerta, se masturbaban". Da la impresión de que los esclavos se acostaban un poco por todas partes de la casa; si lo que se quiere es una noche sin testigos, se les hace trasladar sus camastros a otra parte.

La omnipresencia de los esclavos equivalía a una vigilancia perpetua. Bien es verdad que un esclavo no cuenta y que se acababa por no verlo. Dice el poeta Horacio: "Tengo la costumbre de pasearme solo"; y cinco versos más abajo nos enteramos de que le acompaña uno de sus tres esclavos. Los amantes no sabían dónde poder verse a escondidas; ¿donde él, donde ella? Sus criados se enteran de todo y se lo cuentan de una a otra casa. La única solución consistía en que un amigo complaciente les prestara su casa (quien a su vez corría el riesgo de verse acusado de complicidad en el adulterio) o en alquilarle su cuartucho a un sacristán, obligado por su carácter sagrado a un leal silencio. La decencia y el cuidado de su rango obligan a una dama a salir de casa acompañada por sirvientes, señoritas de compañía (*comites*) y un caballero de servicio (*custos*) del que hablan con frecuencia los poetas eróticos; semejante prisión móvil que sigue a la dama a todas partes es lo más parecido que hay al harén monógamo, o gineceo, en que las damas griegas, por amor de su reputación, exigían que su esposo las encerrara bajo llave durante la noche. Tampoco los jóvenes podían salir sin su *autos*, porque se temía tanto por su virtud como por la del otro sexo. Por lo demás, las damas a la antigua usanza, en prueba de su reserva, salían lo menos posible y sólo se mostraban en público semiveladas.

Ser una madre de familia era una prisión honorable y una dignidad un tanto estrecha; para instalarse en el as el ímpetu de una joven noble necesitaba mucha abnegación. Ahora bien, una joven noble ha heredado el orgullo de su padre, que ha hecho algo así como prestársela al marido (en Roma, una esposa descontenta no abandonaba a su marido para "regresar con su madre", sino con su padre). Y al orgullo aristocrático viene a añadirse el de la fortuna; la joven posee con frecuencia riquezas que no pasan a su marido. Es igual que los varones ante el derecho de sucesión y la capacidad de testar; tiene su propia dote. Algunas, más nobles y más ricas que sus esposos, rehusaban su autoridad; no faltaron incluso las que llegaban a jugar un gran papel político, ya que, a título de herederas, habían recibido) junto con el patrimonio todas las clientelas hereditarias de su estirpe. Otras damas, en cambio, no contentas con la devoción a su marido, acreditaban la calidad de su raza siguiéndole al exilio y hasta el suicidio. (Séneca, muy celoso de su ascendiente sobre su entorno, pretendió ejercer sobre su mujer, así como sobre su discípulo Lucilio, un auténtico chantaje moral en lo tocante al suicidio.) Eran aquellas unas mujeres absolutamente capaces de emprender la defensa de los intereses maritales, si el esposo estaba exiliado o tenía que ocultarse. Pero del mismo modo podían un buen día adoptar una actitud mucho menos plausible, aunque muy sintomática del atolladero en que se encontraban: pretextar una pena, la pérdida de un hijo, para renunciar a cualquier vida de representación social y enclaustrarse en un duelo perpetuo. Esto mismo sucedía también en tiempos de Luis XIV, tal como nos lo cuenta una curiosa página de La Rochefoucauld.

Viudas, vírgenes y concubinas

Pero supongamos que nuestra afortunada heredera sea viuda, o más bien *vidua*, sin hombre: viuda o divorciada; supongámosla incluso virgen, pero "madre de familia", al haber fallecido su padre. La parentela se apresurará a fortificar su virtud proporcionándole un *autos*; una ley imperial asimilaba los amores de una *vidria* al adulterio y al estupro, pero había caído en desuso. Ya tenemos a la joven o la mujer en cuestión dueña de una casa y patrimonio; la viuda rica es un personaje típico de la

época; no se la tenía por presumida como Celimena, sino como "irresistible", puesto que ya no tenía amo alguno. Se ve rodeada de pretendientes ávidos de su herencia. Volverá a casarse o se hará con un amante; una relación así, a veces cubierta decentemente con una promesa de matrimonio, era frecuente y se la reconocía más O menos. En cambio, las relaciones de las jóvenes tenían que mantenerse secretas; siempre se sospechaba que tenían una, y se creía de buena gana que su amante era el esclavo que administraba sus bienes, porque ¿cómo iba a ser posible que una mujer fuera capaz de manejar su vida, si no tenía ni amo ni señor? Los Padres de la Iglesia van a calificar en términos atroces las costumbres de viudas y huérfanas, y no se tratará ciertamente de calumnias; de lo contrario, ¿de dónde habría sacado Ovidio el rico vivero de mujeres adineradas e independientes a las que su *Manual de amor* enseña a pecar? Tales mujeres disfrutaban de la mejor condición femenina que se podía dar en Roma. Sus amantes tenían que procurar complacerlas en el lecho, con gran indignación de Séneca o de Marcial.

Supongamos ahora la situación inversa: el padre de familia se ha quedado viudo. Puede echar mano de sus criadas, puede volver a casarse y puede también tomar una concubina, porque este término tenía dos sentidos diferentes: peyorativo al principio, había acabado por adquirir también, como entre nosotros, un sentido honorable. En primer lugar, se llamaba concubinas a la mujer o mujeres con las que un hombre, casado o no, se acostaba habitualmente; los emperadores, aunque estuviesen casados, disponían en palacio de un harén de concubinas esclavas, y el emperador Claudio llegaba a acostarse con dos a la vez. Pero la opinión común había acabado por tener indulgencia con las relaciones con una concubina, cuando eran estables y exclusivas, una especie de matrimonio, que sólo la inferioridad social de la mujer impedía que el hombre transformara en matrimonio cabal. Los juristas habían condescendido; según ellos, el concubinato era un estado de hecho, pero honorable, que no rebajaba a la mujer al nivel de las que son despreciables; si bien era preciso que el concubinato se asemejara en todo al matrimonio: la concubina, en un segundo sentido —el único honorable— del término, tenía que ser una mujer libre (puesto que los esclavos no podían contraer matrimonio) y la unión tenía que ser monogámica: era impensable tener una concubina si se estaba casado o tener dos concubinas a la vez. El concubinato es en suma un matrimonio imposible; el caso típico era el de un hombre que tuviese una relación con su liberta y no quisiera transformar en matrimonio formal una unión semejante de tipo ilegal. Así, por ejemplo, el emperador Vespasiano, después de enviudar, tomó por concubina a su secretaria, una liberta imperial, y la "trató casi como a su propia mujer". Conocemos unos quince casos en los que el difunto se había hecho erigir un epitafio a sí mismo, a su difunta esposa y a la concubina que había tomado después; de manera análoga, en otros epitafios, el marido honra la memoria de las dos esposas con las que sucesivamente había estado casado.

El concubinato, a diferencia del matrimonio formal, no da lugar a consecuencias jurídicas: a pesar de su indulgencia, los juristas no transigieron al respecto; los hijos nacidos de un concubinato honorable serán libres, puesto que han nacido de una madre libre; pero como esta mujer no estaba casada, serán ilegítimos y llevarán tan sólo el nombre de su madre; heredan de su madre, pero no de su padre natural. El concubinato no posee, por tanto, más que su propia honorabilidad; le confiere a la concubina una dignidad que no habría tenido si sus relaciones con el concubino no hubiesen sido estables y monogámicas. ¿Y si, en último término, un patrono se resolvía

a contraer matrimonio formal con su liberta y concubina, a pesar de sus repugnancias iniciales? Ésta se sentiría orgullosa de haber sido considerada digna de vestir la túnica tradicional de las auténticas "madres de familia", pero, consciente de su definitiva inferioridad, no dejará de atribuirle, en su epitafio, los títulos de "patrono y marido", como si la primera cualidad fuera indeleble y ni el mismo afecto conyugal pudiera borrar la mancha servil. Había, por ello, familias de pega, compuestas por el marido, su concubina y sus hijos naturales; y la realidad ofrecía aún otras combinaciones más irregulares, de las que los juristas no se ocupaban siquiera: un hombre, sus esclavas y sus "protegidos". Para explicar estos fenómenos hay que empezar por penetrar en los arcanos del esclavismo y tener en cuenta que el Imperio romano, lo mismo que el Brasil colonial, era el imperio del mestizaje.

Bastardos ignorados

Una vez que Vespasiano hubo perdido a su vez la concubina educada a la que hemos hecho referencia, se contentó con echar la siesta acostado con una u otra de sus numerosas esclavas. Y algo parecido sucedía con cualquiera que tuviese esclavos; la ocasión se convertía en tentación. Había una palabra que calificaba a los maridos que cedían ante la facilidad: "Buscador de esclavas" (*ancillariolus*), con gran desesperación de sus esposas. Un amo abusivo había llegado a hartar hasta tal extremo a sus esclavas que éstas lo asesinaron y, encima, lo castraron; sus buenas razones debían de tener; cuando la sangrienta noticia se difundió por la casa, "sus concubinas acudieron entre gritos y sol ozo". Por otra parte, el esclavismo tenía también sus aspectos líricos: Horacio cantó delicada y aun poéticamente las emociones del amo que sigue con la mirada a una de sus jovencísimas esclavas, próxima ya a la edad núbil, saboreando de antemano el momento.

En resumidas cuentas, entre los recién nacidos de sus esclavas que venían a aumentar su rebaño servil, el amo podía tener razones para creer que algunos eran hijos suyos. Sólo que ni él ni nadie debía decirlo; la condición libre, como ya sabemos, ha de ser inequívoca y halarse separada de la servil por una frontera al margen de cualquier sospecha; con mayor motivo se excluía que el amo anduviera ingeniándose para identificar al pequeño esclavo como hijo suyo; ésta era una de las leyes tácitas del esclavismo. No obstante, todo el mundo sabía lo que pasaba: "Puede suceder que un esclavo sea hijo del amo y de una de sus esclavas", escribe un jurista. Siempre será posible darle la libertad, guardándose de manifestar por qué se le favorece en esa forma, va que no cabe la posibilidad de reconocerlo, ni de adoptarlo: lo prohibía el derecho.

Una costumbre curiosa permitía hacer más, con tal de salvar las apariencias. Los romanos gustaban de tener en casa un muchachito o una chiquil a, esclavos nacidos en casa o niños expósitos, a los que criaban (*alumnus threptus*) porque les encantaban y los podían "mimar" (*deliciae, delicatus*); los tenían consigo durante las comidas, jugaban con ellos y soportaban sus caprichos. A veces hacían incluso que recibieran una educación "liberal", que en principio les estaba reservada a los hombres libres. La ventaja de esta costumbre estaba en que era perfectamente equívoca: la criatura mimada podía servir de juguete, pero también de favorito o favorita; y podía ser también una suerte de hijo adoptivo, sin que el o diera lugar a pensar mal, así como un vástago al que se favorecía en secreto; todo el o sin olvidar la ostentosa tropa de adolescentes —de "pajes"—, con tal que fuesen de buena cuna: pero que eran

también esclavos.

¿Favoritos? Tener uno constituía en personas de calidad un pecado ligero ante el que la gente sonreía respetuosamente. Bruto, el asesino de César, tenía uno tan guapo que un escultor hizo su retrato, cuyas reproducciones se veían por doquier; los favoritos del terrible emperador Domiciano y de Adriano, el de éste el célebre Antinoo, eran elogiados por poetas cortesanos, igual que madame de Poinpadour por sus lejanos sucesores. Celosa del favorito de su marido, la esposa no toleraba que éste le besara en su presencia. ¿Iba el marido más allá, lejos de las miradas de su mujer? Una convención mundana exigía que nadie se planteara la cuestión. El favorito servía de ordinario a su amo de escudero o de copero; le llenaba su copa, a ejemplo de Ganímedes, favorito de Júpiter.

Precisamente, el batallón de "pajes" (*paedagogium*) era una hueste de muchachos guapos que no tenían otro menester que servir a la mesa, para encanto de las miradas y empaque del ceremonial. Cuando el amo salía de casa, seguían en tropel su silla de manos, igual que el batallón de graciosos pajes que rodea la litera del canciller Séguier en un cuadro de Le Brun en el Louvre. El momento grave de su vida llegaba al hacer su aparición el primer bozo. Como estaba a punto de desvanecerse el pretexto de un sexo todavía indeciso y hubiera sido escandaloso seguir tratando como un objeto pasivo a un varón adulto, el favorito perdía su oficio en medio de las lágrimas: el amo le hacía cortar sus largos cabellos de muchacha, con vivo contento del ama de casa. Pero no faltaban los obstinados que seguían conservando a su favorito incluso después de haber dejado éste de crecer (*exoletus*), lo que se tenía por conducta infamante.

El amo podía tener motivos más inocentes para que su niño mimado siguiera haciendo sus delicias. Es cierto que éste puede ser un simple juguete con el que el amo se entretiene afectuosamente, sentado a la mesa, como si fuera un animal familiar. Porque, durante esta época, los juguetes más apreciados eran seres vivientes: pájaros, perros o conejos para las niñas (al gato no se le había domesticado aún). Pero también se puede experimentar por el pequeño esclavo un verdadero afecto. "Sucede", escribe Plutarco, "que gentes irreductiblemente opuestas al matrimonio y a la paternidad se sientan enseguida devoradas por la tristeza y hasta lloren indignamente cuando cae enfermo y muere un hijo de sus criadas o el vástago de una concubina". Y no siempre porque crean que se trate de un hijo suyo; es posible que estén satisfaciendo, ante un hijo de padre desconocido, una auténtica vocación a la paternidad, y que tomen bajo su protección al recién nacido en su casa; los besos con que cubren a la criatura e su predilección no deben hacer pensar mal.

Por cierto que, aunque al principio muy discutido, el beso en la boca entre hombres, como signo de fiel afecto, llegó a estar de moda, y el adolescente Marco Aurelio los intercambiaba con gran sentimiento con su preceptor Frontón. El poeta Estacio dejó unos versos no menos sensibles sobre la muerte de un niño, al que había otorgado la libertad al nacer y a quien quería con predilección: "Apenas nacido, volvió hacia mí su llanto, me envolvió con él y me traspasó el alma; yo fui quien le enseñó sus primeras palabras, quien curó sus pequeñas heridas y le endulzó sus penas mientras andaba a gatas; y yo me agachaba para alzarlo en mis brazos y besarlo; mientras vivió, no eche de menos un hijo". Son sus mejores versos. ¿Era el padre de este niño? No es seguro; el placer de la paternidad debía de encontrar su expansión más patética en un niño sin importancia social que en un hijo legítimo al que había que educar con rigor, como continuador de la familia y secreto enemigo del actual titular de su herencia futura.

Aunque no es menos cierto que en otros poemas del mismo Estacio o de Marcial el niño o la niña predilectos son sin lugar a dudas los hijos secretos del padre de familia. Se los trata, en consecuencia, como a bombres libres: vestidos como príncipes, cubiertos de joyas, no salen nunca sin cortejo; lo único que les falta es el atuendo propio de los adolescentes libres por nacimiento pra *etexta*); como el poeta pone buen cuidado en precisar, estos niños son libertos y lo seguirán siendo.

El infierno familiar de los libertos

Lo dicho no ofrece duda, pero ¿de quién va a ser liberto el niño así distinguido? Ha de perdonársenos que rindamos culto a la precisión; sólo así podremos penetrar en otro círculo infernal, el de las relaciones incongruentes e parentesco entre los libertos. Así que el amo le ha hecho un hijo a su criada. Supongamos que le da luego la libertad a la madre, demasiado tarde: conebido por una esclava, el niño nacerá siendo va esclavo de su padre. ¿Y si éste liberta al recién nacido? Este pequeño tendrá a su padre natural como patrono. Pero cabe la posibilidad de que más adelante la madre, rica liberta, rescate a su hijo; tendrá entonces a su propio hijo como esclavo o liberto. Y tampoco era raro que, por piedad, el hijo rescatara a su vez a su madre que había seguido siendo esclava: la madre pasaría así a convertirse en la esclava o la liberta de su hijo. Los epitafios y los textos jurídicos ponen de manifiesto que, lejos de ser sólo teóricas, semejantes situaciones eran muy frecuentes. A partir de lo cual todo era posible: que el hijo, una vez liberto de su madre, tuviese a su vez como esclavo, tras haberlo rescatado, a su padre, o que el hermano se convirtiera en liberto de su hermano. . Se comprende muy bien que el sentimiento familiar se hiciera oír por encima de los estatutos jurídicos; pero sigue en pie el hecho de que tal sentimiento tiene que luchar contra la autoridad que confería el derecho al que había rescatado a su propio padre o a su propio hijo, como tiene que enfrentarse con el recurso del pesado sacrificio financiero que había consentido para llevar a cabo semejante rescate, en contra de las reglas del derecho de sucesión. La vida familiar de los antiguos esclavos tenía que ser un infierno de conflictos, de ambivalencias y de resentimientos; el padre no perdona al hijo, que le ha abrumado con su buena acción, y el hijo no le perdona que se comporte como un ingrato.

Los libertos a los que nos estamos refiriendo ya no viven por lo general en la casa de su antiguo dueño, por más que sigan acudiendo a rendirle homenaje a domicilio. Establecidos por su cuenta como artesanos, tenderos o negociantes, constituyen un porcentaje de la población que podría contarse con los dedos de una sola mano, pero que socialmente está muy a la vista y es económicamente muy importante. Si no todos los tenderos son libertos, en cambio sí que todos los libertos son gente del comercio y de negocios. Y el o proporcionaba al grupo como tal de los libertos una fisonomía muy adecuada para atraer sobre sí la animosidad popular, la fisonomía de un grupo de explotadores y gente de rapiña. Tanto más cuanto que estos antiguos esclavos eran más ricos, y a veces mucho más que la mayoría de la población libre, que se veía humilada por la prosperidad de unos individuos que no habían nacido en la libertad; se soportaba mal una opulencia que se hubiera considerado legítima y admirable en un señor. La categoría de los libertos se hallaba, por tanto, en una situación ambivalente: eran al mismo tiempo superiores e inferiores a la multitud. Sufrían por todo ello para sus adentros y en consecuencia acabaron haciéndose sus propias costumbres, de las que hay que decir alguna cosa.

Da la impresión, por ejemplo, de que los libertos vivían con más frecuencia en estado de concubinato que de matrimonio; ésa es la conclusión a la que parece que nos podemos acoger, tras haber confrontado los argumentos de Plassard y de Rawson. La razón no estaba evidentemente en la inferioridad social de la pareja. Durante sus años de servidumbre eran muchos los esclavos que habían vivido emparejados, sobre todo entre los más afortunados, administradores de un gran propietario o esclavos imperiales, es decir, jóvenes funcionarios. Se podía llamar concubina a la sirvienta que tenía también un compañero habitual. Pero cuando la sirvienta en cuestión y su compañero recibían a su vez la libertad, su unión, idéntica a la de las personas libres, tenía que tomarse en consideración y ser juzgada como honorable. Sólo que los hijos nacidos de esta pareja, antes de serles concedida a ambos la libertad, habrán de ser o bastardos o esclavos del propietario de la madre; y aun cuando los dos libertos se casen formalmente, el padre no podrá reconocer a su hijo natural; y aun en el caso de que rescaten a su hijo esclavo de su dueño no podrán hacer de él un hijo suyo, sino tan sólo su liberto. Por ejemplo, he aquí, en Ancona, la tumba del liberto Titius Primus, que había llegado a ser todo un personaje en la ciudad; hasta el punto de haber encargado al marmolista representarlo vestido con su toga, que se había convertido ya en hábito de ceremonia; a su derecha, hizo esculpir a su "concubina" (ése es el término que emplea el epitafio), que había sido una mujer libre llamada Lucania Benigna, sin duda una liberta, y que aparece con un recién nacido en brazos; esta niña se llamaba Chloé y, dado que no tiene más nombre que éste, era una esclava: había nacido cuando su madre era aún tina simple esclava. Su padre natural hubo de contentarse con hacer de ella una "favorita" (*delicium*), y el epitafio no le da otro título: la naturaleza y el afecto nada pueden frente a lo establecido. A la derecha, otra liberta (el grupo no tiene por qué causar sorpresa: las tumbas familiares eran corrientes). No se entiende bien el interés que una pareja así hubiese podido tener en volverse a casar formalmente; nos hallamos ante una segunda variedad del concubinato, consecuencia de la indiferencia por el matrimonio.

El infierno social de los libertos

Puede comprobarse por doquier lo que constituye el tormento de los libertos, su incertidumbre a propósito del verdadero lugar que ocupan en la sociedad; porque la escala de las distintas condiciones sociales no se confundía con la jerarquía de los estados, y los libertos sufren precisamente de semejante dislocación. Ante todo, sufren de una falta de legitimación. Llevan la vida de lujo que su opulencia les permite; en Roma, las tumbas costosas, con retratos esculpidos, eran las suyas, cuando no las de los nobles; en su atuendo, en sus clientes, con sus esclavos y sus propios libertos, gracias a sus banquetes, imitan a la buena sociedad, pero con la imposibilidad de penetrar en ella, porque como ciudadanos de segunda categoría que son, no tienen derecho a ello. El *Satiricón* de Petronio pinta con una cruel lucidez su existencia, toda ella de imitación. Su incultura (los niños esclavos no han seguido estudios) traicionará siempre su bajo origen. Lejos de ser, como a veces se ha dicho, unos advenedizos, son más bien unos "oriundos", a los que su tara original les impide forzar las puertas de la buena sociedad: la barrera que separa los distintos estados se lo prohíbe. Y la buena sociedad encuentra que la imitación que de ella hacen los libertos es siempre una imitación frustrada, ya que traiciona ridículamente tanto sus pretensiones como su tara; entre esnobs, el liberto resultará esnob y medio. Lo peor es que ni siquiera forman una clase social

digna de este nombre, que bien pudiera haberse hecho fuerte en el modesto orgullo de su especificidad; pero los libertos no pudieron fundar nunca dinastías auténticamente burguesas, a pesar de que el estatuto de liberto sólo se daba en la primera generación, y de que el hijo de un liberto era un ciudadano con plenos derechos. No podemos tomar por una clase social lo que no pasa de ser un grupo sinuoso. Aun así, la clase alta, en Roma, se renovaba en gran parte mediante el acceso de hijos de ricos libertos y de hijos de libertos de la casa imperial: no eran pocos los senadores nietos de un liberto. Si se tienen en cuenta todas las circunstancias, las posibilidades de ascenso social eran mucho mayores entre los esclavos que entre quienes habían nacido libres pero eran pobres.



Cuadrillo de músicos ambulantes con máscaras, y un chaval que los contempla. Este jolgorio tiene por escenario una ciudad, como lo indican las líneas y los ángulos rectos del fondo. (Nápoles, Museo arqueológico.)

Las posibilidades e promoción de los libertos provenían de su riqueza; semejante riqueza se debía a su propensión por las profesiones comerciales, y esta propensión, a su vez, se explica por las condiciones en que adquirían su liberación; tanto más cuanto que las relaciones e producción, a escala reducida como las de aquellas profesiones, junto con sus consecuencias a veces inesperadas, explican toda una estructura social. Los nobles romanos preferían sus libertos a sus conciudadanos pobres porque los primeros continuaban siéndoles fieles, como tendremos ocasión de ver, y ellos los conocían personalmente.

¿Qué era lo que podía incitar a un amo a manumitir a sus esclavos? Tres razones al menos. El esclavo está a punto de morir y se le quiere ofrecer el consuelo de morir libre y sabiendo que tendrá derecho a la sepultura de los ciudadanos libres. Con ocasión de su propia muerte, los amos deciden manumitir de una vez, por testamento, a algunos de sus sirvientes, incluso a todos, a fin de dejarles la libertad a modo de legado, de la misma forma que distribuyen legados entre todos sus restantes fieles. Además, como

el testamento es una especie de manifiesto, el amo da así pruebas de haber sido un buen amo, puesto que ha otorgado a sus esclavos la libertad que tanto anhelaban. Finalmente, la libertad equivale con frecuencia a un arreglo económico: el amo ha llevado a cabo negocios por mediación de un esclavo interesado en sus beneficios y se ha puesto de acuerdo con su servidor para venderle su libertad a un precio convenido; o incluso, la libertad es una recompensa que hace que el esclavo continúe ocupándose de los asuntos de su amo con la dignidad de liberto. Parece que era infrecuente que los esclavos, una vez liberados, se encontraran arrojados a la intemperie sin recursos; cuando declara liberados a su muerte a sus viejos servidores cargados de merecimientos, el testador les deja una tierra o una pensión reducida (*alimenta*), igual que se hacía entre nosotros en los viejos tiempos; de modo que el porvenir como hombre de negocios de un esclavo está ya asegurado. En fin, yo supongo que muchos libertos no abandonaban la casa, sino que continuaban viviendo en ella, para seguir ocupándose de lo que habían venido haciendo desde siempre, pero con más dignidad. A otros se los enviaba a ejercer en otra parte una profesión o un negocio cuyos beneficios repartirían con su antiguo dueño, a fin de pagarle la libertad que les había vendido. Cabe pensar en todo tipo de arreglos. Sigue siendo cierto que tal vez en la mayoría de los casos no se manumitía más que a aquellos esclavos que eran capaces de ganar dinero. Hay una excepción: el tesorero que maneja los capitales de su amo no recibe nunca la libertad, aunque este amo sea el emperador en persona, y el esclavo el gran tesorero del Imperio; la libertad, como promoción que aguardaba a los funcionarios imperiales en un determinado estadio de su carrera, no estaba hecha para él, porque se quiere poder torturarlo, en caso de que haya malversado los fondos de su dueño, y ejercer sobre él el derecho de justicia privada.

Algunos libertos continúan, por tanto, en la casa, al servicio de su antiguo amo, mientras que otros se encuentran por el contrario establecidos en otra parte por su propia cuenta y siendo completamente independientes. No obstante, tanto en unos casos como en otros, los libertos conservan una vinculación simbólica con la casa de su amo, que ha pasado a ser su "patrono": se hallan obligados a venir a hacerle la corte (*obsequium*) y éste atribuye a semejante comportamiento una gran importancia. Le deben este obsequio como agradecimiento por haberles hecho el beneficio de haberlos liberado de la esclavitud; si descuidan este deber de reconocimiento (al que es materialmente difícil apremiarlos), la voz de todo un pueblo los estigmatizará como "libertos ingratos": era uno de los grandes motivos de indignación de los romanos, uno de los grandes problemas de la época. Los libertos no debían salir de la casa si no era para rodearla de una aureola de obsequiosidad que pondría de manifiesto ante todo el mundo la grandeza de semejante casa; el papel de los "clientes" era idéntico a éste. De esta apariencia exterior de la casa familiar romana es de lo que vamos a hablar ahora.

Los romanos se sentían dilacerados entre su concepción cívica de la sociedad y su concepción de una sociedad fundada sobre una relación de fidelidad de hombre a hombre. Por un lado, la libertad debía ser inequívoca, y, por ello, un amo no podía gravar con cualesquiera obligaciones la del esclavo al que había liberado; por otro, este liberto le debe algo a su antiguo dueño y sigue siendo su fiel a perpetuidad. De lo contrario, el patrono estará en su derecho castigándole como pueda, tachándole de la lista de sus legatarios y prohibiendo que se le inhume en la tumba familiar. O haciendo que se le administre una buena tanda de bastonazos; en principio, no se ha de levantar la mano contra un hombre libre; pero "tampoco se puede tolerar que un

individuo, que ayer mismo no era más que un esclavo, venga ahora a quejarse de su amo que al despedirlo, le ha sacudido un poco o le ha infligido una corrección". Después de todo, ¡el palo es un símbolo! Por el contrario, los intereses familiares y pecuniarios de una libertad, por más que sea reciente, han de ser sagrados; un patrono no puede exigir más trabajo del convenido ni gravar la manumisión con cláusulas tan onerosas que el antiguo esclavo sólo vaya a ser libre de nombre; como no puede hacerle prometer a un liberto que no se casará o que no tendrá hijos a fin de conservar él sus derechos sobre la sucesión de sus libertos; ni tampoco, al menos por regla general, prohibirle que se dedique a la misma profesión que él convirtiéndose así en su competidor.

Clientela

Materialmente libre dentro de los límites de la convención de la manumisión, el antiguo esclavo seguía estando simbólicamente bajo la dependencia de su patrono, y los romanos, que gustaban de las imprecisiones paternalistas, solían repetir que un liberto tenía deberes filiales hacia su antiguo amo, cuyo nombre de familia se había convertido en el suyo; tenía efectivamente para con él deberes de "piedad". La obligación de acudir los libertos dos veces al día a la casa para darle los buenos días y las buenas noches al padre de familia había caído en desuso. En cambio, la piedad quería que acudieran a rendir visitas de respeto, y la *Cistellaria* nos muestra hasta qué punto podía la escena resultar chirriante: el liberto se siente exasperado ante el peso sobre él de un poder que ya no puede apremiarlo pero que se sobrevive; el patrono sabe a su vez que su momento ha pasado, que el liberto lo odia, ya sin necesidad de temerlo, y lo que hacen ambos es darse importancia. Estas relaciones demasiado prolongadas acababan siendo aún más fastidiosas cuando el esclavo había obtenido su libertad al precio de determinados trabajos que habría de ejecutar por cuenta de su patrono después de su manumisión (*operae libertorum*). A lo que parece, un liberto no estaba en la obligación, como los clientes, de hacer a su patrono una visita protocolaria (*salutatio*) cada mañana; en cambio, se le invitaba con frecuencia a almorzar y volvía a encontrarse, sobre su lecho de mesa, no lejos de aquellos mismos clientes. Según se cuenta, no eran raras las disputas de aquellos dos especies desiguales de fieles durante las comidas: un cliente pobre soportaba de mala gana su coincidencia, en presencia del patrono, con un antiguo esclavo que había alcanzado la prosperidad; los poetas Juvenal o Marcial, reducidos para sobrevivir a cortejar a los grandes, odiaban a los ricos libertos lo mismo que a los clientes de nacionalidad griega, pues tanto los unos como los otros eran sus competidores.

Con la "corte que le hacen sus clientes y sus libertos laboriosos y agradecidos", como dice Frontón, una familia brilla sobre la escena pública de la notoriedad, condición necesaria y suficiente para que se la considere digna de pertenecer a la clase gobernante: "He tenido muchos clientes", escribía un liberto que se había vuelto riquísimo, para ilustrar su triunfo. ¿Y qué es un cliente? Es un hombre libre que acude a hacerle la corte al padre de familia y que se proclama públicamente su cliente; puede ser rico o pobre, poderoso o miserable, a veces más rico que el patrono al que viene a saludar. Pueden enumerarse al menos cuatro especies de clientes; están los que aspiran a hacer una carrera pública y cuentan para ello con la protección de su patrono; están los hombres de negocios cuyos intereses favorecerá el patrono gracias a su influencia política, tanto más de buena gana cuanto que con frecuencia se halla asociado con ellos;

vienen luego los pobres diablos, los poetas, los filósofos, que no tienen en ocasiones otro medio de vida que las limosnas del patrono (entre ellos se cuentan muchos griegos) y que, al no ser gente del pueblo, encontrarían deshonoroso el trabajo, en lugar de vivir de la protección de los grandes; y por fin no faltan tampoco quienes poseen tantos recursos **como** para poder pertenecer al mismo mundo que el patrono, así como para poder aspirar legítimamente a figurar en su testamento, en agradecimiento por sus homenajes (gentes entre las que lo mismo se contarán los más encumbrados personajes del Estado que algunos libertos del emperador, los todopoderosos administradores): un viejo rico y sin descendencia tenía muchos clientes de éstos.

Esta es la muchedumbre tan peripuesta que, cada mañana, y en perfecto orden, hacía cola ante la puerta del patrono, a la hora en que cantan los gallos, que era cuando se levantaban los romanos. Son algunas decenas, a veces algunos centenares. También las notabilidades del barrio se ven igualmente asediadas, pero por multitudes más reducidas; fuera de Roma, en las ciudades, algunos de los notables locales con más predicamento tienen también su clientela. Que un hombre rico o influyente se vea rodeado de protegidos y de amigos interesados es algo que no tiene nada de sorprendente; sólo que, entre los romanos, esta evidencia había llegado a ser una institución y un rito. Las gentes sin importancia, escribe Vitruvio, son los que hacen visitas y no las reciben. Cuando se era el cliente de alguien, no se dejaba de pregonarlo, a fin de jactarse y poner de manifiesto la influencia del patrono; y así se decía "cliente de los Tales", "familiar de la casa de los Cuales"; si uno no es simplemente del montón, hará erigir a sus expensas una estatua del patrono en una plaza pública o incluso en la casa de éste; la inscripción, en el pedestal, enumerará las funciones públicas del patrono, y uno mismo aparecerá con todas sus letras como su cliente. Un patrono bondadoso protestaba en un caso semejante: hubiese sido más justo haber puesto "amigo"; como que "amigo" acabó por ser sinónimo halagüeño de cliente.

El saludo matinal es **un** rito; faltar a él habría equivalido a rehusar el lazo de clientela. Se hace cola en hábito de ceremonia (*toga*); cada visitante recibe simbólicamente una especie de propina (*sportula*) que les permite a los más pobres tener qué comer ese día; de tal manera que la propina no ha hecho sino sustituir a una pura y simple distribución de alimentos. . Se admite a los clientes en la antecámara de acuerdo con un orden severamente jerárquico en el que se manifiestan los rangos de la organización cívica; y lo mismo acontece en las comidas durante las cuales las diferentes categorías cívicas de comensales ven cómo se les sirven platos distintos y vinos de desigual calidad, según su dignidad respectiva; todo tiende a subrayar la jerarquía. Dicho con otras palabras, el padre de familia no se limita a recibir los cumplimientos individuales de un cierto número de amigos: está admitiendo más bien en su casa una parte de la sociedad romana, que entra en ella en bloque, con sus grados y sus desigualdades públicas, y sobre la que él ejerce una autoridad moral; sus miras van mucho más allá que las de sus clientes: "Un rico patrono", escribe Horacio, "os rige como lo haría una madre excelente, y exige de vosotros más sensatez y más virtud que las que él mismo posee".

Autoridad moral

El poder económico que la gran familia ejerce sobre sus operarios rurales, sometidos a su contrato de aparcería, lleva consigo análogamente una autoridad moral. Durante la época de las persecuciones contra la Iglesia, los propietarios cristianos que, asustados,

se decidían a sacrificar a los ídolos arrastraban consigo a su apostasía a sus granjeros y clientes (*amici*), que sacrificaban como ellos; mientras que otros amos, con un golpe de varita mágica, convertían a todos los habitantes de sus propiedades, decidiendo que, en adelante, el culto rústico que celebraban sus colonos habría de ofrecerse al Dios verdadero, al tiempo que hacían demoler el santuario pagano que se alzaba en medio de sus tierras y erigían una iglesia en su lugar. La aureola de prestigio que ciñe a la casa familiar es también zona de autoridad. Tres siglos antes, Catilina había arrastrado a sus colonos en su insurrección contra el Senado; y Cicerón, al partir para el exilio, tuvo el consuelo de ver cómo sus amigos ponían a su disposición "sus propias personas, sus hijos, sus amigos, sus clientes, sus libertos, sus esclavos y sus bienes".

La gran familia ejerce un predominio material y moral sobre cuantos la componen y la rodean; y, en la común apreciación, su autoridad sobre este reducido círculo la califica también como miembro de la clase que gobierna cada ciudad, o sea el Imperio entero. En la misma Roma, escribe Tácito, "la parte sana del pueblo veía las cosas por los ojos de las casas ilustres". Ser rico y tener autoridad sobre un círculo restringido como el que rodeaba la familia (ambas cosas se identificaban) calificaba también políticamente. No, ello es evidente, porque la conciencia colectiva sufriera materialmente el peso del poder que cada familia ejercía sobre su propio círculo. Sino que se daba por supuesto, cosa que garantizaba el tránsito de un terreno al otro, que gobernar a los hombres no era una función especializada, sino el ejercicio de un derecho natural, como el que tienen los animales de talla elevada para sobreponerse a los pequeños. Como prestigio social y legitimación política iban a la par, el ejercicio de las funciones públicas no era un menester especializado, como lo es entre nosotros, por más que no se sienten en persona en los bancos del Parlamento las "doscientas familias" que nos gobiernan. Por el contrario, en el mundo romano eran los nobles y los notables quienes componían físicamente el Senado y los Consejos de todas las ciudades. A pesar de que, en tales asambleas, el número de asientos era limitado y no todos los notables podían encontrar sitio.

Prestigio social y poder político: hay todavía otra cosa, menor y más general; todo aquel que se halle en posesión de un nombre ilustre ha de estar presente en cuanto sea de interés para todos, a fin de jugar un papel honorífico. Es uno de los aspectos, el más anodino, del fenómeno polimorfo que constituía la clientela. El Imperio romano, como gobernación indirecta, era una federación de ciudades autónomas; todo miembro de la nobleza, fuera senador o caballero, tenía que recibir o merecer el título de patrono de alguna de aquellas ciudades, o incluso de varias, si era posible. De hecho no pasaba de ser un título simplemente honorífico; y tenía como causa o como consecuencia algún beneficio o servicio que el patrono prestaba a la ciudad: donar una suma al Tesoro municipal, construir o reparar un edificio, defender la ciudad ante los tribunales en alguna disputa de límites. A cambio, el patrono podía lucir en su antecámara una carta oficial altamente honorífica que la ciudad le había dirigido; sus duelos familiares se convertían en acontecimientos locales; la ciudad patrocinada, a la que no se dejaba de informar del suceso, le respondía con un decreto de consolación; si venía a la ciudad, se le recibía oficialmente y se celebraba con toda solemnidad su entrada, como si se tratara de un soberano. De esta manera la clientela local constituía una de las carreras abiertas a la ambición romana por los símbolos; incluso las innumerables asociaciones (*collegia*) en que las gentes del pueblo se reunían por el placer de la comensalidad contaban con sus respectivos patronos nobles; el objeto

principal de estos colegios eran los banquetes; el patrono probablemente no disfrutaba de ninguna otra facultad efectiva fuera de la de decidir el menú del festín que ofrecía de su bolsillo. La ambición por los símbolos fue una de las pasiones dominantes del mundo greco-romano.

Una persona célebre, fuera quien fuese, no podía salir de su casa sin cortejo; los comediantes y los aurigas del Circo iban seguidos por una muchedumbre de admiradores habituales; lo mismo les sucedía a algunos médicos, que se habían alzado al estrellato de su arte.

Salvo algunos matices regionales, Italia es el reino de la clientela. Del lado griego, se sufrió como en todas partes la influencia, el poderío económico y las relaciones del alto bordo de los ricos, aliados naturales de los romanos, dueños del país. Había poderosos personajes que tiranizaban en un momento dado su ciudad respectiva. En cambio, las pompas, vanidades y saludos de la clientela eran allí algo desconocido. Los libertos no tenían demasiada preponderancia (en Atenas, son ellos los que integran mitad por mitad la muchedumbre de ciudadanos de segunda categoría que no hacen mención de su *demos* sobre su epitafio) ni rondan en torno a su antiguo dueño. Por el contrario, aquel a ruinosa ambición por los símbolos que era el mecenazgo reinaba en Grecia aún más que en Italia, que había recibido su ejemplo de los propios griegos, conocido por los modernos como "euergetismo".

Donde la vida pública era privada

¿Qué es lo que posee un romano? ¿Qué es lo que pierde, si le envían al destierro? Pierde su patrimonio, su mujer y sus hijos, sus clientes y sus "honoros": lo repiten Cicerón y Séneca; los "honoros" son los cargos públicos, anuales por lo general, de los que ha disfrutado y cuya memoria es una adquisición para siempre, como una suerte de título de nobleza. Los nobles romanos tuvieron un agudo sentido de la autoridad y de la majestad de su Imperio, pero en cambio ignoraban lo que llamamos nosotros el sentido del Estado o los servicios públicos. No distinguían bien entre funciones públicas y dignidad privada, entre finanzas públicas y fortuna personal. La grandeza de Roma era propiedad colectiva de la clase gobernante y del grupo senatorial dirigente; por el o, cada una de las innumerables ciudades autónomas que formaban el tejido del Imperio se consideraba pertenencia de los notables locales.

Cooptación

En dichas ciudades, como en la misma Roma, el poder se atribuye legítimamente a su elite gobernante, que se distingue por su opulencia: sólo el a está calificada para decidir a qué familia se ha de recibir en su seno. Los criterios legales, como la elección o la posesión de una fortuna determinada, no son más que un pretexto, una condición necesaria, pero completamente insuficiente; por cada senador, habría habido miles de propietarios dispuestos a ambicionar su acceso al Senado, si la riqueza hubiera sido el criterio efectivo. La realidad de la vida política descansaba en la cooptación: el Senado, que era un auténtico club, decidía si un individuo se había en posesión del perfil social peculiar que le hacía apto para ser admitido en su seno y si aportaría su parte correspondiente al prestigio colectivo que se repartían entre sí los miembros del club. Sólo que no era el cuerpo senatorial el que efectuaba directamente la cooptación; ésta pasaba por uno de los numerosos filtros del clientelismo político. Las funciones públicas se trataban como dignidades privadas, y el acceso a las mismas pasaba a

través de alguna vinculación de fidelidad privada.

Olvidándose de que Roma no es un Estado moderno, no han sido pocos los historiadores que han interpretado estos viejos principios como una perversión de los principios modernos; y han puesto el grito en el cielo diciendo que en Roma la corrupción, la "mordida" y el clientelismo reinaban por doquier, o al contrario, no han dicho ni media palabra, por estimar que semejantes "abusos" no tenían otro interés que el anecdótico. De acuerdo con la mentalidad moderna, un hombre público deja de servir efectivamente al Estado si se aprovecha de sus funciones para llenarse los bolsillos, o si pone su ambición personal por delante del interés general. El o equivale a olvidar que el Estado moderno no es la única forma eficaz de ejercicio del poder: un contubernio, una *mafia*, lo son también. La mafia que protege y explota a los inmigrantes italianos de una gran ciudad americana o a los trabajadores inmigrantes de una población francesa cumple una función "pública"; ejerce la justicia entre estos recién llegados y los protege contra el resto, por solidaridad nacional; tiene que dedicarse a sus compatriotas, so pena de perder todo crédito; los beneficia y, en consecuencia, ejerce sobre ellos paternalmente su autoridad. Desempeña su papel tanto más concienzudamente cuando que ése es precisamente el precio de su extorsión sobre el os; quien protege controla y quien controla despoja. Lo mismo que cualquier antiguo romano, el más insignificante "patrón" mafioso acaricia propósitos elevados sobre su dedicación a la causa común y entiende que la relación que mantiene con cada uno de sus protegidos es personal y de confianza. Un noble romano, y hasta un simple notable, se parecía más a un "padrino" que a un enarca; enriquecerse gracias al servicio público no ha impedido nunca proponerse el servicio público como ideal: lo contrario sí que sería sorprendente.

El funcionario íntegro es una singularidad del Occidente moderno; en Roma no hay superior que no despoje a sus subordinados, igual que sucedía en los imperios chino y turco, donde las cosas sólo funcionaban mediante la "mordida" y que no por el o dejaron de dar pruebas de una multiseccular capacidad de dominación. Como no era menos capaz el ejército romano, a pesar de las costumbres tan curiosas que tenía: "Los soldados pagaban tradicionalmente una 'mordida' a sus oficiales a fin de quedar exentos de servicio, hasta el extremo de que la cuarta parte o casi de los efectivos de cada regimiento perdía el tiempo de la manera más natural o se dedicaba a la buena vida en los mismos acuartelamientos: con tal que el oficial contara con su renta. . Los soldados se procuraban el dinero que necesitaban mediante el robo, el bandidaje o trabajando como esclavos. Si un soldado era un poco más rico, su oficial lo abrumaba a trabajos y a golpes, hasta que éste le compraba la dispensa"; uno creería estar leyendo, no a Tácito, sino las *Nouvelles asiatiques* de Gobineau. No había función pública que no fuese un robo organizado mediante el cual los que ejercían aquél a esquilaban a sus subordinados y todos juntos explotaban a los administrados. Así sucedió en tiempos de la grandeza de Roma y así siguieron las cosas en la hora de su decadencia.

Una función pública (*militia*) de menor importancia, como la de escribano o alguacil, el antiguo titular se la vendía al candidato a la sucesión, puesto que era una especie de renta que proporcionaba sus correspondientes beneficios; y el recién llegado tenía además que hacer llegar una propina (*sportula*) sustancial a su jefe de despacho. En el Bajo Imperio, los dignatarios principales, designados por el emperador, entregarán la suya. . al tesorero imperial; desde los inicios del Imperio, cualquier dignidad

cuyo titular hubiera de ser designado por el emperador, aunque no pasara de ser un varón consular o un simple grado de capitán, llevaba consigo para el elegido el deber moral de dejar un legado al soberano su bienhechor, so pena de ver su testamento anulado por ingratitud y su sucesión confiscada en beneficio del Tesoro imperial. Y como no había ningún nombramiento que no se consiguiera por recomendación de "patronos" que estuvieran muy en boga, las recomendaciones (*suffragia*) se vendían o cuando menos se pagaban; hasta el punto de que si el patrono no cumplía su palabra, la víctima no vacilaba en quejarse ante los tribunales. Había agentes (*proxenetae*) especializados en las transacciones de recomendaciones y clientelas (*amicitiae*), por más que se tratara de una profesión desacreditada.

El imperio de la "mordida"

La extorsión estaba a la orden del día. Los puestos militares que garantizaban la seguridad en el campo desempeñando en él tareas administrativas hacían que las poblaciones votaran gratificaciones (*stephanos*) en su favor. No había ningún funcionario que no se dejara sobornar para complimentar la menor diligencia; la necesidad de esquilar los borregos sin desollarlos demasiado llevó a partir la diferencia; se acabó por fijar oficialmente las tarifas de las "mordidas", y el precio de cada gestión quedó expuesto en público en las oficinas. Los administradores tenían la precaución de presentarse ante un funcionario o un alto dignatario con un regalo en la mano; después de todo, ello constituía un reconocimiento, mediante un símbolo sustancial, de la superioridad natural de los jefes sobre los gobernados.

A las "mordidas" venían a añadirse las extorsiones practicadas por los altos mandarines. Tras la conquista romana de la Gran Bretaña la administración militar obligaba a las tribus sometidas a llevar sus rentas de trigo a graneros públicos muy distantes, y luego cobraba por el permiso de remitirlas a otros más próximos. Exigir rentas ilegales se convirtió en el gran negocio de los gobernadores provinciales, que compraban el silencio de los inspectores imperiales y se repartían los beneficios con sus oficiales y sus jefes de despacho. El poder central deja hacer, contentándose con la percepción de lo que se le debía. Dedicarse al pilaje de las provincias que uno gobernaba, he aquí, decía Cicerón, "el procedimiento senatorial para enriquecerse"; un caso extraordinario como el de Verres, que sometió a su provincia de Sicilia a una sangría sistemática, haciendo reinar en ella un auténtico terror, se puede comparar perfectamente con el gansterismo de Estado de ciertos presidentes de la América Central, como Duvalier, Batista o Trujillo. Aunque en menor escala, el principio del gobierno de las provincias considerado como empresa económica privada subsistió durante todo el Imperio. Era un secreto a voces. Los poetas eróticos aguardaban pacientemente a que los maridos abandonaran a sus mujeres para irse a enriquecer durante un año en una provincia lejana; ellos, por su parte, hacían profesión de no vivir más que para el amor, desdeñosos de las preocupaciones de su carrera y de la inquietud por hacer fortuna, puesto que ambas cosas eran la misma. El enriquecimiento era algo que se conseguía en buena parte a expensas de los fondos públicos; un gobernador percibía a precio alzado unas dietas colosales, de las que no tenía que dar cuenta a nadie, y, en tiempos de la República, tales dietas equivalían a la mayor parte del presupuesto del Estado. Encima, y al margen de las extorsiones, el gobernador tenía sus negocios; el último siglo antes de nuestra era presencié el espectáculo de los hombres de negocios italianos apoderándose de todas las posiciones

económicas del Oriente griego, con la ayuda interesada de los gobernadores que el Imperio enviaba a aquellas regiones. Ésta era la razón por la que los gobernadores romanos apoyaban a los hombres de negocios romanos: la corrupción, y no el "imperialismo económico".

Hasta el siglo último no se ha considerado deshonesto enriquecerse con el gobierno. En *La cartuja de Parma*, cuando el conde Mosca abandona el ministerio, puede ofrecerle al gran duque una prueba resplandeciente de su honradez: tenía 130.000 francos al acceder a los asuntos públicos y al retirarse no poseía más que 500.000. Después de ser gobernador provincial durante un año, Cicerón sólo había ganado una suma equivalente a mil millones de nuestros céntimos, por lo que podía enorgullecerse: era bien poco. Los antiguos sistemas administrativos sólo tienen de común el nombre con lo que nosotros denominamos una administración; durante milenios, los soberanos se sirvieron de una mafia o sistema de extorsión llamado administración con el fin de arrancarles a las poblaciones los impuestos o explotarlas lisa y llanamente, de la misma manera que los reyes de Francia echaban mano de auténticos piratas, a los que bautizaban como corsarios, para marina de guerra, y se repartían con ellos los beneficios del corso. No se servía sin más ni más al Estado; se servía al Estado y se servía del Estado; una concepción que puede resultar execrable, pero, psicológicamente, un corsario no es lo mismo que un oficial de marina corrompido.

La cuestión no estaba en ser íntegro, sino en tener tacto, a la manera de un comerciante que no debe dar a entender a su clientela que sólo vende en su propio interés. Por eso, mientras los gobernantes atienden a su propio bien sin dejar de servir al emperador, las poblaciones oprimidas están dispuestas a creer que sus paternales dueños las explotaban para su bien. "Sé obediente y el gobernador te querrá", escribe san Pablo. Por tanto, hay que saber enriquecerse sin arruinar mediante actitudes demasiado transparentes la posibilidad de semejante creencia; el interés de los funcionarios por los beneficios del poder no debe desmentir el desinterés del poder mismo. De vez en cuando, un proceso público se convertía en ejemplar, y caía la cabeza de un gobernador, o al menos se venía abajo su carrera: el desdichado había manifestado sentimientos cínicamente interesados; se había interceptado una carta en que escribía a su amante: "¡Alegría! ¡Alegría! Puedo reunirme contigo libre de deudas, después de haber vendido la mitad de mis administrados" (se trata de una de las tres o cuatro cartas de amor que nos han llegado de la Antigüedad). Por lo que hace al mismo emperador y a sus altos empleados, ponían de relieve el desinterés del poder dejando en evidencia a sus propios subordinados; el emperador censuraba desde las alturas al Fisco, que no.) era otra cosa que la administración de los dominios imperiales, atendía al azar de vez en cuando una súplica de gentes que protestaban ante él por exacciones de sus propios agentes y proclamaba periódicamente un edicto que suprimía la corrupción: "Que las manos de los funcionarios dejen de ser rapaces; que dejen de serlo, insisto", escribía el emperador. Los altos empleados, por su parte, preferían fijar las tarifas de las "mordidas", lo que equivalía a legalizarlas.

La "dignidad"

Funcionarios, militares y gobernantes no se sentían miembros de determinadas corporaciones comprometidas en la defensa de su reputación por espíritu de cuerpo, sino de una elite no especializada, porque era superior en todo. Lo que establece un escalafón entre los individuos que la componen son los cargos públicos más o

menos elevados de que se hallan revestidos, lo mismo en el aparato del Estado que, por lo que se refiere a los notables, en una de aquellas innumerables ciudades que formaban el tejido del Imperio. Un individuo con un puesto público se decía: "Al servir al emperador o a mi ciudad, con este puesto anual, puedo acrecentar definitivamente mi 'dignidad' y la de mi casa, y andando el tiempo figurar, con atuendo oficial, en mi galería de antepasados". La "dignidad", he aquí el motivo supremo. No se trataba de una virtud de respetabilidad, sino de un ideal aristocrático de gloria; cada noble se apasiona por la dignidad que posee, como el Cid por su punto de honra. La dignidad se adquiere, se aumenta y se puede perder. Cicerón se desespera, durante su destierro; su dignidad le ha abandonado, es un clon nadie; pero en cuanto vuelven a llamarlo del destierro es como si le devolvieran su dignidad. Como semejante dignidad pública era en realidad una propiedad privada, se admitía que quien hubiese accedido a una función pública la tuviera a gala y defendiera su bien tan legítimamente como un rey su corona: contaba con una excusa que lo absolvía; nadie pensó en reprochar a César que pasara el Rubicón, marchara contra su patria y la arrojara a la guerra civil: el Senado había pretendido cercenar su dignidad, a pesar de que César le había hecho saber que prefería su dignidad a todo, incluso a su propia vida. Tampoco cabe la posibilidad de echarle en cara al Cid que, por salvaguardar su honra, hubiese matado en duelo al mejor soldado de su rey.

La pertenencia a la clase gobernante se reconocía mediante ciertos caracteres exteriores; la distinción en el porte no era lo principal en aquella sociedad poco mundana; menos estetas que los griegos, los romanos propendían a desconfiar de la elegancia y no le atribuían sentido social. La gravedad de maneras y lenguaje mostraba mejor al hombre de autoridad; y todo noble debe ser identificable por su buena educación (*pepaidenmenos*, que culmina en la cultura literaria y el conocimiento de la Mitología. Se prefería nombrar para senadores y hasta para jefes de despacho) a personas conocidas por su cultura, con el pretexto de que sabían redactar los textos oficiales en bella prosa; las escuelas de retórica acabaron siendo viveros de administradores, ya que la cultura realizaba a sus propios ojos al conjunto de la clase gobernante. Los primeros griegos que, una vez naturalizados, tuvieron acceso al Senado fueron aristócratas de cultura reconocida. No obstante, los efectos producidos sobre el pueblo llano de los administrados fueron más dudosos, y las consecuencias para la marcha de los asuntos públicos resultaron sencillamente catastróficas; a partir del siglo I, los edictos imperiales se redactaron en un estilo ininteligible Y en una lengua tan arcaizante que sólo con dificultad se los podía comprender y, por tanto, aplicar, porque aquellos redactores tan cultos rehuían los términos técnicos, hasta cuando se trataba de dar forma a un decreto sobre finanzas.

Las dos clientelas

En suma, la clase gobernante no cuidaba tanto de reclutar gente eficiente como de escoger individuos que le mostraran en un espejo el conjunto de cualidades privadas que más apreciaba en sí misma: opulencia, educación, autoridad natural. Prefería además juzgar por sí misma de semejantes cualidades, ya que no parecía demasiado fácil discernirlas sobre criterios reglamentarios, y a él o se debió que la cooptación se mantuviera como principio que presidía tácitamente el ingreso en la clase y las promociones en dignidad. Sólo que no era la clase en bloque la que procedía a la selección de los elegidos: cada uno de sus miembros tenía su propia lista de

protegidos, que recomendaba a sus colegas, a cambio de idénticos procedimientos; el emperador en persona, para el nombramiento de los puestos supremos, hacía su designación basándose en recomendaciones análogas. El sistema en cuestión aseguraba a cada personaje importante el placer de reinar sobre una tropa de postulantes. Sobre una clientela, por tanto; pero pongámonos en guardia frente a este término vago y engañoso. Hay dos especies de clientela: unas veces es el cliente quien tiene necesidad de un patrono; pero otras es el patrono quien corre tras el cliente, en su propio provecho. En la primera especie, el patrono ejerce realmente un poder; en la segunda, los patronos se disputan entre sí los clientes, que son los verdaderos amos. Entonces es el patrono quien tiene necesidad del cliente.

Pero, por desgracia, no todas las clientelas eran así. "En Istria", refiere Tácito, "la casa de los Crassos siempre tenía clientes, tierras y un renombre popular permanente". En el campo reinaba por todas partes un patronazgo semejante a los *caciques* suramericanos; los grandes propietarios tiranizaban y protegían a los campesinos de los alrededores; y no faltaban aldeas enteras que se ponían en manos de algunos de aquellos protectores, a fin de encontrarse al menos a salvo de los otros. En otras ocasiones, el patronazgo constituía más una apuesta sobre el futuro que una consecuencia de la situación; durante una de las guerras civiles, cuenta el mismo Tácito, la ciudad de Fréjus tomó partido resueltamente por un conciudadano que había llegado a ser un personaje importante; lo hizo "por espíritu de paisanaje y con la esperanza de que andando el tiempo sería un hombre influyente".

A decir verdad, "clientela" y "patronazgo" son palabras que los romanos ponen en todas las salsas; mediante las mismas se refieren a las relaciones más diferentes. Una nación protegida será "cliente" de un Estado poderoso, un acusado será defendido ante los tribunales por su patrono, a menos que a la inversa no reconozca a un patrono en quien haya tenido a bien defenderlo. No hay nada más falaz que los estudios de vocabulario. Tan pronto hay alguien que protege porque ya domina de antemano como se escoge a alguien como patrono a fin de que proteja. Este segundo caso es el del patronazgo con respecto a la carrera en los cargos públicos: el joven ambicioso que anda tras una promoción en dignidad no pertenece precisamente a la clase de la pobre gente que se halla a merced de algún poderoso vecino, lo quiere, lo sirve e invoca su apoyo. Prefiere preguntarse qué patrono escoger: ¿un compatriota?, ¿un viejo amigo situado en las altas esferas?, ¿el hombre que protegió los primeros pasos de su padre en la vida pública? El protector así escogido aceptará recomendarlo únicamente porque el muchacho, tal vez desconocido para él hasta la víspera, se ha puesto en sus manos y porque sabe que, si no acoge la fidelidad que se le ofrece, ésta irá a parar a Otro. Los romanos acostumbraban a transformar en relaciones individuales una relación general al tiempo que las ritualizaban; la generación en ascenso se repartía entre innumerables clientelas y acudía cada mañana a saludar a sus patronos.

A cambio de su protección, el patrono se granjea el placer de no contar con menos protegidos que sus pares. La circulación de las elites políticas transcurría a través de canales de conocimiento personal que daban lugar a determinados deberes de homenajes verbales y a pecados de ingratitud. Los patronos acariciaban la ilusión de posibilitar las carreras de los jóvenes por motivos de pura amistad hacia aquellos muchachos respetuosos; se dan el gusto de aconsejarles en su carrera (Cicerón adopta con el joven Trebatius un tono condescendiente que no se permite con sus restantes correspondientes); y escriben abundantes cartas de recomendaciones a sus colegas. Por

cierto que tales cartas, que adquieren casi la categoría de un género literario, son de ordinario bastante vacuas; se reducen a dar a conocer a un congénere el nombre del protegido; cada patrono confía en sus pares e intercambia con ellos su parte de influencia, sin duda al precio de una previa censura ejercida sobre sí mismo: no convenía recomendar sino a postulantes que la opinión de la clase gobernante estuviera dispuesta a admitir, so pena de perder todo crédito. Pues el crédito lo era todo: si se cuenta con muchos protegidos y muchos puestos que distribuir, uno tendrá todas las mañanas una pequeña muchedumbre que vendrá a saludarlo. Por el contrario, si se renuncia a cualquier papel público, el abandono por parte de los demás será completo, "se quedará uno sin gente que lo rodee, sin escolta en torno a su litera, sin visitantes en su antecámara". Ni la ley ni la costumbre establecían una neta delimitación entre la vida pública y la privada; era una cuestión de discreción particular. "Deja de una vez a tus clientes y vente a cenar tranquilamente conmigo", dice a un amigo el prudente Horacio.

Nobleza funcional

A causa de la misma indistinción entre lo público y lo privado, cuando se quería designar a alguien, se caracterizaba su persona por el puesto que ocupaba en el espacio cívico, y por sus títulos y dignidades políticos o municipales, si los tenía; todo ello formaba parte de su identidad, como entre nosotros el grado que se agrega al nombre de un oficial, o como los títulos de nobleza. Cuando un historiador o un narrador introducían a un personaje especificaban si era esclavo, plebeyo, liberto, caballero o senador. En este último caso, podía ser pretoriano o consular, según que la dignidad más alta para la que se hubiera visto designado en la escala de los honores hubiese sido el consulado o tan sólo la pretera. Si el individuo era un militar de vocación, que prefería el mando de un regimiento en una provincia o en las fronteras del Imperio y que dejaba para más adelante la preocupación de ejercer en Roma alguna de las varias dignidades anuales, se le denominaba "el joven Fulano" (*adulescens*), aunque fuese ya un cuarentón bajo su coraza; no había ingresado aún en la verdadera carrera. Esto por lo que hace a la nobleza senatorial; en lo referente a los notables de cada ciudad, he aquí cómo caracteriza Censorino para uso de sus lectores al protector (*amicus*) al que se lo debe todo y a quien dirige su libro: "Has ejercido hasta su culminación la carrera municipal, has recibido el honor de ser sacerdote imperial entre los principales de tu ciudad y hasta te has situado a la cabeza del rango provincial por tu dignidad de caballero romano". En efecto, la vida municipal contaba también con su propia jerarquía. Si no se era un plebeyo y se pertenecía al Consejo local (*curia*), lo que equivalía a ser un verdadero notable, se era un curial; o sea, un "hombre principal", una vez que se habían desempeñado en el propio orden todas las funciones anuales, basta las más altas, que eran también las más costosas.

Pues "intervenir en la vida política", lo que quería decir "ejercer las funciones públicas", no se consideraba como una actividad especializada: no era más que la realización de un hombre plenamente digno de tal nombre, de un miembro de la clase gobernante que se consideraba simplemente humana __ , de una persona privada ideal; no tener acceso a los cargos públicos, a la vida política de la propia ciudad, era ser un mutilado, un hombre sin importancia. Para hacer reír al lector con una paradoja divertida, los poetas eróticos se vanagloriaban e desdeñan la carrera política y de no querer militar sino en la carrera amorosa (*militia amoris*); para la mayoría de los

filósofos, especialistas en la materia, la vida política (*bios politikos*) sólo podía sacrificarse, si es que había que cortar por lo sano, a la vida filosófica, con su consagración plena al estudio de la sabiduría. En la práctica, los cargos públicos municipales, y con mucha más razón los senatoriales, sólo eran accesibles a las familias ricas; pero constituían un privilegio que era también un ideal y casi un deber. El conformismo estoico identificará la vida política con la vida conforme a la Razón. Resultaba fácil ser rico en su rincón, pero a nadie se le contaba entre los "más importantes de nuestra ciudad" mientras no hubiera hecho su aparición en la escena pública. Y ello en el supuesto de que las otras familias ricas le hubieran dejado a uno la posibilidad de permanecer al margen y que la población de la propia ciudad no hubiese venido a sacarlo de la soledad de sus tierras para empujarlo a las funciones municipales mediante una suave violencia, a fin e que contribuyera a los costosos placeres públicos vinculados al ejercicio de cada una de aquellas dignidades que duraban un año y conferían un título de por vida.

Cada una de aquellas dignidades públicas les salían en efecto muy caras a los individuos así honrados: la indistinción entre fondos públicos y patrimonios privados no funcionaba en una única dirección. Estaba la curiosa institución llamada "euergetismo". Cuando alguien era nombrado pretor o cónsul, tenía que desembolsar de su propio peculio cantidades exorbitantes para ofrecer al pueblo de Roma espectáculos públicos, representaciones teatrales, carreras de carros en el Circo e incluso ruinosos combates de gladiadores en la arena del Coliseo; de todo ello se iba a resarcir enseguida con el gobierno de alguna provincia. Tal era la condición de una familia de la nobleza senatorial, es decir, de una familia entre diez o veinte mil. Pero donde el euergetismo o mecenazgo adquiría su verdadera dimensión era entre los notables municipales, o sea, una familia entre veinte tal vez, y entonces no solía haber compensaciones a los sacrificios financieros que se les habían impuesto.

Euergetismo

En las ciudades más insignificantes del Imperio, lo mismo si se hablaba en el as latín o griego, que si se hablaba celta o siriaco, la mayoría de esos edificios públicos que excavan los arqueólogos y que visitan los turistas fueron construidos de su propio bolsil o por los notables locales. Que eran los mismos que les habían pagado a sus conciudadanos los espectáculos públicos que alegraban la ciudad cada año, si es que la generosidad de los notables bastaba para ello, puesto que cualquiera que accediese a una dignidad municipal tenía que pagar. Entregaba al Tesoro de la ciudad una suma a tanto alzado, financiaba los espectáculos del año correspondiente a su cargo, o incluso emprendía la construcción de algún edificio. Si la situación de su fortuna era un tanto apurada, se le obligaba a formular por escrito la promesa pública de hacerlo algún día, él mismo o sus herederos. Y la cosa no acababa aquí: con independencia de cualquier función pública, los notables ofrecían espontáneamente edificios, combates de gladiadores, banquetes públicos o fiestas a sus conciudadanos; esta especie de mecenazgo era aún más frecuente que lo pueda ser hoy en Estados Unidos, con la notable diferencia de tener por objeto casi exclusivamente el ornamento de la ciudad y sus diversiones públicas. La gran mayoría de los anfiteatros, esas enormes riquezas petrificadas, fueron ofrecidos libremente por mecenas que dejaban impreso así su sello definitivo sobre la ciudad.

¿Larguezas como éstas se llevaban a cabo por generosidad privada? ¿O por imposición

pública? Por ambas cosas a la vez. La dosis variaba de un individuo a otro y no había dos casos particulares iguales. Porque las ciudades habían logrado paulatinamente que la tendencia a la magnificencia ostentatoria de los ricos se convirtiera en un deber público; se les obligaba a hacer sistemáticamente lo que la preocupación por su rango les impulsaba a hacer de vez en cuando. Mostrándose dadivosos, los notables confirmaban su pertenencia a la clase gobernante y los poetas satíricos se burlaban de las pretensiones de los nuevos ricos que se apresuraban a ofrecer espectáculos a sus conciudadanos. Las ciudades se babiluaron a un lujo público que acabaron por exigir como un derecho. La designación anual de dignatarios proporcionaba la ocasión para ello; cada año, en cada ciudad, se asistía a la representación de pequeñas comedias: había que encontrar nuevas vacas lecheras. Cada miembro del Consejo pregonaba a gritos que era más pobre que sus colegas que en cambio Fulano de Tal era un tipo con suerte, próspero y tan magnánimo que con toda seguridad estaba dispuesto a aceptar para el año entrante una dignidad que llevaba consigo el deber de pagar desu bolsillo el calentamiento del agua de los baños públicos. El aludido protestaba que estaba ya fuera de juego. El más testarudo de los dos era el que ganaba. Si el gobernador no tenía previsto largarse pronto, se manifestaba dispuesto a intervenir; o bien la que intervenía pacíficamente era la plebe de la ciudad, interesada en disponer de su agua caliente: aclamaba a la víctima designada, ponía por las nubes su generosidad espontánea y lo elegía mandatario a Mano alzada o por aclamación. Ni menos que espontáneamente, porque también se daba la espontaneidad, no se levantara un mecenas imprevisto y declarara que estaba dispuesto a favorecer a su ciudad; la muchedumbre se lo agradecía haciendo que el Consejo lo nombrara alto dignatario local y discerniéndole un título honorífico excepcional, como "patrono de la ciudad", "padre de la ciudad" o "bienhechor magnífico y espontáneo", que más tarde habría de inscribirse sobre su tumba; o incluso votándose una estatua, cuyo costeamiento no dejaría el mecenas de tomar espontáneamente a sus costas.

He aquí porqué los dignatarios locales dejaron poco a poco de verse elegidos por sus conciudadanos y fueron designados por la oligarquía del Consejo de entre sus componentes: el problema estaba en la falta más bien que en el exceso de candidatos; como el desempeño de las funciones públicas consistía más en pagar que en gobernar, se dejaba que el Consejo inmolara a uno de sus miembros y el mejor candidato era el que se mostraba dispuesto a pagar. La clase pudiente tuvo, por tanto, la satisfacción equívoca de poder decirse que la ciudad le pertenecía, puesto que era ella la que pagaba; en contrapartida, podía repartir por sí misma los impuestos del Imperio en su propio beneficio, haciéndolos recaer las más de las veces sobre el paisanaje menesteroso. Cada ciudad se divide en dos campos: los notables que dan y la plebe que recibe; sin menoscabo de las obligaciones que llevan consigo las dignidades anuales, nadie puede ser un personaje local si no hace, al menos una vez en su vida, donación de un edificio o de un banquete público. Fue así como se formó una oligarquía dirigente. ¿Es preciso decir que también hereditaria? La cosa no es tan sencilla; las dignidades del padre constituían ante todo un deber moral para el hijo: era la víctima inequívocamente designada de las próximas generosidades, puesto que era el heredero. Entre los ricos del lugar, a quienes primero se pensaba en desplumar era a aquellos cuyos padres habían accedido a dignidades (*patrobouloi*, con la esperanza de que los hijos querrían imitar las larguezas paternas; a falta de candidatos bastante ricos

entre los hijos de dignatarios, el Consejo se resignaba a aceptar en su seno al representante de una familia de comerciantes, con ánimo de propulsarlo hacia las dignidades más costosas.

Si los notables tenían algún interés en sufrir semejante sistema era porque se le imponía la costumbre; y por ello resistían contra él tantas veces al menos como las que se sometían de buen grado.

El poder central, por su parte, también vacilaba. Tan pronto, a fin de ganarse la popularidad, obligaba formalmente a los notables a sufragar las diversiones del pueblo que "le alejaban de la tristeza", como se ponía del lado de la política de los notables y procuraba contener las exigencias de la plebe; como, en fin, hacía su propia política y trataba de proteger a los ricos contra su propia inclinación a las suntuosidades y ostentaciones: ¿no era preferible ofrecer a una ciudad un muelle portuario que un festejo? Porque lo que se ofrecía sobre todo al pueblo eran placeres que lo divertían o edificios que halagaban la vanidad del propio mecenas; sólo durante los años de escasez pensaba con preferencia la plebe en solicitar de sus autoridades que le proporcionaran a precio inferior el trigo que tenían almacenado en sus graneros. Se ofrecía a los conciudadanos diversiones por civismo y a las ciudades edificios por ostentación; tales eran las dos razones del euergetismo o mecenazgo, que contribuían también a mantener el equívoco entre el hombre público y la persona privada.

Civismo nobiliario

Quien dice ostentación dice espontaneidad, quien dice civismo dice deber; un deber paradójico, el de ofrecer a la ciudad mucho más que lo que se le debe. Los ciudadanos de un Estado moderno, que son unos administrados, se limitan a pagar sus impuestos al céntimo; pero las ciudades griegas (y, a ejemplo suyo, las romanas) habían tenido un principio, o al menos un ideal, que era más exigente: cuando podían, trataban a sus ciudadanos como un partido moderno trata a sus militantes; estos últimos no deben medir su celo por su cuota, sino hacer por la causa cuanto esté en sus manos. Las ciudades aguardaban a misma abnegación de parte de sus ciudadanos ricos. Sería demasiado largo explicar por qué semejante abnegación se empleó sobre todo en gastos de diversión (el gasto que un dignatario no podía en absoluto ni pensar en rehusar era el que la piedad exigía también de él: cuando celebraba en honor de los dioses de la ciudad, en virtud de su cargo, una fiesta o un espectáculo público, nunca dejaba de añadir a los presupuestos públicos alguna cantidad procedente de su bolsillo).

A lo que hay que añadir también la ostentación nobiliaria. Desde siempre, los ricos romanos se sentían personajes públicos; invitaban a todo el inundo a la boda de una hija suya; a la muerte de su padre, toda la ciudad estaba convidada al banquete funerario y a los combates de gladiadores. todo ello se convirtió muy pronto en obligación suya. De un extremo a otro del Imperio, un notable que hacía tomar a su hijo adolescente la vestimenta adulta o que se casaba de nuevo estaba obligado a entretener a la ciudad o a poner a su disposición una suma de dinero; si no quería hacerlo, tenía que refugiarse en alguna de sus tierras para celebrar allí sus bodas. Pero ello equivalía a su vez a privarse de toda existencia pública y a caer en el olvido; ahora bien, el orgullo nobiliario aspira a durar. Del mismo modo, ofrece a la ciudad un edificio sólido, sobre el que se graba el nombre del donante, mejor que un placer fugaz.

De acuerdo con otra moda de la época, puede hacer también una fundación perpetua: cada año, con ocasión del aniversario de su fundador, la ciudad festejará su memoria, gracias a las rentas de un capital que el bienhechor legó con este propósito; o bien celebrará una fiesta que llevará el nombre del fundador.



Son otros tantos medios de confirmar, en vida o después de muerto y honrado, la condición de personaje local. Y un personaje ya no es una persona privada, su público lo devora. Además, la relación e un bienhechor de la ciudad con su público era física, cara a cara, como lo había sido la de los hombres políticos de la República romana, que adoptaban sus decisiones a la vista del pueblo de pie ante su estrado, visibles a la manera de los generales de otrora en el campo de batalla. Los emperadores, encerrados en su palacio, querrán dar la impresión de proseguir semejante republicanismo al presentarse en el Circo o el anfiteatro, mientras la plebe permanecía atenta a su actitud y quería que estuvieran atentos y se mostraran complacientes con los deseos del público, único juez verdadero.

Los notables municipales corren la misma suerte. Se ha descubierto, en una pequeña ciudad de Túnez, un mosaico en el que un gran hombre del país, llamado Magerius, celebra sus propias larguezas; el mosaico decoraba su antecámara. Aparecen en él cuatro bestiarios en lucha con cuatro leopardos; junto a su imagen figura inscrito el nombre de cada combatiente, así como el de cada animal; el mosaico no es simplemente un motivo ornamental, sino la memoria rigurosa de un espectáculo que Magerius ha ofrecido de su bolsillo. Pueden leerse también, a doble columna, las aclamaciones y reclamaciones del público, que sanciona el celo de su bienhechor con diferentes eslóganes en honor suyo: "¡Magerius! ¡Magerius! ¡Que tu ejemplo cunda en el futuro! ¡Que los anteriores bienhechores entiendan la lección! ¿Dónde y cuándo se vio cosa igual? ¡Ofreces un espectáculo digno de Roma, la capital! ¡Y lo costeas a tus expensas! ¡Este día es tu gran día! ¡Magerius es el donante! ¡Esta es la verdadera riqueza! ¡Este es el verdadero poder! ¡Sí, éste precisamente! ¡Puesto que se acabó, despide a los bestiarios con una bolsa suplementaria!". Magerius consintió en otorgar esta última voluntad, y en el mosaico se ven los cuatro sacos de piezas de plata (cada uno con la cantidad exacta) que hizo entregar a los bestiarios allí mismo.



El mosaico Magerius (dos detalles), en Smirat (Túnez), explicado por A. Beschaouch.

Tras los aplausos del pueblo venían de ordinario los títulos honoríficos y las insignias concedidos de por vida por el Consejo; la ciudad estaba obligada a ello, pero era también la que decidía: sólo se distingue de entre sus iguales al notable por el homenaje que se le rinde. Pero se comprende muy bien que los títulos honoríficos de un bienhechor, lo mismo que las dignidades públicas que había desempeñado, tuvieran una importancia tan considerable como la de los títulos de nobleza bajo nuestro Antiguo Régimen y suscitaran pasiones igualmente vivas. El Imperio romano ofrece la paradoja de su civismo nobiliario. Civismo ostentoso que había de confirmar su presunción hereditaria mediante la distinción de sus hazañas de liberalidad, pero dentro del marco cívico: por encima de la plebe de su entorno, el notable es importante en su ciudad porque se ha hecho benemérito a sus ojos y en su beneficio; y es precisamente la ciudad la beneficiaria y la que juzga de la abnegación de su hijo en favor suyo. La plebe advertía hasta tal punto este equívoco, que el público salía del espectáculo sin saber si el bienhechor lo había honrado o humillado; una frase que Petronio pone en boca de un espectador expresa con claridad este resentimiento: "El me ha proporcionado un espectáculo, y yo le he aplaudido: estamos en paz, una mano lava la otra".

Por tanto, abnegación patriótica y búsqueda de la gloria personal. (*ambitus*), todo a la vez. Ya en tiempos de la República romana, los miembros de la clase senatorial aspiraban a hacerse populares ofreciendo espectáculo y banquetes públicos, mucho más por complacer a la plebe que con ánimo de corromper a los electores; y continuaron baciéndolo aún después de la supresión de la elección por las dignidades. Como dice Georges Ville, "tras la ambición materialmente interesada puede ocultarse una ambición por así decir desinteresada, que persigue el favor de la multitud por sí mismo y se contenta con él".

El euergetismo no se parece a nada

Dejemos de hablar de "burguesía" romana: del mismo modo que la clientela, el euergetismo no se explica por interés de clase, sino por un espíritu nobiliario que levanta inútilmente edificios públicos y estatuas honoríficas que cantan la gloria de una dinastía y nos hablan de una imaginación noble; se trata de un arte del blasón, de una heráldica. Referirse al maquiavelismo, a la redistribución, a la despoltización, al cálculo interesado en levantar barreras simbólicas de clase, es tanto como rebajar y racionalizar un fenómeno cuyo coste y desenvolvimiento simbólico van mucho más allá de cuanto era socialmente necesario. Lo que nos desconcierta es que semejante nobleza, con su simbólica aparentemente cívica, sus edificios "públicos" y sus títulos de magistratura, no se parece en nada a la nobleza de sangre y de preposiciones patronímicas de nuestro Antiguo Régimen: se trata de una formación histórica original que canta su propia gloria en el viejo vocabulario de la ciudad antigua, en vez de celebrar la grandeza de la raza.

Los curiales no son lo mismo que la clase dominante, aunque sólo fuese porque el número de puestos en el Consejo municipal era limitado; se reducía por lo general a un centenar. Igual que, bajo el Antiguo Régimen, no bastaba con enriquecerse para obtener un título de nobleza, y que el título de académico francés se halla limitado a cuarenta personas, más o menos célebres. El Consejo municipal era un club noble en el que no todos los pudientes entraban: las leyes imperiales insistían en que, en caso de

necesidad financiera, se admitiera por especial favor a hombres de negocios ricos. Pero el club prefería, llegado el caso, presionar a uno de sus miembros hasta que se arruinara en favor de la ciudad. Y, en ocasiones, los nobles no tenían más remedio que huir de las suaves violencias de sus colegas y se refugiaban en sus tierras, entre sus colonos (*coloni praediorum*), según dice el último libro del *Digesto*; porque el poder público se empantanaba en cuanto trataba de salir de las ciudades y penetrar en el campo, donde cristianos como san Cipriano irán a refugiarse de las persecuciones.

También era una clase nobiliaria, dada la permanencia en el tiempo de aquel as familias. Es un hecho comprobado que se admitieron algunas dinastías de nuevos ricos; pero no es menos cierto el hecho de la duración secular de tales familias, de sus matrimonios recíprocos, de su endogamia. Ph. Moreau puso de relieve los matrimonios recíprocos entre algunas grandes familias de una ciudad a partir del *Pro Cluentio* de Cicerón. En Grecia, la abundante epigrafía imperial permite seguir a no pocas familias nobles a lo largo de dos o tres siglos, en Esparta sobre todo, en Beocia, y aun en otros sitios: se ha podido redactar árboles genealógicos que ocupan una página in-folio en nuestras colecciones de inscripciones griegas de la época imperial. El Imperio fue una época de estabilidad mobiliaria.

El euergetismo fue un punto de honor nobiliario en el que el orgullo de casta puso por obra todas las motivaciones cívicas y liberales sobre las que los historiadores se han extendido finamente, pero con excesiva exclusividad: civismo, gusto por las donaciones, deseo de distinción. . Estos árboles sentimentales y cívicos no les han dejado ver el bosque del orgullo noble ni la existencia de una nobleza patrimonial, de hecho hereditaria. Cualquiera noble aspira a quedar por encima de los otros y se ha propuesto poder decir que ha sido "el primero" o "el único" en prodigar tal o cual liberalidad inédita: los dignatarios precedentes habían distribuido gratuitamente al pueblo aceite para los baños, pero hete aquí a un nuevo campeón distribuyendo aceite perfumado. .

"Quiero ganar mucho dinero", declara un héroe de Petronio, "y tener una muerte tan hermosa que mis funerales se vuelvan proverbiales"; dejaría mandado sin duda a sus herederos que dieran un banquete a toda la ciudad con ocasión de su sepelio. Pan y Circo, o mejor, edificios y espectáculos; el ejercicio de la autoridad solía ser con más frecuencia la exaltación de un individuo que una capacidad pública o privada de constreñimiento; consistía en monumentalización y teatralización. De modo que el euergetismo o mecenazgo no era tan virtuoso como creen sus últimos comentaristas; pero tampoco tan maquiavélico como dijeron los comentaristas precedentes, imbuidos de vago marxismo. La nobleza residía, literalmente, en un "juego de competición", tan irracional, política y económicamente como el despilfarro de pura ostentación. La cosa iba mucho más lejos que la necesidad de "mantener el propio rango" o señalar las barreras de clase, y no hay por qué aproximar el fenómeno fundamental de la competición en el despilfarro a determinadas explicaciones sociales muy del gusto de los modernos; como tampoco ponerlo en relación con las que daban de aquél a los antiguos: patriotismo, fiesta y banquete, generosidad, etc. Nos hallamos ante un fenómeno tan curioso como el del *potlach* o destrucción ritual que intriga a los etnólogos que lo encuentran en tantas poblaciones "primitivas"; una pasión tan devoradora como las que, en los pueblos "civilizados", sólo se desencadenan a propósito del poder "político" y la riqueza "económica". Al menos, eso es lo que se cree.

"Trabajo" y descanso

Loable ociosidad

La economíaromana llevaba consigo un importante sector servil; existía también la prisión por deudas, en virtud de la cual un acreedor podía secuestrar a su deudor junto con su mujer y sus hijos a fin de hacerlos trabajar para él; y había también un sector del Estado en el que los condenados, los esclavos del Fisco (o sea, de los innumerables dominios imperiales), penaban bajo los golpes de sus guardianes; muchos cristianos conocieron esta suerte. Pero el sector principal seguía siendo libre jurídicamente. Estaban los pequeños campesinos independientes, abrumados por el pago de sus impuestos; como escribe Peter Brown, "el Imperio romano dejaba a sus anchas a las oligarquías locales de notables, con el único cuidado de asegurar las tareas administrativas; era muy poco lo que les exigía por vía fiscal y evitaba mostrarse demasiado curioso sobre los procedimientos mediante los cuales se extorsionaba al paisanaje en cuestión de impuestos; era el tipo de control benigno que ha constituido el principio de tantas dominaciones coloniales en periodos bien recientes". Había otros campesinos que eran los aparceros de los notables. Obreros agrícolas, asalariados, artesanos cuyos servicios se contrataban para una tarea determinada, se hallaban comprometidos con sus autos mediante un pacto que sólo raras veces adoptaba la forma de un contrato escrito (con la excepción de los casos en que el contrato era de aprendizaje). Del mismo modo que, en el Código Napoleónico, al amo se le cree bajo palabra en las impugnaciones sobre emolumentos de sus criados, un amo romano se torna la justicia por su mano si sus asalariados le roban, lo mismo que si fueran esclavos. Las ciudades son esencialmente las localidades donde los notables, igual que la "nobleza ciudadana" del Renacimiento italiano, se gastan las rentas del suelo: lo contrario completamente de la Edad Media francesa y su nobleza ole señores feudales dueños de castillos. Alrededor de aquellos notables urbanos vivían artesanos y comerciantes que eran los abastecedores de su condición de ricos; eso es lo que era una "ciudad" romana (lo único que tenía en común con una ciudad moderna era el nombre). ¿En qué se reconocía una ciudad? En la presencia de una clase ociosa, la de sus notables. Su ociosidad era el aspecto principal de su "vida privada"; la Antigüedad fue la época de la ociosidad considerada como mérito. Esa nobleza urbana sentía desdén por el campo y desconfianza respecto a las ciudades en las que había trabajadores; y el poder imperial hacía lo mismo. En 215, un emperador decidió expulsar de Alejandría a los campesinos egipcios que allí acudían en tropel, porque "su género de vida demuestra que los rurales no son aptos para la vida cívica". El Imperio sólo es verdadero imperio en sus ciudades, donde los patricios, dueños de la Corporación municipal, gobernaban a la población activa. Asimismo, manifestaba el patriciado desprecio hacia las zonas rurales de la Turquía central, donde las ciudades no eran más que poblachones campesinos habitados por grandes agricultores, que eran lo suficientemente ricos como para mandar grabarse un epitafio, pretendiendo con ello quedar inmortalizados mediante la escritura.

"Dentro de un siglo, tal vez", le decía hacia 1820 un astrólogo al joven héroe de *La cartuja de Parma*, "no se tolerará ya a los ociosos"; estaba en lo cierto. En nuestra época, nadie se siente a gusto confesándose rentista. Después de Marx y de Proudhon, la noción de trabajo se ha convertido en un valor social universal, en un concepto filosófico. Hasta el punto de que el desprecio antiguo por el trabajo, las declaraciones de desdén no disimulado por quienes trabajan con sus manos o la exaltación de la

ociosidad como condición necesaria de una vida de hombre "liberal", digna de su calidad de hombre, son cosas que hoy nos resultan chocantes. No sólo era socialmente inferior el trabajador, sino que incluso se le tenía por alguien un tanto vil. De lo que cabe concluir que una sociedad que desprecia hasta tal punto los verdaderos valores debió de ser una sociedad mutilada, que sin duda hubo de tener que pagar el precio de semejante mutilación: ¿no habría sido acaso el desprecio del trabajo lo que explicara el retraso económico e los Antiguos, su ignorancia del maquinismo? A menos que no se explique una lacra por otra y que el desdén por el trabajo no tenga su explicación en aquel otro escándalo que fue la esclavitud...

Y, sin embargo, si fuésemos sinceros, encontraríamos en nosotros mismos una de las claves de este enigma. Sí, es verdad que el trabajo nos parece respetable y que no nos atreveríamos a hacer profesión de ociosidad; pero ello no impide que seamos muy sensibles a las distinciones de clase y que, sin confesárnoslo, tengamos a los obreros o a los comerciantes por gente de poco pelo; no querríamos que ni nosotros ni nuestros hijos descendiéramos a su nivel, a pesar de experimentar un cierto bochorno por este sentimiento.

Tal es la primera de las seis claves de las actitudes antiguas ante el trabajo: el desdén del valor del trabajo era desdén social por los trabajadores. Desdén que se ha mantenido hasta los tiempos de *La cartuja de Parma*; después, a fin de mantener la jerarquía de las clases sociales, al tiempo que se reducían los conflictos entre ellas, ha habido que saludar en el trabajo un verdadero valor y aun el valor universal; en eso ha consistido la paz social de los corazones hipócritas. El misterio del desprecio antiguo por el trabajo consiste simplemente en que los avatares de la contienda social no habían desembocado aún en ese armisticio provisional de la hipocresía. Una clase social orgullosa de su superioridad se dedica a cantar su propia gloria (en eso consiste la ideología).

Riqueza equivale a virtud

1.º Primera clave, por tanto: la diferencia entre los grupos sociales se valora de acuerdo con la diferente estima en que se tienen sus recursos. En Atenas, durante los tiempos clásicos, cuando los poetas cómicos calificaban a un individuo por su oficio (Eucrates el vendedor de estopa, Lysicles el tratante de corderos), no lo hacían precisamente en su honor; sólo era plenamente hombre quien vivía ocioso. Según Platón, una ciudad bien organizada sería aquella en la que los ciudadanos se mantendrían gracias al trabajo rural de sus esclavos y dejarían los oficios en manos de la gente de poca monta: la vida "virtuosa", la de un hombre de calidad, ha de ser una vida "ociosa" (veremos enseguida que se trata de la vida de un hacendado, que no "trabaja", en el sentido de ocuparse de dirigir sus tierras). Papa Aristóteles, ni esclavos, ni campesinos, ni tenderos, pueden llevar una vida "dichosa", es decir, próspera y noble a la vez: sólo lo pueden quienes poseen los medios de organizar su existencia y proponerse una nieta ideal. Sólo los hombres ociosos se hallan moralmente conformes con el ideal humano y merecen ser ciudadanos de pleno derecho: "La perfección del ciudadano no califica al hombre libre sin más ni más, sino sólo a aquel que se ve libre de las tareas necesarias a las que se dedican siervos, artesanos y braceros; estos últimos no podrán ser ciudadanos, si la constitución otorga los cargos públicos a la virtud y al mérito, ya que no es posible practicar la virtud si la vida que uno lleva es de obrero o bracero". Lo que quiere decir Aristóteles no es que un pobre apenas si tiene medios u oportunidades de practicar

determinadas virtudes, sino más bien que la pobreza es un defecto, una suerte de vicio. Para Metternich, el hombre comenzaba en el barón; para los griegos y los romanos, comenzaba en el rentista de la tierra. Los notables del mundo greco-romano no se consideraban superiores al término medio de la humanidad, a la manera de los nobles de nuestro Antiguo Régimen: se hallaban convencidos de constituir la humanidad plena y completa, la humanidad normal; de modo que los pobres eran moralmente inferiores: no vivían como hay que vivir.

Riqueza equivalía a virtud. En un proceso en el que era el acusado y la muchedumbre ateniense el juez, Demóstenes lanzó a la cara de su adversario los reproches siguientes: "Valgo más que Esquines y soy mejor nacido que él; no quisiera dar la impresión de estar insultando a la pobreza, pero es preciso reconocer que, de niño, tuve la suerte de frecuentar buenas escuelas y de poseer la fortuna suficiente para no verme forzado por la necesidad a trabajos viles. En cambio, Esquines, a ti te tocó tener que barrer como un esclavo la escuela donde enseñaba tu padre". Demóstenes ganó triunfalmente su proceso.

Los pensadores griegos confirmaron a los romanos en esta convicción natural. "Las artes del común, las artes sórdidas", escribe Séneca, "son, e acuerdo con el filósofo Posidonio, las de los trabajadores manuales, que emplean todo su tiempo en ganarse la vida; semejantes menesteres no tienen nada de atractivo y apenas si se acercan en algo al Bien". Cicerón no tuvo que aprender del filósofo Panaitios, cuyo conformismo apreciaba, que "cuanto tenga que ver con un salario es sórdido e indigno de un hombre libre, porque el salario en esas circunstancias es el precio de un trabajo y no de un arte; todo artesanado es sórdido, como lo es también el comercio de reventa [en oposición al negocio de alto bordo]". Ni la igualdad democrática, ni el ideal socialista, ni la caridad cristiana estaban allí para ordenar a este desprecio espontáneo que guardara algún pudor.

La Antigüedad celebraba la condición de rentista con el mismo impudor que el Antiguo Régimen iba a poner en considerar a los plebeyos como miserables. Una clase de ricos notables más o menos cultivados y que pretendía reservarse los resortes políticos exaltaba su propia ociosidad afortunada como posibilidad de una cultura liberal y de una carrera política. Los trabajadores, según Aristóteles, no eran capaces de gobernar la ciudad, y según él mismo añadía, ni podían, ni debían, ni, además, pensaban apenas en ello. De hecho, al decir de Platón, también había muchos ricos que no querían saber nada de los asuntos públicos y que sólo pensaban en divertirse y acrecentar su patrimonio. "Los ricos", escribía el místico Plotino, "resultan con harta frecuencia decepcionantes; pero al menos tienen el mérito de no necesitar el trabajo y, por ello, forman una especie que ofrece una cierta reminiscencia de la virtud"; por lo que hace a "la masa de los trabajadores manuales, es una tropa despreciable, destinada a producir los objetos necesarios para la vida de los hombres virtuosos".

Está fuera de duda que los ricos no tienen que trabajar; sólo que, como escribe Platón, cometen a pesar de todo el error de trabajar: por codicia. Su ansia de riquezas "no les deja ningún instante de respiro para poder ocuparse de otra cosa que de sus propiedades privadas; el alma de cada uno de los ciudadanos se halla hoy día totalmente pendiente de su enriquecimiento y jamás piensa en nada que no sea el provecho que cada día pueda aportarles; todo el mundo está dispuesto a aprender cualquier técnica y a practicar cualquier actividad, si encuentra en ellas alguna ventaja, así como a burlarse de los demás".

Lucha de clases

Nuestros historiadores han estudiado en demasiadas ocasiones las ideas antiguas sobre el trabajo como si se tratara de doctrinas específicas, obra de pensadores o de juristas. En realidad, eran representaciones colectivas confusas, así como representaciones de clase. No planteaban principios, no decretaban, por ejemplo, que sólo se podía hablar de trabajo cuando se trabajaba por cuenta ajena o por un salario; pero tales representaciones abarcaban globalmente los grupos sociales inferiores en los que la gente se hallaba reducida a vivir de un salario o bien a ponerse al servicio de otro. No pretendían ordenar la conducta de todos de acuerdo con reglas determinadas, sino que exaltaban o despreciaban una clase social en la que todo ello resultaba más o menos cierto al mismo tiempo: el trabajo será para unos un régimen doméstico, mientras que para sus hermanos de clase será un sistema de salario. Se los acusa de que trabajan a fin de sepultarlos en un desprecio de clase: no se los desprecia por el hecho de que trabajen. Y en cambio se exaltará la clase de los notables, que es rica, cultivada y la que dirige la sociedad, diciendo indiferentemente, o que tiene el mérito de no necesitar del trabajo, o que dirige meritoriamente la ciudad. Las "ideas antiguas sobre el trabajo" no eran tanto ideas como valoraciones, positivas para los poderosos, negativas para los humildes; lo importante era la valoración: los argumentos en particular resultaban indiferentes.

2." Valoraciones de clase dispuestas a echar mano de cualquier argumento. Jenofonte nos explica que los oficios manuales afeminan a los que los ejercen, "porque los obligan a permanecer sentados a la sombra y a veces incluso a pasarse todo el día junto al fuego"; además, los artesanos "no tienen tiempo para ocuparse de sus amigos ni de velar por el bien de la ciudad"; el cultivo del campo por su parte habitúa a soportar el frío y el calor, a levantarse pronto y a defender la tierra nutricia.

Si se está dispuesto a admitir que el interés de clase juega un papel en la historia, podrá resolverse sin dificultad un enigma histórico, el de la desvalorización prácticamente general del comercio a través de la historia, hasta la revolución industrial del siglo XX; la clave está en que las fortunas comerciales eran fortunas de nuevos ricos, mientras que la riqueza de solera era la del suelo. La riqueza ancestral se defiende contra el negocio atribuyéndole al comerciante todos los vicios imaginables: es un desarraigado; sólo actúa por avaricia, lleva dentro el germen de todos los males, engendra el lujo, la molición, y falsea la naturaleza, porque se dirige hacia mundos lejanos de los que nos separa la barrera natural de los mares y trae de allí productos que la naturaleza no quiso hacer crecer entre nosotros. Ideas como éstas han viajado desde Grecia e India de los tiempos arcaicos hasta Benjamin Constant y Aburras. En Roma, los ciudadanos se dividían en "órdenes" cívicos (simples ciudadanos, decuriones, caballeros, senadores), y la división se basaba en la riqueza; pero, en la estimación de ésta, los censos no tomaban en cuenta más que los bienes raíces; un rico negociante no ascenderá en la sociedad cívica como no adquiera tierras. "Si un hombre de negocios", escribe Cicerón, "cansado de enriquecerse, aspira a volver a puerto y colocar su fortuna en propiedades rurales, dejará de ser despreciable y habrá que elogiarlo en términos elevados".

La desvalorización de la riqueza no basada en la tierra es una forma de rechazar al advenedizo. Porque, mientras la riqueza principal era la tierra cultivada y la agricultura constituía la fuente más importante de renta, ser rico quería decir ser

dueño de la tierra: era el modo universal de imposición. El comercio, en cambio, era solamente una vía de paso, mediante la que uno se podía enriquecer; la propiedad del suelo era, pues, lo que distinguía al heredero del advenedizo. El comercio era un medio de adquisición; la tierra era la riqueza adquirida. Consecuencia: como veremos más adelante, un heredero, un individuo ya rico y propietario de tierras, no será considerado como un comerciante aunque se meta además en negocios; lo importante es no haber comenzado por éstos.



*Fragmento
de sarcófago, siglo Un
pastor ordeña una cabra delante
de una choza de cañas. (Roma,
Museo de las Termas.)*

¿Qué quiere decir trabajar?

"El comercio es algo indigno", repite Cicerón, "si se trata de un comercio en pequeña escala en que sólo se compra para revender directamente; pero si de lo que se trata es de un negocio en gran escala, entonces no es despreciable". Y, si efectivamente son indignos todos los oficios artesanos, añade, en cambio las profesiones liberales, como la arquitectura o la medicina, son honorables; es cierto que no resultarían convenientes para la gente del rango más elevado, pero pueden practicarlas sin desdoro los individuos que no pertenecen a la cima de la sociedad.

3." ¿Pero constituyen un "trabajo" las profesiones liberales?

¿Qué quiere decir este término? Ni en griego ni en latín se encuentra una equivalencia exacta. ¿Un escritor es un trabajador? ¿Lo es un ministro? ¿Un ama de casa? Un esclavo no "trabajaba"; obedecía simplemente, se limitaba a realizar lo que su amo le ordenaba. Del mismo modo, entre nosotros, ¿un soldado es acaso un "trabajador"? Obedece órdenes. Platón establece en *Las Leyes* que un verdadero ciudadano no debe trabajar y, un par de páginas más adelante, que ese mismo ciudadano "ha de permanecer en vela por algunas horas, durante la noche, a fin de concluir sus tareas políticas, si ocupa una función pública, o, en caso de no ejercer ninguna, sus tareas económicas", a saber, la gestión de sus propiedades, cultivadas por sus esclavos. El médico y filósofo Calieno se refiere a uno de sus profesores que hubo de renunciar a la enseñanza de la filosofía

"porque ya no tenía tiempo libre; sus conciudadanos lo habían empujado a aceptar ocupaciones políticas": ninguna de las dos cosas se consideraba trabajo.

Pensemos en los "filósofos, retóricos, músicos o gramáticos", de los que habla Luciano, "todos aquellos que creen no tener otro remedio que hacerse contratar en una casa para enseñar mediante salario", con el pretexto de que son pobres (o sea, en el sentido antiguo del término, porque carecen de una fortuna personal suficiente): ¿acaso trabajan? No. De acuerdo con el humor del momento, se dirá de ellos, o bien que ejercen una profesión verdaderamente digna de un hombre libre y poseen una dignidad "liberal"; o bien que son "amigos" (tal era el término elegante) del amo que les paga; o bien que no son más que unos pobres diablos, reducidos a tener que ganarse el pan de cada día, y que en el fondo su vida es igual que la de unos esclavos: su empleo del tiempo no les pertenece y, lo mismo que los esclavos domésticos, obedecen a la campana cuyo sonido da la señal del comienzo y del final de la jornada de trabajo en todas las casas buenas. ¡Extraña "amistad, causante de tanto trabajo y tanta fatiga"!; una amistad que llo les permite siquiera convertirse en hombres verdaderamente libres, o dicho de otro modo, adquirir un patrimonio suficiente: "Su salario, en el caso de que se les pague, y que se les abone por entero, tendrán que gastárselo hasta el último céntimo; no podrán ahorrar nada". ¿Profesión liberal, amistad o salariado? Es ocioso tratar de averiguar lo que los romanos e incluso sus juristas pensaban en el fondo: no había tal fondo, y en realidad pensaban las tres cosas a la vez, sorprendidos de la paradoja subyacente al hecho de que una actividad tan liberal como la erudición (o la "gramática") pudiera coronar a un pobre diablo sin fortuna; lo que hacían era despreciar y respetar a la vez a su gramático doméstico, preceptor de sus hijos. ¿Amigo o mercenario? En semejante sociedad, nunca se era un trabajador: todas las relaciones se pensaban a partir de la relación de amistad o de mandato.

Quedan las actividades que consisten en un alto oficio o en una dignidad personal; las funciones públicas. Pero, también en su caso, su definición es una mezcla de prejuicios y tradiciones históricas. Si uno es un senador y se prepara para ir a gobernar la provincia de Africa, con un salario fastuoso de por medio, no cabe ningún equívoco: se ejerce un glorioso cargo público, de conformidad con el célebre ideal de vida política; pero si, por el contrario, y con un salario análogo, la provincia a la que se va de gobernador es la de Egipto, ya no se trata de una función pública. La razón estaba en que África tenía gobernadores escogidos en el antiguo Senado, mientras que los gobernadores de Egipto se reclutaban en un cuerpo de altos "funcionarios" imperiales, creado al comienzo del Imperio (uno piensa en el desdén de un Saint Simon, orgulloso de la vieja nobleza, por los ministros de Luis XIV).

¿Los funcionarios, como hoy los llamaríamos, servían al Estado y a su príncipe? Sus adversarios pretendían que no eran más que los todopoderosos esclavos de su amo el emperador, que se suponía que se servía de sus propios domésticos para la gestión del Imperio de igual modo que para la explotación de sus propios dominios privados; pero uno de aquellos altos funcionarios, el escritor Luciano, que fue tesorero supremo de Egipto, respondía en nombre e todos que no había ninguna diferencia entre ellos y un senador que fuera gobernador. Tenía razón, pero, como es sabido, no es la razón lo que guía los juicios colectivos; el médico Galieno, que había prestado sus servicios a un funcionario imperial, no veía en él otra cosa que una suerte de esclavo, puesto que aquel hombre trabajaba para su amo el emperador durante toda la jornada y "no volvía a ser él mismo, lejos de su amo, más que cuando caía la noche". El mismo equívoco

volvía a producirse con uno de los papeles más importantes e la época, el de administrador de una gran familia; por lo general solía confiarse este cargo a algún vástago de una vieja familia arruinada. Plutarco se refiere a él en un tono de conmiseración: era un hermano inferior.

Calificaciones desde el exterior

4." ¿Qué es lo que decide que un gobernador de Egipto sea un hombre público o no pase de ser un asalariado? ¿La función que ejerce? No. ¿Su "estilo de vida", según que mantenga un tren señorial o manifieste actitudes de sumisión? Tampoco. El enesillamiento no proviene de lo que sea o haga sino que viene impuesto desde el exterior. Del mismo modo, en la concepción antigua del trabajo, nos encontramos con toda una capa de "calificaciones desde el exterior". Una analogía puede servirnos para entender la cuestión: ¿cómo decidir si la poderosa casa de los Médici era una familia de nobles o de banqueros? ¿Eran unos banqueros que vivían noblemente o nobles que se dedicaban a asuntos e banca? ¿Será su estilo de vida lo que decida, según decía Max Weber? La calificación les sobreviene desde el exterior, hagan lo que hagan; serán sus contemporáneos quienes acepten o se nieguen a situarlos en el rango de las familias nobles. Y, si les otorgan ese rango, la banca no será su profesión, sino tan sólo un detalle anecdótico. Tales "calificaciones desde el exterior" son una trampa tendida a los historiadores; por el hecho de que los notables antiguos se tenían por gente ociosa, no puede inferirse que no se metieran en asuntos de banca o de comercio...

Entre nosotros, hoy mismo, un duque que sea dueño de un taller de fundición sigue siendo un duque que resulta ser dueño de una fundición, mientras que a un maestro de forja que no es duque se le identificará por su condición de maestro de forja. En la Antigüedad, a un notable no se lo identificaba nunca con un armador o un empresario agrícola: no era sino él mismo, un hombre, y si cabe el empleo e un lenguaje anacrónico, no se especificaba nada en su "tarjeta de visita". Porque ocuparse de las propias tierras no era a los ojos de todo el mundo sino una necesidad prosaica, que no servía para identificar a nadie más que el deber de vestirse cada mañana. Si regresáramos entre los romanos y preguntásemos al hombre de la calle lo que piensa de una determinada dinastía de armadores que dominaba la ciudad, nos respondería: "Son gente notable, pudiente, rica; interviene en los asuntos públicos y, a causa de sus dadivosidades, favorece mucho O nuestra ciudad y le proporciona magníficas diversiones". A lo largo de la conversación, nos habríamos enterado sin duda de que armaban numerosos navíos. Y, sin embargo, no se la tenía por una familia de armadores. Un historiador ha puesto de relieve recientemente que la Antigüedad era capaz de reprobar las ganancias comerciales, frutos del vicio de la codicia, al tiempo que consideraba meritorio que un noble supiera enriquecerse por todos los medios, incluido el comercio, despreciaba a los negociantes de profesión y tenía a los nobles por gente llamada a la política o al ocio. ¿No es todo esto contradictorio? Desde luego, a los ojos de la lógica. Pero los romanos, por su parte, no eran sensibles a semejante contradicción; un notable que se dedicaba a los negocios no era clasificado como negociante, sino que se lo situaba entre vertebrados de mayor entidad, entre los notables. Es cierto que en Roma había una ley que prohibía a los senadores el comercio marítimo; pero se la violaba sin ningún escrúpulo, porque lo importante era *no estar metido* en negocios; salvadas así las apariencias, los senadores *hacían* negocios.

Haga lo que haga, un notable o un noble no se verá nunca definido por ello; en cambio, un pobre *es* zapatero o jornalero. Para no ser sino uno mismo, hay que poseer un patrimonio; cuando un notable se proclamaba en su epitafio "buen agricultor" se quería decir que había poseído el talento de cultivar bien sus tierras, no que hubiera sido cultivador por oficio; cuando decimos que la señora condesa tiene dotes de ama de casa, no queremos dar a entender con ello que su profesión sea ésa exactamente. ¿Qué era lo que se inscribía en el epitafio de un notable? Ante todo, las dignidades políticas de que había estado revestido (ya veremos que correspondían a los títulos de nobleza ole nuestro Antiguo Régimen); luego, eventualmente, las actividades liberales de las que había hecho "profesión" por gusto, es decir, a las que se había dedicado, como más adelante se hará profesión monástica; notables y nobles se honraban de hallarse consagrados a la filosofía, a la elocuencia, al derecho, a la poesía, a la medicina y, en el ámbito griego, al atletismo. Su ciudad les erige estatuas por estos títulos; las "profesiones" se honran públicamente. Se definía a los individuos por el as; se decía, por ejemplo, "antiguo cónsul, filósofo"; tal es el sentido del título que ha conservado en la historia Marco Aurelio: "Emperador [y] filósofo". Lo que quiere decir que añadió a su dignidad política la corona de la profesión filosófica.

Elogio del trabajo

5.º Despreciar socialmente a la gente menuda dedicada al trabajo es una cosa, pero, cuando se pertenece a una clase dirigente, no se puede por menos de atribuir un cierto valor al trabajo del pueblo, tan útil para la ciudad.

Si se precisa un poco más, este trabajo es el que asegura la paz social: "En los buenos tiempos antiguos", insiste Isócrates, "se orientaba a las gentes modestas al cultivo de la tierra y al comercio, porque se sabía muy bien que la indigencia nace de la pereza, y el crimen, de la indigencia". El pensamiento antiguo no decía que un Estado fuese una "sociedad" organizada en la que cada uno habría de proceder en beneficio de los demás; afirmaba más bien que una "ciudad" era una institución que se superponía a la sociedad natural humana, a fin de que sus miembros llevasen una existencia más elevada. Si es preferible que los pobres trabajen, no es para que aporten su contribución a la ciudad, sino para que la miseria no les incite a subvertir criminalmente la institución cívica. No digo bien: un pensador antiguo estimaba que el trabajo, o al menos el comercio, rendía un servicio a todos los ciudadanos, al distribuir entre ellos los bienes necesarios; se muestra sorprendido del desprecio en que se tenía por lo general el oficio de comerciante, al tiempo que se valoraban enormemente otras actividades que contribuían en forma análoga al bien común. Esta mente política no es otra que el mismo Platón al que se ha visto desdeñar a *la* gente de escasa dignidad social. También es cierto que en el contexto aludido Platón no dice en absoluto que la sociedad viva del trabajo de todos, campesinos, artesanos y comerciantes: sólo habla del comercio; a sus ojos, en efecto, cada ciudadano vive de su patrimonio (cultivado por sus esclavos), y semejante recurso es tan "natural" como el aire que se respira; el hombre comienza a prestar servicio al hombre sólo cuando hay que procurarle bienes que no le corresponden naturalmente; el comercio completa los patrimonios.

El trabajo era, por otra parte, el único recurso de mucha gente; el emperador lo sabía y, como "gestor honesto" que era, de la sociedad italiana, trataba de asegurar a cada grupo sus recursos tradicionales; César ordenó por el o que un tercio de los pastores fuesen hombres libres (porque el trabajo servil los reducía al paro forzoso); Augusto

procuraba salvaguardar a la vez los intereses de los campesinos y los de los negociantes; Vespasiano rechazó el empleo de máquinas para la construcción del Coliseo, porque habrían reducido al hambre al pueblo bajo de Roma. La política, en Roma, abarcaba dos ámbitos; uno de ellos tenía que ver con la seguridad o el poder del aparato del Estado, que había que preservar o aumentar a través de los escollos de la política interior y exterior; el otro era la *cura*: el emperador se ocupaba como "curador" o tutor de la totalidad o de una gran parte de la sociedad romana; tenía que mantener en situación de prosperidad el estado de cosas tradicional, a la manera de un tutor que mantiene en buena situación, sin malgastar nada, los asuntos de su pupilo.

6.º En todo lo precedente, hemos visto cuál era la opinión que tenían formada del trabajo los notables y los políticos: menosprecio y manejo de los inferiores; pero la opinión de los mismos inferiores era a su vez diferente.

En la novela escrita por Petronio, el rico liberto Trimalción ha hecho su fortuna mediante las especulaciones del comercio marítimo; luego se ha retirado de los negocios y, como un notable, vive de la renta de sus tierras y de los intereses de sus préstamos en dinero. No es ni un notable ni un hombre del pueblo, y se enorgullece de una fortuna que ha amasado de acuerdo con los valores de su subgrupo: celo y habilidad, así como sentido del riesgo. Le ordena a un escultor que represente, sobre su tumba, el banquete que como mecenas público ha ofrecido a los ciudadanos de su lugar, todos ellos invitados al mismo. Más rico que sus congéneres, Trimalción aspira a su "reconocimiento", si no por parte de la clase superior, al menos por el cuerpo cívico de su ciudad; aunque le desprecien los notables, y los más miserables le denigren en privado, sigue en pie el hecho de que al aceptar acudir a comer y beber a sus expensas le han otorgado en el día señalado los signos exteriores del respeto.

Había otros tipos, más numerosos, que creían sin reservas en los valores de su subgrupo, actividad, prosperidad y buena reputación profesional, sin aspirar a bacerse los reconocer por quienes eran realmente superiores o por una ficción momentánea de conciencia colectiva. Los arqueólogos han descubierto centenares de losas funerarias en las que los difuntos se habían hecho esculpir en su tienda de mercader o en su cuchitril de artesano. Como casi todo lo que hay de cultural en Roma, estas tumbas de gentes de oficio eran de inspiración griega; porque ya en la Atenas del siglo los artesanos tenían una "conciencia de clase" exclusiva.

Como cabría sospechar, junto al ideal de ocio y de política que caracterizaba a la sociedad antigua, en los documentos de origen popular se abre paso una idea más positiva del trabajo. Así, por ejemplo, en Pompeya los propietarios de algunas hermosas mansiones, decoradas con pinturas y estatuas de mármol, eran panaderos, bataneros o fabricantes de loza, y hacían profesión de serlo; sin dejar de pertenecer, al menos algunos de ellos, al senado municipal de su ciudad. En África, un rico comerciante nos relata, en el epitafio en verso que había encargado a un poeta, cómo se había enriquecido con su trabajo. De manera que todos estos ricos tenderos y artesanos o latifundistas (un epitafio salía caro) pregonan de buena gana su oficio en sus lápidas sepulcrales; precisan incluso que han trabajado "con toda laboriosidad", que han sido un "cambista muy conocido", un "vendedor reputado de carne de cerdo y de buey". Si bien conviene añadir que en aquella época un alfarero o un panadero eran gente socialmente más alta que en nuestros días (un horno representaba relativamente una seria inversión). En el *Satiricón* de Petronio, un hombre de negocios liberto le para los pies a un joven literato mediante una profesión de fe en sí mismo y en sus

semejantes: "Soy un hombre entre los hombres, camino con la cabeza bien alta, no debo un céntimo a nadie, no he tenido que aceptar nunca nada de nadie y nadie ha tenido tampoco que decirme en mitad del foro: 'Págame lo que me debes'; pude adquirir algunos pedazos de terreno, economizar algunos dineros y ahora mantengo a veinte personas, sin contara mi perro. Ven conmigo al foro y vamos a pedir que nos presten dinero: enseguida verás si tengo crédito o no, a pesar de mi anillo de hierro de simple liberto". Asimismo, las lápidas sepulcrales de los simples tenderos detallan el interior de su puesto, con las mercancías en venta, con el pequeño mostrador, la damisela que se hace enseñar los retales de tela, los útiles o máquinas del oficio. Mercancías e instrumentos constituían un capital caro; eran signos de riqueza más que insignias e un trabajo. Las esculturas funerarias no se limitan a enunciar la profesión del difunto, como en el registro civil: celebran su calidad de propietario e una tienda. Pero en cambio no hay ninguna que represente al difunto en ademán de trabajo.

Si se las entiende bien, estas imágenes expresan lo contrario de lo que sería una sumisión plebeya: ilustran la riqueza de una "clase media" decidida a distinguirse de la plebe mediante su exhibición en estos costosos bajorrelieves. Esta clase, en la que abundan los libertos, es verdaderamente media, no por su número (lejos de constituir la mayoría de la población, representa un porcentaje que podría contarse con los dedos e una sola mano), sino por su posición intermedia y equívoca: panaderos, carniceros, vendedores de vinos, de ropa nueva o de calzado, no son desde luego notables municipales (o no lo son todavía), pero son mucho más ricos que la plebe y tan ricos como muchos notables; han alcanzado la riqueza sin poseer la nobleza urbana. El mismo san Pablo fue un representante eminente de esta clase media en la que reclutó a su vez a sus discípulos corintios; era el hijo del propietario de una fábrica de tiendas de campaña, en la que trabajaban seguramente unos cuantos esclavos (se han podido identificar algunas fábricas de este tipo en Pompeya). Estos miembros e la clase media sabían leer y escribir; han debido de ir a la escuela hasta los doce años. San Pablo escribía para ellos.

Hemos de habituarnos a la idea de que, en la Antigüedad, un panadero, un carnicero o un comerciante de calzado no eran unos pobres tenderos, sino unos plebeyos ricos. El panadero (que es también molinero) es dueño de varias ruedas de molino, así como de esclavos o bestias para accionarlas; el carnicero es lo suficientemente rico como para adquirir cerdos enteros; el comerciante de calzado está muy lejos del pobre remendón que trabaja solo, agachado en su modesto cuchitril: tiene algunos esclavos, que fabrican y venden un *stock* de calzado. En suma, hay que distinguir, dentro de la plebe, tres niveles económicos: 1.º La mayoría de la gente de la plebe no posee nada y tiene que contentarse con ganarse el pan de cada día un día tras otro; como en tiempos de Ricardo, su salario se sitúa al nivel de la pura supervivencia alimentaria. 2.º Un pobre tendero, un remendón o un tabernero tienen tan poco dinero que han de empezar por adquirir de mañana las mercancías que van luego a ir vendiendo durante el día; si le da por aparecer a un rico cliente, el tabernero tendrá que ir a comprarle una cántara de vino al rico vinatero de la vecindad (las cosas siguen siendo así, en nuestros mismos días, en Grecia o en el Medio Oriente, donde el volante de tesorería de un pobre tendero sólo da para un día). 3.º Por el contrario, el comerciante rico es un tipo con el suficiente capital como para poder almacenar toneles, sacos de género o toda una colección de calzado. Sin ser tampoco un "mayorista" en el sentido moderno del término: vende, lo mismo a simples particulares que a pequeños tenderos de la

vecindad; por ejemplo, proporcionará al tabernero las costillas de cerdo que éste volverá a vender dentro del mismo día.

En Pompeya, la diferencia entre el modesto tendero y el comerciante rico se advierte al primer vistazo: el primero vive en su mismo chamizo, o en su taberna (por la noche, se encarama por una escalerilla para ir a dormir en el desván que hay encima de su tienda); en cambio, el comerciante rico posee una verdadera casa, una *domus* con patio, de cuatrocientos o quinientos metros cuadrados de superficie, en la que ha invertido todos sus beneficios, y que le distingue de los plebeyos de poca monta.

Para el turista que visita Pompeya sigue en pie un enigma: estas ricas mansiones con su patio constituyen la mayor parte de la ciudad y son más numerosas que los tenduchos... ¿Es que en Pompeya los ricos eran muchos más que los pobres? Creo que hay que pensar en una hipótesis: muchas de las casas ricas no se hallaban habitadas por opulentos personajes, sino que se habían alquilado a familias modestas que se repartían las diferentes piezas de la vivienda.

El desdén esteticista

Quedan todos aquellos que trabajaban lisa y llanamente y que formaban las cuatro quintas partes de la sociedad. En la áspera lucha por la existencia que constituía su suerte, su moral se reducía sin duda a aquello de san Pablo: "El que no trabaje, que no coma". la lección que se dan a si mismos, a la vez que una advertencia para el perezoso que desearía compartir lo que otros habían ganado con el sudor de sus frentes.

De toda aquella muchedumbre laboriosa de campesinos, pescadores, pastores, esclavos o libres, es muy poca cosa lo que sabemos; tan sólo cómo los veía la clase alta; con la misma mirada con que se contempla una especie pintoresca; eso es lo que hacen la poesía bucólica, que no tenía en común con la literatura pastoral de los modernos mas que el nombre, y la escultura de género de tradición helenística.

La moderna literatura pastoral toma a unos señores y los traviste en pastores bien educados; la poesía bucólica antigua, por su parte, era esclavista, igual que era racista en Estados Unidos la opereta negra para uso de los blancos; echaba mano de los esclavos, les dejaba (idealizándolo un poco, puliéndolo) su lenguaje, con sus chistes, y los disfrazaba de enamorados y de poetas. Se trate de negros o de esclavos, se pretende que blancos o amos puedan soñar con un mundillo ingenuo, llamativo, tan subalterno que todo en él se vuelve inocente, y que los señores, durante el transcurso de un sueño, puedan divagar como con una especie de idilio: se considera que esas endebles criaturas viven en un estado de facilidad y de promiscuidad sexual que es un verdadero sueño edénico...

La escultura de género, que adornaba bellas mansiones jardines, representaba pintorescamente tipos populares convencionales: el viejo Pescador, el Campesino, el Jardinero, la Vieja ebria... Los representaba con un verismo brutal y exagerado: las venas y los músculos del viejo Pescador poseen tal relieve que su cuerpo desecado hace pensar en un desollado anatómico, y su fisonomía se halla tan distorsionada que esta estatua ha pasado durante mucho tiempo por una imagen de Séneca moribundo. Semejante pintoresquismo se encuentra a medio camino entre el expresionismo y la caricatura; la vejez y la miseria no son aquí más que un espectáculo para uso de un esteticismo indiferente que se detiene en la superficie de los seres y se queda recluido en su desdén radical. La deformidad de los cuerpos se convierte en motivo de risa, como lo eran los enanos y los monstruos de feria; este verismo es un humor

condescendiente. No encierra dentro ningún escrúpulo. El filósofo Séneca era un alma escrupulosa y pensaba que un amo que maltrataba a sus esclavos se rebajaba. Sin embargo, este mismo Séneca detuvo un día su mirada sobre el esclavo que estaba de guardia ante su puerta y le encontró tan poco atractivo que se volvió hacia su mayordomo y le dijo: "¿De dónde ha salido este ser decrepito? Has hecho bien en ponerlo a la salida, porque no le falta mucho para dejar la casa en dirección a su última morada. ¿Dónde me has encontrado este muertoviviente?". El esclavo, al escuchar este lenguaje, le dijo al filósofo: "Pero, señor, ¿es que no me reconoces? Soy Felicion, con el que tanto te divertías e pequeño". Séneca se puso entonces a reflexionar sobre sí mismo: escribió una meditación sobre los estragos que la edad había llevado a cabo en su propia persona y extrajo de todo ello una lección de sabiduría y ontología de la temporalidad.

Pertenecer a la clase alta, o mejor a la humanidad plenamente humana y no mutilada, significaba ante todo ser lo suficientemente rico para poder exhibir los signos de riqueza que revelan la pertenencia a esa plena humanidad. Era también, a nivel individual, no obedecer a nadie, ser el dueño de sus propias empresas, porque la humanidad digna de este nombre se compone de agentes independientes unos de otros. Pero sigue siendo cierto que el medio mejor de cumplir las tres condiciones consiste en tener un patrimonio mejor que una tienda: un patrimonio asegura nivel de vida, independencia y autoridad.

En conclusión, los Antiguos no tenían ideas sobre el trabajo y no lo despreciaban tampoco: tan sólo despreciaban a los que se veían forzados a trabajar para sobrevivir. En consecuencia, sería un error suponer que los sabios antiguos menospreciaron las aplicaciones prácticas de la ciencia, por el hecho de que desdeñaban el trabajo o que su ideal era la ciencia pura. Tal cosa resultaría triplemente falsa. Ante todo, no está muy claro qué descubrimientos científicos antiguos hubiesen podido dar lugar a aplicaciones tecnológicas. Además, la tecnología ha sido siempre ampliamente independiente de la ciencia (Ferrari, el constructor de automóviles, no sabía ni media palabra de matemáticas). Y por último, si bien es verdad, por ejemplo, que los ingenieros griegos inventaron una especie de teodolito que sólo utilizaron en astronomía, nunca en geodesia, ello no fue así por su inclinación a la contemplación pura, sino porque el nonio no se inventaría hasta el siglo XVI; y sin nonio, un teodolito sólo alcanza una precisión de medio grado aproximadamente (o sea, el diámetro aparente de la luna en el cielo). Y para trabajos de agrimensura sigue siendo demasiado aproximativo. Es igualmente cierto que los mecánicos griegos inventaron algunos autómatas muy divertidos que funcionaban con vapor de agua, a pesar de lo cual no supieron deducir de todo ello nuestra máquina de vapor; pero es que la biela y la manivela no se inventarían hasta la Edad Media; y, sin biela, no se puede transformar un movimiento longitudinal en uno circular.

Los romanos, como podrá comprobarse enseguida, no se sintieron menos interesados por la práctica y el beneficio económicos: desdeñar a los trabajadores no ha impedido nunca explotarlos.

Ricos y pobres: lo que nos habría saltado a la vista era el contraste de lujo y miseria propio de un país subdesarrollado; "Aquitania", escribía en sustancia Ammiano Marcelino, "es una provincia próspera porque la gente del pueblo no anda harapienta, como en otros sitios". Los pobres se surtían del trapero (*centonarius*), mientras que el lujo comenzaba con la ropa nueva.

Patrimonio

Elogio del enriquecimiento

Todos los seres humanos son iguales en humanidad, incluso los esclavos, pero los que poseen un patrimonio son más iguales que los otros. El patrimonio juega en la economía antigua un papel tan central como entre nosotros la firma, la sociedad anónima; pero, si se ha de entenderlo bien, hay que renunciar a ciertas ideas que serían más adecuadas a propósito de nuestro Antiguo Régimen. En Roma, andar metido en negocios no era en absoluto rebajarse; la usura y el comercio no eran atributo exclusivo de una clase o de un orden especializados, burguesía, libertos o caballeros; la nobleza y los notables no eran todos ellos propietarios absentistas, ni señores ociosos; la autarquía, que no es más que un mito filosófico, no era en modo alguno el propósito de su gestión, y no se limitaban a explotar superficialmente sus tierras a fin de sacar de ellas con qué sostener su rango: lo que querían era aumentar su patrimonio, ganar dinero por todos los medios. La palabra adecuada no es autarquía, ni holgazanería, ni degradación, sino especulación de gente noble; en aquella época el patrono, el jefe de empresa, era el "padre de familia", y aquí familia quiere decir casa y patrimonio. Una especulación patrimonial.

Por todo ello, la economía pertenecía a la vida privada, lo que no es exactamente el caso actual, cuando se habla con toda legitimidad de capitalismo anónimo. Entre nosotros, los actores económicos son personas morales denominadas firmas o sociedades; hay, por tanto, entre nosotros, máquinas anónimas que producen dinero, y personas privadas que deciden de esos recursos. Entre el os, los actores económicos eran las mismas personas privadas, los padres de familia. Entre nosotros, una firma de importaciónexportación sigue existiendo, aunque sus accionistas cambien y vendan de nuevo sus títulos a quienes acaban de llegar. Entre el os, un patrimonio se mantenía, aunque su dueño renunciara al comercio marítimo y colocara toda su fortuna en bienes raíces. De lo que no se puede deducir, como ya se comprenderá, que la racionalidad del padre de familia se limitara a asegurar el porvenir de su casa, en lugar de buscar el beneficio al modo de la racionalidad capitalista: la diferencia radicaba en otra parte.

"Obremos como un padre de familia excelente", escribe Séneca a Lucilio en tono proverbial: "Acrecentemos lo que hemos recibido en herencia; que la sucesión se traspase aumentada de mí a mis herederos". Dilapidar el propio patrimonio equivale a aniquilar la dinastía a que se pertenece y caer en la subhumanidad: los nobles arruinados eran unos revoltosos, unos conspiradores en potencia, los cómplices del Catilina de turno; por el contrario, el hijo de un advenedizo, de un liberto enriquecido, podrá ingresar en el orden de los caballeros y alimentar la ambición de ver a su propio hijo convertido en senador. Las virtudes adquisitivas eran virtudes nobles; "si un vástago de la clase alta no vale para nada", escribe Cicerón, "tendrá que ingresar en la carrera pública o, al menos, dedicarse a aumentar el patrimonio familiar". Semejante experiencia de los intereses patrimoniales constituye una parte desconocida de la educación romana. El año 221 antes de nuestra era, el pueblo romano tuvo ocasión de escuchar la oración fúnebre de un señor muy importante, llamado Cecilius Metellus; uno de los méritos que se le reconocieron al difunto fue el de haber sabido "procurarse mucho dinero por medios honestos". Aunque es indudable que no se tenía por deshonoroso ser "pobre", y éste era evidentemente el caso más general; incluso había quienes hacían de ello una

sabiduría, como Horacio.

Sólo que por desgracia la palabra "pobre" no tiene el mismo sentido en latín y en francés. En nuestro idioma, el término adquiere un sentido que tiene que ver con la sociedad entera, que comprende una mayoría de pobres y un puñado de ricos; en latín, en cambio, esta mayoría no cuenta, y la palabra "pobre" sólo es significativa dentro de la minoría que llamaríamos rica: los pobres eran los ricos que no eran tan ricos. Horacio hacía de la pobreza la virtud y decía hallarse dispuesto a consolarse, si sus ambiciones zozobraban: su pobreza le serviría entonces de barca de salvamento. La dicha barquilla consistía en un par de dominios, uno en Tívoli y el otro en Sabina, donde la mansión del dueño ocupaba una superficie de seiscientos metros cuadrados. La pobreza en el sentido cristiano y moderno quedaba más allá de los confines de lo que él podía imaginar.

Enriquecerse, o al menos ocuparse del propio patrimonio y de sus negocios, ¿no equivalía a romper con el ocio? No. La especulación, como hemos podido ver, era una realidad que seguía siendo inesencial con respecto a la identidad de un notable (igual que entre nosotros, el poeta Paul Eluard, que vivía de especulaciones inmobiliarias en Saint-Denis, era un poeta y no un agente inmobiliario). La gestión de un patrimonio de bienes raíces implicaba que el dueño supervisara el cultivo de sus tierras, así como a su administrador o a su esclavo intendente, y vendiera al mejor precio los productos de sus fincas; así como también era preciso que prestara a usura su dinero sin dejarlo nunca inactivo. Pero todo esto no era sino una derivación del derecho de propiedad y constimía su ejercicio. En cuanto a los otros medios de "procurarse dinero en gran cantidad" por caminos bonestos o deshonestos eran también el ejercicio o el abuso de derechos civiles o de honores cívicos: cazar una dote, atraerse herencias o legados, entrar a saco en sus administrados y en los fondos públicos.

Una clase inclasificable

Sólo trabajan los que no son nadie; las gentes de bien, por su parte, ejercen en todas partes una actividad de dirección, denominada *cura* o *epimeleia*, que podría traducirse como "gobernación", en el sentido en que Olivier de Serres hablaba de gobernación doméstica de una propiedad. Era la única actividad digna de un hombre libre porque era el ejercicio de una autoridad. En estos términos se hablaba lo mismo de la gestión del patrimonio por el padre de familia, que de una misión pública confiada a un delegado, que incluso del gobierno imperial, al menos por parte de aquellos pensadores que gustaban de representar al emperador como un soberano patriarcal. Poco importaba que, en el gobierno de sus tierras, Escipión el Africano en persona hubiese puesto la mano en el arado, como un Cincinnatus reciente: no por ello dejaba de ser el dueño. En semejantes condiciones, constituía un mérito ser "trabajador", enérgico; pero este adjetivo calificativo designaba una cualidad moral y no una identidad. Cuando Virgilio escribe que el trabajo triunfa de todo no quiere decir que sea la ley sagrada del universo, sino que un celo intenso supera todos los obstáculos. No ser perezoso era una virtud, nacida de la necesidad, de todas las necesidades; como dice Plutarco, no ponerse nunca en actividad, descuidar a los amigos, echar en olvido la propia gloria y los asuntos públicos, es lo mismo que vivir como una ostra. Un alto funcionario es un hombre enérgico, que, desde la mañana a la noche, ocupa el año de su cargo en examinar minuciosamente las cuentas del Fisco. No enmohecerse: era una máxima de Catón, un auténtico gran hombre.

Como ha podido advertirse, es imposible encontrar un equivalente medieval o moderno para esta clase que hemos llamado, a falta de términos más adecuados, notables, nobles, *middle class* o *gentry* orgullosos como nobles feudales, universalistas como burgueses, negociantes como ellos, rentistas del suelo como nuestra nobleza, trabajadores, pero con mentalidad de clase ociosa. Más aún. En el inundo romano, no hallamos esa equivalencia que nos resulta familiar entre clases sociales y actividades económicas; no hubo burguesía romana porque la clase que era dueña de la tierra desempeñaba también, sin jactarse por ello, actividades más burguesas; si buscamos en Roma una clase de hombres de negocios, de fabricantes, de especuladores, de usureros, de asentistas en general, la encontraremos por doquier: entre los libertos, entre los caballeros y, desde luego, también entre los notables municipales y los senadores. Para saber si Catón el Viejo andaba metido en el comercio marítimo, o si tal familia de grandes notables municipales tenía negocios incluso en la frontera danubiana, hay que interrogar no a su pertenencia social, sino a su capricho individual y a la geografía, porque las heterogeneidades personales y regionales eran muy considerables; el senador Catón, por su parte, "invirtió sus capitales en negocios sólidos y seguros: adquirió estanques de pesca, manantiales de aguas termales, terrenos para instalaciones de batanes, fábricas de resinas, terrenos con praderas naturales y bosques; y practicó asimismo el préstamo marítimo, la más desacreditada de todas las formas de usura: consistió en constituir una compañía de unas cincuenta personas y participar en su capital por intermedio de su liberto Quintion". A estas iniciativas personales hay que añadir las tradiciones locales; una ciudad determinada vive encerrada en sí misma y no es más que una localidad campesina, como las que hoy conocemos en el sur de Italia o en Hungría; pero, veinte kilómetros más allá, la ciudad de Aquilea es una Venecia o una Génova de la Antigüedad, con unos notables que son negociantes marítimos y con unas relaciones que se extienden hasta los confines del mundo conocido.

Posesión del suelo, inversiones individuales, empresas familiares; en un pueblo como aquél, tan ávido de ganancias, hay que tener en cuenta también la empresa ocasional, practicada por las gentes más encopetadas y no por simples mercachifles; si un noble romano se entera por sus amigos de que hay que dar un golpe para arramplar con una buena cantidad de dinero, no lo pensará dos veces, aunque tenga que improvisarlo todo en semejante negocio y no tenga ninguna práctica en tal género de tráfico: no dejará escapar la ganga que le ofrece una información confidencial, o preferirá poner el asunto en manos de uno de sus libertos. La ausencia de mercado general multiplicaba las ocasiones de semejantes golpes, lo mismo que la mala circulación de la información y la importancia de los apoyos políticos: se daba también, en la clase dirigente y pudiente, una complicidad entre especuladores que contaban con los privilegios de la información y la influencia, más poderosas que las leves del mercado. La economía patrimonial no era precisamente patriarcal ni tampoco en absoluto liberal.

La naturaleza de las actividades económicas depende evidentemente de la riqueza, pero, en lugar de especializarse en clases sociales, varía según los individuos, los lugares y los momentos. En suma, ¿cómo averiguar de qué estaba hecha la fortuna de un romano? Hay dos hipótesis. Supongamos que Juvenal habla satíricamente de un vaquero, que el joven Virgilio se burla de un mulero; no por el o hemos de concluir que el primero tocaba con sus propias manos el ganado y que el segundo sujetaba un mulo

por la brida: la continuación del texto demuestra que uno de los dos dirigía una empresa de transportes mediante mulos a lo largo de los caminos cenagosos de la llanura del Po y que el otro era propietario de abundantes rebaños. Del mismo modo, M. de Charlus, llevado de su desdén por la burguesa América, habla de 'Mrs. Singer como de una mujer que fabricaba máquinas de coser con sus propias manos. Si el vaquero en cuestión no hubiese poseído más que un animal o dos, los textos ni siquiera hubieran hablado de él, o al menos no lo hubiesen hecho para burlarse de él.

Empresarios

Segunda hipótesis: un texto nos habla de un romano designándole por su nombre propio, pero sin clasificarlo en un oficio concreto. ¿De qué está hecho entonces el patrimonio de este notable y de dónde le ha venido? De todas partes, porque la economía patrimonial era a su vez una economía no profesionalizada del todo; más exactamente, un rico "padre de familia" cuenta como correas de transmisión con algunos de sus libertos y de sus esclavos: ha otorgado a estos últimos una autonomía financiera y una capacidad jurídica que les permiten moverse en los negocios como hombres libres, sólo que por cuenta de su amo. Este estado mayor negociador dedica su tiempo a ampliar el patrimonio del amo; así eran los hombres de negocios auténticos de aquella época. Y les podemos añadir otro héroe balzaciano: el administrador, libre y las más de las veces esclavo, que dirige las tierras, vende los productos de las fincas o incluso gestiona la totalidad de las actividades económicas de su amo. La economía romana descansaba sobre ellos.

Con frecuencia, el administrador había nacido libre y luego se había vendido como esclavo para hacer carrera. Era un hombre de confianza. La contabilidad de la época no se parecía en nada a la nuestra; el administrador no presentaba las cuentas al amo a intervalos fijos: el amo y él mantenían las cuentas pendientes durante años. Su deber consistía en llevar un cómputo honesto de entradas y salidas, a fin de poder rendir cuentas el día en que se decidiera pedírselas por la razón que fuera: muerte del amo y sucesión, jubilación del esclavo, venta, o cólera del amo, simplemente. Desgraciado del administrador que no podía presentar, egado el caso, una suma líquida que representara la diferencia entre el total de entradas y de salidas. Si por el contrario se hallaba en situación de poder equilibrar el balance (*parlar*°, se hacía merecedor del honroso título de *pariator* y hasta se decoraba con él su epitafio. También con sus granjeros dejaba las cuentas abiertas durante años el propietario; a su muerte, o si vendía su propiedad, había que calcular el resto debido (*reliqua colonorum*). Esto no quiere decir que los colonos estuvieran sistemáticamente endeudados; sino que las cuentas no se ponían periódicamente al día. Semejante método favorecía seguramente la idea de que una deuda es un vínculo de clientela y que el deudor que pretende devolver lo que debe es un infiel que aspira a separarse de su bienhechor.

Un notable está presente en todas partes en la vida económica. Puede ser el jefe de una empresa rural o comercial (algunos no vacilaban en convertir circunstancialmente su domicilio privado en una tienda a fin de exponer allí a la vista de los compradores las mercancías que acababan de recibir). Como propietario, puede ser una especie de comanditario de las empresas de su administrador. Puede tomar parte en sociedades comerciales o en el arrendamiento de los impuestos públicos. Puede, en fin, más modestamente, moverse por su cuenta; el médico Galieno tenía entre sus pacientes a un individuo que apenas si se preocupaba de su aspecto personal y que corría por las

calles tras sus negocios: "Compraba, vendía y discutía constantemente, tanto que su transpiración era demasiado abundante".

Los nobles especulan

He aquí, pues, una economía cuyas instituciones y sociología son tan diferentes e la nuestra que se nos hace verdaderamente arcaica; no por ello dejó de alcanzar un nivel de producción elevada, y fue tan dinámica y agresiva como el capitalismo, porque aquellos aristócratas, que se distinguían por su cultura y su interés por los saberes, tenían la pasión del lucro. Los más encumbrados señores hablaban de negocios; el senador Plinio, en unas cartas que pasan por ejemplares, presenta como ejemplar también su propia conducta de rico propietario. Si un señor quiere desembarazarse de algunos viejos muebles o de ciertos materiales de construcción no dejará de organizar una subasta pública de estos restos (ya que, para los particulares, la subasta pública era la manera normal de vender sus objetos de ocasión, y los mismos emperadores organizaban en palacio) sus propias subastas, cuando querían desembarazarse de un mobiliario imperial que les estorbaba). Había que tener el dinero en movimiento. Se gravaba con intereses cualquier cosa: se prestaba a interés entre amigos, entre familiares (no bacerlo se tenía como un mérito); un yerno le cobraba intereses a su suegro si se retrasaba en el pago de la dote convenida. La usura formaba parte de la vida cotidiana de todo el mundo, y nuestros antisemitas hubieran podido adoptar como tema obsesivo a Roma mucho mejor que a los judíos, y por la misma razón; en Roma, el préstamo a interés y el comercio no eran actividades exclusivas de profesionales, como tampoco eran propias de una dase determinada de la sociedad. Cualquier esfuerzo merecía un salario, aunque fuese a su vez un placer. He aquí un rasgo pintoresco de las costumbres galantes: en la más alta sociedad, toda relación amorosa llevaba consigo que el amante pagara a la amada; la esposa que engañaba a su marido recibía de su amante una gruesa suma, si es que el galán no le asignaba una renta anual. Había tipos groseros que recuperaban su donación en caso de ruptura, lo que hacía que en ocasiones llegaran a intervenir los juristas. No se trataba de prostitución, sino de salariado: la señora no se había entregado porque le pagaran, pero le pagaban por haberse entregado, y la más amante era la que quedaba menos recompensada. De modo que las mujeres corrían tras el salariado del adulterio, mientras que los hombres corrían tras las dotes.

Esta complacencia universal por la especulación no se limitaba a desdibujar los límites entre clases sociales u "órdenes" cívicos, sino que afectaba también a las distinciones entre categorías económicas. La misma gente intervenía en empresas ocasionales y ejercía a la vez actividades habituales: eran al mismo tiempo especuladores y profesionales (con o sin nombre de tales); los mismos individuos que se enriquecían apoderándose de fortunas ya constituidas, cosa que es un procedimiento muy arcaico, creaban también riquezas nuevas mediante inversiones, lo que suena muy moderno; se enriquecían, o bien por vías económicas, producción y venta, o bien por procedimientos extra-económicos, legales o no: berencia, dote, "mordidas", violencia o pleitos; lo mismo les daba apoyarse en la ley e la oferta y la demanda que en la influencia política y las complicidades entre "gentes de mundo". Y, como los notables eran los principales propietarios de bienes raíces, sus especulaciones hacían que hubiera de un lado un inmenso campesinado pobre y, de otro, una rica clase urbana dedicada a múltiples actividades, que es la que proporciona su diversidad y su brillo a

la imagen que tenemos de la vida antigua. En unos tiempos en que la medicina era muy costosa, Galieno no tenía más clientes que los notables, varones además; vivían en la ciudad, supervisaban a su administrador, se afanaban en los negocios, ejercían, como el propio Galieno, alguna profesión, tornaban parte en la dirección de los asuntos públicos de su ciudad, o se quedaban en casa dedicados a leer o a recopiar los textos filosóficos de su secta preferida; cuando envejecían, se retiraban a sus tierras. Y, a su muerte, se hacía pública su sucesión, que se hallaba integrada por tres componentes principales: bienes raíces, cultivos o construcciones, con sus instrumentos agrícolas y su mobiliario, y créditos *nomina debitorum*

Las cuentas en banca, conocidas durante la República y el Bajo Imperio, no están documentadas durante el Alto Imperio.

Los usureros de la época no eran banqueros, sino notables y senadores. Cualquier padre de familia guardaba en su casa un cofre que se llamaba el *kalendari* " y, que contenía efectivamente un calendario de vencimientos, títulos de crédito y las sumas de dinero destinadas a prestarse a interés y que aguardaban a que alguien las solicitara: "Destinar una suma de dinero al préstamo a interés" era lo mismo que "meterla en el *kalendarium*". Cada uno tenía su propia estrategia en la materia; prestar una cantidad grande o pequeña del patrimonio, prestar poco a muchos o mucho a unos pocos deudores importantes. Los créditos pasaban con facilidad de mano en mano, bien por traspaso formal, bien, unís fácilmente aún, por venta pura y simple. Los créditos constituían un instrumento de liberación de una deuda y un objeto de especulación. Una especie de moneda escritural. Cabía legar el mismo *kalendarium* y, a la vez, los derechos sobre los deudores, así como los capitales destinados a la usura.

Otros medios de hacer Fortuna

En efecto, la usura se consideraba un medio noble de enriquecerse, igual que la agricultura, las dotes y los legados. Hacerle la corte a un viejo opulento, a la espera de su testamento, era una conducta tan usual como, en nuestros días, mostrarse atento con un patrono o un superior: todo el mundo ridiculizaba esta conducta y todo el mundo la practicaba. Ya hemos visto que las conveniencias requerían que un testador multiplicara los legados, a fin de rendir honores a todos sus amigos y recompensar a todos sus fieles; y que esta costumbre le valía verse rodeado de una de esas cortes atentas sin las que un verdadero romano no habría podido tenerse por hombre de alguna importancia.

Un hombre o una mujer, según Tácito, salen ganando si no tienen hijos: se ven mucho más rodeados de agasajos. Ahora bien, si, según los demógrafos, bajo nuestro Antiguo Régimen, una familia francesa media tenía cuatro o cinco hijos, de los cuales solamente dos alcanzaban a cumplir los veinte años, la familia romana media, por su parte, no tenía más de tres hijos. Ya puede imaginarse que los ancianos que habían visto morir a todos sus hijos e hijas no eran una cosa rara: las presas, por tanto, no escaseaban; abundaban tanto más cuanto que la libertad del testador era muy amplia en Roma, en virtud de la ley igual que de la costumbre. Así pues, con cada generación se ponía en juego de nuevo una fracción importante del patrimonio nacional: ¿quiénes se quedarían con ella? Como pueblo virtuoso en pleitos, los romanos sabían muy bien a qué atenerse. Una madre divorciada instituye heredero a su hijo, pero, sabiendo que su ex marido es un individuo poco recomendable, estipula que el hijo no recibirá la

herencia más que con la condición de que en el momento en que la sucesión se abra no se encuentre el hijo bajo la potestad de su padre (ya que, en tal caso, pasaría al padre la herencia); dicho de otro modo, el hijo sólo heredará una vez muerto el padre. Pues bien; éste seguía vivo, pero tuvo todo un alarde: emancipó a su hijo, que de esta manera pudo recibir la sucesión. ¿Valía este hombre mucho más que su reputación? La historia no se había terminado aún: se puso a hacerle la corte a su propio hijo, a abrumarlo con juguetes y animales domésticos, en una palabra, se dedicó a la caza del testamento de su hijo y se salió con la suya: el hijo mimado murió dejándole la famosa herencia.

La opinión común no condenaba este tipo de conducta interesada y sólo se contentaba con matizar sus apreciaciones. "Después de haberse visto rodeado de cazadores de herencias, Fulano murió dejándose todo a su hija y a sus nietos; las opiniones se dividen: unos lo llaman hipócrita, ingrato, olvidadizo de sus amigos; otros por el contrario se muestran encantados de que este anciano haya burlado las esperanzas de gentes interesadas": lo cuenta un senador, de manera que tiene razón.

La persecución de la riqueza seguía también derroteros mucho más ásperos. El mundo romano no contaba con una verdadera policía; los soldados del emperador (como el centurión Cornelio, del que nos habla el Evangelio) eran los encargados de reprimir las revueltas y perseguir a los bandidos, pero apenas si se ocupaban de la inseguridad cotidiana, que ofendía menos la "imagen de marca" que el Estado romano quería ofrecer de su autoridad soberana; eran los notables de las ciudades quienes organizaban ocasionalmente milicias cívicas. La vida cotidiana se parecía a la del Far West americano: no había policía en las calles, ni gendarmería en el campo, ni acusador público. Cada uno se defendía y se tomaba la justicia por su mano, y el único procedimiento eficaz, tanto para los pequeños como para los menos grandes, consistía en ponerse bajo la protección de alguien poderoso. ¿Pero cómo protegerse contra el poderoso, y quién protegería a unos grandes contra otros? Secuestros, usurpaciones y prisiones privadas para los deudores eran moneda corriente; cada ciudad vivía aterrorizada por los tiranuelos locales o regionales, a veces lo suficientemente protegidos como para atreverse a desafiar a un personaje tan importante como el gobernador de la provincia. Un poderoso no vacila en apoderarse de las tierras de uno de sus vecinos pobres; y ni siquiera dudará en un momento dado en atacar el "rancho" de otro potentado a la cabeza de sus hombres, esclavos suyos. ¿Qué hacer contra un tipo así que se ha enriquecido a vuestra costa? Las posibilidades de obtener justicia dependen de la buena voluntad de un gobernador de provincia muy ocupado, obligado a tratar con miramiento a los poderosos por razón de Estado y aliado suyo mediante una red de amistades e intereses. Su justicia, si la ejerce, será un episodio de la guerra de clanes, una inversión de las relaciones de fuerza.

A la violencia pura y simple venía a añadirse la violencia judicial. Los romanos tienen fama de haber sido los inventores del derecho; es verdad que escribieron muchas obras de derecho notables y que encontraban motivos de gloria y de deleite en conocer y practicar los arcanos y los recovecos del derecho civil; se trataba de una cultura, un deporte y un objeto de orgullo nacional. Pero de ello no puede concluirse que la legalidad reinara efectivamente en su vida cotidiana; salvo que el juridismo introducía en aquel caos una complicación suplementaria, incluso un arma, la del pleito. En el mundo griego, durante el Imperio, el chantaje judicial y las extorsiones para-legales llevaban el viejo nombre de *sycophantia*.

Supongamos que las tierras de un gran señor provocan la envidia de otro señor y que el primero cae en desgracia ante la familia imperial; el segundo se encontrará con la posibilidad de acusar al primero de lesa majestad: recibirá, a título de delator, una parte del patrimonio del primero, previamente condenado a muerte. Supongamos ahora que, lejos de la corte, un notable haya visto frustradas las esperanzas que tenía puestas en el testamento de un rico anciano; recurrirá al expediente de sostener que el viejo no falleció por las buenas, sino que se suicidó, o incluso que había sido envenenado y que sus herederos han descuidado la persecución del asesino y la venganza de la sangre de su bienhechor. Tanto en un caso como en otro, se casaba el testamento y la sucesión revertía al Fisco, menos la prima debida al delator. No hay que olvidar que el Fisco, más que una fiscalidad, era el conjunto de los dominios que el emperador había confiscado a título de las sucesiones vacantes o irregulares; el Fisco tenía su propia jurisdicción, en la que era juez y parte; por este medio, el emperador se había convertido rápidamente en el mayor propietario de su imperio. De modo que el Fisco se había siempre muy dispuesto a creer a los delatores, que le proporcionaban la ocasión de confiscar una sucesión más. Era algo tan sabido que algunos testadores, deseosos de frustrar a sus herederos, inscribían al emperador como coheredero: luego el Fisco se las arreglaba para quedarse con toda la herencia. En suma, el derecho se había convertido en un arma en la lucha por los patrimonios; y la posesión y la transmisión pacífica de bienes no estaban nunca seguras. Hemos aquí ante un recién casado entusiasmado con la dote de su esposa: unos padres celosos le acusarán de haber empleado la magia negra para seducirla.

Las vías de enriquecimiento más propiamente económicas hacen pensar también en un inundo desordenado, en el que todo es posible: hacerse conceder por los poderes públicos algún derecho de explotación, ordinariamente acompañado de un monopolio; culebrear entre las incoherencias de un mundo económico caótico; poner en marcha una empresa de transportes que todo el mundo necesitaba y cuya iniciativa nadie había pensado en tomar, unos por falta de capitales, otros por falta de interés. . Es el mismo espectáculo que ofrece hoy en día más de una economía del Tercer Mundo. No resultará sorprendente que no pocos notables se vieran así a la cabeza de una multitud de negocios y explotaciones perfectamente incoherentes, reunidas en sus manos por el azar de las buenas ocasiones: bienes raíces, venta de paños, tintorería, transporte de mercancía por el Rin; agricultura, transporte marítimo por el mar Egeo y . enseñanza de la retórica mediante honorarios, así como importaciones de mercancías de Egipto a Atenas. No hemos de representarnos a un gran personaje de aquel os tiempos como la pura imagen de un señor, sencillo como la paz de los campos y de las labores rústicas; presenta el pintoresquismo de un notable suramericano y, como él, en aquella sociedad que oponía brutalmente los ricos, que eran los señores, a la masa de los pobres, ofrece un noble empaque y parece no tener nada que ver con sus medios de enriquecimiento.

La tierra

Toda esta actividad múltiple tiene como caja fuerte fuente de inversión la propiedad del suelo. Ésta se halla igualmente compuesta de piezas sueltas y de trozos, dispersos a veces a través de las provincias más alejadas entre sí. Pero todo ello está consignado en el libro de cuentas del padre de familia, y el libro en cuestión (*rationes, libellus*) constituye la prueba de la organización que el amo ha dado a su patrimonio.

¿Forman los baños parte de su casa o constituyen una explotación diferente? Se sabrá al comprobar que su alquiler figura inscrito al margen de las cuentas de la casa propiamente dicha. ¿Los impuestos habrán de ser pagados por el propietario o por sus aparceros? ¿Cuál es al respecto la "ley" o la "costumbre" fijada por el propietario? El mismo libro bará que lo comprendamos. Se sabrá asimismo si los arrendatarios son colonos, que venden por sí mismos los productos del suelo, o asentistas, que entregan lo estipulado al propietario, y si, en este último caso, el padre de familia se encarga por sí mismo de asegurar su venta o si le encomienda la tarea a su administrador.

La propiedad del suelo es algo mucho más amplio que la agricultura; una finca puede ser cultivada, pero una parcela construida, alquilada en bloque o por apartamentos, es también una finca. El suelo representa también empresas de todo tipo, y no es imposible que los notables poseyeran no sólo el suelo cultivado, sino también la segunda gran riqueza: las edificaciones urbanas. Hacían construir en sus terrenos puertos, restaurantes, lupanares, "pósitos" (o sea, almacenes que se alquilaban para conservación de mercancías así como para resguardar de los incendios urbanos los objetos preciosos y los documentos); se las arreglaban para obtener del emperador el privilegio o "beneficio del príncipe" de tener en su propiedad un mercado y de descontar una tasa sobre las transacciones; explotaban minas y canteras, y lo que era una especie de actividad aneja a la agricultura, lo mismo que la industria: tejares o fábricas de loza que funcionaban en terrenos suyos, dirigidos o supervisados por el propietario, y donde los trabajadores agrícolas se ocupaban durante la época baja de las labores del campo. Acaba de hallarse en Egipto un contrato por dos años de trabajo entre un alfarero y un propietario que tenía hornos en sus tierras; el alfarero tenía que fabricar quince mil tinajas al año, pero el arrendador habría de proporcionarle la arcilla (era usual procurarles a los albañiles o artesanos los materiales precisos para el trabajo que se les encomendaba).

Sin embargo, conviene que esta diversidad no nos confunda: estaba de un lado la agricultura y, de otro, todo lo demás, condicionado a su vez por las producciones del suelo. La tierra no tenía una productividad suficiente para ser lo que ha llegado a significar en nuestros días en los países desarrollados: una fuente de recursos tan abundante que a pesar de no dedicarse a ella más que una fracción de la población, el peligro reside más bien en la superproducción que en la penuria. En la Antigüedad, la agricultura no producía lo suficiente para permitir un amplio ejercicio de la industria; la gran mayoría de la población tenía que trabajar el suelo, a fin de asegurar su propia supervivencia y la de los escasos nocultivadores. Como podrá comprobarse, esta situación condicionaba la estrategia privada de los poseedores de patrimonio.

Cada individuo que trabajaba la tierra con sus propias manos alimentaba a dos o tres personas, no más, o sea su propia familia y el notable que era dueño de la finca. No bastaba para sostener unas masas obreras, pero sí era suficiente para que los ricos transformaran el excedente en esa magnificencia monumental que es la marca de las sociedades de clases anteriores a la revolución industrial. Pero los ricos sólo pueden llevar a cabo semejante transformación si venden los productos del suelo, si hay un comercio activo: es preciso que puedan cambiar el trigo por las columnas y las estatuas. Si el mundo romano hubiese sido ese imperio sin intercambios equilibrados de productos que algunos se imaginan, los turistas y los arqueólogos no tendrían tantas ruinas que visitar y que excavar. Lejos de ser lo contrario que el comercio,

la agricultura era su sinónimo.

La tierra es a la vez base e riqueza, fuente de supervivencia y punto de partida de intercambios. Una de las estrategias e los ricos consistirá en la especulación con los bienes de supervivencia; sus graneros están llenos de trigo y aguardan a las malas cosechas y a la carestía para venderlo al precio más alto: "Se niegan a vender los productos del suelo al precio justo", escribe el jurista Ulpiano, "y, como esperan a los años de escasez, hacen con ello subir los precios". Otra de sus estrategias era la especialización regional; los arqueólogos están persuadidos de que ciertas regiones del mundo romano (por ejemplo, el Salid tunecino, entonces bien regado y fértil) producían exclusivamente, para la exportación, unas u otras de las principales riquezas de la agricultura mediterránea, trigo, vino o aceite: lo que equivalía a una división interregional del trabajo y a una orientación deliberada del mercado agrícola. Aun cuando se produjera un descenso en las ventas o una interrupción en los intercambios, el patrimonio se sostenía y la propiedad se replegaba a una economía e subsistencia: el propietario procuraba no cultivar trigo o viñedo, cultivos especulativos y costosos, en la totalidad de sus tierras; además e que todo dominio llevaba consigo una parte de bosque, que apenas costaba nada y que servía de caja de ahorros. Había un proverbio que, para hablar de un loco que lo hacía todo al revés, decía que era igual que un tipo endeudado que vendiera sus bosques en lugar de vender sus viñedos. En suma, lo importante es la posesión del suelo, que nunca perderá su valor; no es preciso cultivarlo; ¿o es que hay que perder el tiempo en dirigir a los esclavos, a los obreros agrícolas o a los colonos, por distraído que ello resulte? Catón, al decir de Plutarco, acabó por "ver en la agricultura una diversión, tanto o más que una fuente de rentas"; poco inclinado a divertirse, prefería los bienes raíces productivos, pero no cultivados, puesto que había "estanques piscícolas, manantiales de aguas termales, establecimientos de batanes, pastos naturales, o bosques"; y "extraía de todo ello unas rentas que no se hallaban sometidas a los albuces del mal o del buen tiempo".

Invertir

Cualquiera que sea la organización de la empresa patrimonial, lo importante es dirigirla "como buen padre de familia"; la expresión no es tan patriarcal como parece, y el derecho comercial moderno la sigue aplicando aún a la sana gestión de las sociedades por acciones. Un padre de familia, decían los juristas romanos, debe ser "diligente y honesto", y ha de recordarse que Cicerón y Séneca le atribuyen como mérito el acrecentamiento de su patrimonio. Los romanos tenían sus ideas sobre semejante "diligencia" de buen jefe de empresa: para ser un padre de familia digno de tal nombre no bastaba con conducirse de forma neutra ni con tener como única ambición la de transmitir a los herederos un patrimonio no disminuido; se recomendaba la inversión, con toda la discreción apetecible y con la capacidad de comparar los costes de inversión con el aumento de renta que cabía esperar.

En el último libro del *Digesto*, el jurista Pablo distingue con toda claridad los gastos "necesarios, que impiden que un bien perezca o pierda su valor", los gastos de placer, como jardines, pinturas o incrustaciones de mármol, y los gastos "útiles", los que llamamos inversiones, y que "podrían no hacerse sin que la propiedad perdiera su valor, pero que la mejoran al producir más renta"; por ejemplo, "si se plantan más viñas de las que serían necesarias para el mantenimiento de un viñedo en buen estado", o si se añade a la propiedad unos almacenes, un molino, un horno de pan o incluso "si se

da un buen aprendizaje a los esclavos". Pablo subraya que el coste de estas inversiones no debe en definitiva reducir la renta neta de la propiedad en su conjunto. Para los juristas, que con frecuencia debían resolver cuestiones de este género, el problema estaba en saber quién tenía derecho a decidir una inversión y cuándo; porque una decisión tan importante como ésta sólo podía ser tomada, en buena justicia, por el propietario mismo: un tutor tiene como único deber transmitir a su pupilo un patrimonio intacto; sólo que, precisamente, a un padre de familia se le atribuirá como mérito lo contrario que al tutor, y su ideal habrá de consistir en mejorar su patrimonio.

Un tutor no ha de excederse en su celo: no le corresponde adoptar la decisión de invertir, haciéndole correr así riesgos a su pupilo; como tampoco debe hacer liberalidades en nombre del mismo, ni siquiera para aumentar la reputación social del niño en cuestión; en cambio, el tutor habrá de tener como su primer deber poner en venta los bienes perecederos (casas amuebladas, que pueden arder, y esclavos, que pueden morir) a fin de colocar su capital en los únicos valores seguros: los bienes raíces y el oro prestado a interés (ya que, por encima de todo, conviene no atesorarlo; ello sería, por parte del tutor, como del sirviente del Evangelio, una falta de diligencia). Por el contrario, el padre de familia no ha de observar esta actitud demasiado neutra; nada más falso que representárselo como una especie de tutor de un patrimonio cuyos verdaderos propietarios serán sus descendientes, o como el usufructuario transitorio de un bien cuya propiedad eminente tendría toda su dinastía.

Más aún, según el derecho romano, el usufructuario tiene derecho a hacer inversiones, a "mejorar", lo que es propio del padre de familia; derecho que tiene también el marido que administra los bienes de la dote de su esposa. En el libro XXIII del *Digesto*, el jurista Javolenus cuenta la historia de un hombre que había abierto unas canteras de mármol en la propiedad procedente de la dote; se divorcia, y la mujer recupera su dote, como era normal: ¿pero no tendría ésta que reembolsarle a su esposo los gastos de puesta en marcha de esta cantera con la que se había aumentado el valor de la propiedad? Los pensadores de la vieja escuela estimaban que no, puesto que se trataba de un gasto no "necesario", y porque, lejos de "mejorar" la finca, lo que había hecho el marido había sido despojarla del mármol que ocultaba en su subsuelo. Pero Javolenus replica que los gastos simplemente "útiles" se consideran permitidos, aun tratándose de una propiedad dotal; con la única condición de que la cantera fuera una de aquellas en las que el mármol no está muerto, sino que "continúa creciendo": la esposa no habría perdido entonces nada, puesto que el marido no habría hecho otra cosa que reooger los frutos de la cantera (la creencia de que el mármol o el oro crecen como los vegetales se encuentra en todos los pueblos y es un supuesto del derecho romano sobre minas y canteras).

Finalmente, lo que debería hacer todo buen padre de familia que sepa razonar su administración se lee en filigrana a través de lo que tiene derecho de hacer todo usufructuario. A diferencia del padre de familia, es seguro que el usufructuario no debe permitirse modificar el destino de la propiedad o de sus partes: no se le ocurrirá reemplazar los jardines de esparcimiento por plantaciones productivas. Hecha esta reserva, no podrá por menos, según escribe Ulpiano en el libro VII, de "mejorar la situación de la propiedad", por ejemplo, abriendo en ella canteras de piedra, de arena o de yeso (el yeso se utilizaba para lustrar y almidonar las prendas de vestir), minas de oro, plata, azufre o hierro, "explotadas ya por el padre de familia, o que habría podido

abrir". Pero bajo ciertas condiciones: no debe perjudicar con ello a los cultivos vecinos; es preciso que las minas en cuestión produzcan más que los viñedos o los olivares que haya hecho arrancar; tampoco debe esquilmar el subsuelo mientras goce su usufructo y dejar tras sí el vacío; finalmente, la nueva inversión no debe resultar ruinoso para el resto de la propiedad y, habida cuenta del coste de la mano de obra suplementaria, la renta total no puede verse disminuida.

Mentalidad de especulación

Estos textos son sintomáticos: cuando se los lee, se descubre que es vana la oposición a veces establecida entre la racionalidad capitalista, que tendería a maximalizar los beneficios, y una racionalización patrimonial, que se limitaría a transmitir intacta, desprovista de cualquier aumento, una riqueza venida de los ancestros. También los romanos pretendían transmitir un patrimonio a ser posible multiplicado, y pensaban en sí mismos antes de pensar en sus descendientes.

Decir que una firma capitalista no tiene otra estrategia que la máxima ganancia sería tanto como reducir la política al arte de adquirir nuevas provincias; en realidad, la política de las empresas modernas es tan compleja como la de los Estados, y tan variable, de una empresa a otra, como la política exterior de Suecia lo es de la de un gran imperio. Hemos de renunciar, pues, a la retórica de cátedra a propósito de los romanos como pueblo de labriegos.

Los notables eran hombres de empresa que trataban de enriquecerse; no atesoraban las fanegas como los avaros sus monedas de oro, sino que invertían, empleaban su dinero y especulaban. Su gusto por el lucro es un rasgo étnico original que los distingue de otros muchos pueblos. Porque, a una estructura económica determinada y a unos intereses de clase semejantes, pueden corresponderles, de un pueblo a otro, dinanismos muy desiguales, del mismo modo que hay etnias más trabajadoras, más artistas o más guerreras que otras. El hecho es éste, y esas "mentalidades" desiguales no se fabrican ni se inducen a voluntad: los economistas que se han propuesto el desarrollo de ciertas economías del Tercer Mundo han comprobado desgraciadamente que no basta con gobernar las variables de la econometría ni con crear posibilidades de participación de clase para que las gentes se interesen efectivamente; hay una "mentalidad" que no se crea a voluntad y que tampoco se sabe dónde crear. Galbraith acaba de extraer de él o la lección que los historiadores deben retener.

Concluyamos que la "mentalidad" romana era económicamente muy dinámica; si nos queremos representar cómo era un "padre de familia" no podremos juzgarlo por las estructuras económicas ni por los evidentes intereses de clase, sino por esa variable autónoma que es la mentalidad: un romano rico tenía alma de hombre de negocios y sabía muy bien cómo enriquecerse.

Las consecuencias favorables para el nivel de producción son evidentes; otro problema es el de su reparto.

Dicho sea para acabar, hay un rasgo inesperado que confirma este don romano para los negocios: como los judíos, los griegos actuales y los antiguos, y los chinos, los romanos, que no fueron exclusivamente cultivadores de la tierra, jefes y soldados, fueron también un pueblo de *diáspora*; durante los dos siglos que precedieron a nuestra era, y aun antes, emigraron a todo el Oriente griego, a África y a las fronteras del mundo bárbaro, como negociantes y banqueros, y también como plantadores. Con ayuda de su

influencia política, ocuparon las mejores tierras de África o de la Turquía central. y drenaron en beneficio propio la actividad comercial de las ciudades griegas. La ciudad de Roma acogía una multitud de intelectuales griegos de los que los intelectuales romanos se sentían celosos y, al mismo tiempo, Mítilene o Esmirna rebosaban de especuladores italianos a los que los griegos tenían excelentes razones para odiar.

Censuras y utopías

La expresión explícita de lo establecido

Una imagen adecuada de la persona privada bien podría ser ésta: un individuo, libre y nacido libre, opulento y cuyos bienes de fortuna no son recientes, hombre de negocios bien educado e incluso cultivado, desocupado, pero que disfruta de una dignidad política. Igual que los diferentes detalles de su elegante atuendo, cada uno de sus rasgos es un legado de los avatares del pasado histórico greco-romano. Semejante ideal no precisaba de ningún género de constricciones para imponerse: era una evidencia.

El arte funerario reflejaba a la perfección esta imagen imperiosa, porque hablaba con mucha menos frecuencia del más allá que de lo que había sido la vida del difunto aquí abajo, y lo decía en un idioma comprensible para todos. En unas tumbas y en otras, de acuerdo con el capricho del escultor y las preferencias del cliente, se destacaba tal o cual aspecto: la opulencia del difunto, que hace sus cuentas, recibe el homenaje de sus colonos, hace segar su trigo con una segadora mecánica, maravilla reciente del ingenio humano, o aparece de pie en su tienda; el lujo de la difunta, sentada en un sillón de alto respaldo, mientras se acicala ante un espejo que le tiende una doncella y escoge sus joyas en un cofre que le presenta otra esclava. A veces, la imagen se reduce a una suerte de emblema: una sombrilla esculpida al costado de una piedra funeraria les recordará a los transeúntes que la difunta tenía una esclava para sostenérsela y el ocio preciso para salir de paseo. En otros casos, la difunta, antes de su *toilette*, eleva piadosamente la mano, en signo de homenaje, ante una estatuilla de Venus, símbolo del matrimonio, que le presenta una doncella que acaba de tomarla del nicho de imágenes piadosas (*lararium*) de la casa. Hay sarcófagos de senadores que yuxtaponen la vida privada y la vida pública del difunto: en el centro, se le ve dándole la mano a su esposa; a los lados, con coraza de general, recibe, sentado en su silla baja y plega He de dignatario, la sumisión de los jefes bárbaros que ha derrotado (o que hubiese podido derrotar, en virtud de sus funciones). Otros relieves funerarios representan una distribución de monedas o el combate de gladiadores que el notable había ofrecido a sus conciudadanos. Los cargos senatoriales o municipales del difunto, desiguales en dignidad, se adivinan por el número *de fasces* de varas que portaban los *licttores*, aquellos alguaciles y esbirros que le habían precedido por doquier durante su año de vida pública. Ya que, en aquel a sociedad sin derecho penal, todo dignatario importante ejercía, según su conciencia, un puro y simple derecho de coerción.

Cada uno con su papel: en la cara izquierda —la más honorable— de una piedra mortuoria, el marido ejerce su profesión: examina a su paciente, de pie, completamente desnudo y en posición de firme ante su médico; a la derecha, la esposa da pruebas de la virtud femenina de la devoción religiosa: seguida de esclavos, ha acudido a levantar la mano ante la imagen de una divinidad a fin de agradecerle algún favor; un esclavo

sostiene alzada una pancarta en la que su dueña ha hecho escribir el favor en cuestión, para que cuantos la vean se enteren de los merecimientos de la divinidad. Ya que algunas tumbas, más que conmemorar la opulencia, el ocio, la dignidad o la profesión, prefieren exaltar aspectos más delicados, la devoción de la difunta y la cultura del difunto. La dama ofrenda a los dioses el homenaje de algunos granos de incienso en un pebetero; el hombre, en su sillón, lee un libro, es decir un rollo, o lo mantiene enrollado, prueba de que ha cursado sus estudios, los que coronan a un miembro de la buena sociedad.

Imágenes poco igualitarias y poco individualistas; originalidad, orgullo, alegría, ligereza y gracia son palabras de poca utilidad para hablar de los romanos. El arte funerario lo subraya con cierta pesadez: aquel a sociedad no se limitaba a ser desigual de hecho, además de desigualitaria porque distinguía "órdenes" (en el sentido de los tres órdenes de 1789), sino que encima se estaba recordando incesantemente por todos los medios las diferencias entre individuos. Se consideraba una prueba de loable "franqueza" (*parrhesia*) dirigirse a la gente baja con el insulto en la boca, y hasta los "amigos" de los grandes personajes, comprendidos los de los Gracos, dos célebres reformadores sociales de la antigua República, se clasificaban en grados desiguales, como los cortesanos en Versal es; un grande no salía jamás a la calle sin **un** cortejo; si llegaba a alguna localidad que le había otorgado el título de "patrono" por algún beneficio público del que fuera autor, hacía en ella una entrada pública solemne. "Ayer tuve a cenar a gente mucho más importante que vosotros", les dice Trimalción a sus invitados, Y su única desgracia consiste en tener un lenguaje impertinente en la boca del liberto vulgar que no puede dejar de ser y en invitar a gentes que están por encima de él. Son las gentes modestas precisamente las más sensibles a la "simplicidad" de que algunos poderosos saben dar prueba. "Este dignatario tan respetable nos devolvía a todos el saludo", exclamaba uno de ellos. Todo el mundo reconocía que había que dirigirse con humildad a quien estaba por encima. Todo contribuía a poner de relieve lo que MacMullen llama "la expresión explícita de lo establecido".

Individualismo del derecho

Había presiones no menos explícitas, es decir, ideas morales, que se añadían a estas evidencias, bien para mejor imponerlas, bien para tratar de suavizarlas (cuando, por ejemplo, los administrados encomiaban la ejemplaridad de las virtudes privadas de "dulzura" de que había dado muestras su gobernador); no había nadie a quien los demás no juzgaran para recordarle sus deberes públicos y privados. "La tiranía de la opinión, ¡y qué opinión!, es tan necia en las pequeñas ciudades de Francia como en Estados Unidos", escribía el individualista Stendhal pensando en el puritanismo americano de su época. ¿Fue acaso el civismo pagano menos inquisidor en cuestión de vida privada?

No obstante, a lo que se dice, Roma, madre del derecho, debió de ser un Estado de derecho, donde a nadie se le habría podido obligar a hacer lo que la ley no prescribía y donde la justicia pública reemplazaba a la arbitrariedad. Por lo demás, se puede calificar al derecho romano como individualista: la libertad de divorcio es igual para ambos sexos, la propiedad puede enajenarse libremente, la libertad del testador es amplísima; no se impone ninguna creencia religiosa, la ciudad tiene sus dioses preferidos y cada uno a su vez tiene los suyos; el brazo secular deja en manos de los propios dioses, si es que pueden, la venganza de las injurias que se les hacen, y el

respeto debido a los dioses que la ciudad ha decidido honrar se limita a la observancia de los días festivos; el derecho de cambio de domicilio *y* de empresa económica es intangible. Cabe añadir que el propio Senado, nada menos, había elevado a doctrina una indulgencia más o menos complaciente por los pecados sexuales, incluidos los femeninos. Pero sigue siendo cierto, como subraya Bleicken, que semejante liberalismo no es otra cosa que la tácita "derivación de un sentimiento aristocrático de la vida privada" y que Roma, como Grecia, no garantizó nunca en su derecho las libertades formales; éste se consideraba de preferencia como la formalización de los deberes de piedad en el ámbito de las relaciones domésticas, de las obligaciones de fidelidad, de las responsabilidades patrimoniales y de las diferencias de estatus personal.

"Privado", como opuesto a "público", es uno de los adjetivos empleados con más frecuencia en el idioma latino, pero no se utiliza para delimitar positivamente la vida privada; su sentido es negativo: califica lo que puede llevar a cabo un individuo sin atender a sus deberes y a sus actitudes de hombre revestido de una función pública; pero no eleva un santuario en el interior del mismo derecho privado, que no se sentía obligado a respetar lo que respetaba de hecho. ¿Se trataba de un simple matiz formal, explicable por azares históricos (como nuestras libertades y derechos humanos, que nacieron de una rebelión contra el soberano)? Sin duda, sólo que tal ausencia de garantía dejaba la puerta abierta a todos los peligros; como tempestades, éstos hicieron irrupción en momentos determinados, el más sangriento de los cuales fue la persecución de los cristianos o de los maniqueos.

A lo que se vinieron a añadir, bajo ciertos emperadores y por obra suya, algunos impulsos de orden moral. En principio, los soberanos romanos, a diferencia de sus homólogos chinos y japoneses, carecían de lo que Maurice Pinguet llama "el viejo hábito confuciano de calibrar el poder por el orden moral". Algunos, sin embargo, como Augusto, Domiciano, los Severos o Constantino, quisieron corregir las costumbres por decreto; Augusto adoptó severas medidas, al menos en apariencia, contra el adulterio de la esposa; Domiciano obligó a los amantes a regularizar su unión, hizo enterrar viva a una vestal que había quebrantado su voto de castidad y prohibió a los poetas satíricos el empleo de palabras obscenas; los Severos convirtieron en delito el adulterio del marido y el aborto en un crimen contra el esposo y contra la patria; la legislación de Constantino sustituyó el viejo laxismo aristocrático por un rigorismo más popular que auténticamente cristiano... Este moralismo es algo muy particular: en el mundo greco-romano, un legislador podía emprender una revolución social por decreto; las leyes no siempre tenían la prudencia de no retrasarse demasiado ni de no ir demasiado por delante de las costumbres. Porque a la ciudad no se la consideraba como un efecto de las fuerzas naturales de la sociabilidad; era más bien una institución nacida de la Ley y que podía degradarse si el legislador no la mantenía frente a las fuerzas naturales enemigas; el ciudadano es un mal alumno que no respeta la disciplina si no es bajo la férula del maestro. En consecuencia, las crisis de orden moral tenían como finalidad principal demostrar a todo el mundo que el emperador reinante era efectivamente un maestro, va que, no contento con hacer reinar el orden público, que los vicios privados apenas si amenazaban, pretendía gobernar la conciencia moral de cada uno; una vez que cada uno se hallaba penetrado de esta idea, la ley revolucionaria dejaba de aplicarse y en el reinado siguiente caía en el olvido. Sólo la de Constantino se mantendrá en vigor y dejará marcada la Edad Media.

¿Existe el derecho romano?

Olvidemos estas tormentas. En tiempos normales, las costumbres romanas se hallaban bastante bien expresadas por el derecho civil, cuyo cordón umbilical, que le mantenía unido a la no ira! reinante, nunca se llegó a cortar del todo; la tecnicidad de este derecho, más verbal que conceptual y aún menos deductiva, permitía a sus profesionales entregarse a ejercicios de virtuosismo. ¿Permitía de verdad semejante derecho la obtención de la justicia? Había que se respetaran las reglas del juego, cuando la gente las violaba para oprimir al prójimo? En una sociedad tan desigual, discriminadora y atravesada por un entramado de clientelas, ya puede suponerse que los derechos formales apenas si alcanzaban alguna realidad, y que un pobre hombre tenía poco que ganar si se ponía a pleitear contra los poderosos. Más aún. Incluso cuando no resultaba violada, ¿era capaz la justicia de abrir vías legales eficaces que permitieran el acceso a un derecho legítimo? Bastará un ejemplo para que pueda comprobarse de qué manera el poder público organizaba la *vendetta* privada en vez de actuar en su lugar.

Supongamos que un deudor no está dispuesto a devolvernos el dinero que le habíamos prestado; o mejor aún, imaginemos que no poseíamos, por toda fortuna, sino una pequeña granja, con la que estábamos muy encariñados porque en el a habían vivido nuestros antepasados o porque se trataba de una región muy agradable. Un influyente vecino se ha encaprichado con nuestra finca; y a la cabeza de sus esclavos armados, la invade, asesina a nuestros esclavos que trataban de defendernos, nos muele a golpes, nos expulsa y se apodera de nuestra mujer como si fuera una propiedad suya. ¿Qué hacer? Alguien de hoy diría: presentar una querel a ante el juez (*litis denuntiatio*), obtener justicia y conseguir la restitución de nuestros bienes mediante la intervención de la autoridad pública (*manu militum*). Sí, las cosas sucederán más o menos así en las postrimerías de la Antigüedad, cuando los gobernadores provinciales hayan hecho triunfar en todos los terrenos su ideal de coerción pública. Pero, en la Italia de los dos o tres primeros siglos de nuestra era, las cosas eran muy distintas.

La agresión de nuestro prepotente vecino es un delito puramente civil y no tiene nada que ver con la coerción penal. De modo que tendremos que ser nosotros, los demandantes, quienes aseguremos la comparecencia de nuestro adversario ante la justicia; para ello tendremos que ir a apoderarnos de nuestro hombre, que se halla rodeado por sus partidas, traérmolo y mantenerlo a buen recaudo en nuestra propia prisión hasta el día del juicio. Si no lo conseguimos y no somos capaces de hacerlo comparecer a la fuerza ante el juez, el proceso no llegará nunca a entablarse (*litis contestatio*). Pero supongamos que lo hemos logrado y que, gracias a la intervención de un personaje influyente que nos ha aceptado como cliente, hemos obtenido justicia: la sentencia ha determinado que estábamos efectivamente en nuestro derecho; y ya no nos queda otra cosa que hacer sino ejecutarla por nuestra cuenta, si tenemos los medios para el o. ¿Consistirá, según todas las apariencias, en ir a reconquistar a brazo armado la granja de nuestros antepasados? De ningún modo. En virtud de un estado de cosas inexplicablemente extravagante, un juez no podía condenar a un demandado a restituir sin más ni más los bienes robados. Abandonando nuestra granja a su suerte, lo que hará el juez será autorizarnos a tomar posesión de todos los bienes y propiedades de nuestro adversario; los venderemos en pública

subasta, nos guardaremos una suma de dinero equivalente al valor en que el juez haya tasado nuestra finca (*aestimatio*) y tendremos que devolverle el sobrante a nuestro adversario.

¿Quién se iba a cuidar, por tanto, de recurrir a una justicia que tan poco se parecía a un arbitraje encargado de sancionar las faltas cometidas en el *match* social? Probablemente, sólo dos categorías de personas. Las gentes importantes y testarudas que se disputen una propiedad querrán cada una de ellas tener razón y estarán dispuestas a llevar su querel a ante el público, numeroso, que acostumbraba a seguir los procesos con la pasión trapacera de los romanos o movido por el gusto literario de la elocuencia judicial; y evacuarán su querel a ante el tribunal, del mismo modo que en otras épocas lo hubieran hecho en el cercado de un duelo, en presencia de sus testigos. Y luego, estará el acreedor que entabla un proceso contra un deudor reincidente que apenas si ofrece resistencia; se ha apoderado al fin de él después de un auténtico juego del escondite: el jurista Ulpiano nos habla de un deudor que evitaba dejarse ver en la plaza del mercado a fin de no correr el riesgo de toparse con su acreedor; si lo ve, se apresura a esconderse tras las columnas del pórtico que rodea la plaza o detrás de uno de los quioscos que la atestan. El derecho no era, por tanto, más que uno de los muchos golpes posibles en el *match* social y no eran pocas las gentes que podían incluso rogar no tener nunca que vérselas con él en contra suya. "Jamás un abogado en todo este asunto!". *Furis consultus abesto.*)

El derecho es una estrategia, pero es también una de las materias de la vieja cultura romana; recurrir a la vía judicial y seguir el derecho civil en sus recovecos más doctos es una conducta refinada. Un ejemplo. En teoría, una romana no puede comparecer ante los tribunales sin un representante masculino (si bien semejante obligación había caído en desuso); una habitante no romana del Imperio, una griega o egipcia, menos aún. Sin embargo, según cabe comprobarlo en los papiros, lo hacen, al menos de vez en cuando; entonces, ¿cuál era la norma? Parece forzoso reconocer que no la había. Pero no deja de ser cierto que las romanas, por lo demás del todo inútilmente, utilizaban los servicios de un representante del que hubieran podido perfectamente prescindir. Si es verdad que no hay reglas, sí que hay elegancias judiciales, e incluso pedanterías.

Este derecho secretamente desconcertante presenta también algunas supervivencias de justicia popular y privada. Todavía en tiempos del Imperio no era raro el espectáculo de semejante justicia cal ejera. El medio más sencillo de obligar a un deudor al pago de su deuda consistía en sorprenderlo fuera de su casa y "hacerle una escena" (*convicium*); se le seguía abrumando de insultos o cantándole una canción burlesca en la que se repetía un estribillo que reclamaba la deuda pendiente; lo único que exigían los juristas es que no se dejara desnudo del todo al deudor y que las palabras de la canción no fueran obscenas: había que respetar a la colectividad que hacía de testigo. El deudor, por su parte, procuraba conseguir que la opinión se apiadase de él; se vestía de duelo y dejaba sus cabellos sin cortar, como señal de derelicción.

El temor a la opinión pública jugaba un gran papel en la vida privada, y el público se consideraba legítimo juez de ésta. En las localidades reducidas había una especie de encerradas que se encargaban de demostrárselo al primer recalcitrante: la multitud se le echaba encima, le encaramaba sobre una carroza mortuoria y seguía entre llantos y risotadas el cortejo fúnebre del falso muerto, antes de dejarlo escapar. Como también se insultaba a los muertos de verdad, si su testamento no recibía la aprobación de la conciencia pública. Y a veces se hacía otro tanto si los herederos, por avaricia, no

ofrecían a la multitud, en memoria del difunto, los combates de gladiadores a los que creía tener derecho con ocasión del deceso de un notable: en una localidad de Liguria, la plebe obligó a detenerse en la plaza pública el cortejo de un antiguo oficial que la familia no pudo conducir a la hoguera hasta después de haber prometido un espectáculo fúnebre.

Publicidad sepulcral

En realidad hay un derecho de todos que impera sobre la conducta de cada uno. Unto si es un notable, un plebeyo y hasta un senador, se da por supuesto que un romano no disfruta de una intimidad personal; todo el mundo puede dirigirse a todo el inundo y juzgarlo; se da por sabido que todo el mundo se conoce. El particular más insignificante puede dirigirse en consecuencia al "público", que no es, después de todo, sino un cierto número de simples particulares como él. Puede, por ejemplo, hacerse el gracioso, para divertir a la galería: todo el mundo es cómplice. Es bien conocida, en nuestros días, la franqueza de los célebres *graffiti* de Nueva York, mediante los cuales un cualquiera dará a conocer a los transeúntes y a los usuarios del metro sus ideas, sus amores o simplemente su nombre y su existencia, escribiendo en las paredes todo lo que se le pasa por la cabeza. Otro tanto se hacía en Pompeya: los muros de esta pequeña ciudad, como los de otras, se hallan cubiertos de *graffiti* trazados por paseantes que querían divertir a otros paseantes, dejándoles algo que leer.

Cosa curiosa, semejante publicidad triunfaba también en lo que constituye el equivalente antiguo de nuestros cementerios, a saber a orillas de los caminos; era un terreno que no pertenecía a nadie, y era precisamente allí, a la salida de las poblaciones, donde se elevaban las tumbas: tan pronto como franqueaba la puerta de la ciudad, el viandante pasaba entre dos filas de sepulcros, que trataban de llamar su atención. La tumba no se dirige a la familia, ni a los deudos, sino a todo el mundo. Porque, bajo tierra, la tumba era una cosa, objeto de homenajes fúnebres rendidos al difunto cada año por su parentela; pero la tumba con su epitafio era otra muy distinta: estaba destinada a los transeúntes. No perdamos el tiempo en razonamientos sobre la analogía engañosa de los epitafios modernos, conmemoraciones sin destinatario que hablan a la faz del cielo. Los epitafios romanos, por el contrario, decían: "Lee, caminante, cuál fue mi papel en este mundo. . Y, ahora que ya lo conoces, buen viaje ____ Salud también para ti" (porque la respuesta del viajero está grabada también en la piedra). Hay testimonios que demuestran que cuando un Antiguo tenía ganas de leer un poco, le bastaba con irse de paseo por una de las salidas de la ciudad; un epitafio era más fácil de leer que la escritura cursiva de un libro. Prescindo aquí de un hecho más tardío, las necrópolis así como las catacumbas paganas.

Las vías de salida de las ciudades, con su doble hilera de pancartas funerarias, si es lícito decirlo así, hacen pensar vagamente en la exposición de publicidad fúnebre de una especie de Broadway del más allá; había epitafios que trataban de forzar la atención del pasajero por encima de sus vecinos; y que le ofrecían un terreno de deporte o de descanso, a su disposición en aquel campo funerario. Y lo que todos ellos proclaman no es el dolor de los allegados, sino más bien el papel social del difunto y su fidelidad a los deberes contraídos con sus deudos, que éstos certifican ante el viandante que juzga. Aludirle a alguien, en una conversación o en un almuerzo, a su futuro sepulcro no era, por tanto, evocarle desafortunadamente ideas fúnebres; equivalía más bien a garantizarle que su dignidad y sus virtudes quedarían públicamente aseguradas; el

mismo interesado no solía vacilar, después de haber bebido, en proceder a la lectura de su epitafio, compuesto por él mismo con tanto cuidado como su testamento. Una ciudad no tenía ninguna manera mejor de agradecimiento a un bienhechor público que detallarle los honores oficiales que realizarían sus funerales; una dama tuyo así la alegría de saber que sus conciudadanos donarían azafrán (perfume entonces muy estimado) para dar buen olor a la pira funeraria durante su cremación.

Los arqueólogos han encontrado unos cien mil epitafios, y MacMullen advierte que su multiplicación constituyó una moda que alcanza su punto culminante a partir del siglo II y luego cede paulatinamente a partir del siglo III. ¿De qué sorprenderse? Los epitafios no derivan de una idea elemental de la muerte, sino de un reino de la palabra pública y del control público, y no son tampoco patrimonio de los personajes importantes: los simples particulares, aunque no hubiesen sido personajes públicos, habían vivido al menos en público, bajo la mirada de sus semejantes. Por eso sucede que a veces le dejan al público un mensaje en su epitafio, como si fuera un testamento: "He vivido mezquinamente durante toda mi existencia, por eso os aconsejo que viváis más placenteramente que yo. La vida es así: se llega hasta aquí, y ni un paso más. Amar, beber, ir a los baños, eso es la verdadera vida: después, no hay nada más. Yo, por mi parte, no seguí nunca los consejos de ningún filósofo. No os fiéis de los médicos; ellos son los que me han matado". El muerto extrae la lección de su vida para uso de los vivos, y las escasas menciones de un más allá, estudiadas de modo demasiado exclusivo por historiadores marcados por el cristianismo, desconocen la función pública de la tumba antigua. Igualmente, el epitafio ejerce también, llegado el caso, un papel de censura; el difunto clava en la picota mediante él a aquellos de quienes considera su derecho quejarse. Un patrono maldice en su epitafio, igual que se hacía en los testamentos, a un liberto ingrato, lo califica de salteador de caminos; un padre hace saber a todos que ha desheredado a una hija indigna; una madre atribuye la muerte de su hijo pequeño a los maleficios de una envenenadora. Para nosotros, grabar cosas así sobre una tumba sería mancillar la majestad de la muerte. Pero los romanos, por su parte, no lavaban su ropa sucia en familia: hacían limpieza pública. En Pompeya, en el camino de Nocera, un epitafio encomienda a un amigo ingrato a la cólera de los dioses del cielo y de los infiernos.

Censura de la opinión

De modo que la censura colectiva de la conducta privada era algo que se dejaba escuchar por doquier, así como podía leerse por todas partes la invocación de las normas; se respiraba en el aire como una pesantez de llamamientos al orden, como una voluntad de respeto. Un notable de Pompeya había hecho pintar en su comedor el siguiente reglamento: "Muéstrate amable y contén tus expresiones pendencieras cuanto te sea posible o, de lo contrario, que tus pasos te hagan regresar a tu casa; desvía tus ojos tiernos y tus ademanes lascivos de la mujer del prójimo y que el pudor se dibuje en tu rostro". A los invitados no se les ocurría pensar que semejantes amonestaciones encerrarán nada injurioso hacia ellos; más bien contemplaban con gusto las divisas de la virtud que prestigiaban su honesta asamblea. Y eso que los golpes e incensario que la conciencia pública ofrecía a la virtud eran como para descalabrar a un buey. Ovidio, poeta delicado sobre quien se abatió un día el drania del exilio, rinde homenaje entre lágrimas a la esposa sacrificada que ha dejado en Roma: ella no le engaña. Haciendo su propio elogio, Horacio ataca de frente: en su juventud, gracias a las sabias

amonestaciones de su padre, no estuvo a merced de nadie. Estacio hace ante un viudo que es su mecenas el elogio de su querida mujer difunta: era tan pudorosa que por nada del mundo lo hubiese engañado, ni aunque le hubieran ofrecido una enorme suma de dinero. Era de buen tono alabar a una esposa por no venderse y a un adolescente por no haber sido el niño bonito de nadie; el mismo Estacio felicita a un adolescente por no haber entregado su juventud a los amores efébricos, a pesar de haber sido huérfano. Una censura vigilante sólo elogiaba en tono de rudeza.

Se ventilaban los muertos de los armarios con poco miramiento; todo era bueno si se trataba de oponer la virtud al vicio. Prosiguiendo su panegírico, nos hace saber Estacio que aquel mismo adolescente, su protector, había sufrido no pocos infortunios: su madre era una envenenadora que había intentado enviarlo a la tumba, si bien el emperador la había castigado con toda justicia y metido en prisión. Si el poeta hace justicia públicamente en semejantes términos se debe a que la opinión pública lo había hecho ya antes que él con parecida indelicadeza. Porque la conciencia colectiva comentaba la vida de cada uno sin sombra de bochorno: no era chismorreos, sino la forma de ejercer una legítima censura, lo que se llamaba *reprehensio*. Se sopesaba cada matrimonio, cada divorcio y cada testamento. Las cartas de Cicerón lo atestiguan con suficiencia, y la correspondencia de Plinio más aún, ya que se escribió precisamente con vistas a su publicación: era y quería ser un manual del perfecto senador romano aleccionado por el ejemplo de su autor; por eso, cada vez que habla de un testamento o de un divorcio, Plinio está relatando cuidadosamente lo que se pensaba al respecto, y si los pareceres andaban divididos, se decide por el que le parece acertado. La opinión de la clase dirigente se sentía con derecho a controlar la vida privada de sus miembros, en interés de todos. Si se la desafiaba, se valía de las burlas para vengarse: canciones injuriosas y anónimas que se repetían de boca en boca (*carmen famosum*), panfletos (*libeli*) que circulaban a costa del desviado y lo abrumaban de insultos obscenos y de sarcasmos, a fin de demostrarle que no era precisamente él el más fuerte. Cuando en una ocasión un senador se resolvió a contraer matrimonio con su amante, en medio de una tormenta de orden moral, Estacio, que era su protegido, puso los puntos sobre las íes: "Que se cal en las insinuaciones calumniosas de los panfletos: un amor indisciplinado acaba de acatar las leyes, y los ciudadanos han podido ver con sus propios ojos esos besos de los que tanto se chismorreaba". Había no poca gazmoñería en aquel puritanismo cívico que no solía vacilar en denunciar a los disconformes; todo un género literario, la sátira, tenía en él a sus raíces.

Nadie está excusado de dar cuentas de su vida privada ante la opinión, ni siquiera los emperadores, al menos si son "buenos" emperadores. Cuando Claudio se enteró de la mala conducta de la emperatriz Mesalina dirigió un discurso a la guardia imperial, detalló ante ella las infidelidades de su esposa y prometió que "jamás volvería a casarse, puesto que decididamente el matrimonio no le daba resultado". Cuando Augusto tuvo conocimiento de la conducta escandalosa de su propia hija, y luego de la de su nieta, que pretendían vivir como grandes damas libres y no como miembros ejemplares de una familia reinante, expuso con detalle sus escándalos en un mensaje al Senado y en un manifiesto (*edictum*) al pueblo. En cuanto a los "malos" emperadores, hacían lo mismo, sólo que al revés; hacían alarde de sus adulterios y de sus efebos predilectos, a fin de poner de relieve que un potentado se halla por encima de la opinión pública.



Una pareja de difuntos bajo los rasgos de martirio y Venus, después del 120 de nuestra era. (París, Louvre.)

Para un padre de familia digno de este nombre, el medio de no ser criticado consistía en dejarse aconsejar de sus iguales y amigos de forma que frieran los que aprobaran cualquier decisión privada importante: castigar a un hijo en virtud de su autoridad paterna, manumitir a un joven esclavo, casarse, repudiar a una esposa indigna, volverse a casar con ella, incluso suicidarse: de ese modo el suicidio no se atribuiría a cobardía. Y a ese mismo consejo constituido por los amigos se le comunicaban las indignidades de que había sido víctima: un hermano, injustamente desheredado por el otro, dio lectura pública del testamento de éste y del suyo propio, y el

contraste entre ambos provocó un estallido de general indignación. El consejo en cuestión tenía su lado solemne y, en las viejas familias, si se había enemistado con un amigo y no se quería volver a verle en el consejo, se le hacía saber expresamente (*renuntiare amicitiam*).

Efectivamente, en el ámbito de la clase gobernante, no existe la complicidad del silencio; las sinrazones públicas y privadas se airean ante los ojos de los gobernados. Plinio, que se precia de ser un modelo de virtudes delicadas, denuncia las ridiculeces de sus iguales, o mejor dicho, sus vicios (en Roma, lo que mataba no era precisamente el ridículo), o publica pasajes de cartas íntimas que son capaces de aniquilar a un gobernador demasiado pillo. Séneca, que habla como senador, detalla las perversiones sexuales que le habían costado a uno de sus colegas su nombramiento de cónsul. Los gobernantes no vacilaban en hablar mal de sus iguales porque no hablaban nunca como personas privadas: todo ciudadano era en un cierto grado un hombre público, un militante. El reconocimiento de semejante legitimidad a la opinión dirigente desembocaba en una curiosa libertad a título retrospectivo de la prensa oral: se tenía derecho a acusar de tirano a un emperador difunto, a acusarlo de haber querido suprimir la franqueza (*parrhesia, libertas*) de la opinión noble, con la condición de poner mucho cuidado en añadir que el emperador reinante, en cambio, era lo contrario de un tirano, hasta el punto de que se podía pronunciar su elogio con la misma franqueza.

La autoridad moral

Un senador, en efecto, no es un hombre como los demás: todo lo que diga es público y como tal ha de ser creído; juzga los actos públicos y privados de sus pares del mismo modo que, entre nosotros, diplomáticos y generales sancionan en sus memorias los méritos o los errores públicos y privados de la gente dedicada a la cosa pública. La clase gobernante mandaba legítimamente, no tanto en virtud de los títulos oficiales de que se habían revestido sus miembros, cuanto en nombre de una "autoridad"

(*auctoritas*) de clase que le pertenecía por naturaleza, sin otro fundamento: las cosas eran así de simples. Y semejante autoridad tenía que ver con la moral privada igual que con la vida pública: un senador declaraba cómo debía vivir un ciudadano digno de este nombre. Si al senador le da por escribir como historiador o como filósofo, sus libros no se leerán como los de los simples mortales. Si es historiador, dirá lo que hay que pensar del pasado romano, a fin de ilustrarlas verdades políticas, morales y patrióticas de las que el Senado era el conservatorio o la academia. Los historiadores de origen modesto habrán de repetir lealmente esta versión edificante; o incluso, como gentes de poca monta, se contentarán, dentro de los límites del respeto, con ver las cosas desde la óptica del ayuda de cámara y divertir a sus lectores con futilidades relativas a la vida privada de los grandes. Si un senador es un filósofo, como Cicerón o Séneca, sólo él tendrá derecho a decir cuáles son las aplicaciones de la filosofía a la política, de forma que puedan identificarse en los libros sabios los viejos principios de Roma, cuyo guardián es él precisamente.

Todo noble ha de poseer, por tanto, gravedad, ya que es una persona de peso (*gravis*); no puede permitirse bromas en público: en él equivaldría a convertirse en un bufón. Sólo que hay un tiempo para mostrarse grave y un tiempo para desinhibirse (*nonintempestive lascivire*): saber estar de broma y ser sencillo entre las cuatro paredes de su casa es el mérito suplementario de un senador; en la vida privada es donde tienen su cabida las bromas. Escipión, tan estirado en público, se manifestaba como muy "civil" con sus íntimos. Roma tuvo una tradición de finura aristocrática, en la que la censura ajena dejaba de ser mordaz para convertirse en ironía socarrona; las sátiras del noble Lucilio encierran algo de complicidad mundana casi esotérica; las alusiones burlescas se vuelven más delicadas sin perder su mordacidad. El mismo Lucilio se reía en compañía de Escipión y de otros de sus pares; cuando estaban juntos en una de sus casas de campo (*villae*), la tiesura impuesta por el código aristocrático dejaba de ser necesaria, y aquellos grandes personajes se divertían con alguno de los juegos infantiles de la época: perseguirse por entre los lechos del comedor; la buena educación no estaba reñida en la vida privada con la vuelta a los juegos como niños grandes (*frepuerascere*).

Se conducían durante un momento dado como vivían durante todo el tiempo las gentes del pueblo; el así que podían cantar en público, mientras bacían la vendimia o se dedicaban a sus chapuzas. Por eso pudo escribir Séneca: "Un pobre se ríe con más frecuencia y de mejor gana". Los romanos no poseían la orgullosa elegancia helénica, que basaba la vida pública y las actitudes privadas en una sostenida distinción e maneras. Dos siglos antes de nuestra era, Roma, una ciudad medio helenizada desde tiempo inmemorial, entró por primera vez en relaciones diplomáticas con los reinos helenísticos, que seguían siendo la potencia mundial e la época. Un embajador romano se halló ante la presencia del rey griego Antíoco el Grande, que era el hombre más célebre de su tiempo, y sólo mediante su rigidez fue capaz de expresar la alta idea que tenía de su patria romana; sus maneras resultaron en consecuencia exageradas. El rey le hizo sentir que aquel a altivez de semibárbaro no era capaz de impresionarlo y añadió luego que perdonaba al embajador por lo joven que era y además porque era guapo.

A pesar de cuanto se haya podido decir, Roma no fue nunca un Estado e acuerdo con el derecho civil o público, sino un Estado que obedecía en todo a una realidad desconcertante para el sociologismo moderno: una clase gobernante; el derecho

público de Roma se comprende por sí solo cuando se deja de buscar reglas en él y se advierte que allí todo se hacía a salto de mata, en virtud de las relaciones de fuerza imperantes en cada circunstancia. Cosa aún más curiosa, Romano tuvo nada en absoluto de un Estado tradicionalista, regido por el respeto de la costumbre, al estilo inglés; la maraña de las instituciones romanas se mantendría siempre semifluida. Una autoritarismo sin reglas de juego; la célebre "buena fe" romana es fidelidad a un hombre, no a un pacto. La no menos célebre invocación perpetua de la "costumbre ancestral", de las "costumbres de los mayores" (*mores maiorum*, no es menos especioso ni implicar a menor autoridad de la costumbre. Semejante costumbres sólo se invocaba a propósito de las instituciones públicas: por eso sólo se escuchaba en boca de los grandes, los únicos autorizados a expresarse en términos políticos; y sólo se la invocaba como objeción; lo que quiere decir que sólo se la traía a colación cuando se la había violado. Se alegaba la costumbre ancestral para impedir que un rival introdujera innovaciones en su propio derecho o para autorizarse a uno mismo a hacer algo inesperado, pero que se procuraba introducir como un retorno a la costumbre olvidada. Pero a semejante costumbre ancestral se oponían no menos expresamente la costumbre actual, no menos digna de alegación. Antigua o reciente, la costumbre no pasaba de ser un argumento: de modo que se le hacía decir todo lo que se quería que dijese.

Sabiduría popular

La vida pública obedecía a las decisiones de los miembros de la clase gobernante, y la vida privada, al que dirán. La opinión se hallaba interiorizada como autocensura y se traicionaba a veces en forma de explosiones públicas de vergüenza; una vergüenza que se tenía por honorable. Recuérdese a aquel mal amo que, avergonzado de haber maltratado a sus esclavos, suplicó a Galieno que le azotara: en Esparta, un rico armador, al que el sabio Apolonio de Tyana le reprochaba su negligencia por los asuntos públicos su exclusivo afán por enriquecerse, prorrumpió en sollozos y cambió inmediatamente de vida.

Por otra parte, en la vida cotidiana, algunas supersticiones jugaban un papel obsesivo, como en trenos otros los "lapsos significativos" freudianos. En aquella época la astrología se consideraba como una doctrina culturalmente distinguida y altamente científica; ocupaba el lugar que en trenos otros corresponde al psicoanálisis; había grandes personajes que no hacían nada sin haber consultado a su astrólogo.

Los sueños, a su vez, podían ser premonitores: la cuestión era muy discutida. Un alto funcionario muy discreto y de espíritu muy ponderado, Suetonio, tuvo un día un sueño que parecía anunciarle la pérdida de un proceso; suplicó a un senador amigo suyo que dejara el proceso para más adelante. El senador le rogó que siguiera reflexionando: los sueños son premonitorios, seguramente, pero su sentido suele ser equívoco. Otro alto funcionario tuvo un día, no un sueño, sino una verdadera aparición: se paseaba bajo una *tettoia* opórtico, cuando una figura gigante se plantó

ante él: era Africa, bajo los rasgos femeninos que le atribuían los pintores y los escultores, y le anunció que sería gobernador de aquella provincia, lo que de hecho aconteció. Otra cuestión de moda era saber si existían los fantasmas; los filósofos, consultarlos sobre el problema, respondían que si el alma era de veras inmortal, como decía Platón, los fantasmas eran posibles.

Un miedo muy extendido era el del "mal de ojo". A fin de protegerse de él, se hacía pintar o esculpir a la entrada de las casas un *phallus*, un escorpión o algún otro ser perforador, destinado a hacer reventar el ojo del envidioso. Porque el miedo al mal de ojo era sobre todo un miedo a la opinión, a los vecinos, a un entorno que está celoso de la hermosa casa que uno tiene y de su prosperidad; "¡revienta, Envidia!" (*rumpere, invieclax*), se escribía junto al *phal us* perforador. Tales eran algunos de los temores, vergüenzas y fobias de los ricos.

En cuanto al pueblo llano, su vida privada se conformaba naturalmente a las costumbres, explicitadas a su vez en una sabiduría, en una doctrina popular oral, comparable a la de los libros sapienciales del Antiguo Testamento.

La opinión senatorial recordaba en cada ocasión lo que cada individuo tendría que haber hecho. Por su parte, la sabiduría popular enseñaba: "El hombre sensato hace esto; el insensato aquello". El hombre del pueblo aleccionaba en teoría a sus hijos anticipándoles el futuro sobre la base de los errores ajenos y trazando ante el os un elíptico del bien y del mal, así como de la prudencia y la imprudencia en la conducta de la vida privada. La altivez aristocrática no se preocupaba de las lecciones de ninguna sabiduría: ella misma era la ley, en cuanto abría la boca; los proverbios eran buenos para el pueblo. Aquel rico liberto que había sido el padre del poeta Horacio envió a su hijo a la escuela a que recibiera una educación liberal, de la que él mismo había carecido, pero le enseñó también personalmente la doctrina de la sensatez: a fin de incitar a su hijo a huir del vicio y los amores adúlteros, le citaba el caso de Fulano que había sido sorprendido en flagrante delito y había perdido su reputación; para enseñarle la prudencia en la gestión de su patrimonio, le mostraba cómo Mengano había acabado su vida en la miseria. Porque un hombre del pueblo tiene tanto que temer de la imprudencia como de la inmoralidad: "¿Cómo ignorar", le decía, "que tal acción es o inmoral o desventajosa, cuando el que la comete no gana otra cosa sino que se hable mal de él?". Y alegaba, como ejemplo positivo, la conducta de un gran personaje oficialmente reconocido como hombre de bien, puesto que le habían nombrado jurado: "Ahí tienes una autoridad", le decía. Una vez poeta y pensador, el hijo no dejaba de advertir un cierto parentesco entre esta doctrina oral, pero explícita, y las lecciones expresas y escritas de la filosofía. Las gentes del pueblo lo advertían también. Cuando se lee, en sus epitafios: "No siguió nunca las lecciones de un filósofo" o "Aprendió él solo las verdades venerables", no se trata de desdén por la cultura, sino de reivindicación de una cultura equivalente: el difunto no tuvo necesidad de la filosofía para vivir como un verdadero filósofo, para saber dónde residía el bien, así como dónde estaba lo útil.

La molície

Pero no está todo dicho. Al margen de semejante sabiduría popular, Roma tuvo también doctrinas orales, códigos de "buen sentido" que eran comunes a todas las clases de la sociedad y cuyo alcance abarcaba todos los problemas posibles; se trataba, por tanto, de verdaderas filosofías, al modo del marxismo o el psicoanálisis, que son

los principales códigos de sentido común del Occidente actual. Igual que éstos, las doctrinas orales lo explicaban todo y eran otras tantas desmitificaciones; hacían ver que la realidad en que se vivía se hallaba radicalmente falseada, que tendría que ser diferente y que todos los males privados y públicos provenían del mismo origen. Lo malo no estaba en la sociedad de clases sino en un sesgo fundamental que afectaba prácticamente a todo el **mundo**: la molicie, a menos que no fuera la tendencia al exceso. todo el mundo compartía efectivamente estas evidencias, y los filósofos creían encontrarlas en sus doctrinas o se las añadían con completa buena fe. A lo largo ole un buen medio milenio, los griegos y los romanos vivieron por ello en la convicción de que su sociedad se hallaba en decadencia, la famosa "decadencia de Roma". Porque el sentido común y las filosofías orales son un producto de los azares ole la historia e las ideas y no el inmutable reflejo funcional de la realidad: son creaciones libres, su relación con la realidad varía de un caso a otro; las hay que son conformistas, mientras que otras son desmitificadoras.

La molicie ablanda a los individuos y pierde a las sociedades, que no son sino agregados de individuos, pero ¿qué es la molicie? No tanto una desviación determinada cuanto un síntoma, que permite un análisis de la psiqué. La molicie no parece ser ante todo más que una desviación entre otras, reconocible y hasta reducible a detalles poco viriles: inflexiones de voz afeminada, gestos amanerados, modo de caminar un tanto lánguido, etc. Pero el puritanismo greco-romano escrutaba con lupa estos detalles y les atribuía una importancia desmesurada; se pensaba que aquella molicie visible era el síntoma de una molicie más profunda, de una debilidad de carácter en su totalidad. Ahora bien, lo mismo que un organismo demasiado débil no ofrecerá ninguna resistencia a las enfermedades más diversas, un carácter desprovisto de resistencia cederá ante el asalto de todos los vicios, incluidos, y tal vez sobre todo, los vicios que menos se parezcan a la molicie. Porque ésta era la que explicaba el lujo y la lujuria, a los que se denominaba con el mismo término, *luxuria*, y que consistían en no negarse nada y en creerse que todo estaba permitido. En aquella época, amar demasiado a las mujeres y hacer demasiadas veces el amor demostraba que uno era un afeminado. ¿Cómo luchar, por tanto, contra la molicie? Luchando contra la ociosidad que la engendra. Y no precisamente porque a sus ojos sea la pereza la madre de todos los vicios, puesto que les proporciona el terreno disponible; su crítica de la ociosidad no es lo mismo que la moderna idea que el hombre tiene de la energía sobrante, que será la que quede a disposición del amor, si no se invierte en el trabajo. Los romanos pensaban más bien que la ociosidad era la gran engendradora de los vicios porque un carácter que no hace nada pierde su musculatura, su capacidad ole impulso y deja de ofrecer resistencia a las enfermedades del alma. Se daba también, en la vida greco romana, un virilismo que condenaba los placeres, la danza, la pasión con un rigorismo auténticamente clerical y que vertía el veneno de la sospecha en las relaciones del individuo consigo mismo. De aquí provenían ciertas erupciones de intolerancia respecto de algunas vidas privadas, como cuando a un emperador o a la opinión pública les ciaba por un acceso de orden moral.

El exceso

En cuanto a la otra antropología filosófica, la del exceso, permitía condenar en su principio al hombre tal como es y al mundo tal como camina. El hombre es tal vez un animal racional, pero, de hecho, los hombres están locos todos ellos. Una especie de

delirio de grandezas les mueve a querer poseer más de lo que es naturalmente útil tener; su ambición y su avidez son las madres del lujo, de todos los conflictos y de la decadencia de los Estados. Resuena aquí la sabiduría de Horacio, que no consistía, como se le ha hecho decir, en recomendar el justo medio a los espíritus sensatos, sino en deplorar que semejante recomendación, eyidente en exceso, no fuera seguida jamás y hubiera una suerte de fatalidad causante de un radical falseamiento del hombre; contra tal falsedad universal tiene que haber una sabiduría muy organizada que milite con la energía de la desesperación.

Una condenación universal de este porte se dedicaba principalmente a tratar de hacer ver con otros ojos el exceso más general: la avidez, el anhelo de riqueza. Basta con un honesto bienestar; ¿a qué viene querer ir más allá de la condición de rentista? .La locura de los seres humanos consiste en no querer contentarse con lo que se tiene y aspirar a ser mil onarios; se trata, como puede verse, de una concepción muy particular de la pobreza. Como decía Galieno, ¿para qué tener quince pares de calzado? Basta con dos, de quita y pon; una casa, algunos esclavos, un mobiliario conveniente y ya se puede ser dichoso. De Próclicos a Musonio y más al á, todos los pensadores han hecho con delectación el elogio paradójico de la "pobreza", y semejante paradoja agradaba ampliamente; en el teatro, espectáculo muy popular en que el público manifestaba sus sentimientos, nos hace saber Séneca que se aplaudían las tiradas de versos contra los avaros, las gentes ávidas, que se atormentan a sí mismas en sus esfuerzos por poseer siempre más. Los economistas griegos enseñaban que el verdadero fin de la producción debía ser la autarquía, que consistía en reducir las necesidades para no seguir dependiendo de la economía; ideología de la que los historiadores modernos han creído poder concluir que los Antiguos apenas si tenían mentalidad productora y que las economías greco-romanas no pudieron en consecuencia hallarse muy desarrolladas. Esto es malentender en qué consistía la filosofía oral del exceso: condenaba la realidad, pero no la describía.

Hay que saber contentarse con poco, decía Epicuro, y añadía: si es preciso. Lo mismo cuando condenan la riqueza que cuando fustigan la molicie, las filosofías *del* sentido común antiguo tienen un mismo propósito: asegurar la estabilidad de la persona privada censurando las debilidades o los apetitos que la exponen a las tempestades de la existencia; censuran a quienes se arriesgan dándole demasiado trapo al viento. Son doctrinas de tranquilización. Frente al exceso que compromete al individuo, la religión, las distintas sabidurías y las ideas sobre el más allá oponían esta tranquilidad; mientras que a la condenación teórica de la molicie, la realidad oponía el ofrecimiento de los placeres.

Las gentes sencillas, por su parte, condenaban sobre todo la avaricia, que amasa riquezas sin disfrutar de ellas. Pero si, en cambio, un hombre rico, príncipe o personaje de primera fila, se entregaba a los placeres, prodigaba su dinero y hacía ostentación de sus festines, e sus queridas y de sus favoritos, se le miraba más bien con simpatía: el lecho y la mesa son placeres sencillos que todo el inundo puede comprender; "este personaje tan poderoso es evidente que está hecbo como nosotros", se decían los pobres reconfortados.

placeres y excesos

El ideal liberal

Había un proverbio que decía: "Baño, vino y Venus desgastan el cuerpo, pero son la verdadera vida". En Esparta, sí, en Esparta, he aquí un epitafio que comentaba un relieve funerario erótico (cosa que no era rara):

Esto sí que se llama un templo,
 Este sí que es el lugar de tus misterios,
 Esto es lo que ha de hacer un mortal.
 Cuando contempla dónde la vida acaba.

Había un tiempo para cada cosa, y el placer no era menos legítimo que la virtud; para decirlo con una imagen, entre las representaciones predilectas estaba la de Hércules en sus momentos de debilidad, hilando a los pies de su amante Onfale o bien borracho como una cuba, sosteniéndose apenas, la mirada extraviada, el semblante risueño.

Además de los placeres, estaban los motivos de admiración: los espectáculos de la arena y del teatro, la grandiosidad de los edificios públicos, o la inmensidad de una ciudad. La gente se maravillaba con los prodigios de la tecnología: en el teatro y el anfiteatro, las maquinarias de efectos especiales encantaban a los espectadores con su ingeniosidad. Los mapas geográficos y los planos de ciudades o de edificios eran objetos semi usuales que provocaban el mismo estremecimiento que, en nuestros días, los ordenadores. El arte del ingeniero era algo altamente apreciado y admirado: las grandes obras, las carreteras, los túneles, los canales, sorprendían las imaginaciones como otras tantas hazañas (dicho de otro modo, como otras tantas excepciones, y no cuino la realización progresiva de una conquista metódica del inundo por obra de la ciencia); en puntos aislados, allí donde la naturaleza había creado un nudo de dificultades, se llevaba a cabo un logro no Filenos excepcional que permitía franquear el obstáculo: el istmo de Corinto constituía, a causa de su estrechez, una extravagancia de la naturaleza: Calígula y Nerón emprenderán la hazaña excepcional de cortarlo mediante un canal. El sifón era otra maravilla concreta, un juego de la naturaleza: será él quien haga posible que los acueductos franqueen los fondos de los valles. Otra maravilla, el cuadrante solar, hizo furor un siglo antes de nuestra era, y cada ciudad quiso tener el suyo. El emperador Nerón, muy sensible a todo lo sorprendente, quiso reinar como lo harán más tarde algunos príncipes del Renacimiento: como *artifex* (palabra que significa indistintamente "artista" e "ingeniero"); Nerón acabó encontrándose desgraciadamente en contradicción, porque la nobleza del Imperio y los notables municipales preferían otro valor más conservador, el de la urbanidad.

La urbanidad, a su vez, era un deber en lo tocante a sabervivir. Un hombre bien educado (*pepaideumenos*), como lo es por definición todo noble, se comporta con sus pares sin bajeza ni jactancia; el respeto hacia el otro ha de practicarse con la espontaneidad de un alma liberal; la deferencia debida a un superior no debe separarse nunca de aquella simplicidad familiar que es el tono del valor cívico que respira un hombre libre. Es bueno que "los bárbaros se queden petrificados ante los reyes" y que los supersticiosos tiemblen ante los dioses como un esclavo ante sus amos. A los ojos de la clase gobernante, la "libertad" reina, y el soberano reinante es un "buen emperador", si sabe hablar con un tono liberal a los ciudadanos de la clase alta, dar órdenes de igual a igual, si no juega a ser un dios vivo, ni a ser un potentado como los que tienen los bárbaros, ni toma en serio su propia divinización, que es la concesión otorgada a los entusiasmos populares. El estilo político del Alto Imperio es un estilo de

buena camaradería; la vida pública tiene que presentar la misma espontaneidad liberal que tienen entre sí los interlocutores de los diálogos filosóficos de Cicerón, y lo mismo la vida religiosa: nada más alejado del estilo familiar que las relaciones con lo divino en el cristianismo; el amor filial para con el Padre debía de producirles a los paganos el efecto de una intimidad un poco repugnante y de una humildad servil; tenía que parecerles algo plebeyo.

En la misma política, el estilo de las relaciones entre el emperador y sus súbditos tenía mucha más importancia que las decisiones políticas y económicas o que la distribución del poder: el gran envite, para los gobernados, estaba con más frecuencia en su arrogancia que en sus intereses materiales, sólo raras veces concernidos. 'También en este ámbito, vida individual y vida pública se hallaban poco separadas. Entre nosotros, un hombre divorciado no podría ser nunca elegido presidente de Estados Unidos o de la República Francesa; en Roma, la dimensión privada de la vida pública era aún más importante: hubo emperadores que se vieron en entredicho, no tanto a causa de su política como a causa de la inmoralidad de su vida privada, o debido a las ideas megalómanas a las que andaban dando vueltas en su cabeza: cosas así desasosegaban y humillaban la arrogancia de los gobernados.

Todavía hoy, la impresión que nos produce el inundo antiguo de antes de la "decadencia" del "Bajo Imperio", impresión de clasicismo, de humanismo, de claridad, de razón y de libertad, proviene de la película del estilo de las relaciones interhumanas en la vida privada de la clase gobernante; que era también el estilo de las cartas privadas y del arte de la prosa, incluidos los epitafios. Esta impresión proviene también del arte: un arte realista. Las pinturas de las catacumbas, como dice Gombrich, o la "Biblia en imágenes" de los escultores medievales, representarán las leyendas en sus elementos y con su enseñanza, mediante un montaje convencional. El arte pagano clásico, en cambio, muestra un episodio de una leyenda supuestamente conocida, como hubiese podido cazarla al vuelo una instantánea fotográfica: el hombre y lo real se hallan en igualdad de condiciones. Los retratos de los emperadores, en las postrimerías de la Antigüedad, atribuirán al soberano los rasgos de un inspirado o de un jerarca mussoliniano; mientras que los retratos imperiales del Alto Imperio atribuyen al príncipe una cabeza de joven guapo, de intelectual o de todo un señor e rasgos individualizados: los de un hombre entre los demás. No hay nada ideológico ni didáctico.

A los ojos e este ideal liberal, la amistad era el valor que, al contrario que la pasión, resumía la reciprocidad de las relaciones entre individuos al mismo tiempo que la libertad interior que cada uno pretendía conservar; el amor era una servidumbre, mientras que la amistad significaba libertad e igualdad. Aun cuando, en la realidad, la palabra amistad quería decir con frecuencia (pero no siempre), "clientela". ¿Es que había realmente en aquella época más amigos que en la nuestra? No lo sé; pero desde luego se hablaba entonces de amistad mucho más de lo que ahora lo hacemos. Ahora bien, sucede con frecuencia que una cultura habla, no de lo que existe realmente, sino de lo que no pasa de soluciones imaginarias a sus contradicciones reales (dos japoneses no se suicidan en la actualidad con más frecuencia que los occidentales, pero hablan mucho más de ello).

A finales de la Antigüedad, todo cambia; la escena se ve ocupada por una negra retórica expresionista y por un estilo político autoritario y sublime; este tono caricaturesco y desmedido es el responsable de la reputación de "decadencia" del Bajo

Imperio; ha llevado durante mucho tiempo a los historiadores a imaginar una declinación de la población de la vida urbana, de la producción, de la economía monetaria y del poder político. Tan grande es el poder de ilusión de un estilo.

El ideal urbano

El estilo de los dos o tres primeros siglos del Imperio estaba hecho, por tanto, de urbanidad, así como de urbanismo. Los notables, como ya sabemos, eran una nobleza urbana, que sólo residía en sus tierras no más que durante los rigores del estío. De la naturaleza, lo que esta gente urbana más apreciaba eran sobre todo los placeres (*amoenita*); si recorrían sus profundidades salvajes, en pesadas expediciones de caza, era sólo para hacer en contra suya la prueba de su "valor", de su coraje. La naturaleza por la que sentían afecto era la que se hallaba humanizada en parques, en jardines; un paisaje quedará mucho más entonado si un pequeño santuario, sobre la colina o en el extremo del promontorio, acoge los anhelos latentes del lugar. Los hombres sólo se sienten ellos mismos en la ciudad y una ciudad no está hecha de calles familiares y de multitudes sudorosas o anónimas, sino sobre todo de comodidades materiales (*commoda*), tales como los baños públicos, y de edificios oficiales que la realzan en la consideración de sus habitantes y de los viajeros, y que hacen de ella algo mucho más importante que un vulgar agrupamiento de población. "¿Puede llamarse ciudad", pregunta Pausanias, "un lugar que no tiene edificios públicos, ni gimnasio, ni teatro, ni plaza, ni traída de agua o alguna fontana y donde las gentes viven en cabañas parecidas a gurbís' o chozas árabes *Ikalybail* encaramadas al borde de un barranco?". Uno no era verdaderamente él mismo si vivía en el campo. Sólo se siente de verdad en casa si se está en la ciudad. Sobretudo si la ciudad está rodeada por una muralla: cuestión de psicología; el recinto es el adorno más bello de una ciudad porque, dentro de su muralla, uno se siente como en un *bome* colectivo; la muralla tenía mucho que ver en tonces con la mentalidad privada. Aunque cuando no vivamos atemorizados por los ladrones, nos gusta desde luego echar por la noche el cerrojo de nuestra puerta; cuando una ciudad tiene un recinto amurallado puede también cerrarse con llave cuando anochece; por de pronto, cualquier entrada o salida nocturna resultaba sospechosa; las gentes animadas de malas intenciones no se atrevían a presentarse ante la guardia que tenía en su poder las llaves de cada una de las puertas, y no tenían otro remedio que bacerse descolgar por sus cómplices, en una gran cesta, desde lo alto de algún rincón mal vigilado e las murallas.

Banquetes

El recinto amurallado es una garantía de civilidad; el banquete, su ceremonia. En cuanto Horacio se halla en sus tierras, en su retiro predilecto, invita a comer a alguna amiga, sin duda una liberta, cantante o actriz conocida. Porque el banquete, en todas sus modalidades, es la circunstancia en que el hombre privado saborea su propia existencia y se la muestra verídicamente a sus iguales. El banquete tenía una importancia tan grande como la vida de los salones en el siglo XVIII o incluso como la corte bajo nuestro Antiguo Régimen. Los emperadores no tenían corte; vivían en su "palacio", sobre la colina del Palatino, al igual que los nobles de Roma en sus residencias particulares, rodeados tan sólo de sus esclavos y libertos (aunque el palacio alojaba los distintos servicios ministeriales); pero, una vez que anochecía, cenaban con sus invitados, que eran senadores o comensales de cuya sociedad gustaban. Una vez

concluidos los honores "públicos" y el "gobierno" del patrimonio, el ciudadano privado ensancha su ánimo, a la caída de la tarde, en el banquete; incluso el pobre pueblo (*hoi penétes*), es decir, las nueve décimas partes de la población, tenía sus veladas de festín. El hombre privado se olvida e todo durante el banquete, salvo de su eventual "profesión": un individuo que haya hecho voto de consagrar su vida a la búsqueda de la sabiduría no se divertirá de la misma manera que el vulgar profano, sino como filósofo.

El banquete era todo un arte. Los modales de mesa parecen haber sido menos cultivados y haber estado codificados menos rigerosamente que entre nosotros. En cambio, se comía con clientes y amigos de todas las categorías, hasta el punto de que las precedencias se observaban con todo rigor en la distribución de los lechos de mesa, en torno del velador que sostenía las bandejas de manjares. No había festín auténtico sin lechos, ni siquiera entre los pobres: sólo se come sentado en las comidas ordinarias (en las casas modestas, la madre de familia, de pie, sirve al padre, sentado a la mesa). La cocina nos parecería unas veces oriental y otras medieval. Está muy condimentada, y las salsas complicadas la vuelven pesada. Se hierve la carne antes de su cocción o asado, hasta el punto de que queda desangrada, y se la sirve con azúcar. La gama de los sabores preferidos se sitúa en torno a lo agridulce. Para beber, podríamos escoger entre un vino tipo Marsala y uno con sabor a resina, igual que hoy día en Grecia, ambos rebajados con agua. "¡Aumenta la dosis!", le ordena al copero un poeta erótico que sufre penas de amor. Porque la parte más delicada de la comida, la más prolongada, es aquel a durante la cual se bebe; durante la primera mitad de la velada no se había hecho más que comer sin beber; la segunda parte, durante la que se bebe sin comer, constituye el banquete propiamente dicho (*comissatio*). Es algo más que un festín: una pequeña fiesta donde se trata de que cada uno sostenga su personaje. Como señal festiva los comensales llevan sombreros de flores, o "coronas", y están perfumados, es decir, untados de aceite oloroso (se desconocía el alcohol, y los perfumes se disolvían en aceite); los banquetes eran untuosos y brillantes, como lo eran también las noches de amor.

El banquete era mucho más que un banquete, y se esperaba que las conversaciones giraran en torno a consideraciones generales, temas elevados y descargos de conciencia; si el dueño de la casa tiene un filósofo particular o un preceptor para sus hijos, le hará tomar la palabra; y habrá intermedios musicales (con danzas y cantos), ejecutados por profesionales cuyos servicios se alaban, que realcen la fiesta. El banquete es una manifestación social tanto y más que una ocasión para los placeres del vino, y por eso precisamente acabó por dar lugar a todo un género literario, el del "banquete", en que gente culta, filósofos o eruditos (*grammatia*), abordan ternas de alta cultura. Cuando la sala de festín ofrece también el espectáculo de un salón más que el de un comedor se ha alcanzado el ideal del banquete, y ya no es posible confundirlo con una francachela Popular. "Beber" designaba entonces los placeres de la mundanidad, de la cultura, en ocasiones los encantos *de* la amistad; por eso hubo pensadores y poetas que pudieron filosofar sobre el vino.

Cofradías

El pueblo conocía el placer de la convivencia, pero con menos ostentación; estaba la taberna, así como los "colegios", o sea, las cofradías. Como ahora mismo en un país musulmán, uno podía encontrar a sus iguales en la barbería, en los baños y en

la taberna. En Pompeya, las tabernas (*cauponae*) son muy numerosas; hay en el as viajeros de paso, se llevan los alimentos a calentar (no todos los pobres disponen de un horno en casa) y se corteja a las camareras adornadas de joyas llamativas; sobre los muros han quedado inscritas las provocaciones amorosas. Estas prácticas populares eran de mal tono, y un notable estaba perdido si se le veía comiendo en la taberna; no era serio vivir en la calle (se citaba a un filósofo de antaño, tan intemperante que no salía nunca de su casa sin dinero: quería poder comprar cualquier placer que se le ofreciera). El poder imperial mantuvo una pequeña guerra de cuatro siglos de duración contra las tabernas, a fin de impedirles que sirvieran también de restaurantes (*thermopolium*), ya que es más moral comer en casa.

Por lo que hace a las cofradías (*collegia*) el emperador fue siempre suspicaz, porque congregaban a mucha gente, y sus fines no eran muy claramente definibles; con razón o sin ella, temía mucho aquellos núcleos de poder. En principio, los "colegios" eran asociaciones libres y privadas, a las que se adherían, si lo deseaban, hombres libres y esclavos que practicaban el mismo oficio o querían rendir culto a la misma divinidad. Había, prácticamente en cada ciudad, uno o varios colegios: en un sitio, por ejemplo, se había constituido una asociación de tejedores y otra de adoradores de Hércules; en la ciudad vecina había una cofradía de herreros y otra asociación de comerciantes de ropa adoradores de Mercurio. Porque cada una de estas cofradías se reducía a una sola ciudad: se hallaba integrada exclusivamente por gente del lugar que se conocían entre sí. Y esta gente eran exclusivamente hombres: no había mujeres en los colegios. Finalmente, lo mismo si su objetivo era religioso que profesional, los diferentes colegios se hallan todos ellos organizados sobre el modelo de la ciudad; cada uno tiene su consejo, sus magistrados anuales, su mecenazgo, y se votan hermosos decretos en honor de los mecenas del colegio cuya redacción calca con todo rigor la de los decretos de las ciudades. Se trata de ciudades de broma, con un pretexto religioso o profesional, en que se reúnen gentes de la población de un mismo lugar.

¿A qué se debe este fenómeno asociativo? ¿Qué tipo de necesidades experimentan los carpinteros de tal ciudad, o los adoradores de Hércules de tal otra para federarse así? Hay una cosa cierta: los colegios no se parecen en nada a los sindicatos modernos y tampoco son sociedades obreras de socorros mutuos; son un lugar donde encontrarse los hombres, sin la presencia de las mujeres, y donde poder hallar un poco de calor humano. Si se trata de un colegio religioso, el dios al que se honra será un pretexto para banquetes; y si es profesional, las gentes de un mismo oficio organizarán de buena gana sus festejos, ya que el zapatero remendón gusta de frecuentar a sus colegas, y el carpintero tiene cosas de qué hablar con los otros carpinteros. Cada nuevo miembro pagaba un derecho de entrada; junto con los recursos del mecenazgo, estas rentas de la cofradía permitían a sus miembros darse alegres banquetes y asegurarse unos funerales decentes, a los que seguía también un banquete (dos colegios eran el medio de que disponían los esclavos para no ser enterrados como perros). El paralelismo con las cofradías obreras y devotas de nuestra Edad Media salta a la vista. En Florencia, cuenta Davidsohn, había cofradías religiosas y artesanas formadas en torno a una advocación de la Virgen o de algún santo; celebraban con gran aparato los funerales de sus miembros, a los que acompañaban hasta la sepultura colectiva que la cofradía se había hecho construir; tenían fama igualmente por su afición desmedida a los banquetes, con frecuencia destinados a conmemorar la memoria de los fundadores que habían dejado dinero a la asociación para que bebiera en su recuerdo

(el mismo mecenazgo funerario y sepulturas de cofradía que encontramos en los "colegios" romanos). El banquete y la sepultura, tales son, escribe san Cipriano, los dos objetivos de las cofradías; había ocasiones en que el gusto por la buena mesa no se amparaba tras ningún pretexto, y en Fano, en el Adriático, había una cofradía "de gente alegre que se reunía a comer".

La multiplicación de los colegios hizo de ellos el marco principal de la vida privada plebeya, y ésta era la razón de las suspicacias del poder imperial. No sin motivo, porque una asociación tiende a desbordar sus propósitos oficiales y aun sus fines inconscientes; cuando la gente se reúne para cualquier cosa suele aprovechar la oportunidad para dar un empujón a los otros asuntos que le interesan. Al final de la República, los candidatos a las elecciones se esforzaban por atraerse a los colegios no menos que a las ciudades. Más tarde, en Alejandría, ciudad políticamente muy *agitada*, llegaron a formarse clubs religiosos en los que, "so color de tomar parte en un sacrificio, se bebía y en medio de la embriaguez se denigraba la situación política"; a fuerza de murmurar, la gente acababa bajando a la calle, para acudir al llamamiento de un notable que defendía los privilegios de los griegos de Alejandría contra el gobernador romano y que, a fuerza de favores, se había hecho nombrar presidente de aquellas cofradías, equivalentes antiguos del café donde se discute de política.

No obstante, han seguido siendo más numerosos siempre los cafés a los que se acude únicamente para beber con los amigos. El gusto por las asociaciones era tan vivo que adquiría forma en el interior mismo de las mansiones familiares, con lo que, so color de piedad, se desarrollaba en la mejor sociedad. Los esclavos y libertos de una familia, los aparceros y esclavos de una misma propiedad se constituían como colegio, cotizaban para asegurarse una sepultura y atestiguaban su adhesión a la familia del amo levantando un pequeño santuario doméstico a los genios protectores de la propiedad o de la casa. Como siempre, tales colegios parodiaban la organización política de una ciudad.

Ideología báquica

Como se recordará, en las mismas ciudades el mecenazgo proporcionaba a la población ocasiones de celebrar festejos en común. Era importante que todo el mundo pudiera verse reunido; importante hacerlo para banquetear, lo que ritualizaba la sociabilidad y el placer de beber; importante hacerlo a fecha fija o en ocasiones determinadas, lo que creaba una espera y solemnizaba el placer. Era no menos importante pensar en la propia sepultura. Y además existía una creencia, la de Baco, que simbolizaba y glorificaba todo esto. Llamarla creencia resultaba excesivo: aun cuando el pueblo creyera ingenuamente en su existencia, apenas si lo veneraba, y se trataba de un dios célebre sobre todo por sus leyendas; era un dios de fábula; algunas sectas místicas lo tenían por un auténtico gran dios, como ya veremos, pero el común de los romanos se dirigía a divinidades más auténticas a sus ojos, cuando tenía necesidad de la protección divina, y a nadie se le ocurría erigirle un exvoto. Pero, sin embargo, la leyenda báquica era más que una leyenda; se trataba de una imaginería presente por doquier, cuyo sentido no se le ocultaba a nadie y que se desplegaba en los mosaicos, en las pinturas que cubrían los muros de las casas o de las tabernas, en la vajilla y en los objetos domésticos de todo tipo. E incluso en los sarcófagos. No había ninguna otra imagen que estuviese tan extendida, ni siquiera la de Venus. Era una imaginería que servía para todo y encajaba con todo, porque sólo evocaba ideas agradables. Dios del placer y

de la sociabilidad, Baco se encuentra acompañado siempre por un cortejo de familiares ebrios y de adoradores en éxtasis: se les ha prometido toda suerte de amables excesos; dios benévolo, civilizador, que suaviza los espíritus, ha hecho llegar hasta las extremidades de la tierra un triunfo pacífico y sabe domar el furor de los tigres que, mansos como corderos, se dejan enganchar a su carro; sus adoradoras a su vez son tan bellas y se hallan tan ligeras de ropa como su hermosa amante Ariana. La imaginería báquica no tenía ciertamente ningún sentido religioso ni místico, pero tampoco se reducía a ser puramente decorativa: afirmaba la importancia de la sociabilidad y del placer, dotando a este último de una garantía sobrenatural; era una ideología, una afirmación de principio. Su correlato era la imagen de Hércules, símbolo de la "virtud" cívica y filosófica.

Baco, como soporte de principio, era para el pueblo un dios del que no cabía dudar; y un pretexto suficiente para que se formaran cofradías populares de adoradores de Baco en las que (como sus reglamentos atestiguan) se procuraba sobre todo la bebida en honor de su atractiva divinidad: también en la Edad Media se veneraba con no menor júbilo a ciertos santos de la Leyenda Áurea. La clase cultivada, por su parte, tenía su imaginería como una leyenda, una amable fantasía, pero estimaba que tal vez el propio Baco no dejaba de existir, o que era uno más de los numerosos nombres de la divinidad, o que incluso había sido un personaje sobrehumano que había vivido en tiempos inmemoriales y cuyas auténticas hazañas se hallaban recubiertas por la leyenda. Pero era más que suficiente para que ciertos espíritus hubiesen especulado sobre el dios y se llegaran a formar sectas de devotos de Baco, pequeños grupos aislados donde se codeaban la devoción distinguida, el gusto por la mundanidad y, en algunos de sus miembros, un auténtico fervor religioso. Para comprender una mezcla así de esnobismo y misticismo en cálido abrazo basta con pensar en el prestigio social y el esplendor espiritual de la francmasonería primitiva, por los tiempos de *La flauta mágica* y de los duques bajo la Acacia; como entre los francmasones, había en las sectas báquicas ritos secretos, una iniciación (o unos "misterios") y una jerarquía de la que no se excluía a las mujeres. Es excepcionalmente raro que la piqueta de los arqueólogos caiga sobre el local auténtico de una de aquellas sectas de misterios (sólo ha ocurrido una o dos veces); pero algo había que decir al respecto, porque el fenómeno de las sectas, populares o no, es otro rasgo de la época, y el fervor no contaba allí menos que la sociabilidad; sus especulaciones constituyen uno de los orígenes de la revolución espiritual del fin de la Antigüedad.

Fiesta y religión

La fiesta y la piedad podían coexistir en las sectas o en las cofradías porque el paganismo era una religión de fiestas: el culto no era sino una fiesta, en la que los dioses se complacían porque encontraban en ella el mismo placer que los hombres. Las religiones están llamadas a confundir la emoción de lo divino y la solemnización; los fieles extraen de aquéllas uno y otro bienes y se benefician de la confusión, de la que no son conscientes. ¿Cómo decidir, en la Antigüedad, si el hecho de portar una corona es signo de fiesta o de participación en una ceremonia religiosa? La piedad consiste en satisfacer los homenajes debidos a los dioses; la festividad religiosa ofrece el doble placer de ser también un deber. La confusión sólo se deshace si se tiene el cuidado de solicitar del fiel la confesión de sus sentimientos, cosa que el paganismo no hacía. Para él, el homenaje tributado a los dioses solemnizaba el placer; dichosos, por

tanto, aquellos que, además, sentían mejor que el resto la presencia de la divinidad y cuya alma se dejaba conmover.

El acto principal del culto, como todo el mundo sabe, era el sacrificio, y se asistía a él con sumo recogimiento. Pero no hay que olvidar que, en un texto griego o latino, la palabra sacrificio implica siempre la de festín: todo sacrificio estaba seguido de una comida de la víctima inmolada, después de haberla hecho cocer sobre el altar (los grandes templos tenían cocinas y proporcionaban los servicios de sus cocineros a los fieles que acudían a minorar un animal); la carne de los animales, para los asistentes; los dioses, la humareda. Los relieves del festín se abandonaban solo en el altar, y los mendigos (*homolochoi*) acudían a sustraerla. Cuando el sacrificio tenía lugar, no sobre el altar de la propia casa, sino ante un templo, la regla mandaba que se pagara los servicios de los sacerdotes cediéndoles una porción determinada de la víctima; los templos se procuraban unos ingresos revendiendo la carne a los carniceros (cuando Plinio el Joven quiere dar a entender a su emperador que ha conseguido exterminar el cristianismo de la provincia de la que es gobernador, le escribe: "De huevo bay en venta carne e víctimas", lo que demuestra que se han reanudado los sacrificios). A decir verdad, ¿se comía la víctima inmolada o se inmolaba a los dioses un animal que se quería comer? Según y cómo; la palabra para designar a quien ofrecía de vez en cuando sacrificios (*philothytes*) había acabado por designar no a un devoto, sino a un huésped en cuya casa se comía bien, a un anfitrión.

El calendario religioso, diferente de una ciudad otra, traía periódicamente fiestas religiosas; eran días sin trabajo. La religión determinaba de este modo la desigual repartición de los días de descanso a lo largo del año (la semana, de origen astrológico mas bien que judeo-cristiana, no se convirtió en usual más que en el final de la Antigüedad). En tales días, se invitaba a los amigos a asistir a un sacrificio ofrecido en casa, lo que era más honroso para ellos que rogarles simplemente que viniesen a comer. La casa humea así con los vapores del incienso, escribe Tertuliano, grandes ocasiones: las fiestas nacionales de los emperadores, y de ciertos dioses, el primer día del año, así como el primero de cada mes; porque una costumbre muy querida de los romanos medios para ello consistía en sacrificar al comienzo que tenían un cochinito en honor de los genios (*Lares, Penates*) que protegían la vivienda. Una gran fiesta anual, celebrada con un gran fervor era el aniversario del padre de familia, que, en tal día, hacía comida en honor de su genio protector (*genios* que era una suerte de doblete divino de cada individuo; a decir verdad, su existencia se reducía a permitir decir a cualquiera: "•,Que mi genio me proteja!" o bien: "Te juro por mi genio que he obedecido tus órdenes"). Los pobres ofrecían víctimas menos costosas; si el dios los había curado de una enfermedad, acudían a sacrificar un ave a Esculapio ante su templo y volvían a comérsela en casa, o incluso se limitaban a depositar sobre el altar doméstico una simple torta de trigo (*farpium*).

Un medio más sencillo de santificar las comidas era, según creo, el que Artemidoro denomina *theoxenias*: se invitaba a los dioses (*invitare deos*) a la mesa instalando en el comedor, durante la refección, sus estatuillas sacadas del nicho sagrado de la casa y colocando ante ellas bandejas con manjares; después del banquete, los platos sobrantes hacían las delicias de los esclavos, que tenían así su parte en el festejo. Tiene que ser el sentido de este verso de Horacio: "Oh noches, oh banquetes de dioses en los que mis amigos y yo comemos ante el genio de la casa y mis esclavos se ponen de buen humor cuando les ofrezco manjares consagrados". Porque el festejo los alegra a ellos también,

como está mandado. Los campesinos, que tenían sus festividades estacionales de acuerdo con el ritmo de un calendario rústico, las celebraban no menos jubilosamente; con los obsequios que le han venido a ofrecer solemnemente sus aparceros, el poderoso propietario del cantón sacrifica a los dioses de los campos el diezmo de los productos del suelo, y luego come, bebe y danza todo el mundo; más tarde lo dice Horacio y lo da a entender Tibulo), al anochecer, constituye un derecho y hasta un deber hacer el amor para clausurar dignamente una jornada en la que tan bien se ha pasado el tiempo con el fin de venerar mejor a los dioses. Hubo alguien que reprochó a Aristipo, filósofo y teórico del placer, que viviera placenteramente. "Si estuviera mal", replicó, "¿por qué iban a celebrarse las fiestas de los dioses?".

Los baños

Además de los fervores y las delicias del calendario religioso había otros placeres que no tenían nada de sagrado y que no se podían encontrar más que en la ciudad; formaban parte de las ventajas (*commoda*) e la vida urbana, o los procuraba el mecenazgo. Estos placeres eran los baños públicos y los espectáculos (teatro, carreras de carros en el Circo, combates de gladiadores o de cazadores de fieras en la arena del anfiteatro o, en país griego, en el teatro mismo). Baños y espectáculos eran de pago, al menos en Roma (la cuestión está mal conocida y debía depender de la generosidad de cada mecenas), pero el precio de entrada seguía siendo módico; además, en los espectáculos había plazas gratuitas reservadas y las colas se formaban muy pronto durante la noche que precedía a las exhibiciones. Hombres libres, esclavos, mujeres y niños, todo el mundo tenía acceso a los espectáculos y a los baños, incluidos los extranjeros; la gente acudía desde muy lejos a una ciudad cuando se exhibían en el a gladiadores. La mejor parte de la vida privada se pasaba en establecimientos públicos. El baño no era una práctica de higiene, sino un placer complejo, como entre nosotros la vida de playa. Por eso, los filósofos y los cristianos se negarán semejante placer; no caerán en la molición de estar limpios y no irán a bañarse más que una o dos veces por mes; la barba sucia de un filósofo era una prueba de austeridad de la que podía sentirse orgulloso. No había mansiones ricas (*domus*) donde un baño no ocupara varias salas especialmente dispuestas, con una instalación de agua caliente bajo el suelo; ni una ciudad sin un baño público al menos y, si era preciso, sin un acueducto para alimentarlo, así como para dar agua a las fuentes públicas (el agua a domicilio seguía siendo patrimonio abusivo de los defraudadores). El gong (*discus*) que anunciaba la apertura de los baños públicos cada día era, dice Cicerón, más grato de escuchar que la voz de los filósofos en su escuela.

Por unas pocas monedas, la gente pobre acudía a pasarse horas enteras en un ambiente lujoso que era un homenaje que le tributaban las autoridades, el emperador o los notables. Aparte de las complicadas instalaciones de baños fríos y calientes, encontraba terrenos de paseo y de deporte o juego (el baño greco-romano era también un gimnasio y, en país griego, conservaba su nombre). Los dos sexos se hallaban separados, al menos por regla general. Las excavaciones de olimpia permiten seguir la evolución de estos establecimientos a lo largo de más de siete siglos; al principio modestos edificios funcionales en los que había una piscina fría, bañeras de madera para baños calientes y un baño de vapor, las "termas" acabaron convirtiéndose en establecimientos de placer; según una conocida expresión, son, junto con los anfiteatros, las catedrales del paganismo. A partir de la época helenística, su función no

es ya sol a mente la de permitirlalimpieza, si no la de bacer posible un modo de vida dcseable entre todos. La gran novedad (hacia el año 100 antes de nuestra era en olimpia, y antes aún en Gortys de Arcadia) fue el calentamiento del subsuelo e incluso de las paredes: ya no bastaba con calentar el agua de las bañeras y de una piscina; se proporcionaba a la multitud un espacio cerrado donde hacía calor. Por aquella época cuando, fucra cual fuese el frío, apenas se disponía en casa de otra cosa que el brasero y cuando, en invierno, las gentes se quedaban en casa abrigadas de ropa igual que en la calle, los baños eran el sitio al que se iba en busca de calor. Todo lo cual desembocará, en las termas de Caracalla, en una "climatización" de todo el edificio mediante circulación de aire. Segunda evolución: del edificio funcional al palacio de ensueño, donde las esculturas, los mosaicos, la ddecoración con pinturas y las arquitecturas suntuosas ofrecen a todos el esplendor de una mansión regia. En una vida como aquella de playa estival artificial, el mayor placer seguía siendo el de sumirse en la multitud, gritar, encontrarse con unos y con otros, escuchar conversaciones, intervenir en hechos pintorescos que se convertirían en anécdota y convertirse en espectáculo de todos.

Los espectáculos

La pasión por las carreras del Circo y los combates de la arena, se queja Tácito, le hace la competencia al aprendizaje de la elocuencia entre los jóvenes de buena familia. Porque los espectáculos interesaban a todo el mundo, incluidos senadores y filósofos; los gladiadores y los carros no se reducían a ser placeres populares. Su censura, las más de las veces platónica, provenía e los bien pensantes utópicos que nos son tan conocidos; en el tcatro, las piezas denominadas pantomimas (palabra que ha cambiado de sentido entre nosotros; entonces eran tina especie de óperas) se veían criticadas como enervantes y fueroni en ocasiones prohibidas, a diferencia de los gladiadores que, con todo lo mal afamados que eran, tenían el mérito ole endurecer el coraje ole los espectadores. Pero también sus combates y las carreras de carros contaban con censores: eran espectáculos que tenían su origen en la tendencia humana a complicar la sencillez de la naturaleza y a preocuparse de futilidades. En un país griego, los intelectuales condenaban los concursos atléticos por las mismas razones, que no eran en a bsoluto de distinción social; a lo que otros intelectuales replicaban que los atletas ciaban una lección de endurecimiento, de vigor moral y de belleza.

Lo que no impedía que los intelectuales asistieran a los espectáculos como todo el mundo. Cicerón, que pretendía emplear las vacaciones de los días de espectáculo para escribir sus libros, asistía también a ellos y se los describía luego a sus ilustres corresponsales; cuando Séneca sentía que una sombra de melancolía se deslizaba en su alma, acudía al anfiteatro a fin de divertirse un poco; Mecenas, noble epicúreo sofisticado, le pedía a su fiel Horacio el programa de los combates. Pero Marco Aurelio, como buen filósofo, no asistía a las luchas de gladiadores sino en cumplimiento de su deber imperial: encontraba que los tales combates eran siempre más o menos lo mismo. La pasión colectiva iba aún más allá; la juventud dorada y el buen pueblo se dividían en facciones rivales que apoyaban a tal actor, a tal equipo de aurigas o a tal categoría de gladiadores, y su celo llegaba a provocar graves disturbios públicos, sin sombra de trasfondo político-social ni de lucha de clases; a veces era preciso desterrar a un actor o a un cochero, culpable de haber soliviantado a la plebe a favor o en contra suya.

En Roma y en cada ciudad, los espectáculos constituyen la cuestión capital; en el ámbito griego, la cuestión capital eran los concursos atléticos, los grandes (*isolympicoi*, *periodicoi*), los medianos (*stephanitai*), a los que acude todo el mundo helénico y que dan también lugar a las ferias, y los pequeños (*themides*). Sin olvidar los combates de gladiadores, que los griegos se habían apresurado a copiar de los romanos. Atletas, actores, cocheros y gladiadores eran auténticas *vedettes*; era el teatro quien lanzaba las modas; y el pueblo cantaba las canciones de éxito que había escuchado sobre el escenario.

El papel de los espectáculos y los concursos en la vida antigua empieza por sorprendernos: se ve a los personajes más distinguidos y a los poderes públicos confesar sin rebozo la importancia que les atribuían; las ciudades o sus mecenas se arruinan por hacer construir anfiteatros. Es comprensible una pasión así: los "juegos" griegos y romanos no se parecen en absoluto a nuestros modernos "juegos olímpicos" o a nuestros mundiales de fútbol: hay una analogía engañosa. Los espectáculos antiguos no eran materia de afición individual (por oposición a la vida colectiva y a la política); tampoco eran placeres exclusivamente populares (por oposición a un modo de vida distinguido); tampoco cosa de ocio (frente a la parte seria y laboriosa de la existencia); los espectáculos antiguos eran públicos, constituían un placer común a todas las clases sociales; y en definitiva, no se trataba de oponer el ocio a un ideal de vida laboriosa. También para nuestra nobleza ociosa del Antiguo Régimen un baile era una cosa seria, un deber importante.

Durante el espectáculo, el placer se convierte en una pasión cuyos excesos condenan los sabios y condenarán también los cristianos: "El teatro es lascivia, el Circo ansiedad y la arena crueldad". Crueldad de los mismos gladiadores, en opinión de aquéllos: los gladiadores se prestan voluntariamente al asesinato o al suicidio (y, en efecto, eran todos ellos voluntarios, pues de lo contrario el espectáculo no hubiese pasado de mediocre). La crítica que se nos viene a las mientes, la del sadismo de los mismos espectadores, es algo que no se les ocurrió a los romanos, fuesen filósofos o no. Los gladiadores introducían, sin embargo, en la vida romana una fuerte dosis de placer sádico plenamente admitida: el placer de contemplar los cadáveres, el de ver morir a un hombre. Ya que el espectáculo no se reducía a un combate de esgrima con riesgos reales: el interés residía íntegramente en la muerte misma de los combatientes o, mejor aún, en la decisión del degüello o el perdón de un gladiador que, agotado, enloquecido, se veía reducido a pedir gracia. Los combates más atractivos eran aquellos que desembocaban en la fatiga, sometidos a la decisión de vida o muerte adoptada por el mecenas que ofrecía el espectáculo y por el público. Una cantidad enorme de imágenes, en lámparas, vajilla u objetos domésticos, reproducen este gran momento; el mecenas que había pagado el espectáculo y decidido la muerte no dejaba tampoco de enorgullecerse de ello: hacía representar el degüello, sobre mosaico, pintura o escultura, en su antecámara o sobre su sepulcro; si le había comprado al Fisco condenados a muerte, para hacerlos ejecutar durante los entreactos de los combates, hacía representar también a estos condenados entregados a las fieras a sus expensas. Mecenazgo obliga. Y, en Grecia, durante los concursos atléticos, la muerte de un boxeador en combate no era simplemente un "accidente deportivo": era una gloria para el atleta, muerto en la arena como sobre el campo del honor; el público exaltaba su coraje, su resistencia y su voluntad de vencer. No hemos por todo ello de concluir que la cultura greco-romana fuera sádica; el placer

de ver sufrir no se admitía en absoluto en términos generales y durante los combates se censuraba a quienes se deleitaban visiblemente en los degüellos, como hacía el emperador Claudio, en vez de asistir al espectáculo con objetividad, como a una exhibición de valor; en tiempos de nuestro Antiguo Régimen se asistía en masa a las ejecuciones con la misma objetividad de principio. La literatura y la imaginería greco-romanas no son en general sádicas, sino al contrario, y la primera preocupación de los romanos, una vez que habían colonizado un pueblo bárbaro, era prohibir los sacrificios humanos. Una cultura no se reduce a las excepciones cuya incoherencia escapa a la apreciación de los interesados y, en Roma, los espectáculos eran una de estas excepciones; si las imágenes de los suplicados se representan en el arte romano se debe a que aquellos malhechores habían sido conducidos a la muerte en el marco de un espectáculo, que era una institución consagrada. Entre nosotros, las imágenes sádicas están apareciendo en los films de guerra con el pretexto del deber patriótico mientras que se las reprueba en otras circunstancias: hay que ignorar el hecho de la complacencia. Los cristianos censurarán esta complacencia más aún que la atrocidad de la institución.

Voluptuosidad y pasión

Incoherencias y limitaciones tan inexplicables como éstas, que son de todas las épocas, se encuentran también en otro placer, el del amor. Si hay una parte de la vida greco-romana falseada por la leyenda, es precisamente ésta; se cree erróneamente que la Antigüedad fue el edén de la norepresión, cuando el cristianismo no había introducido aún el gusano del pecado en el fruto prohibido. En realidad el paganismo estuvo paralizado por una serie de interdictos. La leyenda de la sensualidad pagana tiene su origen en algunos contrasentidos tradicionales: el famoso relato de los excesos del emperador "Heliogábalo no es más que una mixtificación de literatos, autores de un texto apócrifo tardío, la *Historia Augusta*; se trata de una página cuyo humor está a medio camino entre *Bonvardy Pecuchet* y Al fred Jarry; no vamos a tomar a Ubu por un verdadero emperador. La leyenda nace también de la torpeza de los mismos interdictos; "el latín desafia en las palabras la honestidad" precisamente: para aquellas almas cándidas, bastaba pronunciar una "palabra gruesa" para provocar el escalofrío de todos los excesos y, de pura cortedad, hacer estallar la risa.



Pompeya , casallamada del Centenario . Pin tura hallada en la sala privada de una vivienda cuya decoración se cuenta entre las másbellas . La sirvienta , por pudor, no se ha quitado su última prenda. (Nápoles, Museo arqueológico.)

Osadías de colegiales.

¿En qué se reconocía a un verdadero libertino? En que violaba tres prohibiciones: hacía el amor antes de caer la noche (hacer el amor durante el día tenía que seguir siendo

privilegio de recién casados al día siguiente de sus bodas); hacía el amor sin hallarse a oscuras (los poetas eróticos tornaban corno testigo la lámpara que había brillado en sus placeres); y hacía el amor con su pareja después de haberla despojado de todos sus vestidos (sólo las mujeres perdidas hacían el amor sin su sostén e, incluso en las pinturas de los burdeles de Pompeya, las prostitutas siguen conservando esta última prenda). El libertinaje se permite también caricias que son verdaderos tocamientos, pero a condición de que se hagan con la mano izquierda, ignorada por la derecha. La única oportunidad que un hombre honesto tenía de atisbar algo de la desnudez de la amada estaba en que la luna pasara ante la ventana abierta en el momento exacto. De algunos tiranos libertinos, como Heliogábal o, Nerón, Calígula o Domiciano, se rumoreaba que habían sido capaces de violar otras prohibiciones; que habían hecho el amor con clamorosas casadas, con vírgenes de buena familia, con adolescentes de origen libre, con vestales y hasta con su propia hermana.

Semejante puritanismo era también un esclavismo. La actitud emblemática del amante no es la de asir a la amada por la mano, por el talle o, como en la Edad Media, echarle los brazos en torno al cuello, sino la de revolcarse sobre una esclava como sobre un diván; son costumbres de serrallo. La pareja se halla al servicio del placer de su dueño y la cosa llega hasta tener que hacer todo el trabajo; si es ella la que "monta" al amante inmóvil, lo hace precisamente para servirlo.

Este esclavismo era también machismo: sablear y no dejarse sablear; los muchachos se desafiaban de palabra en términos fálicos. Ser activo, eso quería decir ser un macho, cualquiera que fuese el sexo de la pareja pasiva; de modo que había dos infamias supremas: el macho al que la molicie servil impulsa hasta poner su boca al servicio del placer de una mujer y el hombre libre que no se respeta y lleva la pasividad (*impudicitia*) hasta dejarse sablear. La pederastia, como es cosa sabida, no pasaba de ser un pecado ligero, mientras fuera la relación activa de un hombre libre con un esclavo o un individuo inferior; constituía un motivo de burla entre el pueblo y en el teatro, y un motivo de envanecimiento entre la buena sociedad. Como no se atribuía mayor importancia al hecho de que quienquiera que fuese pudiera buscar el placer sensual con su propio sexo, la antigua tolerancia hizo que la pederastia se hallara superficialmente muy extendida: muchos hombres de inclinación heterosexual disfrutaban así de un placer epidérmico con los muchachos; de forma que solía repetirse proverbialmente que los jóvenes procuraban un placer tranquilo que no trastornaba el espíritu, mientras que la pasión por una mujer sumía al hombre libre en una dolorosa esclavitud.

Esclavismo machista y rechazo de la esclavitud pasional: tales eran las fronteras del amor romano. Los excesos amorosos colectivos que se atribuían a ciertos tiranos eran la explotación del esclavismo y presentan la osadía engañosa de una puesta en escena de tipo sádico. Nerón, un tirano débil más que cruel, organizaba en su serral o su propia pasividad; Tiberio organizaba las complacencias obligadas de sus jóvenes esclavos y Mesalina ponía en escena su propia servilidad al mismo tiempo que calcaba el privilegio masculino de medir la propia fuerza por el número de "aventuras". No se trataba tanto de violar los interdictos como de falsear los términos en el interior de las prohibiciones, lo que implicaba a su vez planificar el propio placer, cosa que es de una debilidad insoportable; ya que, como el alcohol y todos los placeres, la voluptuosidad es peligrosa para la energía viril y no conviene abusar de ella; ahora bien, no es la gastronomía la mejor preparación para un uso moderado de los placeres de la mesa.

La pasión amorosa resultaba aún más temible, puesto que convierte a un hombre libre en esclavo de una mujer; la llamará su "dueña" y, como una esclava, le tenderá su espejo o su sombril a. La pasión amorosa no era, como para los modernos, un refugio de la imaginación individualista, donde los amantes tienen la impresión de estar jugándole una buena broma a no se sabe quién por el hecho de aislarse de la sociedad. Roma rechazaba la tradición del amorcortés de las pasiones efébicas griegas, porque veía en ella una exaltación de la pasión pura, en los dos sentidos del adjetivo (los griegos aparentaban creer que el amor por un efebo de origen libre era un amor platónico). Cuando un romano enloquecía de amor, sus amigos y él mismo consideraban o bien que había perdido la cabeza por una mujerzuela por exceso de sensualidad, o bien que había caído moralmente en esclavitud; y con toda docilidad, como un buen esclavo, nuestro enamorado ofrecía a su amada su propia muerte, si ella se lo ordenaba así. Semejantes excesos tenían la negra magnificencia del deshonor y ni siquiera los poetas eróticos se aventuraban a celebrarlos abiertamente; y provocaban indirectamente su deseo cantándolos como un placentero vuelco de la normalidad, como una paradoja humorística.

En la Antigüedad, la exaltación petrarquista de la pasión habría resultado escandalosa, si es que no hubiese hecho reír. Los romanos ignoran aquella exaltación medieval del objeto amado, tan sublime que ha de parecer inaccesible; ignoran también el subjetivismo propio del gusto moderno por la experiencia, de acuerdo con el cual, en un mundo mantenido a distancia, se prefiere vivir algo a fin de saber qué efecto produce, y ello no precisamente porque su valor objetivo o el deber impongan hacerlo así; ignoran incluso el verdadero paganismo, el del Renacimiento, con sus atractivos y sus bellos instantes. La complacencia, la suave pendiente hacia el placer de los sentidos que se convierte en delicias del alma, no son cosas antiguas. Las escenas báquicas de la Antigüedad no tienen nada de la audacia señorial de Julio Romano en el palacio del Té en Mantua. Los romanos no conocían más que una variedad de individualismo, que confirmaba la regla al tiempo que parecía negarla: era la paradoja del débil enérgico; citaban con una secreta delectación el caso de senadores cuya vida privada era de una debilidad detestable, sin que dejaran por ello de dar las más inequívocas muestras de energía en su actividad pública; por ejemplo, Escipión, Sila, César, Petronio y el mismo Catilina. Esta paradoja era un secreto entre iniciados que otorgaba a la elite senatorial aires reales y la sospecha de hallarse por encima de las leyes comunes entendidas a la letra, al mismo tiempo que los confirmaba en su verdadero espíritu; el débil enérgico era reprehensible, pero agradable.

Henos aquí ante los romanos tranquilizados; de hecho, su individualismo peculiar no se llamaba experiencia vivida, complacencia en sí mismos o devoción privada, sino tranquilización.

Tranquilizaciones

Sus categorías y las nuestras

¿Cómo sustraer al individuo a las inquietudes de la existencia? Las diferentes sabidurías, a las que damos el nombre de filosofía antigua, apenas si en principio se habían propuesto otra finalidad, y la religión, por su parte, no procuraba otra cosa, ya que en términos generales no tenía en cuenta ningún tipo de salvación en el más allá. El mismo más allá se negaba con frecuencia o se concebía de forma tan vaga que no era prácticamente más que la tranquilidad del sepulcro, el descanso de la muerte.

Filosofía, devoción y más al á suscitaban pocas angustias. Y esto no es todo: las fronteras respectivas de estos tres ámbitos eran tan distintas de lo que son en la actualidad que los tres términos significan ahora algo diferente. ¿Quiénes somos? ¿Qué es lo que debo hacer? ¿A dónde vamos y qué puedo esperar? Cuestiones modernas como éstas no tienen nada de natural; ni el pensamiento ni la piedad antiguas se las planteaban; han nacido de la respuesta cristiana. El problema antiguo y sus subdivisiones eran diferentes.

Para nosotros, la filosofía es una materia universitaria y una parte de la cultura; un saber que aprenden los estudiantes y en el que las personas cultivadas se interesan. movidas por una elevada curiosidad. Los ejercicios espirituales y las reglas de vida sobre las que un individuo puede ordenar su existencia constituyen una parte eminente de la religión; el más allá es otro de sus elementos: la idea de que tras la muerte no hay nada es a nuestros ojos algo eminentemente irreligioso. Ahora bien, entre los Antiguos, reglas de vida y ejercicios espirituales constituían la esencia de la "filosofía", no de la religión, y ésta se hal aba más o menos separada de las ideas sobre la muerte y el más allá. Estaban las sectas, pero eran sectas filosóficas, porque la filosofía les ofrecía su materia y el as proponían a los indiyiduos interesados sus convicciones y sus reglas de vida; uno se hacía estoico o epicúreo y se atenía más o menos a sus convicciones, de la misma manera que se es hoy cristiano o marxista, con el deber moral de vivir la propia fe o de ser un militante. Un buen paralelo lo tendríamos en la China antigua, donde las sectas doctrinales, confucianismo y taoísmo, proponían sus teorías y sus reglas de vida a quienes se interesaban por el as; o en el Japón actual, donde el mismo individuo puede hal arse interesado por una secta de este género al mismo tiempo que continúa observando, como todo el mundo, las prácticas de la religión shinto, y donde se casa según el rito shintoísta, pero muere y se le amortaja según el rito budista, como si adoptara implícitamente las consoladoras creencias del budismo relativas a un más al á en el que, a lo largo de su vida, apenas si ha pensado.

¿Qué era un dios?

El paganismo greco-romano es una religión sin más allá ni salvación, pero no necesariamente una religión fría ni indiferente a la conducta moral de los hombres; lo que en este aspecto ha podido inducir a error es que una religión así sin teología ni Iglesia es, si así puede decirse, una religión "a la carta" más que "al menú"; cada uno venera en particular los dioses que quiere y se hace de el os la idea de que es capaz. En lugar del "partido único" que es una Iglesia, nos hal amos ante la "libre empresa" religiosa: cada uno fundaba el templo y enseñaba el dios que quería, como si abriera un hotel o lanzara un producto nuevo, y cada uno se convertía en cliente del dios que prefería y que no era forzosamente el mismo que la ciudad había preferido por su parte: la elección era libre.

Las cosas son así porque es poco más que el nombre lo que hay de común entre lo que el paganismo entendía por "dios" y lo que entienden judíos, cristianos y musulmanes. El dios de estas tres religiones del Libro es un ser gigantesco, infinitamente superior al mundo, cuyo creador ha sido además. Y sólo existe como actor de un drama cósmico en el que la humanidad se juega su salvación. Los dioses del paganismo, en cambio, viven su vida, y su existencia no se reduce a un papel metafísico; forman también parte del mundo; constituyen una de las tres razas que lo pueblan. Están los animales, que

no son racionales ni inmortales; los hombres, que son mortales y racionales; y los dioses, racionales e inmortales. Hasta tal punto la raza divina es una fauna como las otras, que todo dios es varón o hembra. De donde se sigue que los dioses de todos los pueblos son igualmente verdaderos. Dos posibilidades: o bien los pueblos extranjeros tienen conocimiento de unos dioses cuya existencia incluso ignoraban los greco-romanos; o bien adoran dioses ya conocidos, pero cuyos nombres han traducido a su idioma: Júpiter es en todas partes Júpiter, igual que un león es en todas partes un león, pero se llama Zeus en griego, Taranis en galo y Yahvé en hebreo; los nombres de los dioses se traducen de una lengua a otra igual que los nombres comunes y los nombres de las plantas. Sólo se dejaba de creer en los dioses extranjeros cuando eran el producto de alguna ridícula superstición, la que anima, por ejemplo, los bestiarios fantásticos; no podía tomarse en serio a los dioses con cuerpos de animales que adoraba Egipto. Los creyentes de la Antigüedad vivieron en el mismo ambiente de tolerancia que las sectas hinduistas entre ellas: interesarse en particular por un dios no equivale a negar a los restantes.

Cosa que no carecía de consecuencias en relación con la idea que un hombre podía hacerse de su condición de tal. Para nuestra demostración, tracemos sobre el encerado un círculo que represente el mundo de acuerdo con las religiones del Libro; a causa de su importancia en el drama cósmico, el hombre constituirá cuando menos su mitad. ¿Y Dios? Se halla tan elevado y es tan gigantesco que vendrá a quedar muy por encima del círculo; nos limitaremos, por tanto, a hacer partir del círculo una flecha que apunte a lo alto y escribiremos junto a ella el signo del infinito. Pasemos ahora al mundo según el paganismo: dibujemos un espacio dividido en tres escalones horizontales, como una especie de escalera. La banda inferior será la de los animales, la segunda la de los hombres y la última y más alta la de los dioses. Para llegar a ser dios no habrá que ascender muy arriba: los dioses se hallan justo encima de los hombres, hasta el punto de que en latín y en griego a veces interesa traducir por "sobrehumano" el término que significaba "divino"; Epicuro, según un secretario suyo, "ha sido un dios, sí, un dios": hemos de entender que fue un genio sobrehumano. He aquí por qué se calificaba al cosmos de divino: se producían en él efectos sobrehumanos de los que el hombre era indudablemente incapaz. Por esto mismo se pudo divinizar a reyes y emperadores; se trataba de una hipérbole ideológica, pero no de un absurdo: se daba un salto, pero no se enfilaba hacia lo infinito. Y por ello también las sectas estoica y epicúrea pudieron proponer a los individuos su conversión, con el nombre de sabios, en los iguales mortales de los dioses; llegar a ser "superhombres". .

Higual que con los animales, la raza humana se halla en relación con la fauna divina y, como ésta es superior, los hombres han de rendirle homenaje; se rinden a los dioses los mismos honores (*colere, timan*) que a los hombres superiores, a los soberanos. Los dioses tienen sus costumbres y sus inclinaciones, por las que no está prohibido sonreírse respetuosamente, como se divierte uno con los caprichos de unos poderosos extranjeros lo suficientemente ricos para permitírsele todo; entre el pueblo corrían bromas sobre los innumerables amores del gran Júpiter, igual que los súbditos del buen rey Enrique IV hablaban jovialmente de los amores de su señor, al que respetaban y temían infinitamente: el humor en torno a lo sagrado supone la fe del carbonero. Las relaciones de hombres y dioses son recíprocas; el fiel que promete a Esculapio un galo si le cura de su enfermedad confía en que la raza divina ponga en los contratos que cierra con los humanos la misma buena fe que un hombre de bien debe tener en los

suyos. Y ello aunque a veces se sienta uno decepcionado: "¿Ésta es toda tu buena fe, oh Júpiter?". La conducta de los dioses resulta a veces decepcionante y se la critica, como se critica al gobierno: "Júpiter, ten piedad de esta muchacha enferma; si la dejas morir, te lo criticarán". Con ocasión de la muerte de un príncipe muy querido, Germánico, la multitud romana se dirigió a lapidar los templos, lo mismo que unos manifestantes que lanzan adoquines contra una embajada extranjera. Se podía romper con los dioses: "Puesto que los dioses no me han perdonado, tampoco los perdonaré yo", escribía un desventurado furioso.

Relaciones con los dioses

Las relaciones de los hombres con las divinidades son en efecto análogas a las que se establecen con los poderosos, reyes o patronos. El primer deber es el de saludar con la mano a los dioses cuando se pasa delante de su imagen. La plegaria más frecuente consiste en picar el amor propio de los dioses en un punto preciso, el de su poder: "Júpiter, socórreme, que lo puedes hacer"; si el dios no lo hace, corre el riesgo de que pueda pensarse que no es tan poderoso como se cree. Era usual no dejar tranquilos a los dioses, tratar de cansar a fuerza de oraciones su altanera indiferencia de patronos (*fatigare deos*). Se "frecuentaba su templo", o se acudía a dirigirles un saludo cada mañana, como los clientes que van a saludar a su patrono; se rendía particularmente homenaje al dios cuyo templo era vecino del domicilio de uno, porque un vecino influyente es el protector más indicado. La espontaneidad liberal, la ingenua serenidad del paganismo, provienen así de haber concebido las relaciones con los dioses sobre el modelo de las relaciones políticas y sociales; en cambio al cristianismo le estaba reservado concebirlas sobre el modelo de las relaciones familiares y paternalistas, y ésa es la razón de que el cristianismo, a diferencia del paganismo, fuera a ser una religión de obediencia y de amor; la genialidad de san Agustín, la sublimidad de santa Teresa, son desarrollos gigantescos de la relación familiar. Y otro tanto habría que decir de la angustia de Lutero ante la arbitrariedad omnipotente del Padre. Había otra metáfora que los paganos sensatos rechazaban: la relación servil. El hombre que tiembla en todo instante, ante la sola idea de los dioses, como ante unos amos caprichosos y crueles, es que se ha formado de ellos una imagen indigna tanto de ellos mismos como de un hombre libre. Este temor de los dioses (*deisidaimonia*) es lo que los romanos entendían por "superstición"; dejaban a las gentes del pueblo, en aquel Oriente habituado a obedecer a sus potentados, que se imaginaran que la piedad consiste en proclamarse el esclavo o el servidor de un dios. En el fondo, la relación clásica con los dioses era noble y libre: auténtica admiración.

La verdadera piedad estaba en representarse a los dioses como bienhechores y justos, benévolo, providenciales, como superhombres de bien. No todo el mundo se elevaba hasta un nivel semejante, porque cada uno tiende a comportarse con los dioses de acuerdo con su propio carácter. Algunos se limitan a estimar que las cuentas claras hacen buenos amigos: le proponen a un dios un contrato ("cúrame y tendrás una ofrenda"), pagan si se les escucha y levantan un exvoto como liquidación de su deuda. Otros piensan que los dioses son tan indelicados como ellos: "Hazme más rico que mi vecino"; no se atreven a pronunciar una petición así en voz alta, ante los restantes fieles, y lo escriben en un papiro que depositan sellado sobre el altar. Pero los auténticos devotos son más delicados y saben desde siempre que la divinidad prefiere, más que las ofrendas costosas, la torta humilde que les ofrece un corazón puro. Si

multiplican los votos solemnes y se dirigen a los dioses en cuanto se hallan en un trance difícil, se debe más a amor hacia ellos que a un cálculo interesado; porque un hombre piadoso quiere estar en relación con la divinidad con la mayor frecuencia posible: votos, peregrinaciones, apariciones divinas en los sueños. La piedad no estaba en una fe, en las obras o en la contemplación, sino en la multiplicación de prácticas que no parecen interesadas sino porque el dios patrono al que se ama es un protector. Enfermedad, viaje, alumbramiento, todas las ocasiones son buenas para demostrarle una fiel confianza.

Algunas de estas prácticas están consagradas por el uso. ¿Cómo podría reconocerse a un impío? Lo dice un pasaje poco conocido de Apuleyo: "No ha dirigido jamás una solicitud solemne a ningún dios, ni ha frecuentado nunca un templo; cuando pasa ante alguna capilla, le parecería cometer un pecado si dirigiera su mano a sus labios en señal de adoración; no ha ofrecido nunca a los dioses de sus propiedades, que le alimentan y le visten, las primicias de sus cosechas ni el fruto de sus rebaños; en las tierras donde tiene su casa de campo no hay ningún santuario, ningún rincón dedicado a los dioses, ningún bosque sagrado". La conducta de un hombre piadoso es muy distinta; cuando está de viaje, "se detienen cuando pasa ante una capilla o un bosque sagrado, formula un voto, deposita un fruto sobre el altar y permanece inmóvil un momento ante los dioses". La dádiva y el voto, como intercambio de protección divina y obsequio humano, eran tan importantes como la plegaria. Si Dios es un Padre, apenas si puede hacerse otra cosa que suplicarle; pero, con dioses que son patronos, se mantenían de preferencia esas relaciones de intercambio de dones y contradones, que sostienen y simbolizan una amistad entre partícipes desiguales, cada uno de ellos con su propia vida y que sólo entran en relaciones de confianza para sus intereses respectivos. Si la parte humana llevaba más lejos la familiaridad, ello equivalía a una ingenuidad poco liberal: se sonreía ante las mujeres que iban a sentarse en el templo de Isis para contarle a la diosa sus penas con todo detalle; intimidad muy del gusto del pueblo: un hombre libre, en cambio, sabe guardar las distancias con los demás, así como con los representantes de la raza divina; Tampoco se rebaja hasta la domesticidad; deja que las gentes del pueblo se pasen el día entero en el templo para servir al dios como esclavos, imitando durante horas, ante su estatua, los ademanes del peluquero o de la camarera.

Todas estas prácticas de religión privada, que recuerdan el culto popular de los santos durante la Edad Media, eran tranquilizadoras por partida doble. Los caracteres poco religiosos, a los que se hubiera considerado increyentes en otro tipo de sociedad, buscaban en las relaciones con los dioses una tranquilización mágica frente a los riesgos y las pesadumbres de la vida real; las prácticas piadosas eran para ellos el equivalente de un fetiche o de un amuleto. En cambio, los espíritus religiosos encontraban en todo ello la presencia de una realidad "otra". Al hacer que lo real se reduzca a lo extenso.), lo divino lo desvaloriza; ese recurso espacial al que se adosa reduce proporcionalmente la talla de lo real y hace que no sea lo único de lo que nos ocupemos. En las cartas privadas, de las que se ha encontrado un buen número en Egipto, se discute con gran frecuencia de los dioses (pero, precisémoslo, nunca de la divinidad del emperador). Los ritos mismos, muy precisos y complicados, se ejecutaban con esmero y recogimiento; hay innumerables bajorrelieves que muestran a un fiel o a una dama piadosa que hace una ofrenda a los dioses. Si se dejara a un lado el placer que la piedad pagana experimentaba en el cumplimiento de los ritos no sería

posible comprender esas imágenes que los detallan, del mismo modo que un ser asexuado es incapaz de comprender un film erótico.

Las dos tranquilizaciones, la mágica y la divina, apenas si se distinguían, ya que había gestos y símbolos que las recordaban indistintamente por todas partes (la "religión" es una de esas cosas paradójicas que tienen como esencia su propio confusionismo); una capilla en medio del paisaje evocaba la posibilidad e un recurso; el más sencillo ademán piadoso ---derramar sobre el altar domés las primeras gotas de una copa que se iba a beber (*libatio*)— - atestiguaba que no todo se reduce a lo útil. El mismo emperador recibía los homenajes de la piedad privada tenía su puesto en la hornacina dedicada a las imágenes sagradas de cada Casa. Porque se lo consideraba un dios? No: nadie le dirigía voto alguno ni se imaginaba que un mortal como él tuviera el Poder de curar las enfermedades o de hacer encontrar los objetos perdidos. ¿Acaso una cobertura religiosa del patriotismo y de la sumisión? Tampoco). ¿El culto de la personalidad de un dictador carismático? De ninguna manera: al dirigir en la mesa un brindis a su imagen sagrada, tino se proyectaba a ese recurso o posibilidad, sin más precisión que honrar lo que excede nuestro ámbito espacial y lo enaltece, y cuya prueba se obtiene mediante su veneración.

"Los dioses"

Pero la religión privada jugaba también un tercer papel (no tan bien, hay que reconocerlo, como lo hacían las sabidurías y lo iba a hacer el cristianismo): servir de garante imparcial a las convicciones éticas y a los intereses que pretenden ser desinteresados. Hasta ahora no habíamos considerado la religión más que en sus relaciones con los diferentes dioses del panteón, Júpiter, Mercurio, Ceres, etc. Pero los greco-romanos alegaban con no menos frecuencia a "los dioses", en bloque. En lugar de este plural también hacían referencia a lo divino, en neutro, así como a la "divinidad", o sea, en general (en el sentido en que un filósofo alude al "hombre") o incluso a "Júpiter". Pues bien, el plural "los dioses", así como sus sinónimos, designaba de hecho algo muy distinto de la suma de los diferentes dioses: "los dioses" tenían una función y unas virtudes que no poseía cada dios en particular, o que al menos no poseía siempre. No se rendía culto sino a los diferentes dioses; a "los dioses" no se los honraba. Por el contrario, se alegaba su voluntad: "los dioses" amaban a los hombres virtuosos, harían triunfar la buena causa, otorgarían a buen seguro la victoria. "Los dioses castigarán a mi perseguidor", exclamaba un oprimido, "darán su merecido a este canal a en el más al á, no permitirán tal cosa"; "los dioses" protegen nuestra ciudad. . "Los dioses" eran la providencia de cualquier esperanza. Se decía de buena gana que "los dioses" gobernaban los acontecimientos o que habían ordenado el mundo para el hombre. A decir verdad, no se sabía demasiado bien cómo se las arreglaban en sus intervenciones, pero tampoco había que preguntárselo; no se aguardaba ni se reconocía su intervención más que en las cosas que se consideraba loables o deseables, y se dejaba a un lado el resto; decir que un suceso se debía a la mano de los dioses no era sino un modo de decir que era indiscutiblemente loable y que el Cielo mismo ratificaba con toda seguridad un juicio objetivo como éste. Con "los dioses", en plural, el paganismo tenía una Providencia, que alegaba sin adorarla.

Esto no es todo: "los dioses", la providencia, así como los diferentes dioses del panteón, los superhombres de bien, eran como tales favorables a la buena moralidad; estaban a favor de la virtud y en contra del crimen. Ciertamente, la raza divina existía por

sí misma y no se definía por su papel legislador y vengador; pero sucedía con los dioses como con los hombres de bien: aprobaban la virtud, odiaban el vicio y los malhechores que suponían en ellos su propio inmoralismo, lo ayeriguarían antes o después a costa suya. Tal es la respuesta precisa a la cuestión tan discutida y tan demasiado sumariamente planteada: ¿era el paganismo una religión ética, al igual que el cristianismo? Los dioses desean desde luego que los hombres se muestren piadosos hacia ellos. ¿Porque están interesados en recibir ofrendas? De ninguna manera, sino porque la piedad es una virtud y ellos aman, como los hombres, la virtud. "Sólo yo he sobrevivido", cuenta el que se ha salvado de un naufragio, "porque soy un hombre piadoso"; un poco más adelante rehace su relato: "Soy el único que se ha salvado, porque nunca he cometido una mala acción en toda mi vida". Los dioses, decíamos, constituyen una fauna divina: varones o hembras, cuya genealogía y cuyas aventuras enumera la mitología, todas ellas situadas en un tiempo anterior y heterogéneo al nuestro, el tiempo de los "mitos"; porque, en la actualidad, ya no les sucede nada y no envejecen más de lo que lo hacen los héroes de nuestros dibujos animados. Ahora bien, estos seres de ficción juegan también un papel de diinidad metafísica, de Providencia y de Bien ético; esto fue así desde el tiempo de los poemas homéricos. De esta manera habían venido a separarse, al cabo de varios siglos, la religión popular, tal como acabamos de describirla, y la de la clase cultivada, la elite dominante, que podía creer en lo divino metafísico, pero no en los dioses del panteón mitológico, aunque sin llegar a divorciarse netamente de aquélla.

La fe» de los doctos

En Roma no hubo nunca irreligión popular; el pueblo no dejó nunca de creer y de orar. ¿Pero qué era lo que un romano cultivado — un Cicerón, un Horacio, un emperador, un senador, un notable— podía creer de la fantasmagoría de los dioses ancestrales? La respuesta es categórica: ni una palabra de todo ello; había leído a Platón y a Aristóteles que, cuatro siglos antes, ya no creían en absoluto. Virgilio, alma en extremo religiosa, cree en la Providencia, pero no en los dioses de sus propios poemas, Venus, Juno o Apolo. Cicerón y el solemne enciclopedista Plinio no encuentran suficientes sarcasmos: estos seres etéreos, escriben, tienen figura humana, si se ha de creer a los escultores y a los fieles ingenuos; ¿hay, por tanto, un estómago, intestinos y órganos sexuales en el interior de estas figuras? ¿Pero qué hacen entonces con sus órganos estos eternos bienaventurados? Las creencias de la clase gobernante merecerían en las historias de la religión romana todo un capítulo que, en lugar de hablar de Mercurio o de Juno, habría de titularse: "Providencia, Azar o Fatalidad". Porque aquí radicaba todo el problema religioso. ¿Había que creer en una Providencia, como las almas piadosas y cultivadas y los seguidores del estoicismo? ¿En una Fatalidad, como los que estudiaban la Física y la Astronomía (que era a su vez una astrología)? ¿o no ver más que Azar en la confusión de este inundo, como hacen los numerosos impíos que niegan cualquier Providencia? Pero todo el mundo se mostraba de acuerdo en sonreír ante las mujeres del pueblo que adoraban a la diosa Latona en su templo, le atribuían los rasgos que le había prestado el escultor, la consideraban dichosa de tener por hija a una diosa tan hermosa como Diana y habrían deseado una hija igual para su maternidad. En cambio, en el orden senatorial, guardián de la religión pública y plantel de sacerdotes oficiales, la doctrina consagrada era un escepticismo benévolo en todo lo tocante a las ceremonias públicas y a la ingenua

piedad popular.



Si era Pompeya: un arte tenido por menor, la incrustación, ha permitido esta graciosa familiaridad. Venus que se desata la sandalia. (Nápoles, Museo arqueológico.)

Y, sin embargo... Si era imposible creer literalmente en la vieja religión, tampoco cabía de desenbarazarse de ella no porque fuese oficial y reynara en el pueblo, sino porque en lo espiritual encerraba un núcleo de verdad: aquel politeísmo giraba, si no en torno del monoteísmo que los avatares del porvenir iban a hacer triunfar, al menos en torno de la simplicidad de una abstracción (puesto que las palabras abstractas se usan sólo, por un imperativo esencial, en singular. .): la Providencia, el Bien, entidades todas ellas sobre las que los filósofos especulaban abundantemente. Un hombre cultivado venía a decirse poco más o menos: "Existe una Providencia, sigo

creyéndolo; el núcleo de verdad de las leyendas sobre los dioses debe consistir en esto. ¿Pero hay además alguna suerte de realidad en Apolo o en Venus? ¿Son otros tantos nombres de la única Divinidad? ¿Emanaciones de ésta? ¿El nombre de sus virtudes? ¿Un principio abstracto, pero a la vez viviente? ¿O acaso nada, fuera de una vana fábula?". Se tenía seguridad sobre lo esencial, la Providencia divina, pero sin lograr poner en claro el resto. Lo que autorizaba a tomar parte en la religión popular, mitad por condescendencia, porque las leyes dicen la verdad en un lenguaje ingenuamente falso, mitad por prudencia intelectual, porque ¿quién sabe si Apolo, en vez de un nombre vacío, no es una Emanación, a pesar de las fábulas que lo rodean? Esto mismo justificaba también la utilización, sin caer en el ridículo, del lenguaje de la vieja religión. El escéptico Horacio, que acababa de salir ileso de un accidente (un árbol había estado a punto de aplastarlo), dio las gracias a los dioses del panteón de acuerdo con las formas tradicionales: estaba seguro de deber su salvación a la Divinidad y no sabía cómo agradecerse si no era mediante las vías de las viejas ceremonias. Y, cuando veía a su sirvienta ofrecer una torta a los genios protectores de la casa, comprendía que la mujer presentía lo que él mismo había acabado por pensar: a pesar de lo que dijeran los ateos, los Azares del mundo son también una Providencia que quiere que nos atengamos al Bien.

El segundo paganismo

He aquí, pues, lo que el pueblo, de un lado, y la clase cultivada, del otro, habían pensado durante mucho tiempo de los dioses. Pero, en torno a los años 100 de nuestra era, con mucha aproximación, se produce la misma evolución que hemos podido comprobar ya en otros terrenos; el viejo paganismo se interioriza y se moderniza.

No hemos de pensar en este caso en un conflicto análogo al del catolicismo y las Luces en la época moderna: la lucha de las Luces contra el oscurantismo o la de la libertad de pensamiento contra la autoridad de las iglesias no son fenómenos eternos. El problema antiguo era el de la dignidad o la indignidad culturales de la religión pagana; era una religión que no oprimía nada ni a nadie: ¿pero no era acaso ridícula e indigna de una persona culta?

Este término de cultura designa aquí algo muy simple: "ser culto" quería decir "no pensar como el pueblo"; la cultura, como privilegio, se añadía a los del patrimonio y el poder. Ello no había sucedido en todas las sociedades; si regresáramos al inundo homérico, hallaríamos en él jefes que hablaban, pensaban, oraban, danzaban e incluso se vestían como sus hombres, cuyas creencias compartían. Pero la sociedad helenística y romana es diferente: hay una cisura cultural que la divide en dos partes. Para Cicerón, la religión está hecha de supersticiones ridículas, buenas para el pueblo; ¿cómo creer que Cástor y Póllux se aparecieron en la Vía Salaria o que Apolo planea en los cielos con un arco de plata?

Había algo más todavía. Un hombre culto atribuye de ordinario demasiada importancia a las palabras; como sabe expresarse, se imagina que las palabras expresan exactamente los actos. Pero las gentes del pueblo, por el contrario, no saben expresarse bien; un hombre del pueblo que dirigía a un dios una plegaria ferviente apenas si se le ocurría pensar, durante su plegaria, en las pueriles leyendas que relataban los amores del dios en cuestión. En cambio, si se le preguntaba, hablaba de aquellas leyendas, porque repetía dócilmente lo que se le había enseñado. Y sucedía que las personas cultivadas lo juzgaban, y juzgaban a la religión, por sus respuestas ingenuas, y no guiándose por la secreta intimidad de los corazones.

Cuando el paganismo, en torno a los años 100, comienza a modernizarse, deja precisamente de ser mitológico. Las relaciones entre los hombres y los dioses dejan de ser las de dos especies vivas, desigualmente poderosas, pero cada una de las cuales vive para ella misma: ahora se convierten en las relaciones que los súbditos de un monarca divino tienen con su soberano. Este monarca es, o bien un dios único y providencial, o bien una multitud de dioses providenciales que son tal vez un solo e idéntico gobierno divino bajo diversos ministros. El paganismo se despojó de su indignidad cultural y dejó de resultar una ridiculez la creencia en semejantes dioses. Por otra parte, estos dioses no son ya únicamente una providencia que apenas si se adora y a la que sólo se invoca para justificarse o consolarse: su providencia se ha vuelto eficaz: esos dioses, que han perdido sus leyendas y, con ellas, su individualidad mitológica, tienen de ahora en adelante una función, la de gobernar, aconsejar y proteger a sus fieles, a fin de sustraerles a la ciega Fortuna o a la Fatalidad. La existencia de los dioses será en adelante más que una simple materia de hecho: va a responder a una función. Y los fieles considerarán en adelante un mérito un motivo de alegría obedecer a la providencial realeza divina, exaltar la majestad de los dioses y sentir en todas las cosas su autoridad benévola; porque esta realeza divina ya no es caprichosa ni venal; sino que se confunde con la justicia y la bondad.

Todo ello tuvo como resultado que las relaciones de los hombres con los dioses se transformaran. Por ejemplo, en el antiguo paganismo la iniciativa de los votos correspondía a los fieles, que eran quienes le proponían a algún dios un trato determinado ("si me procuras un feliz viaje a Alejandría, te ofreceré un sacrificio"). En el nuevo paganismo, son los dioses los jueces de lo que los hombres desean; son los dioses quienes, por las vías más diversas, hacen llegar a sus fieles sus órdenes (llamadas "oráculos"): "Vete sin miedo a Alejandría; y luego me ofreces un sacrificio". Este nuevo paganismo dejó de ser exclusivamente institucional; en otros tiempos, para conocer la voluntad de los dioses, se acudía a consultar alguna instancia oficial, a un sacerdote u oráculo de Delfos. Ahora en cambio, los "oráculos" de los dioses se transmiten asimismo a los hombres por las vías más informales e individuales: sueños, presentimientos vagos, incidentes minúsculos de la vida cotidiana en los que cualquiera se complace en reconocer oráculos divinos. La frontera entre lo real *y lo* divino se ha vuelto indecisa y puede atravesarse saltándose los puestos de aduana oficiales. Finalmente, hizo su aparición toda una literatura de pequeños libros populares de piedad; el paganismo de la "clase media", que había ido a la escuela hasta los doce años, se hizo también libresco. Un cierto Cornelius Labeo, autor de uno de estos *best-sellers*, enseña a todos sus numerosos lectores a adorar "a todos los dioses y a todas las diosas", en general, y a hacerles sacrificios a todos ellos juntos.

El más allá

Como habrá podido observarse de todo lo dicho, hay una preocupación curiosamente ausente: el más allá, la inmortalidad del alma. No se preocupaban mucho más de el a de lo que lo hacen hoy mismo nuestros contemporáneos en su mayoría. La secta de los epicúreos no creía en ella; la estoica, no mucho, y la religión apenas si se mezclaba en la cuestión: las creencias sobre el más allá constituían un dominio aparte. La opinión más extendida, incluso en el pueblo, era que la muerte equivalía a la nada, a un sueño eterno, y se repetía que la idea de una vaga supervivencia de las Sombras no pasaba de ser una fábula. Había no pocas especulaciones que hablaban con todo detal e de una supervivencia del alma y de su destino en el más allá, pero no pasaban de ser peculiares de algunas sectas reducidas; ninguna doctrina de amplia acogida enseñaba que hubiera más allá de la muerte otra cosa que el cadáver. No había, pues, una doctrina común, no se sabía qué pensar y en consecuencia no se suponía ni se creía nada en particular.

Por el contrario, los ritos funerarios y el arte sepulcral multiplicaban afirmaciones de todo tipo con el fin de reducir la angustia que se anticipa al momento de la muerte; sin necesidad de creer en sus contenidos a la letra, se apreciaba su intención consoladora. Un sarcófago encontrado en Simpelveld, enteramente esculpido en su interior, constituye una auténtica maqueta de un interior doméstico en el que el difunto descansa, acodado sobre su lecho. Es como seguir hilando la metáfora más allá del punto en que las Parcas han cortado el hilo: la tumba es la morada eterna en que todo se prolonga una vez que todo ha cesado y donde la nada adopta las apariencias consoladoras de una monótona identidad. En el exterior de numerosos sarcófagos infantiles, un *plato* adormecido mantiene indecisos los límites entre el sueño y la muerte. Sobre no pocas tumbas, la imagen de un navío o de un viajero sobre su caballo o en su carruaje no nos ilustra sobre ningún viaje por el más allá, sino sobre el viaje en que consiste esta vida; el puerto de la muerte o la linde que señala el

tránsito son su término natural. Hdea consoladora la de que la muerte es el descanso después de un largo viaje; idea resignada la de que esta vida no es más que un breve trayecto. En otros sarcófagos, se compara la vida con las carreras del Circo: los carros dan siete breves vueltas y luego desaparecen.

Los romanos celebraban sus días de los difuntos, entre el 13 y el 21 de febrero, durante los cuales llevaban ofrendas a las sepulturas de sus familiares; pero no creían que los muertos acudan a contemplar y respirar el perfume de las flores que depositamos sobre sus tumbas. En tierras belénicas, se había puesto durante mucho tiempo sobre los sepulcros figuritas de terracota ("tanagras", como se las suele llamar) que representaban Amores, Victorias o Sirenas; la religión cotidiana no solía hablar de estos genios fúnebres: pero se habían elaborado creencias particulares en torno al culto de los muertos. Diferentes del grueso de las creencias, debían de aparecer ante las preocupaciones espirituales más como una afirmación de circunstancias que como una evidencia, a falta de enseñanzas más sostenidas; durante la época imperial, estas creencias parecen haber sido olvidadas: las tumbas griegas, como las romanas, no encierran más que objetos menudos de homenaje, lámparas, vasos de vidrio frascos de perfume. Las ideas consoladoras del más allá nacían del deseo de creer, y no de la autoridad de una religión establecida; la coherencia dogmática les era, por tanto, ajena. Sucede, como advertía Rohde, que un mismo epitafio afirma dos verdades a la vez: una esperanza sublime y una perfecta incredulidad. A lo que viene a añadirse otra dificultad de interpretación para quien quiera pasar de las imágenes a las mentalidades de entonces: a veces, una imagen cuenta menos por lo que representa que por la esfera a que pertenece; un bajorrelieve funerario báquico no sostiene tanto la creencia en este dios como la existencia de una esfera de ideas religiosas en general sin más precisión. Una analogía moderna: muchos cuadros religiosos, desde el siglo XVI hasta el XVIII, no vacilan en hacer ostentación de atractivos puramente seculares, en presentar santos demasiado guapos, incluso en ofrecer semidesnudos; no obstante, el espectador, aun si era un miembro de la nobleza, "filósofo" y "libertino", reconocía en ellos una pintura religiosa y la situaba en una esfera más elevada que la de las desnudeces de Boucher. Baco, divinidad favorable, personaje marginal, disponible a cualquier innovación, dios sobre todo mitológico, al que la religión corriente ignoraba y al que las imaginaciones podían plegar a su gusto, fue el favorito de aquellas teologías fúnebres y de circunstancias; su leyenda y sus ritos se representan en numerosos sarcófagos y, en particular, en tumbas infantiles: la desaparición de un ser joven incita a las poetizaciones consoladoras; en el epitafio de un adolescente puede leerse: "Fue arrebatado por Baco a fin de convertirse en su iniciado y su compañero". Salvo excepción, estos sarcófagos no pertenecen a miembros de ninguna de las sectas báquicas, y su decoración no sirve para ilustrar las convicciones que sustentaban. Tampoco ilustran una religión báquica que se hubiese difundido por entonces. Pero tampoco se trata de un adorno puramente decorativo; nadie estaba seguro, en aquellos tiempos, de que no hubiera alguna verdad en las leyendas, o de que la doctrina de alguna secta no fuese verídica. Baco, dios del más allá, era *un puede ser* consolador del que se había oído hablar.

Los epitafios y el arte funerario tienen el tacto de no sugerir sino ideas consoladoras; pero Platón, Epicuro, Lucrecio y otros nos repiten que el alma de los agonizantes se veía a veces agitada por el recuerdo de sus faltas y de sus crímenes, y de que se sentían angustiados de tener que presentarse tan pronto ante los dioses que habrían de

castigarlos; son afirmaciones que nos parecen comprensibles. El miedo de los moribundos no era el de los castigos mitológicos en aquellos infiernos fantásticos que nadie había tomado nunca a la letra; eran "los dioses" mismos los que daban miedo, porque siempre se había sabido que "los dioses" eran justos, providentes y vengadores, sin tener que preguntarse cómo se las arreglaban en concreto: estaban allí para vengar la conciencia de los hombres. "Este malvado", escribe Valerio Máximo, "expiró pensando en sus perfidias y en su ingratitud; su alma se hallaba desgarrada como por un verdugo, porque sabía que los dioses del cielo a los que odiaba le iban a entregar a los dioses subterráneos que lo execrarían".

No hemos de creer que el epicúreo Lucrecio hiciese una pintura exagerada de los tormentos de conciencia de los agonizantes, con el propósito de hacer aparecer como más indispensable la filosofía tranquilizadora de su secta. Lucrecio decía la verdad: el paganismo, religión festiva, no carecía de prolongaciones éticas, de fuentes de ansiedad que no era capaz de tranquilizar; pero no era una religión de salvación, que da ánimos a sus fieles procurándoles un plan de organización de su existencia en este mundo, so color de garantizarles la salvación en el otro. Semejante plan de organización había que solicitárselo a las distintas sabidurías, a la filosofía de los epicúreos, a la de los estoicos o incluso a otras; porque eran estas sabidurías las que ofrecían al individuo la posibilidad de sustraerse a la angustia, de llegar a sentirse dichoso, o sea, tranquilo.

Sectas filosóficas

En un libro célebre, pero más erudito que perspicaz, se sorprende Max Pohlenz de que la filosofía de los Antiguos, a diferencia de la de los modernos, haya basado la obligación moral sobre un fin interesado, la felicidad. Extraña falta de sentido histórico; no resulta fácil entender cómo los Antiguos hubieran podido hacer otra cosa, ya que lo que ellos entendían por filosofía no se proponía, como la de Kant, averiguar cuál podía ser exactamente el fundamento de la moral: lo que la filosofía se proponía entonces era proporcionar a los individuos un método de dicha. Una secta no era una escuela a la que se iba a aprender ideas generales; se adhería uno a ella porque se buscaba un método razonado de tranquilización. La moral formaba parte de los remedios prescritos por ciertas sectas, que daban de su sistema de ordenanzas una explicación razonada; de ahí la confusión de los modernos.

La secta epicúrea y la de los estoicos proponían una misma cosa a sus secuaces: una receta basada en la naturaleza de las cosas (o sea, filosóficamente fundamentada) para vivir sin miedo a los hombres ni a los dioses, al azar ni a la muerte, y para hacer a la felicidad individual independiente de los golpes de la suerte; para resumir el idéntico fin de ambas, las dos sectas proclamaban que querían hacer de los hombres los pares mortales de los dioses, tan serenos como ellos. Las diferencias estaban en los matices y en las metafísicas que justificaban semejantes medicinas. El estoicismo, que sólo tenía el nombre en común con lo que Vigny entendía como tal, prescribía la necesidad de mantenerse, a fuerza de ejercicios de pensamiento, en un estado de espíritu heroico al que nada pueda ya afectar; el epicureísmo, en cambio, estimaba que lo que necesitaba sobre todo el individuo era llegar a sentirse libre de todo tipo de angustias ilusorias. Al desdén por la muerte, las dos medicinas añadían el de los vanos deseos; el dinero y los honores, bienes perecederos, son incapaces de garantizar una seguridad inquebrantable. El epicureísmo enseñaba a liberarse de las

falsas necesidades; prescribía una vida a base de amistad y agua fresca.

Los estoicos justificaban su método por la existencia de una razón y de una providencia que son sus bases, mientras que el atomismo epicúreo liberaba al hombre de los miedos absurdos que nacen de sus supersticiones. Otra diferencia era la siguiente: según los estoicos, nuestra naturaleza nos dicta una inclinación innata por nuestra familia y nuestra ciudad, basta el extremo de que, si no cumplimos nuestros deberes para con el as, nos convertiríamos en seres mutilados y desgraciados; en cambio, según los epicúreos, nuestra felicidad no nos prescribe respetar otra cosa que los pactos de amistad que hayamos suscrito por un cálculo de interés bien entendido. Una y otra secta preveían que, si un hombre, enfermo o perseguido, ya no podía sostener, en su cuerpo o en su ciudad, una existencia humana, tenía a su disposición el suicidio como remedio autorizado, e incluso recomendado.

Las sectas no imponían imperativos morales a sus miembros: les prometían simplemente la felicidad; ¿se hubiera adherido libremente a una secta un hombre culto de no buscar en el a su provecho personal? Por la misma razón, estoicismo y epicureísmo eran dos intelectualismos: ¿cómo hacer del hombre un héroe, cómo librarlo de sus angustias y vanos deseos? Convenciendo a su intelecto. Su voluntad irá detrás, si se le dan buenas razones. No se entiende bien, en efecto, qué autoridad hubiera podido ejercer sobre sus libres discípulos un director de conciencia, como no fuera la de la persuasión exclusivamente: no se hallaban sometidos a su disciplina.

La diferencia entre estas sectas y la escuela es apreciable. Todos los miembros de la buena sociedad habían ido a la escuela en su juventud y habían estudiado retórica en el a; en algún momento de su existencia, algunos de entre ellos se "habían convertido" (era la palabra empleada) a la doctrina de alguna secta. Además de un puñado de ricos convertidos y ociosos, la secta comprende también otro grupo de convertidos procedentes de la pequeña burguesía; no tienen muchas rentas y han de aumentar sus magros recursos como preceptores de filosofía en casa de algún poderoso, como clientes de algún influyente personaje o como conferenciantes de pasada. Han hecho profesión de su entrega a la filosofía, y la austeridad de su atuendo, que es casi un uniforme de filósofo, lo atestigua. Entre los ricos, por el contrario, entre quienes la profesión no era un medio de subsistencia, la profundidad del compromiso ofrecía grados diferentes; sólo los convencidos llevaban las consecuencias de su profesión de fe hasta el uso de la vestimenta filosófica y la larga barba descuidada; la mayoría de los convertidos adinerados se contentaban con el cambio de algunos detalles simbólicos en su modo de vida, con leer las obras de los autores de su secta y con mantener junto a sí a un preceptor de filosofía que les enseñara los dogmas y que ponía de relieve, con su presencia, la elevación espiritual del dueño de la casa.

¿Qué era lo que los hacía vacilar para entregarse por completo a la filosofía? Dicen una y otra vez que no tienen tiempo, que el estado de su patrimonio o los deberes de su cargo los acaparan. ¿Pero no era lo importante, responde Séneca, que consagraran sus pensamientos a la doctrina, se rodearan de amigos que fueran a su vez filósofos y ocuparan sus ocios en charlar con su filósofo doméstico? A un alto funcionario que se sentía atraído por el estoicismo, le aconsejaba Séneca que se limitara a la lectura y a los ejercicios intelectuales, pero que se abstuviera de prácticas más ostentosas que sinceras, tales como la de llevar el hábito y la barba, rehusar comer en vajilla de plata o dormir sobre un colchón en el suelo. Pero sigue siendo verdad que para no pocos espíritus cambiar de vida era un desvelo terriblemente serio, ya que no posible en su

realización.

Impregnación filosófica

Como es cosa bien sabida, las gentes sencillas no se tomaban muy en serio a los convertidos y ponían de relieve el contraste que separaba sus convicciones y su modo de vida, su riqueza, su mesa abundante y sus queridas. Bromas dictadas por la envidia, ya que el tipo humano del filósofo gozaba de una admiración y una autoridad considerables; un senador podía, sin ningún desdoro de su persona, presentarse y escribir como filósofo, así como un emperador. Ningún hombre de letras, poeta o erudito romano representó nunca el papel de conciencia pública: era algo que les estaba reservado a aquellos intelectuales, a condición de que su modo de vida y su exterior demostraran que vivían de acuerdo con su doctrina. Tienen el derecho de la reprimenda y el consejo públicos, y una de sus misiones es la de dar a las ciudades que visitan consejos de alta moralidad: cuando san Pablo predicó en el Areópago de Atenas, estaba siguiendo su ejemplo. En el finido, son una especie de clero laico, y los humoristas cuentan sobre ellos historietas divertidas como se hará en la Edad Media a propósito de las costumbres de los clérigos. Un senador, condenado a muerte, camina hacia el suplicio acompañado de su filósofo doméstico, que le prodiga hasta el final sus exhortaciones; otro, sostiene en su lecho de muerte doctas conyersaciones con un filósofo de la secta cínica; y un gran personaje, gravemente enfermo, escucha los consejos de un estoico, que le exhorta al suicidio, y se deja morir de hambre

Porque todo convertido a una doctrina se volvía su propagandista y se esforzaba en atraer a ella nuevos miembros: Fulano es refractario, pero el caso de Mengano no es desesperado, puede ganársele aún para la sabiduría. Términos como conversión, dogma y herejía fueron tomados por los cristianos de las sectas filosóficas. Estoicismo, epicureísmo, platonismo, cinismo, pitagorismo, cada secta continuaba la doctrina de su fundador y era o se creía fiel a sus dogmas; la idea de una investigación libre les era ajena. Se transmitía la doctrina como un tesoro y se polemizaba con ardor contra la de las otras sectas; las modificaciones, a veces considerables, introducidas a lo largo de los siglos en los dogmas eran involuntarias y escapaban a sus propios autores. Pero como grupos libres que eran de convencidos, sin ninguna jerarquía ni organización, las sectas no carecían por ello del sectarismo de sus dogmas.

Ahora bien, al margen de su organización, difieren de las iglesias y sectas cristianas en un punto capital: no se les ocurre suponer que un día su verdad pueda y deba imponerse a la humanidad entera; presumen, por el contrario, que sólo un puñado de individuos sabrá aceptar sus verdades. No buscan la salvación de la humanidad a su pesar; se dirigen a cualquier hombre, pero se hallan convencidos de antemano de que serán pocos los que escuchen, y se resignan a ello. Su universalismo no es imperialista. Sus dogmas servían de norma de vida al grupo de convencidos que se consideraban pertenecientes a la secta. Pierre Hadot lo ha dejado bien claro: una filosofía antigua no está calculada para ser tenida por interesante o verdadera, sino para ser puesta en práctica, para cambiar una existencia, para ser profundamente asimilada mediante ejercicios intelectuales, que habrán de servir de modelo a los ejercicios espirituales del cristianismo. Son ejercicios cotidianos, incluso de todos los instantes: "Revive sin cesar en tu espíritu las verdades que has escuchado en un momento dado y que tú mismo has enseñado a otros"; hay que meditar en los dogmas, rememorados, aplicarlos

a los acontecimientos humanos de la vida cotidiana, no perder de vista ningún objeto que ofrezca la ocasión de pensar de nuevo en ellos, recapitular las verdades, repetírselas uno mismo en silencio, si hay gente delante, y en alta voz si se está solo, escuchar conferencias públicas y darlas uno mismo... Hay que anotar los propios ejercicios por escrito: Hadot acaba de demostrar que los *Pensamiento* de Marco Aurelio no constituyen en absoluto el diario íntimo que se ha pensado que eran; lejos de ser pensamientos dispersos y reflexión libre, su libro es la puesta en práctica absolutamente metódica de un plan-tipo de meditación en tres puntos.

La influencia de la doctrina no se limita al círculo de la secta; al precio de determinados cambios funcionales, se difunde por toda la vida social, y aun política. El estoicismo se convirtió en una ideología biempensante que respetaba todo el mundo: los estoicos pusieron tanto vigor en su conformismo que llegó a parecer que eran sus autores. De modo más general, la filosofía, al dejar de ser un método de vida, se iba volviendo un objeto de curiosidad intelectual entre las personas cultivadas. Cultura e ideología, la filosofía no era prácticamente otra cosa para un Cicerón, que vivía como un senador culto más bien que como un filósofo; jugó un papel considerable en su vida intelectual, pero más o menos nulo en su existencia personal, como ocurre entre los modernos. Nadie puede tenerse por culto si no tiene algún conocimiento e los dogmas; médicos y arquitectos se hallan divididos a propósito de si su arte ha de ser filosófico o atenerse al empirismo. Y sobre todo, las doctrinas filosóficas sirven de material retórico: un estudiante o un aficionado al arte de la retórica brillará si es capaz de realzar su argumentación con razones filosóficas; los profesores de elocuencia indicaban qué doctrinas eran las más útiles para un aprendiz de orador. La filosofía acabó por ser una parte de la vida cultural, de sus pompas y sus obras, y la gente se apretaba para escuchar las elocuentísimas conferencias públicas de algunos grandes tenores del pensamiento. Se trataba de una parte integrante de la cultura, de aquella *paideia* que los individuos instruidos asignaban como fin a su vida ociosa; en los sarcófagos, la imagen del sujeto culto en actitud de leer conviene indiferentemente a un filósofo, a un aficionado a la literatura o a un retórico: no cabe distinguirlos. El gabinete de trabajo es un santuario de la vida privada antigua; está provisto de las obras de los escritores y pensadores y decorado con sus bustos o con sus retratos pintados.

La impregnación filosófica de la clase culta, incluso en aquellos de sus miembros no atraídos por las sectas, se mide por su capacidad de autorreflexión, por un desdoblamiento; hay un rasgo en las costumbres que prueba el éxito de semejante aculturación: la frecuencia de los suicidios resultado de la reflexión. Suicidio del senador que sabe que el emperador se dispone a hacerlo acusar condenar a muerte, suicidio del enfermo o del anciano que aspira a una muerte digna, o a una muerte más dulce que sus padecimientos; estas muertes voluntarias se admitían y hasta se admiraban; el coraje del enfermo que huye de sus sufrimientos en el descanso eterno era vivamente elogiado por los mismos filósofos, ya que el suicida era alguien que había rubricado con su sangre una idea filosóficamente exacta: sólo contaba el valor del tiempo vivido, sin que la prolongación de éste multiplicara aquél. La vida privada tenía su refugio en el dominio de sí mismo, en los dos sentidos de la expresión: tener la fuerza de disponer de la propia vida y reconocer el propio derecho soberano sobre ella, en lugar de someterse a la decisión de la naturaleza o de alguna divinidad. En el descanso eterno de la muerte, el suicidio sella el ideal de una tranquilidad privada que

está hecha de renunciamiento a los bienes ilusorios.

El desasosiego

La búsqueda de un jardín privado no tenía su origen en un retroceso decidido sobre las normas éticas y sociales, sino en un "desasosiego" que era anhelo de seguridad, aun al precio de una cierta disminución de la envergadura del yo. En otras sociedades, la vida privada será una verdadera secesión, o bien consistirá en desplegar unas velas de navegante solitario o de corsario al viento de los deseos, del sueño o de la fantasía individual.

Todo esto al precio de una falta de abandono y de narcisismo. ¿Se ha advertido hasta qué punto escasea la sonrisa en el arte greco romano? La tranquilidad se obtiene gracias a la tensión y la renuncia: el mundo pagano es en esto tan típico como el de los samuráis o el de la reina Victoria. Ahora bien, todo esto se nos hace un tanto estrecho: moralistas, pensadores y poetas antiguos nos dan la impresión de sobreestimar ingenuamente las posibilidades de la censura de si mismo, al tiempo que subestiman con demasiada precipitación al censurado, y de tener en suma una visión estrecha del hombre. El ejemplo más llano será también el más convincente. "Cada ser tiene su secreto; en el ensueño, lejos de los demás, es donde encuentra la paz, la libertad, el sentimiento; hay una verdadera soledad entre amigos, entre amantes, entre todos los hombres": tina frase moderna tan simple como ésta sería impensable en la Antigüedad. A partir del siglo II hay ciertamente un estilo nuevo, interiorizado, que pasa a ser hipocondría y afectación; Aelio Arístides está obsesionado con su salud, Frontón intercambia las cartas más tiernas (y sin ningún equívoco) con su discípulo Marco Aurelio, el futuro emperador, y Herodes Ático hace de su duelo más sincero un ritual de tristeza; todo lo que sea espontaneidad, con ayuda de la cultura, se erige en doctrina y arte de vida.

Pero el paganismo fue también otra cosa, algo que continúa haciendo cavilar a los cerebros humanos; censura quiere decir también elegancia; su arte, sus libros, su misma escritura, todo es bello: compárese una inscripción griega o latina del siglo I con su grafía digna de nuestros mayores tipógrafos, y una inscripción del Imperio o de la Edad Media... Fue en el siglo II cuando se inició la gran subversión; el mundo se vuelve cada vez más feo, en el mismo momento en que el hombre interior deja de negarse al conocimiento no estilizado de sus sufrimientos, impotencias y abismos. En adelante, obras serán amores y no buenas razones. El cristianismo acaba de jugar y ganar la partida sobre la base de la antropología menos estrecha y distinguida que había inventado a partir de los Salmos. Será más comprensivo, más popular, pero también más autoritario; durante quince siglos, el autoritarismo pastoral, el poder ejercido sobre las almas, iban a suscitar más apetencias y más rebeliones, y hacer correr más sangre que, en definitiva, la misma lucha de clases, o sea, el patriotismo.

El exceso de belleza de los sarcófagos

El Imperio romano era propiedad de una nobleza urbana, si no por derecho de sangre, cuando menos por el hecho del patrimonio, así como por un espíritu nobiliario que no se nos hace presente de forma inmediata porque se halla revestido de signos cívicos. No obstante, es verdad que estos notables, tan prendados de las vanidades como los contemporáneos de Saint-Simon, siguen vacilando entre el ideal del *homo civicus* y el

nuevo ideal del *homo interim*; y que sus vacilaciones van a durar aún durante mucho tiempo.

Como prueba de todo ello aportamos, paradójicamente, una imaginería en la que los numerosos discípulos de Frantz Cumont han creído leer precisamente lo contrario, la de los ricos sarcófagos con decoración mitológica. Estas imágenes serán las últimas que el lector conserve en su memoria de la ciudad antigua. A partir del siglo I de nuestra era, los ricos romanos gustan de hacerse inhumar en sarcófagos decorados con bajorrelieves. Pero estos bajorrelieves no tienen nada de funerarios; representan las leyendas más diversas de la Mitología. El estilo es aún menos fúnebre que el tema: se trata del academismo convencional de los "antiguos", del humanismo gracioso y sereno del arte griego. Cuando las figuras legendarias han recibido del escultor una animación patética, esta emoción es la misma que un buen narrador sabe dar a sus relatos. La decoración de estos sarcófagos habla de cosas que no son la muerte ni el difunto; se nos cuenta una historia que no tiene nada que ver con la cuestión. Por ejemplo, en el Louvre, la desnudez de Diana sorprendida durante su baño por el indiscreto cazador Acteón, al que la púdica diosa hace que devoren sus perros.

¿Qué es lo que pintan sobre unas tumbas estas imágenes graciosas y gratuitas? Como no hay nada más fácil y tentador que las interpretaciones simbólicas, Cumont le ha atribuido a esta mitología una significación escatológica; también en el Louvre, la leyenda de Júpiter que arrebató al cielo al encantador Ganimedes para hacer de él su favorito y la de Cástor y Pólux llevándose a las hijas del rey Leucipo serían de este modo unas alegorías del alma del muerto arrebatada al cielo para ser inmortal. Pero por desgracia estas ingeniosas interpretaciones sólo son posibles a propósito de algunas de tales leyendas, sólo que no necesariamente en relación con las representadas con mayor frecuencia; y para empeorar la situación, chocan también con el estilo.

Entonces, se dirá, si la decoración mitológica de los sarcófagos no es simbólica, ¿habrá que resignarse a creer que es simplemente decorativa? No: la iconografía, de acuerdo con Panofsky, tiene sus límites, y la significación de una imaginería no se reduce a ser conceptual y doctrinal. En los sarcófagos, la mitología no era un simple relleno, sino que servía para situar a los espectadores en una atmósfera no prosaica y no realista. Lo de menos era qué leyenda se hallaba allí representada: lo importante es que los romanos huían de la muerte mediante el mito en general; las bellas imágenes míticas (tan diferentes del *probos* del arte del retrato durante aquella misma época) se proponían estetizar la muerte, rehuir la tristeza; en este aspecto, eran imágenes cargadas de sentido: en ellas florecía por última vez el apolinismo de la antigua Grecia. Ante un sarcófago de decoración mitológica, ¿cuál es la primera reacción de cualquier espectador? Sentir el temor de la muerte eclipsado tras lo maravilloso, lo fabuloso, lo voluptuoso y la humanidad carnal. Ricos y costosos sarcófagos, naturalidad moral ante el más allá, estos dos privilegios iban sin duda juntos. Apolinismo distinguido hecho de autocensura, virtud de la riqueza satisfecha, quietismo y estetismo queridos y secretamente puritanos; es todo un inundo lo que late ahí dentro.