

33

SERIE  
DOCUMENTOS DE TRABAJO  
DEPARTAMENTO DE DERECHO CONSTITUCIONAL

## Libertad y democracia en la antigua Grecia

---

César Vallejo

---

## **SERIE DOCUMENTOS DE TRABAJO**

El Departamento de Derecho Constitucional es una de las unidades académicas de la Facultad de Derecho de la Universidad Externado de Colombia. Sus documentos de trabajo dan a conocer los resultados de los proyectos de investigación del Departamento, así como las ideas de sus docentes y de los profesores y estudiantes invitados. Esta serie reúne trabajos de cinco importantes áreas del conocimiento: el derecho constitucional, el derecho internacional, la sociología jurídica, la teoría y filosofía jurídica,

Las opiniones y juicios de los autores de esta serie no son necesariamente compartidos por el Departamento o la Universidad.

Los documentos de trabajo están disponibles en [www.icrp.uexternado.edu.co/](http://www.icrp.uexternado.edu.co/)

Serie *Documentos de Trabajo*, n.º 33  
***Libertad y democracia en la antigua Grecia***  
César Vallejo

Este documento puede descargarse de la página web del departamento solo para efecto de investigación y para uso personal. Su reproducción para fines diferentes, bien sea de forma impresa o electrónica, requiere del consentimiento del autor y la editora. La reproducción de los documentos en otros medios impresos y/o electrónicos debe incluir un reconocimiento de la autoría del trabajo y de su publicación inicial.

Los autores conservan los derechos de autor. La publicación de este texto se hace bajo los parámetros del *Creative Commons Attribution*. El autor del documento debe informar al Departamento de Derecho Constitucional si el texto es publicado por otro medio y debe asumir la responsabilidad por las obligaciones consecuentes.

Para efectos de citación, debe hacerse referencia al nombre completo del autor, el título del artículo y de la serie, el año, el nombre de la editora y la editorial.

© 2015, Departamento de Derecho Constitucional,  
Universidad Externado de Colombia.  
Paola Andrea Acosta, Editora  
Calle 12 n.º 1-17 Este, Of. A-306. Bogotá, Colombia  
[www.icrp.uexternado.edu.co/](http://www.icrp.uexternado.edu.co/)

---

# Presentación

Los *Documentos de Trabajo* son un espacio para la reflexión y el debate. A diferencia de otros formatos, esta serie ofrece un palco para los trabajos inacabados, para la discusión de las ideas en formación y el perfeccionamiento de los procesos de investigación. Se trata pues, de textos que salen a la luz para ser enriquecidos con la crítica y el debate antes de pasar por el tamiz editorial.

En esta colección se sumarán cinco grandes áreas del conocimiento: el derecho constitucional, el derecho internacional, la sociológica jurídica, la teoría y filosofía del derecho. Además, de poner a prueba nuestras ideas, el cometido principal de esta publicación es aportar a los debates actuales, tanto aquellos que se viven en la academia como los que resultan de la cada vez más compleja realidad nacional e internacional.

Esta publicación está abierta a todos los miembros de nuestra Casa de Estudios, profesores y estudiantes, así como a quienes nos visitan. Esperamos contar con el aporte de todos aquellos interesados en la construcción de academia.

MAGDALENA CORREA HENAO  
*Directora del Departamento  
de Derecho Constitucional*

PAOLA ANDREA ACOSTA A.  
*Editora*

# Libertad y democracia en la antigua Grecia

Sumario. 1. El logos, la palabra y la libertad política. 2. Democracia en Atenas. 3. Crítica a la democracia ateniense. 3.1. La crítica desde la libertad. 3.2. La crítica desde la igualdad. 3.2.1. Las mujeres. 3.2.2. Los esclavos. 3.2.3. Los extranjeros. 4. Epílogo

BORRADOR: LIBERTAD Y DEMOCRACIA EN LA ANTIGUA GRECIA

La Antigua Grecia es el origen que le da unidad y sentido a la historia de lo que llamamos “Civilización Occidental”. No se trata de un mito eurocéntrico cimentado en un simple parentesco racial, cuando decimos que nuestra historia comienza con los griegos entendemos la historia como el camino seguido por distintos pueblos que desde un mismo lugar de partida se han cruzado, renovado o desaparecido. Se trata de ideas y formas sociales que pese a haber variado con el transcurso del tiempo siempre encuentran en la cultura helénica (παιδεία)<sup>1</sup> el tronco común que mantiene unido a Occidente con el mundo clásico.

Grecia representa un avance fundamental, es el primer pueblo en el que conceptos como la libertad y la igualdad se incorporaron en campos tan variados como el gobierno (kubernau) y el arte. Su civilización gestó y dio a luz al nuevo ser político, un ser consciente de que el valor de su existencia individual consistía en pertenecer a una comunidad y participar activamente

1. Tal como compartimos el significado que JAEGER le otorga a la palabra comienzo: ““Comienzo” no significa aquí sólo comienzo temporal, sino también ἀρχή, origen o fuente espiritual, al cual en todo grado de desarrollo hay que volver para hallar una orientación”, también utilizamos el término *paideia* en consonancia con la idea expresada en su obra fundamental, según la cual la expresión no se limitaba a la educación griega sino que incluía todos los aspectos de su legado humanístico. Un legado sin el cual “no hubiera existido la “Antigüedad” como unidad histórica ni “el mundo de la cultura” occidental”. W. JAEGER, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, pp. 4-6.

dentro de ella<sup>2</sup>. Allí surge la concepción de la ciudadanía y la categoría de ciudadano que han nutrido, hasta hoy, todo el imaginario político occidental. No es aventurado afirmar que por más que los ideales del espíritu griego se conozcan gracias a lo que queda de sus múltiples y maravillosas obras, ninguna de ellas tuvo la repercusión histórica que nos ha legado la política<sup>3</sup>.

La política aparece como una particularidad griega gracias al surgimiento y posterior desarrollo de la *polis* (πόλις)<sup>4</sup>, aunque ésta no fuera el único ejemplo histórico de convivencia dentro de núcleos urbanos altamente organizados. Desde luego las ciudades-Estado no son una aportación exclusiva de los pueblos helénicos, hubo ciudades-Estado en Sumeria dos mil años antes y a lo largo de la historia continuaron apareciendo otras que aún subsisten hoy<sup>5</sup>. No obstante, sí que se diferenciaba de otros tipos de comunidades políticas que pudieran asimilársele en un aspecto esencial: la identificación de la *polis* con el ideal griego de libertad. Ser libre y vivir en la *polis* no eran solo dos conceptos inseparables sino que en el fondo eran fundamentalmente lo mismo<sup>6</sup>.

2. Para JAEGER la posición singular que ocupa Grecia frente a los grandes pueblos de Oriente está justificada por el avance que supuso en todo cuanto hace referencia a la vida de los hombres en comunidad: “La superior fuerza del espíritu griego depende de su profunda raíz en la vida de la comunidad. Los ideales que se manifiestan en sus obras surgieron del espíritu creador de aquellos hombres profundamente informados por la vida sobreindividual de la comunidad. El hombre, cuya imagen se revela en las obras de los grandes griegos, es el hombre político”. Ídem, p. 13.

3. La historia, decía Nietzsche, “no conoce otro ejemplo de un desencadenamiento tan formidable del instinto político” F. NIETHZSCHE, *El Estado griego*, trad. J. Castillo, Karl Schlechta, München, 2008 (1956), pp. 275-286. Es bajo el auspicio de la democracia ateniense donde alcanza el mayor grado de desarrollo el homo politicus. M. WEBER, *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944, pp. 1024-1046.

4. Aunque en este trabajo usaremos indistintamente *polis* como sinónimo de ciudad, hay que decir que la palabra *polis* es la expresión de un fenómeno geográfico y político, es el lugar identificado físicamente con la ciudad y al mismo tiempo es la comunidad de gobernantes y gobernados. Su traducción como ciudad-Estado se propagó debido a la influencia de la voz latina *status*, reproducida a su vez por el italiano *stato* y francés *état*. No obstante en Aristóteles *polis* no corresponde necesariamente a una ciudad-Estado, así como es un lugar, también es una “síntesis” de distintos elementos, en los que unos mandan y otros obedecen, es un todo compuesto de los individuos que son sus partes. Véase ARISTÓTELES, *Política*, 1253 a, 1261 a, 1267 b, 1322 a.

5. Roma en sus inicios fue una ciudad estado, también lo fueron Venecia, Florencia y otras ciudades italianas durante el renacimiento, y al día de hoy Singapur y el Vaticano son dos ejemplos muy conocidas. Véase A. TOYNBEE, *Los griegos: herencias y raíces*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995 (1981), p. 68. “Las ciudades-Estado no son una aportación socio-política que pertenezca exclusivamente a los helenos. Hubo ciudades-Estado en Sumeria dos mil años antes de que aparecieran en el mundo helénico, y hubo ciudades-Estado en el mundo occidental durante la Edad Media. Aún sobreviven dos en Alemania Occidental, una en Italia y varias en Suiza. No obstante, los helenos nos dejaron su sello característicos en una institución que reinventaron por sí mismos, aunque otros antes de ellos la hubieran ya adoptado”.

6. Para H. ARENDT esto era así tan solo en cierto sentido: “*pues para poder vivir en una polis, el hombre ya debía ser libre en otro aspecto: como esclavo, no podía estar sometido a la coacción de ningún otro ni, como laborante, a la necesidad de ganarse el pan diario*”. *La promesa de la política*, Paidós, Madrid, 2008, p. 152.

La primera liberación que le ofrece al hombre la ciudad es la de no estar más subyugado por la necesidad de procurarse su protección y sustento. La polis nace para satisfacer las necesidades naturales del ser humano incapaz de sobrevivir por sí mismo, este es el sentido de las palabras de Sócrates en el famoso diálogo platónico.

*La ciudad tiene su origen en la circunstancia de que ninguno de nosotros se basta a sí mismo, sino que necesita de muchas cosas(...) Por lo tanto, existiendo la conveniencia de que para satisfacer una necesidad el hombre ha de reunirse con otro hombre, y que otra necesidad le obligue a unirse a otro hombre, al necesitar todos de muchas cosas, irán reuniendo en una misma aglomeración a muchos hombres, con la mira de auxiliarse mutuamente, y a esta sociedad hemos dado el nombre de polis<sup>7</sup>.*

Tal explicación será compartida, aunque parcialmente, por Aristóteles, quien considera que si bien la ciudad surge para garantizar la vida, existe sobre todo para hacer posible la “vida buena” (ευ ζην). Este proceso antropológico hacia el “buen vivir” es un largo recorrido que parte de las duras condiciones del hombre gregario, pasa por la conformación de la familia y la aldea y tiene como punto de llegada la polis, donde la vida se hace perfecta y autosuficiente.

*Se unen de modo necesario los que no pueden vivir el uno sin el otro, como la hembra y el macho para la generación (y esto no en virtud de una decisión, sino de la misma manera que los demás animales y plantas, que de modo natural aspiran a dejar tras de sí otros semejantes) y el que por naturaleza manda y el súbdito, para seguridad suya<sup>8</sup> (...) La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia, y que surgió por causas de las necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien<sup>9</sup>.*

La vida buena quiere decir, desde el entender aristotélico, que proveer los bienes requeridos para la subsistencia no es la única ni más importante finalidad de la polis, su existencia se fundamenta en otro tipo de necesidad todavía más trascendente: la de darle sentido a la vida haciendo que valga la pena vivir. Una idea que tiene relación con su eterna búsqueda del bien y cuya expresión máxima es la simbiosis del hombre y la ciudad. Así lo formulaba en su *Ética Nicomáquea*:

*El bien es ciertamente deseable cuando interesa a un solo individuo; pero se reviste de un carácter más bello y más divino cuando interesa a un pueblo y a una ciudad entera<sup>10</sup>.*

7. PLATÓN, *República*, Libro II, capítulo XI, 369 b.

8. ARISTÓTELES, *Política*, 1252 a.

9. Ídem, 1252 b.

10. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, 1094 b.

Cuando hablaba del hombre como un “animal político” (ζῷον πολιτικόν), el estagirita se refería a que su condición natural era la de pertenecer a una ciudad, pues solo dentro de ella podía perfeccionar sus virtudes. Dicha concepción parte de situar la *polis* como la unidad constitutiva y la dimensión suprema de la existencia. En el vivir “político” y en la “politicidad”, como señala SARTORI, “los griegos no veían una parte o aspecto de la vida, la veían en su totalidad y en su esencia”<sup>11</sup>. Aquel que no hiciera parte de una *polis* no era considerado un hombre, ya porque nunca había dejado de ser una bestia que debía procurarse su alimento y seguridad invirtiendo todo su tiempo y esfuerzo en ello, ya porque era un dios que no requería de la ayuda de otros para hacerlo.

*Está claro que la polis es una de las cosas naturales y que el hombre es, por naturaleza, un animal político (...) Y el que no pueda vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la polis, sino una bestia o un dios*<sup>12</sup>.

Bajo estas condiciones, la *autarquía* (αὐτάρκεια) o lo que es igual, la autosuficiencia, era un presupuesto de la vida política, pues quien dedicaba la totalidad de su tiempo y esfuerzo a la subsistencia relegaba su participación en los asuntos de la comunidad. Intervenir en lo público era posible si se disponía del tiempo para hacerlo; y como esto suponía tener satisfechas de antemano sus necesidades materiales, los griegos instauraron un férreo sistema esclavista.

El establecimiento de la esclavitud significaba una forma de liberación prepolítica; la coacción violenta ejercida sobre los esclavos no era más que un método a través del cual los amos descargaban en hombros ajenos las labores físicas, no tanto para enriquecerse en un sentido capitalista, como para gozar del tiempo libre que les permitiera entregarse de lleno al ejercicio de la política<sup>13</sup>.

11. El hombre “no político”, es decir, aquel que no pertenece a la polis, era un ser defectuoso que nunca había adquirido la plenitud de su condición natural, nunca había completado su naturaleza porque no había logrado hacer simbiosis con la ciudad. Se trataba de un *ídion*, un “menos que hombre”. Si se quiere comprender la visión griega de la vida es necesario partir de esta distinción. Véase G. SARTORI, *Política: lógica y método en las ciencias sociales*, trad. M. Lara, Fondo de Cultura Económica, México, 2011 (2002), pp. 202-203: “Por el contrario, el hombre “no político” era un ser defectuoso, un *ídion*, un ser carente (el significado originario de nuestro término “idiotia”), cuya insuficiencia consistía precisamente en haber perdido, o en no haber adquirido, la dimensión y la plenitud de la simbiosis con la propia polis. Brevemente, un hombre “no político” era simplemente un ser inferior, un menos-que-hombre”.

12. ARISTÓTELES, *Política*, 1253 a.

13. La liberación que le ofrecen al ciudadano griego las comodidades de la polis, sumadas a la estructura esclavista sobre la que se sustenta, son apenas un medio para alcanzar el fin último, y este no era otro que el de la libertad de lo político. Una liberación que “se conseguía por medio de la coacción y la violencia, y se basaba en la dominación absoluta que cada amo ejercía en su casa. Pero esta dominación no era ella misma política, aun cuando representaba

El tiempo libre de los griegos, sin embargo, no se dedicó únicamente a la participación en el gobierno de la *polis*, los ciudadanos lo destinaron, entre otras cosas, a cultivar el conocimiento tratando de resolver los grandes interrogantes acerca de la naturaleza del hombre y del mundo que lo rodea. No es extraño, pues, que en el seno de estas circunstancias surgieran las bases de la ciencia y la filosofía.

A esta ausencia de preocupaciones materiales que les permitía educar el espíritu los griegos le darían el nombre de *skholē*. Todavía hoy el proceso de formación social del individuo, ajeno a los esfuerzos del trabajo físico, conserva sus raíces etimológicas en el término *escuela*<sup>14</sup>. Los latinos, inmediatos portadores del testigo helénico, usaron en su lugar el término *otium*. En ambos casos el significado era prácticamente el mismo, pero como bien lo advertía FUSTEL DE COULANGES, más que gozar abiertamente del tiempo libre, tanto la *skholē* griega como el *otium* romano implicaban una responsabilidad que consumía buena parte de los días. Basta recordar las graves sanciones que podían imponérseles a aquellos que se rehusaran a participar constante y activamente de los eventos políticos, sanciones que llegaban incluso a la pérdida de la ciudadanía, un castigo terrible para cualquiera que lo padeciera<sup>15</sup>.

Ahora bien, vivir en la polis no solo liberó a los ciudadanos del tiempo y el esfuerzo que requerían la satisfacción de sus necesidades básicas, los liberó también de su sed de inmortalidad. Participando en los asuntos políticos el

*una condición indispensable para todo lo político. Si se quiere entender lo político en el sentido de la categoría medio-fines, entonces ello era, tanto en el sentido griego como en el de Aristóteles, ante todo un fin y no un medio*". H. ARENDT, *La promesa de la política*, cit., p. 152. Si la libertad es un fenómeno exclusivo de la esfera política, la satisfacción de las necesidades es apenas una manifestación de la vida prepolítica, propio de la vida doméstica, por lo que la fuerza y la violencia ejercidas sobre otros –como los esclavos– se justifican si se dirigen a suplir las necesidades vitales: "Lo que dieron por sentado todos los filósofos griegos, fuera cual fuera su oposición a la vida de la polis, es que la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política, que la necesidad es de manera fundamental un fenómeno prepolítico, característico de la organización doméstica privada, y que la fuerza y la violencia se justifican en esta esfera porque son los únicos medios para dominar la necesidad –por ejemplo, gobernando a los esclavos– y llegar a ser libre. Debido a que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, tienen derecho a ejercer la violencia sobre otros; la violencia es el acto prepolítico de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo. Dicha libertad es la condición esencial de lo que los griegos llamaban felicidad, eudaimonia, que era un estado objetivo que dependía sobre todo de la riqueza y de la salud". H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Madrid, 2011, p. 57.

14. N. D. FUSTEL DE COULANGES, *The Ancient City*, Anchor, 1956, pp. 334-336. "La palabra griega *skholē*, al igual que la latina *otium*, significa primordialmente libertad de actividad política y no sólo tiempo de ocio, si bien ambas palabras se emplean también para indicar libertad de labor y necesidades de la vida". H. ARENDT, *La condición humana*, cit., pp. 47-48.

15. La *atimia* (ἀτιμία) era el nombre que se le daba en la Grecia clásica al castigo que consistía en privar a una persona de los derechos que le brindaba la condición de ciudadano. Con él se le despojaba de su capacidad para participar en cualquier actividad política así como de la posibilidad de acceder al sistema jurídico de la polis. Ser despreciado de esta forma por los demás conciudadanos significaba la exclusión social y traía hondas consecuencias psicológicas.

hombre griego encausó el deseo de trascender más allá de su singularidad. Así como la deliberación pública permitía transformar la moral subjetiva en objetiva; la ciudad, al ser materialización de la memoria colectiva, recordaba en sus calles y plazas a quienes se habían encargado de forjarla. La *polis*, según Pericles, se había fundado para que los actos humanos se conservaran indelebles hacia el futuro:

*No necesitamos ni a un Homero que haga nuestro panegírico, ni a ningún otro que venga a darnos momentáneamente en el gusto con sus versos, y cuyas ficciones resulten luego desbaratadas por la verdad de los hechos. Por todos los mares y por todas las tierras se ha abierto camino nuestro coraje, dejando aquí y allá, para bien o para mal, imperecederos recuerdos. Combatiendo por la ciudad y resistiéndose a perderla es que estos hombres entregaron notablemente sus vidas; justo es, por tanto, que cada uno de quienes les hemos sobrevivido anhele también bregar por ella*<sup>16</sup>.

El deseo de perdurar más allá de su propia existencia empujaba a los ciudadanos a poner en práctica las virtudes cívicas, esto es, a entregarse en vida y obra a la ciudad para que ésta lo recordara en la posteridad como recompensa. Este hábito guardaba muchas similitudes con la costumbre del *don-contradón* remontable a la vida aldeana, en la que los aristócratas, sin esperar una respuesta inmediata, realizaban acciones que les significarán un capital simbólico con el cual ganarse amistades y lealtades. Dicho capital era siempre susceptible de transformarse en prestigio y el prestigio, a su vez, en poder<sup>17</sup>. La *polis* acogería esta práctica porque la mayoría de sus habitantes participaba del deseo de trascender más allá de su singularidad y confiaba, para ello, en la continuidad y permanencia de su autoidentidad dentro del entorno material y político que componía la ciudad.

El fin de la comunidad política son las buenas acciones y no la convivencia. Por eso a los que contribuyen más a esa comunidad les corresponde en la ciudad una parte mayor que a los que son iguales o superiores a ellos en libertad o en linaje, pero inferiores en virtud política, o los que los superan en riquezas pero son superados por aquellos en virtud<sup>18</sup>.

16. TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 41.

17. Véase J. ALVEAR, "El contraideal del comercio" en: P. DOMINGO y otros, *La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*, Editorial Complutense, Madrid, 2006, p. 183. Ver también A. GIDDENS, *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid, 1993, pp. 91-92. Esta práctica parte de "la confianza que los seres humanos depositan en la continuidad de su autoidentidad y en la permanencia de sus entornos, sociales o materiales de acción". Hesíodo, sin embargo, veía con recelo que la práctica del don-contradón, sumada a la progresiva concentración del poder dentro de la *polis*, terminará por convertir a los nobles de la ciudad en unos "devoradores de regalos". Véase HESÍODO, *Los trabajos y los días*, trad. de A. Pérez de Jiménez, Planeta Agostini, Buenos Aires, 1997, pp. 219-224.

18. ARISTÓTELES, *Política*, 1281 a.

Así pues, vivir, ser libre y trascender dentro de la polis era el camino que debía seguir el hombre griego para alcanzar el estado de felicidad (*eudaimonia*)<sup>19</sup> que, tal como nos la describe Aristóteles, consistía en “*la actividad del alma dirigida por la virtud*”<sup>20</sup>. A dicho estado podía acceder el hombre que no solo conoce sino que pone en práctica sus virtudes. Y no habiendo mayor virtud en el pensamiento aristotélico que la de actuar habitualmente de acuerdo al *logos* (λόγος), tenía sentido que fuera en la polis, la obra por antonomasia del *logos* humano, donde se encontrará, junto a la libertad, la felicidad suprema.

## 1. EL LOGOS, LA PALABRA Y LA LIBERTAD POLÍTICA

A lo largo de la obra aristotélica los significados que adquiere el *logos* son muy variados, el término es utilizado como sinónimo de “inteligencia” (νοῦς), “conocimiento científico” (ἐπιστήμη), “sabiduría” (σοφία), “comprensión” (σύνεσις), “lenguaje articulado” (διάλεκτος) y otras tantas acepciones más<sup>21</sup>. Sin embargo, para Aristóteles, el hombre posee el *logos* porque es, en esencia, un ser que razona y puede expresar lo que piensa a través del lenguaje<sup>22</sup>.

Mientras los demás animales se encuentran limitados por la voz (φωνή) que solo les permite transmitir su sensación de dolor o placer, el hombre posee el *logos* que le capacita para razonar y expresarse sobre lo conveniente y lo perjudicial, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. Cuando vive en la ciudad, el ser humano dotado de lenguaje puede expresarle a otros lo que piensa acerca de dichas cuestiones, ya sea simplemente para compartir opiniones o, lo que es más importante, para persuadirlos con sus argumentos.

*Y la razón por la que el hombre es un animal político en mayor grado que cualquier abeja o cualquier animal gregario es evidente. La naturaleza,*

19. “Debido a que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, tienen derecho a ejercer la violencia sobre otros; la violencia es el acto prepolítico de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo. Dicha libertad es la condición esencial de lo que los griegos llamaban felicidad, *eudaimonia*, que era un estado objetivo que dependía sobre todo de la riqueza y de la salud”. H. ARENDT, *La condición humana*, cit. p. 57.

20. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, 1099 b.

21. Véase J. BENÉTIEZ, “La fisiología del logos en Aristóteles”, *Asclepio, Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, vol. LXIII, n° 1, enero-junio, 2011, pp. 155-178.

22. Aristóteles se refirió al *logos* en muchas de sus obras (*Analíticos Primeros, Analíticos Segundos, Refutaciones Sofísticas, Sobre la Interpretación*, etc.), y casi siempre enmarca su sentido en su naturaleza lógico-crítica. Ver J. ANTON, “Aristotle on the nature of logos”, en *The Philosophy of the Logos*, ed. K. I. Voudouris, vol. I, Atenas, 1966, pp. 11-21. En Platón el *logos* también recibe variados significados, ya sea como portador de cosas dichas y pensadas, como motor del proceso dialéctico-crítico o como denominación del conocimiento mismo. No obstante, es mucho más clara su naturaleza dialéctica: “(...) *el discurso* (τὸν λογόν) *es para nosotros uno de los géneros que existen realmente*” (*Sofista*, 260 a). Se puede decir, de manera general, que así como fue definitivo en la construcción platónica, el *logos* como concepto adquirió su forma filosófica en Aristóteles. Cfr. V. VITSAXÍS, *El mito: punto de referencia en la búsqueda existencial*, Teseo, Buenos Aires, 2007, p. 67.

*en efecto, según decimos, no hace nada sin un fin determinado; y el hombre es el único entre los animales que posee el don del lenguaje. La simple voz, es verdad, puede indicar pena y placer y, por tanto, la poseen también los demás animales -ya que su naturaleza se ha desarrollado hasta el punto de tener sensaciones de lo que es penoso o agradable y de poder significar esto los unos a los otros-; pero el lenguaje tiene el fin de indicar lo provechoso y lo nocivo y, por consiguiente, también lo justo y lo injusto, ya que es particular propiedad del hombre, que lo distingue de los demás animales, el ser el único que tiene la percepción del bien y del mal, de lo justo y lo injusto y de las demás cualidades morales, y es la comunidad y participación en estas cosas lo que hace una familia y una ciudad-estado*<sup>23</sup>.

El lenguaje político expresado en el discurso está destinado a persuadir, pues el público no solo debe entender al argumentador, debe también convencerse de lo que dice, y esta constante, omnipresente en la vida pública griega, lleva a que “*la formación del hombre antiguo culmine de ordinario en la retórica*”<sup>24</sup>. El propio Aristóteles entendía la retórica como el arte de la persuasión, toda una técnica (τεχνη) que requería maestría en el manejo del discurso ya fuera oral o escrito. En su tratado τέχνης ῥητορικῆς clasificó la retórica en tres categorías: *ethos* (εθος), *pathos* (παθος) y *logos* (λόγος):

De los argumentos procurados por el razonamiento, hay tres clases: unos que radican en el carácter del que habla (*ethos*), otros, en situar al oyente en cierto estado de ánimo (*pathos*), otros, en fin, en el mismo discurso (*logos*)...<sup>25</sup>

De esta manera al filósofo combina en el arte de la retórica: honradez, emoción y razón. Se recurre al *ethos* si la validez de los argumentos se basa en la probidad de quien los pronuncia, “*pues a los honestos creemos más y con más rapidez*”. Se recurre al *pathos* cuando el orador emplea la emoción de su audiencia para que cambien de opinión: “*pues no emitimos los juicios de igual manera, afligidos que gozosos, amorosos que con odio*”. Y, por último, se recurre al *logos* cuando se logra hilar todo el discurso bajo un lenguaje lógico y razonable<sup>26</sup>.

23. ARISTÓTELES, *Política*, 1253 a.

24. F. NIETZSCHE, *La cultura de los griegos, (Tomo XIV) Obras completas de Federico Nietzsche*. Selección y traducción del alemán por F. González, Aguilar, Buenos Aires, 1955. Para G. COLLI, en cambio la retórica fue una degeneración de la dialéctica: “En la dialéctica se luchaba por la sabiduría; en la retórica se lucha por una sabiduría dirigida al poder: lo que hay que dominar, excitar, aplacar, son las pasiones de los hombres”. *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Barcelona, 1977, pp. 86-87.

25. ARISTÓTELES, *Retórica*, I, 1356 a.

26. Para Aristóteles el *logos* es una enunciación, una fórmula, un discurso explicativo o un concepto, de tal manera que la *lógica* se vuelve sinónimo de significación y de reglas de la verdad. “No se plantea al lenguaje desde el punto de vista de los hechos –decía Aristóteles– sino desde el punto de vista de las nociones y de las definiciones”. La relación *logos/cosa* viene planteada así: “Solamente hay esencia de las cosas cuya enunciación es una definición” (*Metafísica*, Z 4 1.030 a 7); o bien: “Al ser la definición una enunciación tiene partes; por otro lado, al ser la enunciación a la cosa lo que la parte de la enunciación es a la parte de la cosa, la cuestión se plantea entonces

No obstante, las capacidades intelectuales propias del *logos* únicamente pueden desarrollarse bajo una forma de vida determinada, esta es, la que supone la “buena vida” (εὖ ζῆν) que, como hemos dicho, es el tipo de vida que se vive en la ciudad. Ser político significaba que así como se poseía el *logos* también se sabía usar, pues en la ciudad todo se lograba por medio de palabras y de persuasión y no con la fuerza y la violencia. Desde el punto de vista griego, obligar a los demás haciendo uso de la fuerza en vez de persuadirlos por medio de argumentos era un comportamiento propio de gente arcaica que no había conocido aún la vida política, gente que, como los bárbaros de Asia, gobernaban a los suyos a través de formas despóticas propias de la organización familiar<sup>27</sup>.

Hay que advertir, en todo caso, que fue la misma tradición occidental la que redujo a su mínima expresión el amplio significado del concepto *logos*. A partir de la traducción latina del término como *verbo* (*verbum*), se le fue despojando de su carácter activo, relacionándolo, de manera exclusiva, con el pensamiento y la palabra, sobre todo con esta última, dando por hecho que existía una clara distinción entre el decir y el hacer. Comúnmente se olvida, o se desconoce, que en los orígenes de la cultura griega no se daba tal escisión entre hablar y actuar. Los tiempos homéricos son claro ejemplo de que los hombres que realizaban grandes gestas debían ser también grandes

a saber si la enunciación de las partes debe estar presente, o no, en la enunciación del todo...” (Z 10 1.034 B 20), y, por último: “Una enunciación falsa es la que expresa, en cuanto que falsa, lo que no es” (*Metafísica*, Δ 29 1.024 B 26). Algunas reflexiones Aristotélicas acerca de las partes del discurso, tales como se presentan en la *Poética* (1.456 b): “Pues ¿cuál sería la obra propia del personaje hablante si su pensamiento fuera manifiesto y no el resultado de su lenguaje?” (...) “La elocución se refiere por entero a las siguientes partes: la letra, la sílaba, la conjunción, el artículo, el nombre, el verbo, el caso, la locución (λόγος).” (...) “La locución (λόγος) es un compuesto de sonidos significativo en que varias partes tienen un sentido por sí mismas (ya que todas las locuciones no se componen de verbo ni de nombres, sino, por ejemplo, en la definición del hombre puede haber locución sin verbo; deberá, sin embargo, contener siempre una parte significativa). Ejemplo de parte significativa por sí misma: “Cleón” en “Cleón anda”. La locución puede ser de dos maneras: designando una sola cosa o estando compuesta de varias partes ligadas entre sí; así ocurre en la *Iliada* que es una por la ligazón de sus partes y la definición del hombre es porque designa una sola cosa...”. Como “acto significante” el *logos* es también la causa de las cosas, fuerza motriz, equivalente de la materia: “En un sentido, por causa entendemos la substancia formal (οὐσία) o esencia (en efecto, la razón de ser de una cosa conduce en definitiva a la noción – λόγος- de esa cosa; y la razón de ser primera causa y principio); en otro sentido también la causa es la materia o el substrato; en un tercer sentido, es el principio de donde parte el movimiento; en un cuarto, finalmente, opuesto al tercero, la causa final o el bien (pues el bien es el fin de cualquier generación o de cualquier movimiento)” (*Metafísica* A 3 983 25). Cfr. J. KRISTEVA, *El lenguaje, ese desconocido: introducción a la lingüística*, trad. María Antoranz, Fundamento, Madrid, 1999, pp. 118 ss.

27. CONFUCIO en *El Libro de las Canciones* dice: “Me comporto como debo con mi esposa, e igualmente trato con afecto a mis hermanos mayores y menores. De este modo gobernaré con rectitud mi Estado, ya que en él todos formamos una gran familia”. Los cuatro libros Clásicos, Libro I Mengtsé, Bruguera, Barcelona, p. 233.

oradores si no querían que sus victorias se difuminaran en el olvido. Más aún, para los griegos el hablar era *per se* una especie de acción. Si hay algo que nos enseña la tragedia griega es que incluso la condición más miserable puede convertirse en un acto de heroísmo si el que la sufre sabe enfrentarse a su destino con la profundidad y el drama de sus palabras<sup>28</sup>.

El advenimiento de la polis, con sus constantes deliberaciones públicas y la importancia que en estas se le daba a la expresión de la opinión ciudadana, le otorgó tal relevancia al *logos* en tanto lenguaje hablado, que la concepción de libertad como *acto-libre* terminó desplazándose hacia la de *palabra-libre*. Lo que en un principio era libertad para embarcarse en grandes epopeyas ahora era la libertad para hablar y ser escuchado<sup>29</sup>. El que fuera el primer modelo de virtud griego (*ἀρετή*) revelado en las obras homéricas, esto es, el del valor y la astucia en la batalla pregonado por Aquiles y Odiseo, se había transformado ahora en un modelo de virtud cívico fundado en la participación activa en los asuntos políticos, asuntos que requerían poseer, sobre todo, el don de la oratoria<sup>30</sup>.

En un principio ser libre significaba poder hacer lo que se quisiera, tanto en el sentido de actuar sin estar impedido por algo o alguien, como en el sentido de desplazarse de un lugar a otro sin ninguna coacción. Este último significado abarcaba mucho más de lo que hoy entendemos como libertad de movimiento, se refería a que la decisión de irse y dejarlo todo no dependía de nadie más que de sí mismo, incluso si esto suponía dejar el hogar y la familia. No se trataba de una prerrogativa que se tenía simplemente por ser el señor de la casa, lo que quería decir era que se contaba con el valor para asumir el riesgo de dejar a un lado la seguridad del hogar donde las necesidades estaban satisfechas y la vida estaba garantizada. De esa manera solo podía ser libre aquel que, liberándose del amor a su propia vida (*φιλοψυχία*)<sup>31</sup>, asumía con valentía el riesgo de perderla en la aventura de una nueva e impredecible empresa.

28. “[...] Contra los golpes del destino, contra las malas pasadas de los dioses, el hombre no podía defenderse, pero sí enfrentárseles y replicarles hablando, y, aunque esta réplica no vence al infortunio ni atrae a la fortuna, es un suceso como tal; si las palabras son de igual condición que los sucesos, si (como se dice al final del Antígona) «grandes palabras responden y reparan los grandes golpes de los elevados hombros», entonces lo que acontece es algo grande y digno de un recuerdo glorioso”. H. ARENDT, *La promesa de la política*, cit., pp. 159-160.

29. De la misma manera el concepto de virtud (arete) también mutó. De la virtud heroica de los relatos homéricos se pasó a la virtud cívica de los ciudadanos de la polis.

30. “La libertad de expresar las opiniones, el derecho a escuchar las opiniones de los demás y ser asimismo escuchado, que todavía constituye para nosotros un componente inalienable de la libertad política, desbancó muy pronto a una libertad que sin ser contradictoria con ésta, es completamente de otra índole, a saber, la que es propia de la acción y del hablar en tanto que acción”. H. ARENDT, *La promesa de la política*, cit., pp. 159-160.

31. La *philopsychia* era un vicio para los antiguos griegos y se puede traducir literalmente como “amor a la vida”, implica un carácter pusilánime. *Ibíd.* pp. 156-157.

Como se intuye, bajo esta antigua concepción de libertad el sentido de lo político tiene una estrecha relación con los relatos homéricos. La guerra de Troya obligó a los griegos a dejar la tranquilidad de sus hogares para embarcarse en la aventura épica que plasmó el poeta en la *Ilíada* y la *Odisea*. Antes de convertirse en héroes, muchos de los que se unieron a dicha epopeya vivían con sus familias en pequeñas aldeas dedicados a tareas campesinas<sup>32</sup>, y aquellos que como Agamenón gozaban, en su condición de reyes, de una situación más acomodada, gobernaban sobre territorios no muy extensos y tenían bajo su mando un limitado número de hombres.

Enfrentarse en tierras lejanas a un enemigo como los troyanos exigía que se unieran a tan peligrosa empresa los primeros griegos que, sin ciudades consolidadas ni poder centralizado, habitaban dispersos esa incipiente unidad cultural y territorial. La concurrencia de aquellos hombres prepolíticos a la aventura troyana fue posible gracias a la aparente igualdad que reinaba en el campamento militar. De no ser tratados como hombres libres seguramente ninguno de esos guerreros hubiera aceptado dejar la seguridad de sus hogares donde eran señores y dueños por entregarse a una misión tan incierta y descomunal.

Y no sólo porque Homero fuera el educador de esta polis, sino también porque, según la comprensión que de sí mismos tenían los griegos, la organización y fundación de la polis estaba íntimamente ligada a aquellas experiencias ya presentes en él. Así, el concepto central de la polis libre, no dominada por ningún tirano, y los conceptos de isonomía e isēgoria se remitían sin dificultad a los tiempos homéricos ya que, de hecho, la grandiosa experiencia de las potencialidades de una vida entre iguales ya se encontraba modélicamente en la epopeyas homéricas; y, lo que quizá es más importante, el nacimiento de la polis podía entenderse como una respuesta a estas experiencias<sup>33</sup>.

Al regreso de la epopeya, el campamento militar nunca desapareció, aquellos hombres que volvieron reconociéndose como iguales continuaron viviendo según lo habían hecho por tanto tiempo. Una vez superado el miedo de vivir como hombres libres la libertad se les hizo una aspiración irresistible. Por tanto, el campamento militar se trasladó a la ciudad donde se transformó en un lugar de encuentro permanente en el que se forjaron nuevas relaciones de interdependencia que terminaron por relegar a un segundo plano las antiguas relaciones familiares.

32. "La agricultura es no solo el principal asiento de su vida, sino que incluso llegan a prestarle sus brazos. El avenirse a manejar hoz y arado es tan natural y decoroso para el héroe homérico como el empuñar las armas. Acostumbran estos héroes a hacer residir a sus jóvenes en las montañas, en la mayoría de las ocasiones como pastores (de los rebaños de sus padres); y si uno es tan diestro y versado como Ulises, puede entonces confeccionar para su propio uso una delicada pieza de mobiliario, y hasta en un aprieto carpintear las embarcaciones". F. GS-CHNITZER, *Historia social de Grecia*, Akal, Madrid, 1987, p. 59.

33.. H. ARENDT, *La promesa de la política*, cit., pp. 158-159.

Lejos de la privacidad de la vida doméstica, y ante la presencia de otros hombres, todas las acciones se hicieron públicas. Los comportamientos que antes pasaban desapercibidos detrás del velo del hogar ahora podían ser exaltados o reprochados por los iguales<sup>34</sup>. La publicidad fue un estadio previo a la politicidad. El espacio público se convirtió en un espacio político cuando se vinculó a un lugar real y concreto como la *polis* en la que los actos y las palabras humanas podían perdurar como historia viva en la memoria colectiva.

Esta ciudad, que ofrece un lugar permanente a los mortales y a sus actos y palabras fugaces, es la *polis*, políticamente distinta de otros asentamientos (para los que los griegos también tenían una palabra: *astē*), en que sólo ella se construye en torno al espacio público, la plaza del mercado, donde en adelante los mortales libres e iguales pueden siempre encontrarse<sup>35</sup>.

Una vez asumido que los actos tenían consecuencias frente a los demás, surgió el sentimiento de compromiso y responsabilidad que sirvió de abono a las profundas raíces comunitarias sobre las cuales creció y tomó forma la nueva vida en la ciudad. La condición política del hombre griego lo hacía único frente a otros pueblos y además se oponía, dentro de su propia tradición, al tipo de asociación primitiva que suponía la familia y el hogar (*oikos*)<sup>36</sup>. La aparición de la *polis* implicaba que el hombre asumía una forma de vida nueva y diferente, recibía “*además de su vida privada, una especie de segunda vida, su bios politikos. Ahora todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia, y hay una tajante distinción entre lo que es suyo (idion) y lo comunal (koinon)*”<sup>37</sup>.

34. Pertenecer a los pocos «iguales» (*homoioi*) significaba la autorización de vivir entre pares; pero la esfera pública, la *polis*, estaba calada de un espíritu agonial, donde todo individuo tenía que distinguirse constantemente de los demás, demostrar con acciones únicas o logros que era el mejor (*aien aristetein*) (Nota al pie: *Aien aristetein kai hypeirochon emmenai allōn* («ser siempre el mejor y sobresalir de los demás») es la preocupación fundamental de los héroes homéricos (*Ilíada*, VI. 208), y Homero fue «el preceptor de la Hélade».”. H. ARENDT, *La condición humana*, cit., p. 64.

35. H. ARENDT, *La promesa de la política*, cit., p. 158.

36. El *oikos* es la unidad básica a partir de la cual se organiza la comunidad en la antigua Grecia. Suele traducirse como “la casa familiar” de la que hacen parte todas personas y objetos bajo el dominio del jefe del hogar (enseres, esclavos, familiares, mascotas, herramientas de trabajo), pero siendo estrictos su verdadero significado abarca tantos y tan disímiles aspectos que resultaría imposible definirlo en unas cuantas palabras. De manera general puede entenderse como todo aquello de lo que depende la supervivencia, así como también lo que “no me es desconocido” y por lo tanto me brinda confianza, como por ejemplo, mis amigos. Véase HESÍODO, *Trabajos y días*, cit., p. 405. “*Lo primero casa, mujer y buey para el arado*”. También ARISTÓTELES (*Política* 1259b). JENOFONTE (*Económico* I.5). Sobre el sentido del término véase: A. W. ADKINS, “Friendship and self sufficiency in Homer an Aristotle”, *Classical Quarterly*, N° 13, 1963, pp. 33-45. GALLANT, T. W. *Risk and survival in ancient Greece. Reconstructing the rural domestic economy*, Cambridge, 1991, p. 11.

37. W. JAEGER, *Paidea* (1945), vol. III, p. 111. citado por H. AARENDT, *La condición humana*, cit., pp. 52-53. “Esta nueva vida política, denominada por Aristóteles como *bios politikos*, tendría lugar en la comunidad siempre y cuando se levantara sobre la acción (*praxis*) y el

La vida pública ocurría principalmente en el ágora (ἀγορά) que, en un sentido amplio, significaba para los griegos el lugar donde se reunía la gente<sup>38</sup>. Si bien el término se refería específicamente al sitio donde se ubicaba la plaza de mercado, se sabe que ésta no fue su única función, el ágora estaba destinada a todas las actividades que implicaran hablar en público. A ella asistía el político para dirigirse a sus conciudadanos, el filósofo para responder las preguntas que le hacían sobre el ser y el universo, o el vendedor y el comprador que regateaban airadamente los precios de las mercancías; en fin, en el ágora se escuchaban discursos y discusiones de todo tipo aunque la mayoría no tuviera la menor utilidad. La importancia del ágora radicaba en que gracias a ella se daba satisfacción a muchas de las necesidades del hombre en sociedad, especialmente la de estar y hablar con otros hombres, solo de esa manera se explica la pasión que este animado centro de relaciones públicas despertaba entre los griegos<sup>39</sup>.

Fue en medio de este agitado estilo de vida que ocurría dentro de la ciudad donde surgieron los derechos primigenios. La *parrhesía* (παρρησία) era uno de los más importantes y consistía en la libertad de ponerse de pie en las deliberaciones públicas para hablar, decir la verdad o pretender decirla<sup>40</sup>. Es la idea sobre la que se estructura la política griega y a su vez se trata de su condición *sine qua non*, pues dio paso a que el poder de decisión se trasladara del lugar cerrado y privilegiado que constituía el *Mégaron* (Μέγαρον) y el

discurso (*lexis*), las dos únicas actividades consideradas por los griegos como realmente políticas. Ambas actividades comprendían todo lo relacionado con los asuntos humanos, el resto, es decir, lo meramente útil o necesario, quedaba excluido de dicha condición. Platón solía denominar todo lo relacionado con los asuntos humanos como *tatōn anthrōpōn pragmata*".

38. Ágora (ἀγορά) es el sustantivo que corresponde a "ageirein" (ἀγείρειν). El verbo significa congregarse; el sustantivo significa congregación o concurso y por consiguiente, el lugar donde se congrega la gente.

39. Asistir al ágora era una costumbre que se extendía incluso a pueblos no helénicos. Según HERÓDOTO, Esciles, un rey de los escitas, solía conducir su ejército a Borístenes donde habitaban muchos colonos griegos, y una vez allí dejaba su ejército en los arrabales de la ciudad para poder acudir a la plaza pública donde se vestía y actuaba según las costumbres griegas. (*Historia*, Libro IV, LXXVIII). Algo parecido ocurría con el médico heleno Demócetes de Crotona, que nostálgico "hizo lo mismo en cuanto regresó a la ciudad-Estado donde había nacido, después de arreglárselas para abandonar el encumbrado puesto que ocupaba como médico personal del emperador Dario en la lejana Susa, ciudad que no era ciudad-Estado, pues era la capital del Imperio Persa, cuyo centro era un palacio y no el ágora". A. TOYNBEE, *Los griegos: herencias y raíces*, cit., p. 69.

40. "Discurrir con el otro en la arena política es un descubrimiento, la *parrhesía*, es decir la libertad de que gozan los ciudadanos de tomar la palabra en el campo de la política, claro está, un campo de la política entendido tanto desde el punto de vista abstracto (la actividad política) como de una manera muy concreta: el derecho en la asamblea, y en la asamblea reunida, aun cuando no se sea magistrado, de ponerse de pie, hablar, decir la verdad o pretender decirla y afirmar decirla. Eso es la *parrhesía*: una estructura política". M. FOUCAULT, *El gobierno de sí y de los otros* (curso en el Collège de France), trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.

*Pritaneo* (Πρυτανεῖον)<sup>41</sup>, hacia un espacio abierto y público como el ágora y la asamblea (ἐκκλησίαι)<sup>42</sup> donde los ciudadanos, incluso aquellos que no ostentaban altos cargos, tenían el derecho de escuchar y ser escuchados. Los que antes eran privilegios del Basileus (Βασιλεύς)<sup>43</sup> y de unos pocos nobles ahora estaban a disposición de todos en el centro (το μεσόν) según el modelo introducido por la *polis*, que con la distribución equitativa del poder político permitió que las decisiones se tomaran en común (το κοινόν). Esquilo retrataría las repercusiones de esta libertad de palabra en su obra *Los Persas* (Πέρσαι), en la que los ancianos del coro se lamentan de la pérdida del poderío del Gran Rey:

Ya nadie pagará tributo ni se arrodillará para recibir órdenes reales. Se acabó la fuerza del Basileus. ¡Ay!, ni siquiera para las lenguas habrá freno. Porque un pueblo se siente desatado y habla libremente en cuanto no se halla sometido al yugo de la fuerza<sup>44</sup>

Ahora bien, así como se le permitía al hombre griego participar libremente del gobierno por medio de la deliberación y el voto, se le exigía también que cumpliera su deber cívico obedeciendo<sup>45</sup>. La *isegoría* (ἰσηγορία) comprendía

41. No obstante, frente al *Megarón* o salón palacial micénico que centralizaba la vida comunitaria, el *Pritaneo*, donde asistían las altas dignidades para resolver los asuntos públicos, representó un claro avance hacia la consolidación de *polis*, además de constituirse como el hogar común que contaba, generalmente, con la presencia de un altar o santuario a *Hestia* –diosa del hogar-. Cfr. F.J. GONZÁLEZ, “Del Megarón al Pritaneo”, en: D. Plácido y otros, *La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*, cit., p. 49.

42. La *Ekklesía* era la asamblea general de todos los ciudadanos de Atenas, en ella se decidía, entre otras cosas, todo lo referente a la legislación, las declaraciones de guerra, la firma de la paz, la elección de los *strategos* (στρατηγός) y los demás oficiales. También tenía la facultad de llamar a los magistrados a rendir cuentas al final del año de su mandato.

43. La *basileia* regia, era un tipo de organización monárquica posterior a la época micénica, supuso una forma política generalizada en toda Grecia antes de la constitución de la *polis*, cuando las comunidades se organizaban todavía bajo la *ethne*. El *basileús*-rey bien pudo ser el resultado natural de una primera estabilización de las condiciones de vida tras el período de postración cultural e insuficiencia de medios materiales para garantizar la subsistencia, que siguió al desmoronamiento de la civilización micénica y que tuvo que llevar a muchas comunidades a un estado crítico. Para ello resultó indispensable la paulatina integración de colectividades vecinas a fin de conseguir un mutuo fortalecimiento militar y la capacidad necesaria para acometer el cultivo de aquellas zonas que habían sido abandonadas tras la recesión. En tal caso, tuvo que resultar indispensable la conjunción de estas nuevas comunidades más amplias en torno a una figura única. J. L. MENENDEZ, “La monarquía griega antes de la constitución de la “polis””, *Habis*. N° 34, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2003. Para consultar un estudio más detallado sobre la figura del *Basileus* vid. también R. DREWS, *Basileus: the Evidence for Kingship in Geometric Greece*, New Haven, 1983.

44. ESQUILO, *Los Persas*, vv. 584-594

45. En ese orden, el sentido de lo político consistía en “que los hombres se relacionaran entre ellos en libertad, más allá de la violencia, la coacción y el dominio, iguales con iguales, que mandaran y obedecieran sólo en momentos necesarios –en la guerra- y, si no, que regularan

esta estructura de igualdad que hacía que libertad y obligación fueran lo mismo, se trataba de un derecho y un deber en tanto consistía en no estar atado a nadie ni a nada más que a la ley, una ley que era igual para los iguales, y a la que se sometían sin excusa los ciudadanos por ser ellos mismos quienes la creaban en virtud de sus facultades legislativas. Cuando se obedece la ley lo que se hace es obedecer el derecho a participar en la vida política. En la asamblea el ciudadano tiene la posibilidad de oponerse o aceptar libremente la ley, pero una vez votada, tendrá que obedecerla sin restricciones. Dicho de otra manera, no hay verdadera libertad sin participación en el gobierno.

Paradójicamente, al no obedecer los mandatos de ningún hombre los griegos se hacían esclavos de sus normas. La ciudad le había hecho libre garantizándole la libertad política, pero esa misma ciudad le considera su esclavo, ya que a ella pertenecía por completo. La decisión de Sócrates de permanecer en Atenas después de ser condenado a muerte, teniendo la oportunidad de huir, hace de su ejemplo el paradigma de la virtud ciudadana. En un pasaje memorable del *Critón*, Sócrates reconoce la bondad de las leyes que prescribieron a sus padres cuidarlo e instruirlo de la mejor forma.

*Ahora bien –dicen las leyes–, si nosotras somos quienes te trajimos al mundo, te criamos y te educamos, ¿acaso puedes pretender que no eres nuestro, que no eres nuestro vástago y nuestro esclavo, tú y tus descendientes?*<sup>46</sup>

No obstante, fue precisamente ese sentimiento de libertad y a la vez de obediencia el que llevó a los atenienses a defenderse heroicamente y contra todo pronóstico, primero en las Guerras Médicas y después en las del Peloponeso. Cuando, en la tragedia de Esquilo, Atossa pregunta ¿quiénes son esos atenienses que osan enfrentarse al Gran Rey? ¿Qué déspota que los dirige a batalla tan desigual? Los ancianos le contestan: “*No se llaman esclavos ni súbditos de ningún hombre*”<sup>47</sup>. Es el espíritu que, como griegos, también comparten los lacedemonios y que los llevó a merecer la gloria en las Termópilas. Según Heródoto, Jerjes, asombrado por su superioridad militar manda a llamar a Demarates, antiguo rey de Esparta en el exilio, para preguntarle “¿Cómo pueden resistir los griegos a un ejército tan formidable?” Demarates responde: “*aunque no tuvieran más de un millar de hombres, combatirían hasta el último de ellos con tal de no ver esclava a Grecia*”. Jerjes, en tono de burla, le increpa de nuevo: “¿*Qué harán mil hombres contra mi ejército, o cinco mil, o aunque sea cincuenta mil? ¡Sin contar con que esos hombres son todos libres y no obedecen a ningún jefe! Si al menos, como los persas, los griegos estuvieran gobernados por un monarca, le temerían, y, por*

todos sus asuntos hablando y persuadiéndose entre sí”. H. ARENDT, *La promesa de la política*, cit., pp. 152-153

46. PLATÓN, *Critón*, 50 e-51 c.

47. ESQUILO, *Los Persas*, vv. 230-242.

*miedo, se resignarían a una lucha desigual. Pero, puesto que son libres, no combatirán*". A lo que contesta Demarates:

*"Los lacedemonios son libres sin duda, pero no lo son en todo. Tienen por dueño a la ley, y la temen mucho más de lo que los persas puedan temer a Jerjes. Siempre obedecen a sus mandatos, y el mandato de la ley siempre es el mismo: no huir del combate, cualquiera que sea el número de los adversarios, sino mantenerse firme en su puesto hasta vencer o morir"*<sup>48</sup>.

Como vemos, la condición de hombre libre, que no dominaba ni estaba dominado por nadie más que por la ley, fue defendida a toda costa. Los griegos, que en un principio se habían emancipado de sus necesidades naturales gracias a la ciudad, ahora cortaban para siempre las cadenas que los ataron a sus antiguos dueños. Una vez superada las diferencias que los separaban en razón de su origen, consagraron la igualdad política y le dieron *"el nombre más hermoso del mundo"*: *isonomía* (ἰσονομία)<sup>49</sup>. Nacía así la libertad de pensamiento, de palabra y de acción. Algo tan original y revolucionario para la época que, pese a darse tan solo en un lugar en particular y durante un tiempo tan corto, mereció que Polibio, despojándose de estricto rol de historiador, dijera: *"No podría encontrarse un régimen y un ideal de igualdad, de libertad –en una palabra, de democracia– más perfecto que entre los aqueos"* (...) *"su política vino a ser siempre la misma: mantener entre ellos la igualdad de derechos y la libertad de expresión"*<sup>50</sup>.

48. HERÓDOTO, *Historia*, VII, 100-103.

49. Así se expresaba Ótanes, según Heródoto, cuando se enfrentó a Dario para decidir la forma de gobernar Persia: *"(...) el gobierno del pueblo tiene, de entrada, el nombre más hermoso del mundo: isonomía; y, por otra parte, no incurre en ninguno de los desafueros que comete el monarca: las magistraturas se desempeñan por sorteo, cada uno rinde cuentas de su cargo y todas las deliberaciones se someten a la comunidad. Por consiguiente, soy de la opinión de que, por nuestra parte, renunciemos a la monarquía exaltando al pueblo al poder, pues en la colectividad reside todo"* *Historia*, III, 80, 2-80,6. *Isegoría* compartía el mismo significado que la palabra *isonomía*, las dos hacían referencia no tanto a que la ley era la misma para todos sino más bien a que todos tenían el mismo derecho a la actividad política, y esta actividad consistía esencialmente en hablar los unos con los otros, con lo cual ambas tienen que ver, de manera directa, con la libertad de expresarse en público.

50 *"isegorías kai parrhesías kai katholou demokratías alethinés sistema kai práiresin elikrinesteran ouk an keuoi tis tes pará tois Akhaióis hyparkhouses"* POLIBIO, *Historias*, II, 42. Foucault le otorga una particular importancia a la *parrhesía*: *"Polibio dice (Historias, II, 38) que los aqueos tienen ciudades donde encontramos: primero demokratía; segundo, isegoría, y tercero, parrhesía. Demokratía, es decir la participación, no de todos, sino de todo el demos, o sea todos los que en su condición de ciudadanos y por consiguiente de miembros del demos, pueden participar del poder. Isegoría se relaciona con la estructura de igualdad que hace que derecho y deber, libertad y obligación sean los mismos, sean iguales, también en este caso para todos los que forman parte del demos y, por ende, disfrutan del estatus de ciudadanos. Y la tercera y última característica de esos Estados es el hecho de que en ellos encontramos la parrhesía, es decir la libertad de que gozan los ciudadanos de tomar la palabra en el campo de la política,*

La democracia, pues, es el resultado de esta asociación entre igualdad jurídica y libertad política. Aparecerá como una característica del sistema e irá adquiriendo la entidad suficiente como para definirlo en sí mismo. Y aunque suele vincularse a la Atenas que va de Clístenes hasta Pericles (s. VI y V. a. C), las hondas transformaciones que esta breve aventura produjo en el significado de la política no pueden reducirse al relato anecdótico de un siglo. La experiencia democrática griega estampó su marca en el ideario político de los antiguos y aún hoy, sus aciertos y sus errores, continúan nutriendo de argumentos tanto a sus defensores como a sus detractores. Por eso, si queremos -como es el objetivo de este trabajo- seguir encontrando los hilos que unen la política con la libertad, debemos detener nuestro análisis sobre esta idea que supuso un hito social y político en la historia occidental.

## 2. DEMOCRACIA EN ATENAS

Dentro de la constelación de ciudades-Estado griegas fue en Atenas donde la tradición que ligaba política y libertad tomó forma en la idea de democracia. La palabra se utilizaba en sus inicios para dar nombre al régimen basado en la soberanía del *demos*, integrado por muchas más personas en comparación con las pocas que hacían parte de la antigua aristocracia entrada en crisis desde el proceso de *sinecismo* iniciado por Teseo<sup>51</sup>. Tiene sentido entonces que la aparición de la democracia vaya aparejada a la consolidación de la polis como centro social y político, pues a partir de ahí ya no resultaba necesario acreditar el linaje ni la pertenencia a una *ethne* determinada para participar del gobierno de la ciudad. Dicha transformación con la que se asocia el uso primitivo del término sería acreditada por Aristóteles:

*El primer gobierno entre los helenos, después de la monarquía, se componía de los combatientes, y en un principio de los jinetes... pero al crecer las ciudades y fortalecerse los hoplitas fueron más los que participaban del gobierno. Por eso las que ahora llamamos repúblicas, los de antes las llamaban democracias<sup>52</sup>.*

claro está, un campo de la política entendido tanto desde el punto de vista abstracto (la actividad política) como de una manera muy concreta: el derecho en la asamblea, y en la asamblea reunida, aun cuando no se sea magistrado, de ponerse de pie, hablar, decir la verdad o pretender decirlo y afirmar decirlo. Eso es la *parresía*: una estructura política". M. FOUCAULT, *El gobierno de sí y de los otros (curso en el Collège de France)*, trad. H. Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.

51. Teseo, el fundador de Atenas, inicia el proceso de sinecismo para que las aldeas cercanas al Ática, dejando a un lado sus antiguas diferencias, convivieran dentro de la polis. Fue el primer paso hacia la consolidación de la ciudad como el lugar que más allá de brindar seguridad, se constituía como centro del gobierno y de la vida en común. Según Tucídides las aldeas continuaron siendo habitadas pero sus instituciones políticas fueron reemplazadas por el consejo y el pritano. TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 15.

52. ARISTÓTELES, *Política*, 1297 b.

Más adelante se usará con frecuencia la palabra *isonomía* como sinónimo de democracia, sin embargo la *isonomía* estaba relacionada de manera directa con las reformas legales (εὐνομια) llevadas a cabo por Clístenes a finales del siglo VI a.C. que, como tal, representaron un avance sustancial en las condiciones de igualdad jurídica y política entre los atenienses<sup>53</sup>. El mismo Aristóteles reconocería que con dichos cambios “*la Constitución se hizo mucho más democrática que la de Solón*”<sup>54</sup>.

La palabra democracia (δημοκρατία), en particular, surge de la unión de los vocablos *demos* (δῆμος) y *Kratos* (κράτος), y su traducción como “gobierno del pueblo” es, por su obviedad, la que más fuerza ha tomado, pero una pesquisa más profunda a las raíces etimológicas del término exige algunas precisiones acerca de su verdadero significado. Si bien la identificación de personaje mitológico *Kratos*<sup>55</sup> con el poder y la fuerza y, por lo tanto, con el gobierno no genera mayores controversias, el contenido original del término *demos* sí que nos hace percatarnos de las grandes diferencias que lo separan de lo que hoy comprendemos con el término pueblo.

El vocablo *demos* surgió de la fusión de los términos *demiurgos* (δημιουργοί) y *geomoros* (γεωμόροι), que junto al de *eupátridas* (εὐπατρίδαι) servían para denominar las tres clases en las que Teseo dividió a la población libre de Atenas<sup>56</sup>. Los *demiurgos*, comúnmente identificados con los “artesanos”<sup>57</sup>, estaban al servicio de la comunidad (δήμια ἔργα) realizando tareas especializadas con las que conseguían llevar, relativamente, una existencia digna. Dentro de ellos se encontraban, entre otros, herreros, alfareros, carpinteros, artesanos que trabajan cuero, madera, bronce, marfil, plata y oro, así como

53. Véase HERÓDOTO, VI, 131; M. I. FINLEY, *La Grecia antigua*, Economía y sociedad, Crítica, Barcelona, 1984, pp. 103-12; M. OSTWALD, *Nomos and the beginnings of the Athenian democracy*. Oxford, 1969, pp. 96-136.

54. El pasaje es el siguiente: “El pueblo tenía confianza en Clístenes, el cual se hallaba entonces a la cabeza de las masas, tres años después del derrocamiento de los tiranos, durante el arcato de Iságoras. Lo primero que hizo fue repartir a todos los ciudadanos en diez tribus en vez de las cuatro antiguas (...) con el fin de que participaran más personas en la vida política (...) Hizo después la boulé de quinientos miembros en vez de cuatrocientos, cincuenta de cada tribu (...) Dividió además el territorio en treinta partes atendiendo a los demoi: en diez partes la ciudad y alrededores, en otras diez la ribera y en diez también el interior. Llamó a estas treinta partes trities y adjudicó por sorteo tres a cada tribu de forma que cada una de ellas participara de todas las comarcas (...) Los atenienses se llamaban a sí mismos por los demoi. Creó también demarcos (...) Con estos cambios, la constitución se hizo mucho más democrática que la de Solón. ARISTÓTELES, *Constitución de los Atenienses*, 21 s.

55. APOLODORO, *Biblioteca*, I.2.5; ESQUILO, *Prometeo encadenado*, 1-84; HESÍODO, *Teogonía*, 385.

56. PLUTARCO, *Vidas paralelas*, Teseo, 25.

57. La calificación de artesanos no es la más acertada. Muchos de los trabajos de artesanía como la confección de vestidos, la molienda, la cochura, y gran parte de las labores agrícolas los llevaban a cabo los mismos nobles y campesinos, así como sus mujeres y sus criados. Se trata más bien de gente dedicada al ejercicio de una industria en la que se habían hecho especialistas. Véase F. GSCHNITZER, *Historia social de Grecia*, cit., pp. 51, 52.

rapsodas, adivinos, heraldos y médicos. Viajaban constantemente pues la demanda de sus servicios en sus poblaciones de origen no era lo suficientemente alta. Los *geomoros* eran campesinos propietarios de tierras que se dedicaban al cultivo de sus parcelas. Sus derechos de propiedad los habían heredado de las familias que al momento de la fundación, y siguiendo los ritos ordinarios, se habían repartido las partes sagradas del territorio<sup>58</sup>. Por último los *eupátridas*, que como su nombre indica “descendían de ilustres padres”, eran los nobles que habían gobernado de manera independiente las aldeas cercanas al Ática. Cuando se dio el proceso de *sinecismo* estos se vieron obligados a residir en Atenas donde siguieron monopolizando por un buen tiempo los privilegios políticos<sup>59</sup>.

En todo caso, pese a que en el *demós* no se incluyera la totalidad de los habitantes del Ática, lo cierto es que su paulatino traslado de la aldea a la ciudad fue un paso trascendental en la consolidación del sistema democrático. La aparición de la *polis*, como señala VERNANT<sup>60</sup>, representó una novedad para la concepción del espacio en el mundo griego. Frente a la distribución jerárquica propia de la organización palacial, en la que el hogar del *Basileus* es el más importante de todos los de la comunidad sin ser el hogar central a todos ellos, la ciudad constituyó un espacio geométrico y equilibrado, organizado a partir del hogar común (Ἐστία κοινή)<sup>61</sup>, que es, al mismo tiempo,

58. N.D. FUSTEL DE COULANGES. *La ciudad antigua*, cit., p. 318.

59. Por muchos tiempos los eupátridas fueron los únicos ciudadanos de pleno derecho de Atenas, puesto que sólo ellos pertenecían a las fraternidades que componían toda la ciudadanía. También es posible que los arcontes fueran reclutados entre los eupátridas hasta tiempos de Solón. Y ya que el Arópago, es decir, el Consejo de aquella época estaba integrado por quienes fueron arcontes, es casi seguro que el poder político continuara en manos de los de su clase. Incluso durante la madurez de la democracia ciertos cargos marginales como los phylobasileis (jefes de las antiguas cuatro tribus) tenían que provenir de los eupátridas. Véase F. GSCHNITZER, *Historia social de Grecia*, cit., p. 93. Para FUSTEL DE COULANGES la creación del gobierno central en la ciudad no tuvo como consecuencia la eliminación inmediata de las antiguas instituciones. “Teseo quiso que el pritano de Atenas fuese el centro religioso de todo el Ática. Desde entonces quedó fundada la unidad ateniense: religiosamente, cada cantón conservó su antiguo culto, pero todos aceptaron un culto común; políticamente, cada cual conservó sus jefes, sus jueces, su derecho de reunirse en asamblea; pero por encima de estos gobiernos locales estuvo el gobierno central de la ciudad”. *La ciudad antigua*, cit., p. 167.

60. Véase J.P. VERNANT, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona, 1993, pp. 196-197; *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. Ayerra Redín, Eudeba, Buenos Aires, 1973, pp. 101 y 218. Es esta localización de lo público, en tanto que opuesto a lo privado, como comunitario, como labor que ha de ser desarrollada por todos los miembros activos de la comunidad, la que se expresa, en el plano constructivo, a través del desarrollo de ágora y, en el plano simbólico, por la situación del hogar común y del Pritaneo en ella.

61. La palabra hace referencia a Hestia, protectora de la casa familiar, que es mencionada por Hesiodo quien elogia la vida del hogar y aspira que la polis se convierta en una ciudad-hogar. No obstante en la religión del Olimpo, Hestia cederá su lugar a Dionisio. Para los romanos, en cambio, Vesta -su versión de la Hestia griega- no solo seguirá siendo la diosa del hogar sino que pasará a ser la protectora de la “ciudad-hogar”, convirtiéndose, aunque parcialmente, en el

el centro del espacio político y comunitario instalado en el ágora, el lugar que sirve de eje a la ciudad. Se trata del hogar público que representa a todos los hogares sin ser ninguno, todos se encuentran a igual distancia de él, expresando materialmente la idea de simetría contenida en la *isonomía*. La *polis* se mantenía unida gracias a este sentimiento de igualdad que transmitía entre sus miembros.

La transformación que tuvo que darse para que la aldea diera paso a la ciudad se caracterizó por la transición entre dos grandes etapas: la de la ciudadela y el ágora. Como afirma TOYNBEE el ágora no siempre fue el centro público de reunión con el que suele identificarse la ciudad-Estado, antes de consolidarse como tal lo que se conocía como *polis* era apenas una ciudadela, esto es, un lugar ubicado en una fortificación natural, casi siempre en las montañas, que apenas requería de la adición de algún tipo de empalizada para su protección y que servía, fundamentalmente, como refugio de urgencia y sitio ritual a los aldeanos que habitaban las cercanías, donde no vivía nadie más que unos cuantos funcionarios y sacerdotes. Dicha ciudadela cedió su lugar al ágora como centro neurálgico al interior de la *polis* cuando las condiciones de seguridad permitieron fijar un asentamiento permanente que se mantuviera protegido con el levantamiento de una elaborada muralla, y cuando el progreso económico trajo consigo el cierre del ciclo de autosuficiencia (autarquía)<sup>62</sup>.

Las condiciones para que la vida dentro de la polis fuera posible se dieron, en gran medida, por razones comerciales. El desarrollo económico generado por la obtención de excedentes producto de nuevas prácticas como la cría de ganado, las técnicas avanzadas de metalurgia, la agricultura y el tejido, desplegaron un abanico de posibilidades para el intercambio distintos bienes, lo que sumado al progresivo declive del dominio fenicio en el Egeo, dispuso el escenario propicio para que floreciera en los helénicos el ánimo mercante<sup>63</sup>. Muy pronto la navegación, la compraventa de tierra, la especialización

culto oficial y político tras la unificación y segunda fundación de Roma. Véase H. ARENDT, *La condición humana*, cit., pp. 52-53.

62. Gracias a que el centro cívico se trasladó de la antigua ciudadela al ágora la ciudad-Estado helénica dio la impresión de que valía la pena vivir la vida. Una impresión que solo duraría hasta la llegada de las guerras interestatales. Véase A. TOYNBEE, *Los griegos: herencias y raíces*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995 (1981), pp. 68-69. "Ciudadela" es la acepción original de la palabra griega polis, y a la ciudadela se redujo la polis en un principio. (...) El ágora reemplazaba a la ciudadela como centro de la polis, siempre y cuando la inseguridad disminuyera a tal grado que no resultara peligroso un asentamiento urbano, ubicado al pie de la ciudadela, en un terreno que solo podría defenderse edificando una costosa muralla en torno de él". La muralla es construida por los hombres para defender su vida en comunidad. La palabra polis, en sí misma, proviene de una raíz que significa "muro". Véase C. PARRAR, *La teoría política de la antigua Grecia como respuesta a la democracia*, en J. DUNN, *La democracia, el viaje inacabado*, Barcelona, 1995, p. 31.

63. La exportación e importación de subsistencias fue un fenómeno histórico-económico muy

del trabajo y la aparición de la moneda como valor de cambio<sup>64</sup> terminaron por consolidar los núcleos urbanos. Ya en el siglo VI a. C. las rutas comerciales que fluían por el mar habían hecho del Mediterráneo un hervidero de culturas sin precedentes. En las más importantes ciudades griegas se dio un intenso intercambio de toda clase de productos por lo que pudieron proveer, de manera práctica, comida y vestido a locales y a extranjeros<sup>65</sup>.

El auge del comercio y la consecuente consolidación de la ciudad como centro de la vida pública apresuraron la disolución del antiguo régimen gentilicio. La fundación de la *polis* fue precedida por la destrucción de todas las formas de organización basadas en el parentesco, tales como la *phratria* y la *phylē*. Cuando en *La Ciudad Antigua* FUSTEL DE COULANGES nos presenta el de la familia y el de la ciudad como dos regímenes antagónicos, deja entrever cuál de ellos terminó por imponerse<sup>66</sup>. En la misma dirección apunta ENGELS que, basado en los estudios del antropólogo MORGAN, ubica en la ciudad la causa de la desintegración de la vieja sociedad tribal.

significativo. En el Ática, por ejemplo, una comarca seca y pedregosa, se adaptaron a nuevas formas de explotación del suelo, la plantación de olivos permitió que el aceite que de ellos se extraían se exportara en masa. De lugares lejanos se importaban alimentos y cereales, entre ellos el grano del sur de la actual Rusia que adquirió un creciente valor en gran parte de Grecia. Poco a poco la búsqueda de recursos dio lugar al florecimiento del comercio marino, en un principio con la mediación de los fenicios y, más tarde, de una manera mucho más autónoma. Véase F. GSCHNITZER, *Historia social de Grecia*, cit., p. 75.

64. Pese a que es difícil indicar una fecha exacta para el inicio la amonedación, puesto que las piezas más antiguas carecen de leyendas con la que puedan ser identificadas, se sabe que la acuñación comienza en el siglo VII en Asia Menor occidental (Lidia y Jonia); desde inicios del siglo VI el uso de la moneda se extiende en la Grecia continental, y desde finales de esa centuria en el imperio Persa; hacia la misma época se difunden las acuñaciones por todo el ámbito colonial griego. *Cfr.* *Ibíd.* p. 77.

65. Hay que advertir que las polis que gozaban de mercados grandes y variados eran realmente muy pocas, la inmensa mayoría de las ciudades-Estado helénicas eran apenas un centro urbano rodeado por media docena de aldeas, no muy alejadas de la polis para que un campesino o ganadero, que quisiera vender o comprar, pudiera ir a pie al ágora en la aurora y regresar a su casa antes del anochecer. Los únicos que tenían domicilio permanente en la ciudad eran los artesanos que satisfacían las necesidades más básicas de la población rural. “Había unas cuantas ciudades-Estado, verdaderamente excepcionales, que surtían a mercados más grandes y variados; en ellas predominaban los elementos relacionados con la industria o la navegación, y el puerto tenía más importancia que la campiña. Estas excepcionales ciudades-Estado helénicas adquirieron gran fama: Atenas, Corinto, Calcis, Quíos, Mileto, Massalia, son las que primero se me vienen a la memoria. En total hubo menos de veinte”. El caso de Esparta era muy distinto, pues pese a haber desdeñado la industria y el comercio gozó de gran fama por ser una de las ciudades-Estado helénicas más poderosas. “Por otra parte Esparta presentó características excepcionales. La porción privilegiada de los habitantes era mínima en comparación con el resto de los habitantes; en el siglo VII a.C. la diminuta minoría dominante protegía sus privilegios con la militarización llevada al extremo; en el siglo VI se vio que este militarismo no era compatible con un perfeccionamiento ulterior y ni siquiera con la supervivencia de la admirable industria cerámica espartana. A. TOYNBEE, *Los griegos: herencias y raíces*, cit., p. 70.

66. “O el de la ciudad no podía perdurar o con el tiempo tenía que destruir a la familia”. Introducción a *The Ancient City*, cit. nota 14.

Según afirma, la constante movilidad de personas por el comercio que mezcló las distintas *ethne* y la transmisión paulatina de la administración hacia el centro de la polis, generaron un desequilibrio insuperable para el normal funcionamiento del “derecho gentilicio”.

La novedad del derecho público ateniense consistió en que por primera vez adquiría un carácter objetivo y duradero, atrás quedaba la dependencia a la *gens* pues desde aquel momento la individualidad era enaltecida y protegida por las nuevas reglas que, sin importar la acreditación de su origen, garantizaban la participación de cada ciudadano en el gobierno de la ciudad. Fue esta protección legal, incluso en el territorio que no pertenecía a su propia *ethne*, la que conduciría tarde que temprano al final de la antigua constitución gentilicia<sup>67</sup>.

Las transformaciones radicales que introdujeron los nuevos derechos políticos estuvieron acompañadas de una lucha escalonada por el sistema jurídico. Hasta entonces, toda manifestación del derecho dependía del arbitrio de los nobles que administraban justicia sin leyes escritas. Los avances sociales y económicos que planteaban situaciones cada vez más inéditas y enrevesadas complejizaron el derecho, y los jueces, que seguían perteneciendo a las clases aristocráticas, eran incapaces de resolver los problemas que llegaban a sus manos a partir del viejo derecho consuetudinario. La aguda oposición entre los nobles y los ciudadanos libres, que crecían en número y en riquezas, se agudizó al punto de hacer insostenibles los privilegios que les permitían a las clases altas abusar de las magistraturas<sup>68</sup>. Dichas circunstancias dotaron de ímpetu la exigencia popular de un sistema de leyes escritas. Hesíodo fue el portavoz de esa demanda general, en *Los trabajos y los días*<sup>69</sup> se quejaba del comportamiento venal de los jueces, esos “*príncipes devoradores de regalos*” (δωροφάγοι βασιλῆες), y les dirige un mensaje recriminatorio en su historia del gavilán y el ruiseñor que representa, con un lenguaje fabuloso, los abusos de los poderosos sobre los débiles:

Quiero ahora a los príncipes narrar una historia, cuyo sentido entenderán perfectamente. Esto es lo que dijo el gavilán al ruiseñor con cuello de irisadas pintas, mientras lo llevaba a lo alto, entre las nubes, sujeto con sus garras. Lacerado por las curvas uñas, se quejaba lastimosamente; pero el gavilán le dijo, seguro de su fuerza: “¡desventurado!, ¿qué son esos gritos? Estás a merced ahora de alguien

67. “Este fue el primer paso hacia la ruina de la constitución gentilicia, ya que lo era hacia la admisión, más tarde de ciudadanos que no pertenecían a ninguna de las tribus del Ática y que estaban y siguieron estando completamente fuera de la constitución gentilicia ateniense”. F. ENGELS, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Ayuso, Madrid, 1975, p. 110.

68. Véase F. GSCHNITZER, *Historia social de Grecia*, cit., pp. 104 ss.

69. En *Los trabajos y los días* Hesíodo, que se enfrenta en litigio con su hermano Perses por una herencia, expresa su decepción con la forma en la que los nobles administran justicia.

mucho más poderoso que tú. A donde yo te lleve allí irás tú, por muy cantor que seas. De mi voluntad depende hacer de ti mi comida o soltarte. Un insensato es quien pretende enfrentarse al más fuerte; se ve privado de la victoria, y añade sufrimientos a su deshonra”. Así habló el gavilán de veloz vuelo, al ave de desplegadas alas<sup>70</sup>.

El poeta es testigo de una época en la que ya no es tan fácil aceptar las cosas tal como eran antes. La creencia en la inalterabilidad del universo se iba perdiendo a gran velocidad y con ella la renuencia a los cambios en las antiguas normas que tanto lo requerían. Para Hesíodo el derecho es el problema central de la humanidad, y la ley del más fuerte le parece carente de justicia, por eso la vehemencia con la que recrimina a su hermano Perses con quien tenía un litigio sobre una herencia y al que acusaba de usar su posición para sobornar a los magistrados:

*¡Perses escucha el derecho y entierra de una vez por todas la violencia! Pues tal es la norma que Zeus ha prescrito a los hombres. Para los peces, las fieras y los pájaros dispuso que se devoren unos con otros, pues no se conoce entre ellos la justicia; mas a las personas entregó el derecho, que es el mejor de los dones con mucho<sup>71</sup>.*

En Hesíodo la justicia (δίκη)<sup>72</sup> se convierte en el lema de la lucha de clases, una lucha que comienza como una exhortación a que el derecho se ponga por escrito para que los jueces no puedan modificarlo caprichosamente según su propio beneficio. La situación crítica que vivía el campesinado de la época, agobiados por las deudas y siempre a un paso de caer en la insolvencia y, por ende, en la esclavitud, desencadenó algunos disturbios que apresuraron la tan ansiada codificación. Se sabe que desde finales del siglo VII a.C. se extiende por Grecia la práctica de codificar las normas, encargándole, a personas de reputada confianza, la tarea de escribir las leyes sobre tablas que después serían exhibidas en público. Los nobles continuarán ocupando las magistraturas, pero en lo futuro sus juicios estarán atados a las normas fijas de la *dikê* (δίκη)<sup>73</sup>.

La codificación del derecho extenderá el imperio de las leyes más allá de las diferencias de origen o fortuna, al ponerlas por escrito “(...) *no solo se les confiere permanencia y fijeza sino que se las sustrae también a la*

70. HESÍODO, *Trabajos y días*, 202 ss.

71. Ídem, 274 ss.

72. En la mitología griega *Dikê* la Justicia, *Eunomía* el Buen Gobierno y *Eirene* la Paz, conforman las *Horas*, las hijas de Zeus y Temis “que atienden los trabajos para los hombres mortales”. Cfr. HESÍODO, *Teogonía*, 901-4; *Trabajos y días*, 239 ss.

73. Véase W. JAEGER, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, pp. 105-106 y F. GSCHNITZER, *Historia social de Grecia*, cit., pp. 104, 105.

*autoridad privada del Βασιλεύς, cuya función era la de ‘decir’ el derecho; se transforman en bien común, en regla general, susceptible de ser aplicada por igual a todos*<sup>74</sup>. Arrebatarle el monopolio legislativo a la realeza y la aristocracia, permitirá que la organización de la política deje de ser un conocimiento restringido a un reducido grupo de elegidos y le abrirá paso a la llegada de las nuevas formas democráticas.

La justicia expresada en leyes escritas establece la organización de la vida en común y evita los conflictos civiles (στάσις) provocados porque los hombres, como en el mito de Prometeo, desconocen las reglas eternas de los dioses y prefieren dejarse llevar por su soberbia (ὑβρις)<sup>75</sup>. Cuando la humanidad ya no teme a los dioses, desaparece también el miedo a la ley divina (θέμις) decretada desde lo alto por una autoridad superior. La *dikê* ya no es dictada por Zeus, ahora es el *nomos* (νομός) creado, consentido y compartido por los hombres. El *nomos* es ley sin imposición, se pone en práctica después de ser aceptado por todos, por lo que presupone la existencia de un cuerpo político, un *demos* que lo hace y lo da por bueno<sup>76</sup>.

El *demos*, en tanto prefiguración de la *polis*, es el prototipo adecuado para pensar los lazos de interdependencia que cohesionan a los integrantes del cuerpo político. En la medida en que el modelo de base aldeana resulta generalizable, va tomando forma la imagen igualitaria de la ciudad griega. La *polis* no es pues una dura impostora de leyes sino una educadora que enseña el orden de la vida. Cada ciudadano, al participar del *nomos*, asume el papel que le corresponde y cumple sus tareas concretas. La ley rige la vida en comunidad y en ella individuo y ciudad son uno solo, una fusión que cobra sentido en la palabra *Politeia* (Πολιτεία) con la que se equipara Constitución y ciudadano<sup>77</sup>.

*Politeia* es el término que refleja la unidad que existe dentro del cuerpo vivo compuesto de gobernantes y gobernados, así como el régimen que los estructura dentro de la *polis*. Su significado se apoya en dos fundamentos, uno genérico y otro específico, por un lado hace referencia al cuerpo de ciudadanos (πολίτευμα) que participan de la vida política y, por otro, al tipo

74. J. P. VERNANT, *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. Ayerra Redín, Eudeba, Buenos Aires, 1973, 41. Ver C. GARCIA GUAL, “La Grecia antigua”, en F. VALLESPIN, *Historia de la teoría política*, vol. I, Madrid, 1990, p. 58.

75. Refiriéndose al orden dado por los dioses, dice Hesíodo en Teogonía: “el orden existe mas no es tan visible, porque los hombres, en lugar de venerar a *dike*, exaltan y practican la *hybris*.”

76. La palabra *Themis* (θέμις) proviene de la raíz θη que significa poner o imponer, *nomos* procede del verbo νέμειν, cuya raíz νεμ significa repartir y poseer lo que se ha repartido. Cfr. GUTHRIE, W. *Historia de la filosofía griega*, vol. III, Madrid 1994, p. 64.

77. Sobre los distintos significados del término y las controversias que han generado sus traducciones ver el estudio preliminar e introducciones de RESTREPO ABONDANO, I, en Aristóteles de Estagira, *Politeia (La Política)*, prólogo, versión directa del original griego y notas por Manuel Briceño Jáuregui S. Presentación de Alfonso Borrero S. J., Instituto Caro y Cuervo (Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, n° 84), Bogotá 1989.

de organización política en particular que hace diferente una constitución de otra. Aunque Aristóteles usa la palabra en múltiples ocasiones con diversidad de matices, nos resume su sentido en los siguientes pasajes:

*“Politeia [Constitución] es la ordenación de las magistraturas de una polis, en especial de las más altas entre todas. El politeuma [cuerpo de ciudadanos] de una polis es supremo dondequiera, y politeuma es, en suma, la politeia. Digo, por ejemplo, en las democracias el pueblo es soberano, en las oligarquías, por el contrario, la minoría: decimos entonces que la politeia de éstas es diferente.”*(Política, 1278b).

Y luego aclara: *“Politeia y politeuma significan lo mismo: politeuma es lo soberano de la polis, y necesariamente soberano es uno o pocos, o la mayoría. Cuando uno o pocos o los más gobiernan por el bien común, rectas son esas politeias lógicamente...”* (Política, 1279a).

Todas las formas de gobierno caracterizadas por Aristóteles (monarquía, aristocracia y república) así como sus respectivas perversiones (tiranía, oligarquía y democracia) son tipos de *politeias*, y su distinción se basa en dos criterios, el primero se corresponde con el mayor o menor número de personas que ejercen el gobierno (uno, varios o muchos), y el segundo con la forma en que éstos se conducen con los gobernados (recto cuando prima el interés común, desviado cuando prima el interés particular de quien gobierna). Partiendo de esta clasificación, se tiene que la democracia es la desviación de la república, pues aunque en ambas gobiernan los que son más, en la democracia los intereses de la masa gobernante se imponen en detrimento del resto de gobernados. Como veremos más adelante, la crítica de Aristóteles al sistema democrático, retomaba la objeción radical de su maestro Platón a cualquier tipo de gobierno popular. Valga decir aquí que dicho recelo estaba fundado en los constantes excesos cometidos por los regímenes democráticos y, sobre todo, en la impresión que dejó en estos filósofos la muerte de Sócrates, pues ante sus ojos el “más sabio entre los hombres” había sido condenado a morir por una multitud de “ignorantes” embriagados de demagogia<sup>78</sup>.

Como se sabe, la democracia se estableció en Atenas después intensos periodos de agitación. Las reformas que tuvieron que darse para que el régimen democrático tomara la forma que lo caracteriza estuvieron precedidas

78. “El abismo entre filosofía y política se abrió históricamente con el juicio y la condena de Sócrates, que en la historia del pensamiento político representa el mismo papel de inflexión que el juicio y la condena de Jesús en la historia de la religión. Nuestra tradición de pensamiento político comenzó cuando la muerte de Sócrates hizo que Platón perdiera la fe en la vida dentro de la polis y, al mismo tiempo, pusiera en duda ciertas enseñanzas fundamentales de Sócrates. El hecho de que Sócrates no hubiese sido capaz de persuadir a sus jueces acerca de su inocencia y sus méritos, los cuales eran bien obvios para el mejor y más joven de los ciudadanos de Atenas hizo que Platón dudara de la validez de la *persuasión*”. H. ARENDT, *La promesa de la política*, cit., pp. 44-45.

de grandes revueltas y hondas fragmentaciones sociales. Puede decirse que el primer paso lo dio Dracón al iniciar el proceso de codificación cerca del 621 a.C., que aunque no introdujo mayores modificaciones al derecho consuetudinario, al recopilar y publicar las leyes existentes restringió las arbitrariedades de los nobles que ejercían como jueces<sup>79</sup>. No obstante las reformas de Dracón, si bien perjudicaron el monopolio jurídico de la vieja aristocracia, dejaron intacto su dominio social y político.

La situación del campesinado ateniense a principios del siglo VI a.C. era a todas luces insostenible. Los pequeños propietarios de tierras que no lograban suplir sus necesidades básicas con su propia cosecha se veían abocados a pedir grano prestado a sus vecinos más ricos, aceptando pagar a cambio intereses tan altos que casi irremediamente los conducían a la insolvencia. El derecho de deudas que los regía era inflexible y facultaba al acreedor para que cobrara su deuda con medidas desproporcionadas, en caso de impago el acreedor podía tomar como fianza los bienes del deudor pignorando su hacienda, sus esclavos y demás miembros de su familia, así como también disponer de su propia vida, ya fuera vendiéndolo como esclavo o, incluso, ejecutándolo si la deuda se considera muy grave<sup>80</sup>.

Bajo estas circunstancias la confrontación (στάσις) entre ricos y pobres era inevitable. Cuenta Aristóteles que “*la mayoría se hallaba subyugado por unos pocos, y el pueblo se había sublevado contra los nobles. El alboroto era muy fuerte, y durante largo tiempo unos lucharon contra otros*”<sup>81</sup>. La solución a la que llegaron las partes enfrentadas fue nombrar como árbitro y *arconte*<sup>82</sup> a Solón, quien por su origen y reputación “*se contaba entre las*

79. PLUTARCO, *Vidas*, Solón, 17. Aristóteles en la *Constitución de los atenienses* le atribuye la realización de una nueva constitución, pero después lo niega en *La Política* donde dice que simplemente adaptó sus leyes a la constitución existente, agregando que “*nada tienen de particular ni digno de memoria, salvo su dureza por la magnitud del castigo*”. ARISTÓTELES, *Política*, 1274 b y *Constitución de los atenienses*, 4. Sobre la misma controversia Mossé dice: “*Pese a las afirmaciones de los oradores del siglo IV, es dudoso que Dracón redactara un código completo de leyes, y menos probable aún es el hecho de que estableciera en Atenas una nueva constitución*” C. MOSSÉ, *Historia de una democracia: Atenas*, cit., p. 16.

80. “Los pobres se hallaban esclavizados no sólo ellos en persona, sino también sus hijos y sus mujeres. Recibían la denominación de pelates y hectemorioi («los de la sexta parte»), pues precisamente bajo tales condiciones labraban las tierras de los ricos. Y, en general, la tierra estaba en manos de unos pocos. Y si los indigentes no abonaban el precio del arriendo, se los podía llevar esclavizados, a ellos y a su prole. También los préstamos se aseguraban mediante la esclavización personal (...)” ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, 2.2., trad. Manuela García Valdéz. Madrid, Gredos, 1984. En el caso de disponer del deudor como esclavo, éste debía ser vendido a en una ciudad extranjera, pues según una regla al uso, nadie que hubiera sido libre podía pasar a hacer las veces de esclavo entre su antiguos vecinos. F. GSCHNITZER, *Historia social de Grecia*, cit., pp. 106-107.

81. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, V. 2.

82. Los arcontes (ἄρχοντες) conformaban la magistratura más alta de Atenas. Al principio fueron tres pero después aumentaron a nueve. Desde la época clásica se dedicaban, casi exclusivamente a funciones judiciales.

primeras personalidades, y por sus condiciones económicas, en la clase media”<sup>83</sup>. Su posición social le permitió interceder entre posturas tan radicales y, erigiéndose en medio de los dos bandos, apaciguó la multitud y pidió mesura a los ricos recriminándoles que su “avaricia” y “arrogancia” había sido la causa de tanta discordia<sup>84</sup>.

Una vez asumió el mando, Solón sancionó la *seisachtheia* (σεισάχθεια)<sup>85</sup> con la que condonó las deudas privadas y públicas, prohibiendo además los préstamos que tenían como garantía la propia persona. Promovió el retorno de los exiliados y de los que fueron vendidos en tierras extranjeras como esclavos. Al establecer la nueva constitución, derogó las antiguas leyes draconianas con excepción de las que castigaban el asesinato, y organizó el conjunto de ciudadanos en cuatro categorías censitarias. Los primeros eran los *pentacosiomédimnos* (πεντακοσιομέδινων) y los *hippeis* (ἵππεύς), para quienes estaban reservadas las más altas magistraturas, después venían los *zeugitas* (ζευγίται) en los que se incluían los campesinos que, con sus propios recursos, podían equiparse como hoplitas, y por último los *thetes* (θῆτες) que agrupaban a los demás atenienses pobres<sup>86</sup>. La intención de Solón con esta división fue la definir las cargas militares en función de la fortuna y no del nacimiento, con lo que los aristócratas perdieron los privilegios que ostentaban en razón de su estirpe pero mantuvieron los que tenían en virtud de su poderío económico como la administración de justicia y la dirección del ejército.

Solón fue el legislador ateniense por excelencia, lo que le mereció ser incluido entre los Siete Sabios<sup>87</sup>, sus reformas y, en especial, su *seisachtheia* aliviaron la descomposición social que amenazaba a Atenas, garantizando por un buen tiempo la armonía necesaria para que la ciudad se consolidara como potencia y ejemplo de toda Grecia. No obstante, por más eficaces que fueran las medidas solonianas, nunca atacaron de lleno el problema de repartición

83. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, V. 2.

84. “Vosotros, con tranquilo corazón en vuestro pecho, los que llegasteis a la hartura en muchos bienes, en la medida contened vuestra arrogancia, que nosotros, ni más obedecemos, si os saldrá bien todo”. (fr. 4, 5 ss.). Aunque la interpretación de los poemas políticos de Solón no carece de controversia, la traducción más acogida es la del filólogo clásico y epigrafista alemán E. DIEHL en su *Anthologia lyrica Graeca*, Leipzig, Teubner, 1925.

85. La palabra *seisachtheia* quiere decir “descarga” pues es “(...) como si se hubiesen quitado de encima un peso” ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, 6.1.

86. Los *pentacosiomédimnos* eran los más ricos de las cuatro clases, tenían una renta que, como mínimo, ascendía a los 500 *medimnos* de trigo (un *medimno* equivalía aproximadamente a 50 litros); los *hippeis* eran aquellos que poseían caballos y, por lo tanto, conformaban la caballería; los *zeugitas* originariamente eran los campesinos dueños de un *zeugos* o pareja de bueyes, su renta oscilaba entre los 200 y 300 *medimnos*; la última clase era la de los *thetes* que pese a ser hombres libres vivían en la pobreza por no poseer ni rentas ni tierras. Cfr. *The Oxford classical dictionary*, ed. Simon Hornblower, Antony Spawforth, Esther Eidinow, OUP, 4.ed. 2012.

87. PLATÓN, *Protágoras*, 343 a.

de tierras, por lo que el germen de las disputas permanecería latente hasta estallar en guerras internas todavía más virulentas que condujeron al Ática primero a la anarquía (ἀναρχία) y posteriormente a la tiranía (τυραννίς) de Pisístrato y sus hijos (Πεισιστρατίδαι)<sup>88</sup>.

Habiéndose retirado Solón de la vida política, resurgió con fuerza la agitación, por un lado distintas facciones aristocráticas se enfrentaban entre sí después de más de dos años sin llegar a un acuerdo para elegir un *arconte*, por otro, los campesinos que ante la ausencia de una verdadera reforma agraria seguían soportando condiciones de precariedad, veían con recelo cómo las clases adineradas aprovechaban los desórdenes para adquirir más tierras y acrecentar sus fortunas. La crisis se desbordó cuando las ansias de poder enfrentaron a los aristócratas Megacles y Licurgo, situación que aprovechó Pisístrato para emerger como el tercero en disputa, pero en esta ocasión como representante de las masas empobrecidas, de ahí el carácter “democrático” de su partido.

*Eran los bandos tres: uno el de los costeros, que dirigía Megacles, hijo de Alcmeón, los cuales procuraban, sobre todo, una constitución moderada; otro el de los del llano, que defendían la oligarquía, y era su jefe Licurgo, la tercera facción era la de las alturas, a cuyo frente estaba Pisístrato, que era tenido por el más popular*<sup>89</sup>.

Urdiendo una estratagema<sup>90</sup>, Pisístrato se hizo con el poder por un tiempo hasta que la oposición férrea de los otros dos partidos lo obligó a exiliarse. Paradójicamente sería Megacles quien, en vista de la inestabilidad social y sabiendo de su arraigo entre en el *demos* ateniense, ordenó repatriarlo dándole a su propia hija en matrimonio<sup>91</sup>. Pisístrato sería expulsado de nuevo, pero

88. C. MOSSÉ, *Historia de una democracia: Atenas*, cit., pp. 18 ss.; F. GSCHNITZER, *Historia social de Grecia*, cit., pp. 119 ss.

89. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, XIII. 4.

90. La versión de Heródoto es la siguiente: “Cuando Pisístrato hubo reunido a sus partidarios y fue, por así decirlo, el jefe de los hiperacrios (odiacrios), urdió lo siguiente: se hirió a él mismo e hirió a sus muleros, tiró después su atalaje sobre el ágora como si hubiera escapado de los enemigos que tenían la intención de matarlo mientras se dirigía a los campos; y lanzó una petición al pueblo para obtener de él una guardia, él, que anteriormente había alcanzado al gloria en la campaña contra los megarenses, apoderándose de Nicea y consiguiendo algunas brillantes hazañas más. El pueblo de Atenas, engañado, le permitió escoger entre sus ciudadanos a trescientos hombres que fueron no los “lanceros” de Pisístrato sino su “garroteros” pues con mazas de madera lo escoltaban por detrás. Esos hombres se sublevaron con Pisístrato y ocuparon la acrópolis”. HERÓDOTO, I. 59. Aristóteles, que también hace el relato de este pasaje, atribuye a Aristión la proposición del decreto que le otorgaba una guardia personal con la que Pisístrato se hizo con el poder en la acrópolis. *Constitución de los atenienses*, XIV. 1.

91. “El duodécimo año, Megacles, vejado por los partidos en pugna, negoció con Pisístrato con la condición de que éste se casaría con su hija; y lo volvió a traer de una forma muy vieja y sencilla. Difundió el rumor de que Atenea devolvía a Pisístrato, buscó a una alta y bella mujer, oriunda del demo de Peania según Heródoto, florista tracia que habitaba en Kollytos y de nombre Phye, según otros; la vistió de diosa y la hizo entrar en Atenas con Pisístrato, que iba

regresará a Atenas apoyado por el *demos* y conservará la máxima autoridad hasta su muerte. Con excepción de Heródoto, que se mostraba sorprendido por la facilidad con la que los atenienses renunciaban a la libertad para entregarse a los brazos del tirano, otros autores antiguos, y en especial Aristóteles que solía ver con nostalgia las formas autoritarias del pasado, destacaron su gobierno por su benevolencia, pues permitió a sus enemigos regresar del exilio al final de su mandato y, con subsidios, palió la miseria del campesinado evitándose así tener que hacer el tan temido reparto de tierras<sup>92</sup>.

La tiranía los *pisistrátidas* Hipías e Hiparco, en cambio, no tuvo tan grata recordación. Al haber nacidos tiranos, se habituaron al poder sin tener que enfrentar nunca las vicisitudes que sí tuvo que superar su padre. Su gobierno fue mucho más autoritario y sus formas más “principescas”. Aunque bajo su mandato se iniciaron las grandes construcciones de la acrópolis y los trabajos que permitirían traer el agua, terminaron adjudicándose para sí la gloria que le correspondía al *demos* de la ciudad<sup>93</sup>. Hipías, viendo el fin de su gobierno, empleó la mano dura después de que su hermano fuera asesinado por Harmodio y Aristigítón quienes, por su acción, fueron celebrados como héroes de la democracia<sup>94</sup>. Pese a esto, para que cayera del todo la tiranía fue necesaria una intervención extranjera. Los espartanos al mando de Cleómenes marcharon contra Atenas y se apostaron en las afueras, dicha situación fue aprovechada por el aristócrata Iságoras, amigo cercano del invasor, para derrocar a Hipías y hacerse nombrar *arconte* en el año 508 a.C.

El arcontado de Iságoras no duró mucho, pues Clístenes el Alcmeónida propició una revuelta popular que desembocó en su puesta en el poder. Según consta en Heródoto y Aristóteles<sup>95</sup>, Iságoras, sabiendo que Clístenes gozaba del apoyo del *demos*, llamó a Cleómenes para que tomara nuevamente la ciudad, pero sus planes se pusieron en su contra cuando el pueblo, indignado por la invasión de la acrópolis, se sublevó obligando a traer a Clístenes del exilio al que le condujo el curso de los acontecimientos. Con la ciudad bajo su mando, Clístenes llevó a cabo las reformas que sentaron las bases de la

*en un carro con la mujer al lado. Los habitantes lo recibieron postrándose ante él admirados.” Constitución de los atenienses, XIV, 4. Ver también HERÓDOTO I, 60.*

92. *Constitución de los atenienses*, XVI, 3-4.

93. Cfr. C. MOSSÉ, *Historia de una democracia: Atenas*, cit., pp. 23-25.

94. Tucídides dice que Harmodio y Aristigítón no pueden ser considerados tiranicidas pues quien ejercía como tirano, en realidad, era Hipías por ser el hijo mayor de Pisístrato. *Historia de la guerra del Peloponeso*, VI, 53-60. Un resumen de la controversia en torno al pasaje de Tucídides puede verse en L. SANCHO ROCHER, “TUCÍDIDES, VI 53-61, y un apunte sobre el principio de la stásis ateniense” en *Gerión*, n.º 14, Universidad Complutense, Madrid, 1996.

95. Las versiones de Aristóteles y Heródoto son muy distintas. Para el estagirita, es el pueblo el que ejerce un papel preponderante sitiando la acrópolis por dos días, obligando a Cleómenes a rendirse y a traer de vuelta a Clístenes. Para el historiador de Halicarnaso, es Clístenes quien, de manera oportunista, utiliza al pueblo a su favor para tomarse el poder. Véase ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, XX, 1-4; HERÓDOTO, V, 70-74.

democracia ateniense y consolidaron la unidad de la polis bajo el sentimiento de igualdad y libertad que, en adelante, transmitirá entre los ciudadanos el disfrute de la *isonomía*.

Clístenes hizo una remodelación radical del espacio cívico, las antiguas cuatro tribus de origen jonio en las que Solón había agrupado a los habitantes del Ática las sustituyó por diez nuevas tribus. A cada una de ellas le adjudicó un territorio dividido en tres *tritias* (τριτῦες), o tres partes: *paralia* (παραλία) situada en la costa, *mesogea* (μεσογείου) situada en las zonas rurales del interior y *asty* (ἄστυ) ubicada en la ciudad y sus cercanías. Cada *tritia* agrupaba a su vez un número variable de demos. De cada una de las diez tribus saldrían los cincuenta *buleutas* que sumados conformarían la *Boulé de los Quinientos* (βουλὴν πεντακοσίους).

La creación de la *Boulé* fue, para Aristóteles, la medida más importante de las asumidas por Clístenes ya que permitió la integración de los ciudadanos en la vida política de la polis<sup>96</sup>. Dentro de sus funciones se encontraba redactar los decretos, preparar las sesiones de la *ekklesia* y ejercer como tribunal de justicia. Sin duda este órgano iba a cumplir un papel esencial en la democracia, pues en su concepción se materializaba la aspiración fundamental de la *isonomía*: igualar a todos los atenienses, otorgándoles a cada uno la libertad de expresar su voluntad en la elaboración de la ley, una ley que era, al mismo tiempo, la expresión de la voluntad del *demos* entero.

Otra de las reformas por las que se hizo famoso Clístenes fue la implementación del ostracismo (ὄστρακισμός), que consistía en un recurso popular para enviar al destierro a los líderes que amenazaran con convertirse en tiranos<sup>97</sup>. No significaba la pérdida de la ciudadanía pero obligaba a quien fuera condenado a tener que exiliarse por diez años, o menos si en el transcurso de ese periodo la misma asamblea aceptaba su regreso. Pese a que la justificación de la medida era proteger la ciudad de la tiranía, la verdad es que varios la usaron de manera indiscriminada para deshacerse de sus contendientes políticos. En todo caso, incluidas las críticas que pudieran adosársele, el ostracismo supuso una profundización en la soberanía

96. Existe una controversia alrededor de la originalidad del Consejo creado por Clístenes, pues se le ha atribuido a Solón la creación de un Consejo llamado el de los 400 junto al Areópago. Sin embargo, su preexistencia no parece estar muy clara. Véase *Constitución de los atenienses*, VIII, 4; y PLUTARCO, Solón, XIX, 1. Sobre la cuestión ver F. GSCHNITZER, *Historia social de Grecia*, cit., p. 129. Y P.J. RHODES, *The Athenian Boule*, 1972, pp. 208 y ss.

97. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, XXII, 1. Su nombre provenía del *ostrakon* (ὄστρακον), que era la concha de cerámica donde el ciudadano escribía el nombre de la persona a la que se quería desterrar. El procedimiento debía cumplir una votación previa en la asamblea durante la primera *pritanía* (πρωτανεία)\*, en la que no se revelaba el nombre de los que serían votados. En la *pritanía* posterior se procedía a votar en el fragmento de cerámica que, una vez escritas, debían sobrepasar cierto umbral para que la medida fuera efectiva. \*La *pritanía* son uno de los diez periodos en los que los antiguos griegos dividían el año, con lo que una *pritanía* correspondía a un periodo de entre 36 y 39 días.

del *demos* ateniense manteniendo a raya a todos aquellos que pretendieron gobernar la ciudad sin consultar más que su propio criterio<sup>98</sup>. Las palabras de Heródoto dejan constancia de lo que implicó para la consolidación del poderío de Atenas las reformas clistenianas:

*Los atenienses, en suma, se habían convertido en una potencia. Y resulta evidente –no por un caso aislado, sino como norma general– que la igualdad de derechos políticos es un preciado bien, si tenemos en cuenta que los atenienses, mientras estuvieron regidos por una tiranía, no aventajaban a ninguno de sus vecinos en el terreno militar; y, en cambio, al desembarazarse de sus tiranos, alcanzaron una clara superioridad<sup>99</sup>.*

Entrado el siglo V a.C. las Guerras Médicas fueron el reto más grande al que se enfrentó la democracia ateniense y, al mismo tiempo, representaron también su mayor motivo de gloria. Si bien la crudeza del conflicto redujo a cenizas la ciudad, de sus ruinas se levantó el orgullo de aquellos griegos que habían logrado vencer al colosal ejército Persa, prescindiendo en su hazaña del liderazgo de un tirano y guiados, únicamente, por el deseo de defender su libertad. No se trataba simplemente de mantener la independencia como pueblo, lo que se logró era todavía más importante, era la conservación de su condición de hombres libres e iguales, que no estaban gobernados más que por sí mismos y por las leyes que ellos mismos estipulaban.

Las Guerras Médicas tuvieron importantes consecuencias en la organización interna de Atenas, pues por más que las reformas llevadas a cabo por Clístenes habían transformado muchos de los aspectos de la vida social dentro de la ciudad, gran parte del poder político seguía estando en manos de los aristócratas. El papel preponderante que desempeñó Atenas durante la guerra llevó que esta relación de fuerzas se modificará; su encumbramiento como potencia marítima le debía mucho a los carpinteros que construían las naves y a los *thetes* que manejaban los remos, con lo cual el *demos* urbano reclamaba una posición más acorde con su número e importancia dentro de la asamblea. Los *strategos*, que eran escogidos entre los círculos aristocráticos<sup>100</sup>, y que con el paso del tiempo habían reemplazado el lugar jerárquico que les

98. C. MOSSÉ, *Historia de una democracia: Atenas*, cit., pp. 28-35.

99. HERÓDOTO, V, 78.

100. Los *strategos* eran los jefes militares y definían, como su nombre lo indica, la estrategia militar de la ciudad. La amenaza permanente de guerra durante la democracia hizo que asumieran también funciones políticas. Como el puesto requería tener un patrimonio propio y una amplia experiencia en puestos de dirección dentro del ejército, era normal que los candidatos se restringieran a los miembros de la nobleza. Entre el 508 y el 462 la única excepción fue la de Temístocles, que por el origen de sus padres era considerado extranjero y por lo tanto, no hacía parte de los círculos aristocráticos. Véase PLUTARCO, *Temístocles*, 1. Ver además C. MOSSÉ, *Historia de una democracia: Atenas*, cit., pp. 25-29.

correspondía a los arcontes<sup>101</sup>, veían menguada su capacidad de decisión no solo por la amenaza del ostracismo, sino también por la obligación periódica de rendir cuentas sobre sus acciones ante la *ekklesia*.<sup>102</sup>

La influencia del *demos* urbano será todavía mayor cuando Temístocles desarrolle la ciudad hacia el puerto del Pireo, a partir de ahí la vida política comenzará a concentrarse en torno a la *polis* y el puerto. Las relaciones de dependencia que seguían ligando la población campesina con los aristócratas terratenientes, no afectaban de la misma manera a los ciudadanos urbanos que habitaban este nuevo eje. La creciente independencia del *demos* frente a las clases altas dio lugar a que, mediante sus votos, erigieran en el poder figuras que provenían de sectores distintos de los que tradicionalmente habían ocupado los puestos de gobierno. Uno de ellos fue Efialto que entre el 462 y 461 hizo aprobar una ley con la que le retiró al *Areópago* gran parte de sus privilegios jurídicos, traspasándoselos a la *Buolé de los quinientos* y al tribunal de la *Heliea* (Ἡλιαία)<sup>103</sup> Este tipo de medidas constituyeron el golpe de gracia para las prerrogativas que todavía conservaba el viejo poder aristocrático<sup>104</sup>.

Al periodo que va desde el final de las Guerras Médicas hasta el inicio de las Guerras del Peloponeso se le denominará la *Pentecontecia*<sup>105</sup>, su nombre hace referencia a los cincuenta años que abarcan la “edad de oro” de Atenas (479-431 a.C.). Después de salir triunfante contra los Persas, la *polis* se convirtió en un imperio marítimo, una *talasocracia* (θαλασσοκρατέω) establecida a partir de la Liga Delo-Ática. Los recursos recaudados a modo de impuestos dentro de los miembros de la Liga no solo fueron utilizados para llevar a Atenas a la cima de su arquitectura, también se invirtieron en el mejoramiento del nivel de vida de los ciudadanos y en la organización de grandes fiestas que convocaban gente de todos los rincones de Grecia<sup>106</sup>.

Buena parte de los años comprendidos dentro de la *Pentecontecia* la ciudad fue regida por Pericles, el gobernante más recordado de la Atenas democrática<sup>107</sup>. Su influencia política se correspondía con sus dotes como urbanista, orador y militar. Bajo su mando la ciudad alcanzó el cenit de su esplendor.

101. Para la fecha en la que se permite a los *zeugitas* hacer parte del arcontado (487/486), ya esta institución carecía de la preponderancia que tuvo en otras épocas.

102. Durante esa época aumentó la frecuencia de las sesiones de la *ekklesia*, que pasó de reunirse de una a cuatro veces por *pritanía*. Cfr. C. MOSSÉ, *Historia de una democracia: Atenas*, cit., p. 35.

103. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, XXV, 1.2. El tribunal de la *Heliea* era un tribunal popular de 6000 miembros elegidos entre los ciudadanos mayores de treinta años, sin deudas con la ciudad.

104. C. MOSSÉ, *Historia de una democracia: Atenas*, cit., p. 35-36.

105. TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I 89-118.

106. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* XXIV, 1-3. PSEUDO-JENOFONTE, *La república de los atenienses*, I 5-18 y II 9-13.

107. Pericles fue reelegido *strategos* durante más de veinte años (443-429), aunque Plutarco

Levantó gran parte de los templos de la acrópolis y mantuvo la hegemonía militar ateniense convenciendo a los ciudadanos de seguirlo en sus planes bélicos aun cuando estos generaran profundas controversias. Su entrada al escenario político estuvo precedida por el asesinato de su mentor Efilates quien había marcado el camino hacia la radicalización de la democracia con la eliminación de los privilegios del *Areópago*. Una vez asumió el liderazgo del partido popular, Pericles promovió el ostracismo de Cimón (461 a.C.), su principal rival y líder de los aristócratas, acusándolo de traición por haber enviado al exilio a Temístocles con tal de complacer a los espartanos<sup>108</sup>. Sin la oposición de su más enconado enemigo, Pericles implementó las medidas que trasladarían a la soberanía el *demos* el gobierno de la ciudad de manera definitiva.

Pericles respetó la constitución de Clístenes, pero se aseguró el apoyo popular cuando introdujo la institución de la *mistaforia* (μισθοφορία) con la que se implementaba el pago del *misthos* (μισθός), una retribución económica que se asignaba todos aquellos que ejercían funciones públicas. Su objetivo era garantizar que el *demos* dedicara parte de su tiempo a la participación en la vida política, sin que esto les significara ver disminuidos sus ingresos<sup>109</sup>. La medida no estuvo ausente de críticas, según Aristóteles, muchos la acusaban de desnaturalizar el servicio público, pues la muchedumbre ansiosa de recibir una paga abarrotaba los sorteos de las magistraturas impidiendo que fueran elegidos los “hombres decentes”<sup>110</sup>. Otra de las reformas que generó gran controversia fue la modificación de las condiciones para acceder a la ciudadanía, con la que se hizo necesario acreditar la ciudadanía tanto del padre como la madre, algo que beneficiaba especialmente a las clases populares pues los aristócratas solían celebrar uniones con ciudadanos influyentes de otras *poleis* griegas<sup>111</sup>.

Es evidente que las medidas impulsadas por Pericles suscitaron importantes reparos a la glorificación de su figura; Platón se sirve de Sócrates

afirma que ejerció como “primer ciudadano de Atenas” durante cuarenta años. Cfr. PLUTARCO, *Pericles*, XVI.

108. PLUTARCO, *Cimón*, XVI. Más tarde, con la ayuda de la asamblea, enviaría al exilio a Tucídides de Alopece, otro líder de los conservadores que lo acusaba de haber malgastado los recursos públicos en la obras de la acrópolis. PLUTARCO, *Pericles*, XIV.

109. ARISTÓTELES, *Política*, 1274 a; *Constitución de los atenienses*, XXVII 3; y PLUTARCO, *Vida de Pericles*, 9, 2-3, remontan el origen de la *mistaforia* a una disputa política entre Cimón y Pericles, en la que el último, al carecer de los recursos necesarios para ganarse la multitud, aumentó su popularidad a costa de la repartición de los recursos públicos. Ver C. MOSSÉ, *Historia de una democracia: Atenas*, cit., p. 38. Sin embargo, esta versión es desmentida por L.J. SAMONS, según el autor Pericles tenía la riqueza suficiente como para respaldar con su fortuna los gastos de dicha medida. Véase *What's Wrong with Democracy?: From Athenian Practice to American Worship*, UCLA Press, 2004, p. 80.

110. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*. XXVII 4.

111. Idem, XXIII

para acusarlo de haber “(...) convertido a los atenienses en gente perezosa, avariciosa y chismosa” (Gorgias, 515e), Aristóteles lo califica de “demagogo” (Política, 1274a), y según Plutarco muchos consideraban que la gente le siguió por la repartición de tierras, los festivales y las dietas que recibían por el servicio público, y así “(...) cayeron en malos hábitos, convirtiéndose en amantes del lujo por la influencia de sus medidas, en lugar de austeros y autosuficientes». (Plutarco: Pericles, IX). Pero a pesar de las críticas, su vida y obra también recibió dignos elogios que lo inmortalizaron como uno de los más importantes líderes de toda Grecia. El mismo Aristóteles que no ahorró objeciones con su gestión, lo distinguió como uno de los pocos “hombres decentes” que gobernó Atenas, y admitió que durante su mandato “(...) las cosas para la ciudad fueron mejor”, y en cambio cuando murió “(...) fueron mucho peor”. Pero el más férreo defensor de su legado fue su contemporáneo Tucídides, quien recalcando sus cualidades humanas y sus dotes de orador, hizo el perfil más conocido de Pericles:

*“Pericles, que poseía gran autoridad por su prestigio e inteligencia y era inaccesible manifiestamente al soborno, contenía a la multitud sin quitarle libertad, y la gobernaba en mayor medida que era gobernado por ella; y esto, debido a que no hablaba de acuerdo con su capricho de buscarse influencia por medios indignos, sino que, gracias a su sentido del honor, llegaba a oponerse a la multitud, Así, pues, cuando se daba cuenta de que los atenienses, ensoberbecidos, tenían una confianza injustificada, con sus palabras los contenía, atemorizándolos, y cuando sin razón temían, les devolvía la confianza. Y era aquello oficialmente una democracia; pero en realidad, un gobierno del primer ciudadano”<sup>112</sup>.*

El pasaje de Tucídides, más que una oda a las cualidades de Pericles, es una aguda reflexión acerca del sistema democrático. Cuando el historiador afirma que la democracia no era más que “el gobierno del primer ciudadano” lo que hace es advertir que, en el fondo, la soberanía del *demos* no es otra cosa que la soberanía de aquel que recibe el apoyo de la multitud. La verdadera virtud de Pericles consiste pues en haber mantenido la armonía en tiempos convulsos, en haberse congado con el pueblo brindándole un mínimo vital que le permitiera participar por igual del gobierno de la ciudad. Tanto él como sus predecesores que impulsaron la democracia permitieron que la mayoría de atenienses, para bien o para mal, se apropiaran de un trozo de la obra mejor lograda de Grecia: la política.

Así la democracia se encontraba siempre a un paso de la tiranía, y así la soberanía popular no fuera más que una simple apariencia, el hecho de que cada ciudadano se sintiera dueño de su propio destino dirigiendo el destino común de la *polis*, lo significaba en tanto lo hacía parte de un todo y le ofre-

112. TUCÍDIDES, *Historias*, II, 65, 9.

cía un sentido a su existencia. En esto residía la verdadera trascendencia de la experiencia política de la antigua Grecia y, en especial, del experimento democrático de Atenas. Desde aquel momento la libertad no se podrá entender sin la igualdad civil y política, una igualdad que consiste en valorar al individuo más allá de su origen o riqueza y en otorgarle, a cada uno por igual, el derecho discutir públicamente los asuntos que lo afectan como miembro de una comunidad. Dichos principios, que resumimos aquí a manera de conclusión, son los mismos con los que Pericles definió el modelo ateniense, un modelo que por su virtud y originalidad merecía ser imitado:

*Disfrutamos de un régimen político que no imita las leyes de los vecinos; más que imitadores de otros, en efecto, nosotros mismos servimos de modelo para algunos. En cuanto al nombre, puesto que la administración se ejerce en favor de la mayoría, y no de unos pocos, a este régimen se lo ha llamado democracia; respecto a las leyes, todos gozan de iguales derechos en la defensa de sus intereses particulares; en lo relativo a los honores, cualquiera que se distinga en algún aspecto puede acceder a los cargos públicos, pues se lo elige más por sus méritos que por su categoría social; y tampoco al que es pobre, por su parte, su oscura posición le impide prestar sus servicios a la patria, si es que tiene la posibilidad de hacerlo” (...) “Somos los únicos que tenemos más por inútil que por tranquila a la persona que no participa en las tareas de la comunidad. Somos nosotros mismos los que deliberamos y decidimos conforme a derecho sobre la cosa pública, pues no creemos que lo que perjudica a la acción sea el debate, sino precisamente el no dejarse instruir por la discusión antes de llevar a cabo lo que hay que hacer<sup>113</sup>.*

La democracia ateniense se nos presenta pues como el paradigma político de la antigüedad. Sobre sus cimientos se fundará la República romana y, mucho más tarde, cuando no queden más que ruinas del mundo clásico, sus ideas en torno a la libertad y la igualdad renacerán para servir de fundamento a las reivindicaciones del hombre encadenado de nuevo por la servidumbre. Todo el edificio conceptual del pensamiento político occidental reposa sobre su legado, y ya sea que nos remitamos a ella para resaltar sus logros o para advertir sobre sus defectos, lo cierto es que es inevitable volver siempre a la fuente que, como un cordón umbilical, no solo nos nutre sino que también nos hereda aquello que nos hace parte de una misma historia. Por eso cualquier análisis crítico que pretenda hacerse de un modelo político estará incompleto mientras no considere que en el origen permanece latente el ideario político de los antiguos griegos.

113. Idem, II, 37, 40.

### 3. CRÍTICA A LA DEMOCRACIA ATENIENSE

Como hemos dicho, en la democracia ateniense tuvo lugar el encuentro de la libertad y la igualdad, con lo cual resulta paradójico que sea precisamente desde la defensa de estos conceptos de donde surjan las críticas más aceradas en contra del régimen que hizo de la *polis* griega el ejemplo a seguir tanto en el mundo clásico como en la modernidad. Desde luego, en la cumbre de la Atenas democrática la mayoría de los hombres eran considerados iguales y gozaban de las libertades políticas que los facultaban para participar del gobierno, pero también es cierto que esta conquista en su evolución política coincidió con el comienzo de una decadencia vertiginosa que la llevará a perder en pocos años la gloria forjada durante varios siglos. Lo anterior no quiere decir que la consolidación de la democracia haya sido la causa que precipitó el final de su hegemonía, esto sería un juicio fácil y reduccionista, lo que quiere decir es que entre las grietas por las que comenzó a desintegrarse el modelo es posible ver la luz que nos dé más claridad sobre las razones de su imperfección.

La primera crítica recalca en el hecho de que la aspiración de libertad impulsada por la democracia ateniense, una vez alcanzada, condujo la ciudad al libertinaje. La segunda es que la igualdad en la experiencia griega nunca fue tal y que, por el contrario, ese modelo de convivencia supuestamente igualitario en realidad se sostuvo sobre un sistema esclavista y, cuando menos, excluyente. La objeción de la libertad convertida en libertinaje nutrió las reflexiones filosóficas de los maestros clásicos, subió el tono admonitorio de los historiadores y sirvió de argumento a los poetas para reflejar en sus obras las más agudas impresiones de la época. La objeción acerca del carácter igualitario del sistema parte de constatar que la regla general entre los griegos era considerar como iguales únicamente a los ciudadanos, que se reducían a un círculo muy limitado de personas dentro del cual no hacían parte ni las mujeres, ni los esclavos ni los extranjeros que, sumados conformaban la gran mayoría de la población.

#### 3.1. *La crítica desde la libertad*

Comenzaremos por decir que tanto para Platón como para Aristóteles el fundamento del régimen democrático es la libertad<sup>114</sup>, que aunque representa un bien en sí misma, una vez alcanzada también supone un grave peligro por ser el camino más expedito hacia la anarquía. Para ambos el problema de la libertad radica en que sus excesos desembocan en un estado de licencia y libertinaje en el que los hombres, desconociendo la autoridad y las leyes, se enfrentan unos con otros en medio de disputas crueles y sangrientas. Aparte

114. PLATÓN, *República*, 557 b; ARISTÓTELES, *Política*, 1317 a.

del método que en el primero es idealista y en el segundo empírico, lo que los diferencia es que la crítica del filósofo ateniense sigue un recorrido estricto, de la timocracia se pasa a la oligarquía, y de ésta a la democracia que deviene a su vez en la tiranía<sup>115</sup>; para el estagirita, en cambio, no es posible plantear esta relación lineal porque los “*regímenes se transforman con mucha frecuencia en sus contrarios, o en los más próximos*” e, incluso, pueden repetirse<sup>116</sup>.

Platón, haciendo uso del sarcasmo, condensa su crítica en un pasaje del libro VIII de su República<sup>117</sup>. La libertad que se disfruta en la democracia –dice– resulta algo admirable, en ella cada uno vive según le place y la ciudad es una masa informe en la que no existe constitución sino una feria de constituciones. Nadie obedece y nadie manda y todos, sin excepción, pueden aspirar a las más altas magistraturas. “*¿No es ello algo divino y delicioso?*” se pregunta. Por todas partes cunde la indulgencia y la ambigüedad de criterios, no importa que los gobernantes sean cultos o se hayan preparado en la política, es suficiente con que se hagan amigos de la multitud para que ésta lo colme de honores. “*En conclusión, ese agradable régimen de la democracia es, en verdad, una anarquía que dispensa indiferentemente la igualdad a lo desigual y a lo igual*”.

En Platón la libertad es un bien, y a ella tiende la democracia, lo que ocurre es que el régimen se pervierte porque la desea de manera enfermiza, con un “amor insaciable” que no le permite “preocuparse de nada más”<sup>118</sup>. Y cuando a una ciudad “sedienta de libertad” la sirven “malos coperos”, la ciudad “*pierde el sentido de la medida y se embriaga de libertad*”. Todo se da vuelta, “*solo se alaba y honra a los gobernantes que parecen gobernados, y a los gobernados que parecen gobernantes, (...) el hijo es el igual al padre; el meteco es el igual al ciudadano, el alumno se equipara al maestro, el joven al viejo, el esclavo al hombre libre, la mujer al marido, y el animal al hombre*”. Y a “*esa repugnancia a reconocer toda autoridad se llega a perder el respeto tanto a las leyes escritas como a las leyes no escritas*”. En pocas palabras, “*en todas partes reina la anarquía*”<sup>119</sup>.

Al extremo de la libertad sucede el extremo de la esclavitud, es lo que pasa en los regímenes que, por culpa de los excesos, desencadenan reacciones

115. Después de haber estudiado cómo se organiza la ciudad justa en los libros II a VII de la República, Platón describe en el libro VIII y IX las constituciones injustas y cada una de sus formas, desde la más cercana a la de la ciudad justa que es la timocracia, hasta la más lejana que es la tiranía (545 c, 576 b). En la ciudad justa el poder reside en los filósofos; de la corrupción de esta aristocracia surge a la timocracia, en la que los dirigentes aspiran al honor; de la timocracia nace la oligarquía, en la que los dirigentes solo buscan riquezas; de la caída de oligarquía la democracia, y de ésta, la tiranía (555 b y ss.).

116. ARISTÓTELES, *Política*, 1316 a-b.

117. PLATÓN, *República*, 557 b - 558 c.

118. Ídem, 562 b-c.

119. Ídem, 562 b - 563 c.

violentas. Para llegar a democracia el *demos*, desinteresado por la política pese a ser la clase más numerosa y más potente, es atraído a la asamblea por demagogos con la promesa hacerse rico. Estando allí sus integrantes son convencidos por los agitadores de despojar de sus riquezas a los pocos que las tienen para repartirlas entre la multitud pero, una vez obtenido el decreto que así lo ordena, “*se guardan la parte más considerable y solo distribuyen los restos*”<sup>120</sup>. Los ricos entonces “*se defienden por medio de la palabra en la asamblea y por todos los demás medios de que disponen*”, pero será en vano porque serán acusados “*de conspirar contra el pueblo y de aspirar a la oligarquía; de modo que, aunque al principio no hubieran sido oligarcas, acaban siéndolo realmente*”<sup>121</sup>.

Es el momento para que entre en escena el tirano, que fungiendo como “protector del pueblo” condena y expulsa a los oligarcas, al tiempo que multiplica las promesas, perdona las deudas y distribuye las tierras. Pero cuando ha terminado su tarea de “protector” justifica su permanencia en el poder suscitando guerras, “*no tarda en hacerse odioso al pueblo, y la tiranía que al principio no era cruel, acaba necesariamente por serlo*”. El tirano “*se ve obligado a suprimir a todo aquel que demuestre valentía, grandeza de alma, prudencia o simplemente fortuna. Solo puede rodearse de una corte servil a la que desprecia, y de una guardia cada vez más numerosa, en la misma medida que aumenta el número de sus enemigos*”<sup>122</sup>. Para mantener su guardia echa mano del tesoro sagrado y exige impuestos cada vez más gravosos. De suerte que el pueblo, que solo había llamado al tirano para liberarse de los oligarcas, caerá en una esclavitud mucho peor<sup>123</sup>. “*Henos aquí, al parecer, llegados a lo que todo el mundo llama la tiranía; el pueblo, pretendiendo, como suele decirse, escapar del humo de la esclavitud al servicio de hombres libres, ha caído en el fuego del despotismo de los esclavos, y, a cambio de esa libertad extrema y desordenada, ha tomado la librea de la servidumbre más dura y más amarga, al hacerse esclavo de los esclavos*”<sup>124</sup><sup>125</sup>.

Platón sigue el mismo camino trazado por Heródoto en la que en el tránsito de la oligarquía a la tiranía está marcado por la sucesión de “desórdenes y asesinatos”<sup>126</sup>, solo que el historiador, al contrario de lo que piensa el fi-

120. Ídem, 565 a 4-8.

121. Ídem, 565 b-c.

122. Ídem, 567 b- 568 d.

123. Ídem, 568 d- 569 b.

124. Estos esclavos son los esclavos que conforman el cuerpo de defensa pagado por el tirano. Ver sobre la crítica platónica a A. J. FESTUGIER, *La libertad en la Grecia Antigua*, Traducción de Juan Petit, Colección Estudio, Seix Barral S. A., Barcelona, 1953, pp. 42-46. (Este volumen es la traducción de una parte del libro LIBERTÉ ET CIVILISATION CHEZ LES GRECS publicado en la serie “Initiations” de la Editions de la Revue des Jeunes, París).

125. PLATÓN, *República*, 565 a - 569 c.

126. Ídem, III, 82.

lósofo, ve con buenos ojos que el tirano libre al *demos* de la confrontación entre los oligarcas. La opinión que más se acerca al punto de vista platónico la encontramos en un tratado político recuperado fragmentariamente por Jámblico en el Protréptico<sup>127</sup>:

*La tiranía, ese mal tan grande y tan funesto, no tiene otra causa sino el abandono de las leyes. Hay quienes creen, equivocadamente, que el establecimiento de la tiranía tiene un origen distinto, y que los hombres que pierden la libertad no son personalmente responsables de esa pérdida, sino que sufrieron la coacción del tirano, una vez este hubo ocupado el poder; esta opinión no es correcta. En efecto, es una locura creer que pueda surgir un rey o un tirano por una razón que no sea el abandono de las leyes y las ambiciones desenfrenadas. De hecho, eso sólo ocurre cuando la ciudad entera se inclina hacia el mal, ya que no es posible que los hombres vivan sin ley ni justicia. Así, pues, cuando esas dos cosas, la ley y la justicia, son abandonadas por el pueblo, la vigilancia y la salvaguardia de ellas pasan a las manos de un solo hombre; y, en realidad, ¿cómo podría llegarse al poder de uno solo si antes no se hubiera eliminado la ley que defendía los intereses del pueblo? Ese hombre que abolía la justicia y suprimirá la ley común y útil al pueblo, deberá tener un corazón de hierro, ya que, solo contra la multitud, deberá arrebatar al pueblo la ley y la justicia.*

Aquí, al igual que en Platón, la tiranía es producto del desbordamiento de la libertad democrática. El desenfreno y el libertinaje son la principal causa del irrespeto de las leyes y de la ausencia de orden (*ἀνομία*). Los hombres, al no estar atados por nada, se entregan a sus pasiones y se dejan llevar por el deseo de poseer cada vez más (*πλεονεξία*), anteponiendo siempre el interés particular al colectivo. Ante esta depravación de las costumbres que ha convertido a los atenienses en hombres pedantes, perezosos, habladores y hedonistas, se evoca al hombre de antaño, recio, trabajador, frugal y ajeno a las especulaciones de la política. Dicha nostalgia no solo se refleja en las cavilaciones de los filósofos o en las narraciones de los historiadores<sup>128</sup>, también se manifiesta en obras de teatro como *Las assembleístas* o *Las avispas* de Aristófanes<sup>129</sup>, comedias escritas en un tono moralizante que expresan el

127. Fr. 7, 12 y ss.

128. Aparte de Heródoto, las consecuencias de los excesos de la libertad también fueron descritas por Tucídides, quien acusaba a los atenienses de haber desoído los consejos que Pericles les había dado en vida: "Pericles decía a los atenienses que, si no se alborotaban, si prestaban atención a la flota, si, en la guerra, se abstendrían de conquistas, y finalmente si no exponían su ciudad a los peligros, acabarían ganando. Pero los atenienses hicieron todo lo contrario. Incluso en las cosas que parecían ajenas a la guerra, administraban según sus ambiciones individuales y sus intereses particulares en su propio detrimento y el de sus aliados". TUCÍDIDES II, 65.

129. En *Las assembleístas*, las mujeres que asisten disfrazadas de hombres a la asamblea han conseguido que se apruebe la comunidad de bienes y de cuerpos. En *Las avispas* se hace una crítica mordaz a la justicia que imparte el tribunal de la Heliae. También es de resaltar *Las*

malestar cotidiano de aquellos que ven cómo la ciudad desciende rápidamente por una espiral de decadencia.

Pero lo que en realidad subyace en la crítica que Platón hace de la democracia es su oposición al relativismo defendido por los sofistas encabezados por Protágoras, para quienes las normas no tienen su origen en una ley eterna e inmanente sino en la convencionalidad de los hombres, en la aceptación libre del *nomos* que ellos mismos han establecido. El relativismo epistemológico se extiende así a la moral y al gobierno, lo que justifica que las normas cambien en cuanto cambian los pareceres<sup>130</sup>. La tesis de la convencionalidad del *nomos* implica plantearse también la cuestión de su construcción, un proceso que supone la existencia del *demos* como cuerpo político. El *demos* es una elaboración abstracta compuesta por hombres iguales, entre ellos la obligatoriedad de la ley está sujeta a que la acepten libremente por medio de un acuerdo, y para establecer dicho acuerdo es necesario educarlos en las virtudes políticas. Nada más en contra de la concepción platónica según la cual la política es una ciencia del bien y la justicia, y en la que la ley, la *politeia*, solo puede y debe ser una, la perfecta. Por lo que tampoco es posible educar a los hombres en la virtud, pues antes hay que comprender qué es lo bueno y lo justo, un conocimiento al que únicamente acceden los pocos privilegiados dotados por la naturaleza con el don de la sabiduría.

*Cada uno de los particulares asalariados a los que esos llaman sofistas... no enseña otra cosa sino los mismos principios que el vulgo expresa en sus reuniones, y esto es a lo que llaman ciencia. Es lo mismo que si el guardián de una criatura grande y poderosa se aprendiera bien sus instintos y humores y supiera por dónde hay que acercársele y por dónde tocarlo y cuándo está más fiero o más manso, y por qué causas y en qué ocasiones suele emitir tal o cual voz y cuáles son, en cambio, las que le apaciguan o irritan cuando las oye a otro; y, una vez enterado de todo ello por la experiencia de una larga familiaridad, considerase esto como una ciencia, y, habiendo compuesto una especie de sistema, se dedicara a la enseñanza ignorando qué hay realmente en esas tendencias y apetitos de hermoso o de feo, de bueno o de malo, de justo o de injusto, y emplease todos estos términos con arreglo al criterio*

*nubes*, no solo porque en ella consta la primera referencia a Sócrates al que considera como otro más de los sofistas, sino porque es una diatriba en contra de los filósofos que se dedican a corromper la juventud.

130. Este es el sentido de la *homomensura* de Protágoras: “*el hombre es la medida de todas las cosas*”. Así pues, para los sofistas, el origen de la ley es el hombre, no la naturaleza o los dioses, lo que justifica el pluralismo normativo y político. B. BAYONA, “El convencionalismo político de Protágoras”, en *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 11, 1999, pp. 53-83. Cfr. T. CALVO, *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, Cincel, Madrid, 1986, pp. 76-79.

de la gran bestia, llamando bueno a aquello con que ella goza, y malo lo que a ella molesta<sup>131</sup>.

Comparando al *demos* con una gran bestia, Platón descarta que posea el *logos* necesario para distinguir el bien y la justicia, con lo cual carece, también, de cualquier tipo de virtud. Los que tratan de educar la multitud cometen el error de atribuir sabiduría a lo que son meras reacciones instintivas ante sensaciones placenteras o dolorosas. En esto radica su acusación a los sofistas y, en especial, a Protágoras quien cree que “la naturaleza humana en su estado original contiene la posibilidad del progreso moral, pero su realización es cuestión de experiencia y de educación”<sup>132</sup>. Los sofistas que se dedican al “arte de educar a los hombres” desconocen que la política, como toda virtud, no puede ser enseñada como se enseña el oficio de carpintero, herrero o zapatero. Al discutir en la asamblea sobre el gobierno de la ciudad, cuando alguien se levanta para emitir un consejo los demás escuchan pese a que lo haga “sin haber aprendido en algún sitio y sin maestro”, por lo que “es evidente”, dice Sócrates, “que no consideran que esto sea enseñable”<sup>133</sup>. Así pues, mientras en Protágoras todos “tienen alguna disposición para la virtud y todos la desarrollan continuamente por medio de variados procesos educativos, a veces inconscientes”, en Platón legislar y gobernar es una tarea que solo le corresponde a unas pocas naturalezas filosóficas.

La aspiración que persigue Platón es que los “auténticos filósofos” alcancen el poder en las ciudades o, en su defecto, que los que ya las gobiernan, como “por gracia divina”, comiencen “verdaderamente a filosofar”<sup>134</sup>. Esto explica por qué la República, más que una obra política, sea su más elaborado programa ético. Ante la imposibilidad de hacer política, no queda otro camino que filosofar<sup>135</sup>. Los sofistas inocularon la duda en todo aquello que antes era certeza, las costumbres y las creencias van a la deriva en un vaivén vertiginoso desde que no es posible distinguir lo que es justo por naturaleza de lo que es justo por convención. No se puede vivir ni la vida privada ni la política sin saber a qué atenerse, sin saber qué es lo bueno y qué es lo malo, no existe la felicidad sin saber lo que las cosas son y qué ha de hacerse con ellas. No hay un camino que guíe al hombre hacia la verdad sin la ruta que le marca la filosofía. Es ahí donde radica la esencia de la crítica platónica al sistema democrático y, al mismo tiempo, donde se encuentra la principal diferencia entre su obra política y la de su discípulo Aristóteles.

131. PLATÓN, *República*, VI, 493 a-c.

132. W. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. III, Gredos, Madrid, 1994, p. 76.

133. PLATÓN, *Protágoras*, 319 b – 320 c.

134. PLATÓN, *Republica*, 437 d., *Carta VII*, 326 a-b.

135. “Al ver esto y ver a los hombres que conducían la política, cuanto más consideraba las leyes y las costumbres y más avanzada era también mi edad, más difícil me parecía administrar adecuadamente los asuntos del Estado”. PLATÓN, *Carta VII*, 325 d.

Si bien tanto en Platón como en Aristóteles la democracia disfraza de libertad lo que en realidad es libertinaje, el estagirita llega a esta conclusión después de un análisis menos teórico y más empírico que el de su maestro. Aristóteles, que no renuncia al planteamiento de un estado ideal, levanta su argumentación sobre un estudio comparativo de las constituciones griegas recopiladas por sus alumnos del Liceo. Su obra no se dedica, pues, a especular sobre la que sería la “ciudad ideal”, sino que se centra en determinar, objetivamente, las posibilidades reales de llevar a la práctica el “mejor de los regímenes”. Desde luego que la influencia platónica está presente a lo largo de las reflexiones aristotélicas, en la *Política*, por ejemplo, dedica varios capítulos a criticar ideas contenidas en la *República* y en las *Leyes*<sup>136</sup>, pero aun así sus escritos revelan una originalidad inusitada. Quizás haber entendido como ninguno el mundo de su predecesor le sirvió para crearse el suyo propio, llevándole a “(...) *dibujar un nuevo estado ideal mejor adaptado a la realidad, con un sentido de la forma capaz de dominar y organizar la multiplicidad de los hechos políticos reales*”<sup>137</sup>.

Para Aristóteles el problema político es, fundamentalmente, un problema humano, por eso sus reflexiones al respecto están ancladas en su ética y en su metafísica<sup>138</sup>. Su *Política*, que en principio pareciera ser una obra con unidad propia<sup>139</sup>, en realidad hace parte de un trabajo mucho más extenso, que se anticipa ya al final de su *Ética* a Nicómaco cuando anuncia el método a seguir una vez recopiladas las 158 constituciones de los griegos:

*En primer lugar, pues, intentemos pasar revista a lo que parcialmente haya podido quedar bien tratado por nuestros predecesores; después, en vista de las constituciones políticas que hemos reunido, intentemos ver qué cosas salvan y qué cosas pierden a las ciudades, y cuáles a cada uno de los regímenes, y por qué causas unas ciudades son bien gobernadas y otras lo contrario. Examinadas estas cosas, quizá podamos ver mejor al mismo tiempo cuál es la mejor forma de gobierno y cómo ha de ser ordenada cada una y de qué leyes y costumbres se ha de servir para ser la mejor en su género*<sup>140</sup>.

136. Una de las principales críticas es a la idea de la comunidad de bienes de la *República*. Ver el Libro II de *Política*.

137. JAEGER rechaza las acusaciones “miopes y mezquinas” de quienes opacan la obra de Aristóteles bajo la sombra eterna de Platón, por el contrario destaca como “(...) *un hecho sin paralelo en la historia de los grandes pensadores (...)*” que “(...) *un hombre de un talento tan profundamente original haya permanecido durante un periodo tan largo bajo la influencia de un extraordinario genio de naturaleza totalmente distinta*”. Ver W. JAEGER, *Aristóteles*, trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 2011, pp. 19, 20 y 335.

138. Ver la Introducción de J. MARÍAS, pp. XXII y ss., en ARISTÓTELES, *Política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2005.

139. En realidad la *Política* es un tratado elaborado a partir de las notas de clase tomadas por sus alumnos.

140. ARISTÓTELES, *Ética* a Nicómaco, X, 9.

La *Política* hace parte, como vemos, de un estudio mucho más integral en el que además de valerse de otros referentes legales de la época como el *Derecho usual* de los bárbaros, las *Leyes* de Solón y las *Reivindicaciones* de las ciudades griegas, echa mano también de fuentes tan variadas como las de historiadores, logógrafos y técnicos, tanto de la agricultura como de la legislación. Es, en suma, la obra fundadora de la ciencia política tal y como la conocemos. No obstante, en ella son identificables dos objetivos muy distintos, por un lado pretende enumerar y explicar el funcionamiento de cada uno de los regímenes y, por otro, siguiendo la tradición idealista de Platón, pretende describir el mejor de los gobiernos posibles.

Ahora bien, volviendo a la crítica democrática, hay que decir que en ciertas ocasiones la severidad de Aristóteles supera la de Platón. Lo que empieza con una valoración no tan desfavorable de la democracia al considerarla la “menos mala de las desviaciones” en la *Ética* a Nicómaco<sup>141</sup> y la “perversión más moderada” en la *Política*,<sup>142</sup> va empeorando cuando, en su búsqueda por el término medio, se acerque más al gobierno de la minoría rica que al de la mayoría pobre. Al final, y después de advertir la facilidad con la que de la democracia se pasa a la tiranía<sup>143</sup>, la crítica termina siendo una emotiva añoranza de los regímenes aristocráticos y antidemocráticos que alguna vez gobernaron Atenas<sup>144</sup>.

Según dijimos anteriormente, para Aristóteles la democracia es la desviación del régimen virtuoso que es el de la república, en ambos gobiernan los que son más, pero en la democracia los intereses de la masa gobernante menoscaban los del resto de gobernados. Hay que advertir, sin embargo, que lo que en realidad importa en esta diferenciación no es el número sino la condición económica de quienes gobiernan, cuando estos detentan el poder en razón de su riqueza estaremos ante una oligarquía, cuando lo hacen los pobres estaremos ante una democracia. Que sean más los pobres que los ricos es simplemente una coincidencia que suele repetirse:

*(...) el que sean pocos o muchos los que ejercen la soberanía es un accidente, en el primer caso de las oligarquías, en el segundo, de las democracias, porque en todas partes los ricos son pocos y los pobres muchos (y por esto sucede que las causas citadas no lo son de esa diferencia); lo que constituye la diferencia entre la democracia y la oligarquía es la pobreza y la riqueza, y necesariamente, cuando el poder se ejerce en virtud de la riqueza, ya sean pocos o muchos, se trata de una oligarquía; cuando mandan los pobres, de una democracia; pero acontece, como dijimos, que unos son pocos y otros muchos, pues pocos tienen*

141. ARISTÓTELES, *Ética* a Nicómaco, 1160 b.

142. ARISTÓTELES, *Política*, 1289 b.

143. Ídem, 1305 a, 1310 b, 1319 b

144. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, XX, 1.

*prosperidad, aunque de la libertad participan todos; y éstas son las causas por las que unos y otros reclaman el poder*<sup>145</sup>.

La parte final de la cita es importante para entender que el hecho de que en la oligarquía se gobierne “en virtud de la riqueza” no quiere decir que en la democracia se gobierne en virtud de la pobreza; la pobreza no es más que lo que caracteriza a quienes gobiernan y no al gobierno en sí mismo. Bajo el entender aristotélico en la democracia se gobierna en virtud de la libertad, lo que ocurre es que tanto la condición de libertad como la de pobreza es común a la mayoría de los hombres, por eso afirma que “*el régimen es una democracia cuando los libres y pobres, siendo los más, ejercen la soberanía, y una oligarquía cuando la ejercen los ricos y nobles, siendo pocos*”<sup>146</sup>. Así pues, si el régimen se fundamenta en la libertad la consecuencia previsible es que sean los pobres, que son la mayoría de hombres libres, los que detenten el poder.

Aristóteles, que hace del “justo medio” (μεσότης) el eje de su teoría de la virtud<sup>147</sup>, identificó el régimen ideal con el de la república porque en ella gobierna la clase media, es decir, los hombres que no son ni tan opulentos y avariciosos como los oligarcas ni tan menesterosos e ignorantes como la masa empobrecida. En oposición al modelo virtuoso de la república aparece la democracia, que se aleja del “justo medio” en tanto es un régimen faccioso en el que el poder se ejerce en función de la clase gobernante (la mayoría pobre) y no de la totalidad de los ciudadanos<sup>148</sup>. Su soberanía, al igual que en la oligarquía, no se sustenta en el bien común, sino en la violencia y en la dominación de una clase sobre otra, el grupo que, una vez ha vencido a sus contrarios, “*considera como el precio de su victoria su predominio en el gobierno*”. Estas razones son las que llevan a Aristóteles a afirmar que, pese a ser evidente que la república es el régimen mejor pues es el único exento de sediciones, la constante histórica es que dicho término intermedio entre la oligarquía y la democracia “*no haya existido nunca, o pocas veces y en pocas ciudades*”<sup>149</sup>.

145. ARISTÓTELES, *Política*, 1279 b-1280 a.

146. Ídem, 1290 b.

147. “*Gracias a esta prudente moderación, toda ciencia llena perfectamente su objeto propio, no perdiendo jamás de vista este medio, y reduciendo todas sus obras a este punto único. He aquí por qué se dice muchas veces. cuando se habla de las obras bien hechas y se las quiere alabar, que nada se las puede añadir ni quitar; como dando a entender, que así como el exceso y el defecto destruirían la perfección, sólo el justo medio puede asegurarla. Este es el fin, lo repetimos, a que se dirigen siempre los esfuerzos de los buenos artistas en sus obras; y la virtud que es mil veces más precisa y mil veces mejor que ningún arte, se fija constantemente como la naturaleza misma en este medio perfecto*”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 6.

148. ARISTÓTELES, *Política*, 1279 b.

149. Ídem, 1296 a.

Una de las razones primordiales por las que la democracia conduce casi siempre a los excesos es que en ella los destinos de la ciudad los dirigen hombres rústicos, carentes de *scholē* y, por lo tanto, carentes de virtudes cívicas. Pese a ser en apariencia libres, la pobreza condena a los hombres a ser esclavos del trabajo físico que tienen que realizar para sobrevivir<sup>150</sup>. Sin tiempo libre para educarse en la vida política no hay posibilidad de que aquellos que participen del gobierno lo hagan con la capacidad necesaria para conducir correctamente los asuntos públicos. De tal modo, solo es cuestión de tiempo que una ciudad gobernada de esa manera caiga en una de las tantas “formas extremas de democracia”. Para que los desposeídos asistan a la asamblea hay que remunerarlos ya sea con los recursos públicos, con contribuciones de las clases superiores y no en pocas ocasiones, con la confiscación de sus fortunas. Es lo que hacen los demagogos, que sin tener consideración por el erario público, lo malgastan entre la multitud insaciable, pues “dar a los pobres un socorro de esta clase es como intentar llenar un tonel agujereado”<sup>151</sup>.

Aristóteles insiste en que “*para asegurar la permanencia de los regímenes políticos es de la máxima importancia la educación de acuerdo con el régimen (...)*” y agrega que esa educación “*no consiste en hacer aquello en que se complacen los que ejercen la oligarquía o los partidarios de la democracia, sino aquello que capacita a los primeros para el ejercicio de la oligarquía y a los otros para gobernarse democráticamente*”<sup>152</sup>. Sin embargo no deja de mostrarse pesimista pues la constante es, como anota, que “en las democracias más democráticas lo establecido es contrario de lo conveniente”. Esto ocurre porque al delimitar mal el verdadero sentido de la libertad, ésta termina confundiendo con la licencia y el libertinaje. Dicha perversión es inherente a las dos características que definen el sistema democrático: “la soberanía del mayor número y la libertad”. La justicia, dice, “parece consistir en la igualdad, la igualdad en que tenga poder soberano lo que la muchedumbre acuerde, y la libertad y la igualdad en hacer uno lo que le plazca”. Cada cual vive entonces “como quiere y a pedir de boca”<sup>153</sup>, sin leyes, como en una “casa sin amo”; en un estado de anarquía que será secundado por muchos “porque para la mayoría de los hombres es más agradable vivir desordenadamente que con templanza”<sup>154</sup>.

En todo caso, más allá de que conduzca con frecuencia a la anarquía y sea caldo de cultivo para demagogos con vocación tiránica, la democracia es,

150. Así como el “linaje, la riqueza y la educación” caracterizan la oligarquía, “la falta de nobleza, la pobreza y el trabajo manual” caracterizan las democracias. Ídem, 1317 b.

151. Ídem, 1320 a.

152. Ídem, 1310 a.

153. Ídem, 1310 a.

154. Ídem, 1319 b.

para Aristóteles, un régimen injusto. En él, la justicia es entendida como una igualdad numérica y no como una igualdad a partir de los méritos. “*Llamo igual numéricamente a lo que es igual e idéntico en cantidad o en tamaño, y según los merecimientos a lo que lo es proporcionalmente*”<sup>155</sup>. En política la justicia reside en asignar los cargos públicos según las virtudes de cada uno de los ciudadanos y no según el número. Cuando se iguala sin más la libertad de participar en el poder, se desconoce que la distribución de las funciones públicas debe hacerse “*teniendo en cuenta del mismo modo las cosas y para quiénes son*”<sup>156</sup>. La democracia se opone a la máxima aristotélica según la cual “*lo absolutamente justo es la igualdad según los merecimientos*”<sup>157</sup>, pensar que las decisiones de la masa son justas por el simple hecho de ser mayoritarias es confundir fuerza con justicia; si es así tendrían que aceptarse también como justas las acciones que el tirano impone por medio de la violencia. “*¿No es injusto –pregunta Aristóteles– que los pobres, por el hecho de ser más numerosos, se repartan entre ellos los bienes de los ricos?*” para responder a continuación, “*si los más se reparten los bienes de la minoría evidentemente destruyen la ciudad. Pero la virtud no destruye al que la posee, ni la justicia es destructora de la ciudad; de modo que es claro que tal ley no puede ser justa*”<sup>158</sup>. Es evidente, según se extrae de sus palabras, que Aristóteles se opone radicalmente a las tesis igualitarias que pregonan los demócratas pues en la base de su pensamiento tan solo la virtud, entendida como la práctica de la “buena vida”<sup>159</sup>, puede ser el criterio para participar en el gobierno de la ciudad.

En resumen, que la libertad sea el fundamento de la democracia constituye para Aristóteles su mayor peligro. Que los hombres sean libres no significa que todos deban participar por igual en los asuntos de la ciudad, la política es una virtud que permanece vedada a quienes aún no se han liberado de sus necesidades naturales, pues el hombre virtuoso es únicamente el que, habiéndose emancipado del trabajo físico, dispone del tiempo para formarse políticamente. Permitir que la muchedumbre detente la soberanía bajo el criterio que considera a todos los hombres igualmente libres, es caer en el espejismo del libertinaje transformado en anarquía, es abrirle paso a la

155. Ídem, 1301 b.

156. Ídem, 1280 a.

157. Ídem, 1301 b; “*Lo único permanente es la igualdad según los merecimientos y el que cada uno tenga lo que le corresponde*” Ídem, 1307 a.

158. Ídem, 1281 a.

159. Véase H. ARENDT, *La condición humana*, cit., p. 60. “La «buena vida», como Aristóteles califica a la del ciudadano, no era simplemente mejor, más libre de cuidados o más noble que la ordinaria, sino de una calidad diferente por completo. Era «buena» en el grado en que, habiendo dominado las necesidades de la pura vida, liberándose de trabajo y labor, y vencido el innato apremio de todas las criaturas vivas por su propia supervivencia, ya no estaba ligada al proceso biológico vital”.

tiranía de las mayorías o, lo que es peor, de aquel que sepa adiestrarlas para conseguir sus propios intereses.

### 3.2. La crítica desde la igualdad

La idea de la igualdad política tomó fuerza en Atenas desde que las reformas de Solón y Clístenes transfirieron el gobierno de la ciudad a la soberanía del *demos*. Es innegable que el proceso con el cual se irá igualando en derechos a todos los ciudadanos no hubiera sido posible sin modificar las antiguas leyes que supeditaban al linaje y la riqueza el disfrute de las libertades; a partir de ahí la condición de ciudadano bastaba para compartir el poder al interior de la polis, un poder que permitía opinar y votar entre iguales sobre los temas más trascendentes de la vida en común. Pero así la democracia fuera en sí misma un modelo revolucionario, lo cierto es que ser ciudadano era un privilegio del que estaba excluido buena parte de la población. Ni mujeres, ni extranjeros ni esclavos -que juntos sumaban la mayoría de habitantes del ática<sup>160</sup>- se beneficiaron con esta nueva forma de gobierno; por el contrario, fue su yugo el que permitió en gran medida la existencia de hombres libres en tanto fueron ellos quienes, a costa de su trabajo y de su propia libertad, les garantizaban sus necesidades materiales.

Pertenecer al cuerpo de ciudadanos (πολίτευμα) era un privilegio que no se limitaba a tener voz y voto en la asamblea para elegir los gobernantes y decidir sobre la guerra y la paz, también daba derecho a poseer tierras, recibir estipendios públicos, participar en los cultos, ser elegido jurado o ser designado para desempeñar cargos administrativos<sup>161</sup>. Hay que decir sin embargo que dicho privilegio implicaba, al mismo tiempo, asumir las obligaciones que suponía el acatamiento de la ley. La participación en el gobierno de la ciudad significaba serle útil a la comunidad, no solo en el ejercicio de funciones públicas sino también en las contribuciones que debían hacer

160. “Las mujeres –las esclavas y las libres- seguramente constituían más o menos la mitad de la población; y en una ciudad-Estado comercial e industrial como fue Atenas cuando socialmente era un democracia, los esclavos varones no manumitidos, los libertos, y los extranjeros residentes eran numerosos e importantes para la economía”. A. TOYNBEE, *Los griegos: herencias y raíces*, cit., pp. 70-71.

161. Hacer parte del cuerpo soberano de la *politeuma* era la principal aspiración de los habitantes de las *poleis* helénicas. El *politeuma* original equivalía a la oligarquía y en una ciudad como “Atenas casi sin interrupción desde 462 hasta 317 a.C., donde todo los ciudadanos varones, rurales y urbanos, podían votar, formar parte de un jurado, ser candidatos en las elecciones para ocupar un puesto o ser nombrados para empleos que se asignaban mediante sorteo, el “politeuma” solo abarcaba a una pequeña minoría de la población adulta. Se negaba este privilegio a los hombres libres pero no ciudadanos (extranjeros residentes, libertos y sus descendientes), a los esclavos no manumitidos y a las mujeres”. Ver también: M. I. FINLEY, *La Grecia antigua. Economía y sociedad*, cit., pp. 227-228.

los ciudadanos, de acuerdo con su patrimonio, para llevar a cabo obras de infraestructura, festejos religiosos y justas deportivas<sup>162</sup>.

Todos los habitantes de la *polis* deseaban ser considerados entre sus conciudadanos como uno de sus iguales (ὄμοιοι), por lo que no ser reconocido como tal era un motivo para abrigar profundo resentimiento<sup>163</sup>. Ante la exclusión de la vida política, muchos decidían refugiarse en la vida espiritual. Los extranjeros y los esclavos se aferraban fervorosamente a sus religiones ancestrales en las que veían una posesión “muy distintiva y muy personal”. Las mujeres, por su parte, ejercieron un papel protagónico en las ceremonias relacionadas con la fertilidad como los ritos de Eleusis o el culto a Dionisio, aunque su dominio de lo arcano se verá disminuido cuando los antiguos dioses del campo y la fecundidad sean reconvertidos en las deidades tutelares de las ciudades comerciales e industriales<sup>164</sup>.

El carácter excluyente que presuponía la categoría de ciudadano se correspondía con su espíritu agonal. En la *polis* unos y otros pretendían sobresalir individualmente demostrando con acciones y logros que se era mejor que los demás (αἰὲν ἀριστεύειν). En este punto es donde la virtud cívica se vincula con la *areté* de la realeza mitológica; quien participa de la política participa también de la gloria de los antiguos héroes, cuando el ciudadano busca “descollar y sobresalir entre todos” no está más que imitando a los valientes guerreros de la *Ilíada*<sup>165</sup>. Estas similitudes se manifestaban especialmente en los juegos y en las ceremonias de admisión al ejército y a la ciudadanía. Los gimnasios estaban ubicados al margen de la ciudad, y desde ellos ascendían los jóvenes al centro cívico simbolizando la metáfora de su deificación<sup>166</sup>.

162. Ídem, 209-244.

163. Fueron célebres las llamadas “mujeres asesinas” que cuando se embriagaban en las ceremonias dionisiacas entraban en un estado de “histeria homicida” del cual eran víctimas generalmente los hombres. Se trataba, según parece, de actos de venganza frente a la permanente exclusión en que permanecían por culpa de la *políteuma* restringida a los varones. Véase A. TOYNBEE, *Los griegos: herencias y raíces*, cit., p. 71-72.

164. Ídem, p. 71.

165. Glauco, el legendario capitán licio, dice que este fue lo que le aconsejó hacer su padre Hipóloco cuando llegará a la ciudad de Troya. (*Ilíada*, VI. 208). El deseo de sobresalir relacionado con la vida política era la preocupación fundamental de los héroes homéricos. Véase H. ARENDT, *La condición humana*, cit., p. 64.

166. Heracles, por ejemplo, está presente en las tradiciones de los festivales panhelénicos en que se desarrollan pruebas iniciáticas. Después de superar las pruebas de forma apoteósica, Heracles toma como esposa a Hebe, diosa de la juventud, convirtiéndose en semidiós. Es la misma divinidad por la que el joven ciudadano se convierte en hebón, miembro del ejército cívico y por tanto ciudadano, a donde los jóvenes llegan al culminar la efebía, en: P. DOMINGO, “La ciudadanía como basileía”, en: P. Domingo y otros, *La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*, cit., pp. 172-173. Ver también: S.G. MILLAR, *Ancient Greek Athletics*, IN. Heaven-Londres. Yale University Press, 2004, p. 27. “Las prácticas agonísticas se adaptan a las necesidades de la naciente ciudad. En cada ciudad hay prácticas para entrar en la ciudadanía y en el ejército. Los gimnasios de Atenas se encuentran en los límites de la ciudad. En la lampadedromía el arconte rey espera a los corredores en el

De esta forma la polis representa el ideal épico y arrebató al *basileus* el monopolio de la gloria, el ciudadano, presentándose a sí mismo como rey, hace uso de esta ficción para justificar sus privilegios frente al resto de excluidos.

En algunos casos la relación de los ciudadanos con los que no lo eran parecían reproducir el señorío característico de las formas de la organización familiar, al fin y al cabo, decía Aristóteles, “todas las asociaciones parecen ser partes de la [asociación] política”<sup>167</sup> y “en todo aquello que consta de varios elementos y llega a ser una unidad común, ya de elementos continuos o separados, aparecen siempre el rector y el regido”<sup>168</sup>. Por lo que era común que, al considerarlos propiedades anexas a su dominio, el señor de la casa tratara a su mujer y a sus hijos de una manera casi tan despótica (δεσποτική)<sup>169</sup> como lo hacía con sus esclavos. Incluso los campesinos, que en el Ática eran libres y tenían derecho a votar; en muchos otros territorios continuaron teniendo el rango de siervos, y el trato despectivo que se les daba llamándolos “pies polvorientos”, “descamisados” o “lanudos”, indicaba que pese a ser hombres libres no hacían parte del cuerpo de ciudadanos<sup>170</sup>. Los extranjeros por su parte, con todo y sus posibilidades de adquirir riqueza por medio del comercio, cargaron siempre con el estigma del apátrida que les impedía integrarse del todo en la comunidad y que, además, los exponía permanentemente a ser señalados con facilidad como los chivos expiatorios durante los días de mayor convulsión social y política.

En la tipología de excluidos el primer lugar lo ocupan las mujeres (γυναῖ)<sup>171</sup>, éstas, en comparación con los esclavos y los extranjeros, nunca tuvieron la

altar de Atenea Políade. Se trataba de iluminar el altar representativo de la ciudadanía al llevar la antorcha desde el gimnasio de la Academia”.

167. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VIII, 11, 1160 a. También dice en *Política*: “toda la ciudad se compone de casas [oikos]” (1253 b).

168. ARISTÓTELES, *Política*, 1254 a.

169. Aristóteles distingue cuatro formas de comportarse entre los hombres: la despótica, la regia, la política y la económica, por lo que advierte: “los que piensan que lo político, lo regio, lo económico y lo despótico son lo mismo, no se expresan de modo correcto”. (*Política* 1257 a). La relación despótica es la que ejerce el amo sobre el esclavo y la mente sobre el cuerpo; la regia es la que ejerce el rey (*basileus*) sobre sus súbditos y el padre sobre los hijos, la política de da entre los ciudadanos y en la autoridad del marido sobre la mujer; y la económica tiene que ver con la adquisición y administración de los bienes dentro del entorno familiar. Aunque pudiera clasificarse la relación del señor de la casa con su mujer y sus hijos como una relación política, ciertamente sus características eran las de un régimen tiránico y nunca las de un democrático.

170. Eran considerados siervos en Lacedemonia, Tesalia, Heraclea Póntica y Siracusa. “Pies polvorientos” llamaban a los de Epidauro, “descamisados” a los de Argos y “lanudos” a los de Sicilia. A. TOYNBEE, *Los griegos: herencias y raíces*, cit., pp. 70-71.

171. Hay que decir que el tratamiento que se le daba a la mujer en Atenas difiere mucho con el que se le daba en Esparta donde ejercía una gran influencia. Ver C. MOSSÉ, *La mujer en la Grecia Clásica*, Nerea, San Sebastián, 1995, p. 102: “Tal vez la única excepción entre todas las ciudades sea Esparta, donde la mujer, liberada tanto del cuidado del oikos como de la educación de los hijos, recibe un entrenamiento físico comparable al de los hombres, y donde el atractivo físico, favorecido por la desnudez atlética, tuvo, sin duda, una gran importancia en

posibilidad de emanciparse ni civil, ni políticamente. Los esclavos en algunos casos podían manumitirse ya fuera comprando su libertad o recibéndola como un gesto de parte de sus amos; los extranjeros podían recibir la ciudadanía en virtud de tratados de reciprocidad con sus ciudades de origen, pero las mujeres estaban condenadas a permanecer bajo la tutela de un hombre (κύριος) a lo largo de toda su vida, cuando eran jóvenes dependían completamente del arbitrio de su padre, en la adultez debían plena obediencia a su marido y en la vejez, faltando el cónyuge, pasaban a estar bajo la autoridad de sus hijos o familiares varones. La tragedia de la condición de las mujeres consistía en que sin un hombre no solo estaba huérfana de representación política, sino que ante la imposibilidad absoluta de administrar sus propios bienes carecía de los medios más básicos de subsistencia, y para no caer en la indigencia recurría, en la mayoría de los casos, al ejercicio de la prostitución.

### 3.2.1. Las mujeres

La situación social, cultural y política de la mujer en la antigua Grecia se nos presenta en dos dimensiones, de un lado es un objeto de difícil comprensión, por lo que su enigmática naturaleza suele explicarse en la mitología a través de personajes relacionados con el engaño y la hechicería, de otro, es descrita como un sujeto pasivo, irracional y altamente influenciado por lo que aparece siempre al margen de cualquier ejercicio intelectual y político. Así pues, tanto los relatos mitológicos como los postulados filosóficos recogían las obsesivas distorsiones con las que se representaba lo femenino, ambos coincidían en adjudicarle un carácter arcano y voluble, y en remitir a su “falta de logos” su inferioridad con respecto a su modelo de comparación: el hombre. Es esa adhesión unánime a la idea de una menor calidad, de no dar la talla, de estar incompleta, la que en el caso de la mujer “confiere al saber de los griegos un desagradable regusto ácido”<sup>172</sup>.

El papel que juega la mujer en la mitología simboliza muy bien lo que representaba en el imaginario griego. Gea es la primera deidad, y es femenina en tanto de ella nace todo lo existente; su infamia no tiene otra causa que la venganza, pues cansada de los abusos de Urano que la oprime a ella y a sus hijos, fabrica una hoz para que Cronos ampute los genitales de su padre. Su descendencia también estará marcada por el sino de la traición, Rea, obligada a darle todos sus hijos a Cronos para que los devore, decide salvar a Zeus entregando en su lugar una piedra, y más tarde lo incita a engañar a su padre

la resolución de los matrimonios”. Según PLUTARCO su función procreadora gozaba tanto valor en Esparta que la muerte en el parto llegó a ser equiparada con la muerte en el campo de batalla. *Vidas paralelas*, Licurgo XXVII, Gredos, Madrid, 1985.

172. G. SISSA, “Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual”, en DUBY, Georges y PERROT, Michelle, *Historia de las mujeres*, Vol. I, Taurus, Madrid, 2000, p. 94.

dándole un veneno con el que vomitará a todos sus hermanos, que una vez liberados le cederán el primer lugar en el Olimpo<sup>173</sup>.

La sombra de la perfidia cubre la mayoría de los personajes femeninos en los relatos mitológicos, Pandora es la maldición con la que los dioses castigan a los hombres, su curiosidad desatará todos los males de la tierra; Medea es el arquetipo de la hechicera rencorosa, ama tan apasionadamente que es capaz de cometer infanticidio con tal de castigar el desprecio de Jasón; y Helena es la belleza pasiva, el objeto del deseo por el que aqueos y troyanos se enfrentan en una encarnizada guerra. Los ejemplos son tantos que tratar de acotarlos todos sería en vano, basta con decir que de principio a fin los mitos atribuyen a la mujer una naturaleza imperfecta, caprichosa, insidiosa e irracional, descarga en su género la culpa original, y devela en el fondo la misoginia que atraviesa la tradición cultural de la antigua Grecia<sup>174</sup>.

Las demás aproximaciones a la cuestión femenina reproducen los mismos prejuicios presentes en la narrativa mitológica, casi siempre se alude a su supuesta inferioridad intelectual y física para justificar su marginación de la vida pública y doméstica. Y en el mejor de los casos, cuando se acepta que también goza de inteligencia, se dice que solo la usa para elucubrar intrigas y felonías, como el Hipólito de Eurípides que exclama: “Odio a la mujer inteligente. ¡Que, al menos, no tenga en mi morada una mujer que sepa más de lo debido! Pues en ellas Cipris<sup>175</sup> infunde maldad y depravación; pero una mujer simple, precisamente por su poca inteligencia, está preservada del deseo insensato”<sup>176</sup>.

173. En la figura de Hera se produjo una evolución influenciada decisivamente por el proceso de formación de la polis y la necesidad de reorganizar las prácticas religiosas y culturales para adaptarlas a las nuevas necesidades sociales. Durante la Edad del Hierro la diosa tuvo una posición privilegiada en el panteón, probablemente heredada de la que poseía en la época micénica, tal y como nos demuestran la gran cantidad de ofrendas halladas en sus santuarios. Pero las nuevas formas de organización social y el surgimiento de cultos de carácter panhelénico hicieron que la diosa fuera dejada a un lado por la élites, y adoptara un papel más relacionado con su condición femenina y su posición en el panteón como esposa de Zeus, pasando así a proteger a la mujer griega en sus faceta de esposa. Véase M. RODRÍGUEZ, “Transformaciones culturales en el panteón griego derivadas de la aparición del concepto de ciudadanía. El caso de Hera”, en P. DOMINGO y otros, *La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*, cit., pp. 30, 31.

174. Sobre la relación entre la mitología y la posición política de la mujer en Atenas es fundamental la obra de N. LORAUX, especialmente: *Les Expériences de Tirésias*, Gallimard, París, 1990; en castellano: *Las experiencias de Tiresias: lo masculino y lo femenino en el mundo griego*, trad. C. Serna y J. Pòrtulas, El Acantilado, Barcelona, 2004. *Les enfants d’Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Maspero, París, 1981. *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, París, Le Seuil, 1996; en castellano: *Nacido de la tierra: mito y política en Atenas*, trad. D. TATIÁN, El cuenco del Plata, Buenos Aires, 2007. *La Cité divisée. L’oubli dans la mémoire d’Athènes*, Payot, París, 1997; en castellano: *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, trad. S. Vasallo, Katz, Madrid, 2008.

175. Es uno de los nombres de Afrodita, se le llama así porque se dice que venía de Chipre.

176. EURÍPIDES, *Hipólito*, v. 640. Hipólito es fiel a la diosa Artemisa que representa la

Tanto Platón como Aristóteles remiten las causas de la “imperfección” femenina a su supuesto origen espurio. Platón manifiesta que, según enseña el discurso probable, las mujeres son la forma en la que reencarnaron “todos los varones cobardes que llevaron una vida injusta”<sup>177</sup>; y siguiendo la misma línea, aunque esta vez desde la biología, Aristóteles afirma que el sexo femenino debe ser considerado “como una malformación natural” producto de un error en el proceso reproductor<sup>178</sup>. Maestro y discípulo participaban por igual de los prejuicios que acompañaban la mayoría de los discursos en torno a mujer en la antigüedad, sin embargo fue el segundo quien, como ningún otro, se encargó de propagarlos a lo largo y ancho de su pensamiento filosófico, político y científico.

Por motivos meramente prácticos Platón se preocupaba frente a la precaria educación que se les impartía a las mujeres. Se indignaba al ver que precisamente las encargadas de formar a los futuros ciudadanos carecieran de la instrucción necesaria para llevar a cabo tan importante función. Si se quería evitar que madres y nodrizas no transmitieran más que “mitos desechables” a los niños<sup>179</sup> habría que educarlas también a ellas. Las mujeres, al estar a cargo de los infantes se convertían, al igual que los varones, en guardianas de la ciudad, es razonable entonces que, “si ha de empleárseles en las mismas tareas que los hombres, deba enseñárseles las mismas cosas”<sup>180</sup>. En este punto entiende Platón que en los asuntos de la ciudad “la mujer participa por naturaleza de todas las ocupaciones”, solo que en todas “es más débil que el hombre”<sup>181</sup><sup>182</sup>.

En Aristóteles la superioridad masculina proviene de su predominio biológico<sup>183</sup>. La hegemonía política del hombre está dada porque, al observar el comportamiento animal, se deduce de la relación entre macho y hembra

castidad, pero se ve envuelto en un dilema provocado por Afrodita la diosa del erotismo y el amor, pues ésta hace que Fedra, su madrastra, sienta un deseo sexual irresistible por él. El protagonista de la tragedia se lamenta pues su nodriza le aconseja tener relaciones con Fedra antes de que ésta se deje morir ante su negativa.

177. PLATÓN, *Timeo*, 90e.

178. ARISTÓTELES, *Reproducción de los animales*, Introducción, traducción y notas de Ester Sánchez, Gredos, Madrid, 1994, 775a16.

179. PLATÓN, *República*, 377 c.

180. Ídem, 451 e.

181. Ídem, 455 e.

182. Junto a la educación, las leyes son para Platón la mejor forma de encausar la naturaleza femenina, tan “amiga de actuar a hurtadillas y más tramposa”. Descuidar la legislación sobre el mundo de las mujeres es desconocer que “introducir el orden en él (...) hace una diferencia tan grande cuanto peor es la naturaleza femenina que la masculina para la virtud. Es mejor, entonces, para la felicidad de la ciudad, revisar, corregir y ordenar todas las instituciones en común de las mujeres y los hombres”. (*Leyes*, VI, 781 a-c).

183. Sobre este punto es enriquecedor el artículo de J. SOLANA, “La construcción de la diferencia sexual en Aristóteles” en *Convivium* 18, Universitat de Barcelona, 2005, pp. 23-46.

que “uno es superior y otro inferior, uno manda y otro obedece”<sup>184</sup>. Tiene sentido pues que en sus tratados de biología se note una marcada inclinación a reafirmar la inferioridad natural de las hembras:

*La hembra es menos musculosa, tiene las articulaciones menos pronunciadas; también tiene el pelo más fino, en las especies que lo tiene y, en las que no tienen pelo, aquello que hace las veces de tal. Igualmente las hembras tienen la carne más blanda que los machos, las rodillas más juntas, y las piernas más finas. Los pies, en los animales que tienen pies, son más pequeños, en cuanto a la voz, en todos los animales con voz las hembras la tienen siempre más débil y aguda, excepto en los bovinos, entre los cuales las hembras tienen la voz más grave que los machos. Las partes que existen naturalmente para la defensa, los cuernos, los espolones, y todas las otras partes de este tipo pertenecen en ciertos géneros a los machos, pero no a las hembras. En algunos géneros estas partes existen en unos y otras, pero son más fuertes y más desarrollados en los machos*<sup>185</sup>. Y ese cuerpo incompleto, incapaz de asegurarse su propia defensa está dotado, en ese orden, de un cerebro más pequeño. “Entre los animales, el macho tiene el cerebro más grande en comparación con su tamaño, y entre los seres humanos, los varones más que las mujeres (...) y tiene el mayor número de suturas en la cabeza, y el varón más que la mujer, por la misma causa, para que la región respire mejor, y más aún el cerebro mayor”<sup>186</sup>.

Cuando aborda el proceso biológico de la procreación, Aristóteles insiste en que la característica que define a las hembras es su “impotencia”<sup>187</sup>. La hembra, dice, es un “macho estéril”, sus menstruaciones son un esperma impuro al que le falta “el principio del alma”<sup>188</sup>. La distinción entre los sexos radica, esencialmente, en la capacidad de uno (δυνάμει) y en la incapacidad (ἀδυναμίη) del otro. Al macho le corresponde el principio activo y de la generación, a la hembra el principio pasivo y material<sup>189</sup>. “El que es capaz de cocer, dar cuerpo y segregar un esperma con el principio de la forma, es el macho (...) A su vez el que recibe pero es incapaz de dar forma y segregarlo es una hembra”<sup>190</sup>. Que el mismo esperma pueda originar uno y otro sexo lo explica Aristóteles a través de las categorías de dominante-dominado, por lo que se esperaría que la mayoría de las veces primara el sexo más fuerte sobre el más débil, pero ante lo palmario de los hechos que demuestran que

184. ARISTÓTELES, *Política*, 1254b13.

185. ARISTÓTELES, *Historia de los animales*, 638b.

186. ARISTÓTELES, *Partes de los animales*, 653 a-b.

187. ARISTÓTELES, *Reproducción de los animales*, 728a16.

188. Ídem, 737a25.

189. Ídem, 716a6.

190.≠ Ídem, 765b9.

proporcionalmente nacen tantos machos como hembras, el estagirita no tiene otro camino que hacer malabares con su método:

*En tercer lugar, aparte de esto, hay que aceptar que si la aniquilación de algo es el paso a su contrario, es necesario también que lo que no esté dominado por el agente creador se transforme en su contrario. Bajo estos supuestos, quizá ya estaría más claro por qué causa un embrión deviene hembra y otro macho. Efectivamente cuando no prevalece el principio ni es capaz de realizar la cocción por falta de calor ni atrae hacia su propia forma, sino que es vencido en este aspecto, es necesario que cambie en su contrario. Lo contrario del macho es la hembra, y son contrarios en eso por lo que uno es macho y otro hembra. Como el macho es diferente en la facultad que posee, tiene también un órgano diferente: de modo que la transformación se produce en ese aspecto. Al cambiar una parte esencial, el organismo completo del animal difiere mucho de forma. Es posible verlo en los eunucos que, por tener mutilada una sola parte, se alejan tanto de su antigua forma que les falta poco para tener aspecto de hembra. La causa de esto es que algunas partes son principios; y cuando un principio se altera, forzosamente cambian muchas cosas que derivan de él<sup>191</sup>.<sup>192</sup>*

Al trasladar sus tesis biológicas a sus reflexiones políticas Aristóteles se ve obligado a aceptar, como en su momento estuvo Platón, que siendo las mujeres la mitad de la población lo mejor es que recibieran cierta educación y fueran tenidas en cuenta al momento de hacer las leyes para que no se entregaran “sin freno a toda clase de intemperancia y molicie”<sup>193</sup>. Esto, desde luego, no quiere decir que reconociera en ellas un sujeto político, lo que lo empujaba a pedir educación y leyes para el sexo femenino no era más que su sentido práctico.

*Es necesario educar a los hijos y a las mujeres con vistas al régimen de gobierno, si es que precisamente tiene alguna importancia para que la ciudad sea perfecta que sean perfectos los hijos y las mujeres. Y necesariamente tiene importancia, pues las mujeres son la mitad de la población libre, y de los niños salen los miembros de la comunidad política<sup>194</sup>.*

Para Aristóteles las mujeres, como los niños, estaban al margen de la vida pública pues carecían de toda capacidad para el arte y el gobierno; y si se daba el caso, como ocurría en varias ocasiones, de que una mujer lograba sobresalir en campos dominados tradicionalmente por los varones, como Safo de Mitilene en la poesía, Aspasia de Mileto en la retórica o Artemisia

191. Ídem, 766a.

192. “Si domina el esperma del macho, dirige la materia hacia sí mismo; pero si es dominado, se transforma en lo contrario o desaparece”. Ídem, 766 b.

193. ARISTÓTELES, *Política*, 1269b.

194. Ídem, 1260 b.

de Halicarnaso en lo militar, no dudaba en atribuir el hecho a una rara equivocación de la naturaleza (παρά φύσιν)<sup>195</sup>.

Los prejuicios expresados por artistas y filósofos sirvieron para reforzar y justificar el sometimiento de las mujeres, que al estar excluidas de la vida política ateniense veían reducido su papel al ámbito privado como madres y esposas sin que por ello tuvieran, al menos, la titularidad de la vida doméstica<sup>196</sup>. Al hecho de que tenían prohibido participar en la asamblea y en el ejercicio de las funciones públicas había que sumarle su condición de precariedad dentro de la relación marital. En Atenas la unión entre un hombre y una mujer comenzaba con un contrato oral entre dos familias en el que el padre o el tutor de la joven se comprometían a entregársela a su futuro marido. Una vez convivían bajo un mismo techo la mujer se convertía en esposa legítima (γαμετή γυνή) y el marido pasaba a ser amo y señor de la sexualidad procreadora de todos los habitantes del hogar, es decir, se reservaba el uso y el abuso de su mujer, sus esclavas e, incluso, de sus amantes públicamente reconocidas (ἐταίραι). Esta situación, que ya hacía impensable cualquier tipo de independencia femenina, empeoró todavía más desde que Solón les redujo una buena puerta de la dote que les correspondía por derecho, con lo cual perdieron el respaldo que para su dignidad y supervivencia, dentro del matrimonio o en caso de separación, significaba el poseer la herencia paterna<sup>197</sup>.

Desplazada de la política y despojada de sus bienes, la función de la mujer se limitó a tres tareas específicas: las ceremonias religiosas, las labores domésticas dentro del *oikos*, y la procreación y el cuidado de los hijos. Pese a estar mal consideradas, todas eran tareas esenciales, especialmente la de concebir y formar los futuros ciudadanos, algo de lo que eran conscientes los griegos, pero que en su mayoría se negaron a aceptar. Incluso durante los regímenes democráticos, la mujer seguirá estando al margen de la vida pública ateniense y su situación se diferenciará de la de los esclavos tan solo por una delgada línea que muchas veces era difícil de apreciar<sup>198</sup>.

195. “Salvo excepciones antinaturales, el varón es más apto para la dirección que la hembra, y el de más edad y hombre ya hecho, más que el más joven y todavía inmaduro”. Ídem, 1259b.

196. Como vimos anteriormente, su protagonismo en las ceremonias religiosas que hacían parte de la vida pública constituye una excepción.

197. PLUTARCO, *Solón* XX: “(...) mandando que la que casaba llevase tres vestidos y algunas alhajas de poco valor, y nada más, porque no quería que el matrimonio fuese lucrativo o venal, sino que esta sociedad del hombre y la mujer se fundase precisamente en el deseo de la procreación, en el cariño y en la benevolencia”.

198. Aunque en el fondo no parece muy claro, la relación entre hombre y mujer en la antigua Grecia es distinta de la del amo con el esclavo. Para Aristóteles una de las diferencias entre griegos y bárbaros es que éstos equiparan a sus mujeres con sus esclavos: “Por consiguiente, la hembra y el esclavo son por naturaleza distintos –porque la naturaleza no hace nada de la manera que los cuchilleros hacen el cuchillo délfico, con tacañería, sino que hace una cosa para un solo fin, ya que así cada herramienta resultará mucho más perfecta si sirve no para muchos usos, sino para uno solo-. Sin embargo, entre los bárbaros, la mujer y el esclavo tienen la misma categoría; la

### 3.2.2. Los esclavos

πολίτευμα γυναίκα δούλοι ξένοι μέτοικος ἐλεύθερος κύριος

Aunque las referencias de la época en torno al tema son muchas veces fragmentarias y confusas, la esclavitud fue una característica definitoria de la antigua sociedad helénica. Esto se debe seguramente a que los griegos consideraban indispensable recurrir al esclavismo para cubrir la insuficiente mano de obra, por lo que al verlo como respuesta a una necesidad le conferían al hecho una naturalidad que no generaba mayores polémicas. De lo que no sí no hay duda es que a lo largo y ancho de toda Grecia era usual someter como esclavos a hombres, mujeres y niños sin distinción, ya porque heredaban el yugo de sus padres, porque eran tomados en pago cuando no podían cancelar sus deudas o porque caían como prisioneros en medio de la guerra.

Los términos que usaron los griegos para denominar a los esclavos tampoco ayudaban a clarificar mucho su situación, aunque comúnmente se les llamaba δούλοι para distinguirlos de los ἐλεύθερος (hombres libres) y de los πολίτης (ciudadanos), a lo largo de la historia griega recibieron diferentes nombres. Homero se refirió al esclavo Eumeo como un δμῶς y, al menos en su caso, le concedió virtudes divinales<sup>199</sup>; en la época clásica se les conoció como ἀνδράποδον que quiere decir “tener pies de hombre” en contraposición al τετράποδον o ganado cuadrúpedo; y en no pocas ocasiones se les dio el calificativo de οἰκέτης en el que se incluían a todos los miembros del *oikos* encargados de las labores domésticas. Resulta confuso, incluso, encontrar diferencias tajantes entre los esclavos y los hombres libres que por su pobreza estaban obligados a ejercer labores serviles para sobrevivir (βάνανσοι), pues todas las actividades en las que se usaba el cuerpo como herramienta de trabajo envilecían a quien las realizaba en tanto le impedían hacer parte de la vida política<sup>200</sup>.

causa de ello está en que los bárbaros no tienen ninguna clase de gobernantes por naturaleza, antes entre ellos la comunidad conyugal es una unión de una mujer esclava y un varón esclavo. De aquí el dicho de los poetas: “Resultó que los griegos gobernaban a los bárbaros” (Eurípides) Implicando que, por naturaleza, bárbaro y esclavo es una sola y misma cosa”. ARISTÓTELES, *Política*, 1252 a).

199 Pese a que Eumeo era un esclavo criador de puercos, Homero se refiere a él en varias ocasiones como “divinal porquerizo” y “mayoral de los pastores”, por ejemplo en *Odisea* XV, vv. 301-494; y XVI, vv. 1-158.

200 ARISTÓTELES, *Política*, 1337 b. “Hay que considerar embrutecedor todo trabajo, arte o disciplina que inutilice el cuerpo, el alma o la inteligencia de los hombres libres para el uso y la práctica de la virtud”. En este caso en particular Finley sostiene que sí existía una diferencia fundamental entre el siervo-libre y el esclavo: “El esclavo, por el hecho de ser un esclavo, no sólo sufría la “pérdida total de dominio sobre su trabajo”, sino la pérdida total de gobierno sobre su persona y su personalidad”. Ver FINLEY, *Esclavitud antigua e ideología moderna*, cit., pp. 94. En el texto se cita a O. PATTERSON, “The Study of Slavery” en *Annual Review of Sociology* III, 1977, p. 431.

Las formas de esclavitud también fueron diversas, se esclavizaron hombres de manera individual como en el caso de los esclavos-mueble, considerados uno más de los enseres de la casa sobre el que su propietario disponía totalmente para usarlo, alquilarlo o venderlo; y de manera colectiva como los Hilotas (Εἰλώτης) en Esparta o los Penestai (Πενέσται) de Tesalia, que hacían parte de toda una comunidad sometida por generaciones a la explotación económica de sus amos. Los primeros, al ser propiedad privada, podían ser comercializados como cualquier mercancía, los segundos, en cambio, pertenecían a la ciudad y estaban adscritos a tierra que habitaban<sup>201</sup>. Lo que sí era una constante en ambos casos eran los tres elementos que definían la situación de esclavitud: el estatuto de propiedad que convertía al esclavo en un objeto, lo absoluto del gobierno del amo que lo despojaba por completo de su personalidad y la condición de desarraigo que le impedía cualquier vínculo familiar o comunitario.

Se sabe que desde la prehistoria griega se recurrió a fuerza de trabajo extra para sobrellevar las tareas que superaban la capacidad del individuo y de su núcleo familiar. En el caso particular de Atenas la demanda de esclavos fue relativamente baja hasta su consolidación como centro económico y político entre los siglos VI y V a.C<sup>202</sup>. Mantener la hegemonía de su flota, la intensa actividad comercial en el Pireo, la explotación de las minas de Lauro y las múltiples necesidades de una población en aumento exigían la incorporación de un gran número de trabajadores, por lo que es apenas obvio que durante ese periodo se diera un incremento notable no solo de los esclavos sino también de artesanos libres que llegaban al Ática buscando mejorar sus condiciones de vida. Esta necesidad de nueva mano de obra afectó especialmente a las familias aristocráticas cuando Solón abolió la esclavitud por deudas y otras formas de trabajo servil; al fin y al cabo, frente a lo costoso que resultaba su manutención, tener esclavos era un privilegio que únicamente se podían permitir las clases adineradas.

Si bien la mayoría de esclavos estaban destinados a las tareas más pesadas y peligrosas en el hogar, la agricultura, la minería y las obras públicas<sup>203</sup>; habían otros que gozaban de ciertos privilegios, como los esclavos domésticos que se ganaban la simpatía de sus amos, lo empleados en tiendas y talleres que percibían una renta por su trabajo y se les permitía formar una familia, o los que pertenecían a la ciudad y estaban adjudicados como heraldos,

201. M. FINLEY, *Esclavitud antigua e ideología moderna*, cit., pp. 90 ss.

202. En las ciudades griegas que habían experimentado una significativa evolución económica tener esclavos constituía una muy buena inversión de capital. En algunos lugares su número se aproximaba al de la población libre y en otros probablemente los sobrepasó. Sin embargo no datos fidedignos para confirmarlo. Ver. F. GSCHNITZER, *Historia social de Grecia*, cit., p. 163.

203. Ver E. CICCOTI, *La esclavitud en Grecia, Roma y el mundo cristiano*, Círculo latino, Barcelona, 2005, pp. 57-58.

escribientes o contadores en determinadas magistraturas dentro la administración pública y recibían, para ello, la educación adecuada. Se dice que en Atenas los esclavos no estaban entre los peor vestidos, no acostumbraban ceder el paso a los ciudadanos y cuando hablaban lo hacían con la misma soltura con la que lo hacían los hombres libres; incluso hubo algunos que aprovechando su habilidad para los negocios se hicieron a un patrimonio propio con el que podían comprar su libertad<sup>204</sup>. Pero en cualquier caso, que unos cuantos disfrutaran de condiciones más favorables que otros no hacía menos dura su situación, aunque fueran tratados con benevolencia y tuvieran la esperanza de la manumisión, lo cierto es que todo dependía en últimas de un acto unilateral y revocable de su propietario<sup>205</sup>.

La vida de los griegos, especialmente en la época clásica, permaneció ligada a la esclavitud. Era evidente que muchos sabían que dicha práctica se oponía abiertamente a los principios igualitarios proclamados con la democracia, pero su abolición fue un tema que casi nadie se atrevió a tratar formalmente<sup>206</sup>. Cuando los pensadores griegos abordaron el problema de esclavitud lo hicieron para justificar su existencia como una condición natural entre los hombres. Podría afirmarse que se trata de una tradición intelectual que se remite al mismo Homero<sup>207</sup>, se hace popular en las obras de Esquilo y Aristófanes, adquiere fuerza en la opinión del médico Hipócrates<sup>208</sup> y alcanza su culmen con la construcción argumentativa de Aristóteles.

204. Incluso llegó a haber esclavos ricos en los primeros años de la Guerra del Peloponeso. Ver PSEUDO-JENOFONTE, *La república de los atenienses*, I 10-12.

205. “Que un propietario de esclavos no ejerciera todos sus derechos sobre su propiedad esclava era siempre un acto unilateral de su parte, nunca obligatorio. Se trata de un hecho crítico. Y lo mismo su reverso, la igualmente unilateral y siempre revocable concesión, de parte de un propietario, de un privilegio concreto o un gesto de benevolencia”. M. FINLEY, *Esclavitud antigua e ideología moderna*, cit., pp. 90 ss.

206. Entre los pocos que expresaron su inconformidad puede citarse el caso de Antifonte de Atenas que rechazaba la distinción entre griegos y bárbaros por ser arbitraria e innatural, y el de Eurípides, que en tragedias como *Alejandro* denunció las injusticias de la esclavitud. Otros que se opusieron a dicha institución fueron el poeta Filemón y el filósofo Metrodoro.

207. “Zeus le quita al hombre la mitad de la virtud el mismo día en que cae esclavo” HOMERO, *Odisea* Canto XVII vv. 322-323.

208. Retomando la comparación de Esquilo según la cual los asiáticos se caracterizaban por ser esclavos y los griegos por ser libres, Hipócrates remitía las causas de esta diferencia al hecho de que clima estable de los pueblos orientales producía hombres inactivos, sumisos y poco inteligentes: “Así están las cosas en lo referente a las diferencias, en naturaleza y forma, entre los habitantes de Asia y los de Europa. Respecto a la indolencia y cobardía de sus habitantes, y, concretamente, de que los asiáticos sean menos belicosos que los europeos y de carácter más pacífico, los responsables son, sobre todo, las estaciones, porque no ocasionan grandes cambios, ni en calor ni en frío, sino que son parecidas. Efectivamente, no se producen conmociones de la mente ni perturbación violenta del cuerpo, motivos por los que es natural que el carácter se vuelva rudo y tenga un componente mayor de irreflexión y apasionamiento que cuando está siempre en las mismas circunstancias.. Los cambios en todos los aspectos son, en efecto, los que despiertan la inteligencia del hombre y no le permiten estar inactivo. Por esos motivos me

Platón también se refirió al tema en diversas ocasiones, pero cuando lo hizo sus posiciones fluctuaban entre la aprobación y la crítica de las razones que defendían la esclavitud como un hecho natural, algo que resulta apenas lógico si tenemos en cuenta que su experiencia en Sicilia lo había metido en la piel de aquellos que soportaban esta terrible condición<sup>209</sup>. En la República sostiene que la ciudad ideal exige la presencia de esclavos, y pese a reafirmar dicho argumento en las Leyes a continuación reconoce que la propiedad de un hombre sobre otro es una cuestión que no está ausente de controversias y que por lo tanto es difícil de justificar<sup>210</sup>. Las mismas dudas en torno a la fundamentación de la esclavitud quedan expuestas en el Menón; en el diálogo Sócrates llama a un esclavo que sin tener ninguna formación en geometría es capaz de dar con el teorema de Pitágoras a partir de una serie de preguntas que le son formuladas; con lo cual quedaba sin piso la tesis que sostenía que, en comparación con los hombres libres, las ideas complejas no estaban al alcance de los esclavos.

La verdadera importancia del ejemplo utilizado por Platón en el Menón, es que al recurrir a él sienta las bases de su teoría del ser y el conocimiento en la inmortalidad del alma. Funda la que será una nueva filosofía ética en la que la virtud se ubica en el ámbito espiritual del individuo y, por consiguiente, ni se encuentra ni depende de categorías externas como su condición social o jurídica. De esa manera, si la libertad y el conocimiento son cualidades extensibles a todos los seres humanos, la justificación natural de la esclavitud pierde toda fundamentación racional y pasa a ser una mera distinción ficticia entre los hombres.

A diferencia de la ambigüedad manifiesta de Platón, Aristóteles es quien con mayor esmero se dedica a justificar la esclavitud como un fenómeno natural. En el libro primero de la *Política* elabora su teoría del esclavo como instrumento<sup>211</sup>. De los instrumentos, dice, “unos son inanimados y otros animados; por ejemplo, para un piloto es inanimado el timón y animado el vigía”. El esclavo es una “posesión animada” y como tal su utilidad como

parece a mí que carece de vigor el pueblo asiático y, además, a causa de sus instituciones, pues la mayor parte de Asia está gobernada por reyes”. TRATADOS HIPOCRÁTICOS, *Sobre aires, aguas y lugares*, XVI.

209. Cuando Platón viaja a Sicilia es vendido como esclavo por el tirano Dionisio para después ser rescatado por su amigo Anníceris en Egina. Cfr. W. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega IV: Platón, el hombre y sus diálogos, primera época*. trad. de Vallejo Campos y Medina González, Gredos, Madrid, 1988, p. 26.

210. PLATÓN, *Leyes VI*, 776 a- 778 a. Reconoce además que muchos esclavos “llegaron a ser para algunos más virtuosos que los hermanos e hijos y han salvado a sus amos, sus posesiones y sus viviendas enteras”.

211. Dicha tesis ya se encuentra en su teoría de la amistad en la *Ética* a Nicómaco: “Tampoco hay amistad hacia un caballo o un buey; o hacia un esclavo en cuanto esclavo, porque nada hay común a estas dos partes; pues el esclavo es un instrumento animado y el instrumento un esclavo inanimado” (1161 b).

instrumento consiste en ser un “subordinado para la acción”; es una extensión corporal sometida al gobierno del alma y la mente del amo, y aunque participa de la razón en tanto la percibe, no la posee, tan solo la obedece<sup>212</sup>. Así pues, “la naturaleza hace diferentes los cuerpos de los libres y de los esclavos: unos, fuertes para los trabajos necesarios; otros, erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles para la vida política”<sup>213</sup>.

Pero afirmar que la distinción entre esclavos y libres proviene de la naturaleza plantea agudas dificultades argumentativas, por un lado Aristóteles se ve obligado a aceptar que algunos esclavos lo son por el mero hecho de la fuerza<sup>214</sup> y, por otro, tiene que reconocer que la misma naturaleza se encarga muchas veces de crear esclavos con cuerpos de hombres libres y hombres libres con almas de esclavos. Es evidente que el estagirita no está conforme con los defectos de su fundamentación, pero en lugar de rectificar prefiere radicalizar su defensa. En el primer caso le basta con anotar que la relación forzada entre amo y esclavo es perjudicial para ambos pues contraviene el orden natural y, en el segundo, alega que si ya es difícil distinguir las cualidades de los dioses a partir de las imágenes de sus cuerpos, todavía lo es más tratar de encontrar la belleza en el alma de los hombres. Y para zanjar cualquier atisbo de duda concluye con una sentencia contundente: “así pues, está claro que unos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para éstos el ser esclavos es conveniente y justo”<sup>215</sup>.

Que Aristóteles fuera tan vehemente en su defensa de la esclavitud y que, en general, los griegos la aceptaran con normalidad se debe en gran parte a que fueron los esclavos los que permitieron que la *polis* alcanzara la tan anhelada autosuficiencia. De no haber existido esta institución que garantizaba la subsistencia de los ciudadanos libres, ni la política como fenómeno singular de Grecia, ni mucho menos la democracia como una experiencia única en Atenas hubieran sido posibles. La ciudadanía que elevó a unos pocos a una dimensión de libertad y de igualdad, se sostuvo sobre el yugo y la exclusión de otros muchos. Y así como hay que reconocer que nunca antes la historia humana había alcanzado cotas tan altas en su desarrollo material e intelectual, también hay que denunciar que dicho desarrollo no fue suficiente para que las luces griegas iluminaran a sus mentes más sabias en el rechazo rotundo de una institución tan contraria a los principios que, precisamente, convirtieron la antigüedad clásica en un hito cultural de la historia universal<sup>216</sup>.

212. Ídem, 1253 b-1254 b.

213. Ídem, 1254 b.

214. Ídem, 1255 b.

215. Ídem, 1254 b-1255 a.

216. A una conclusión muy distinta llega Nietzsche para quien la civilización griega alcanzó su cenit precisamente porque, al considerar el trabajo una ignominia, no tuvieron escrúpulos en descargarlo en los esclavos: “Los griegos no necesitan de tales alucinaciones conceptuales, en ellos se habla con escalofriante franqueza que el trabajo es una ignominia —y una sabiduría oculta

### 3.2.3. Los extranjeros

El notable aumento del número de extranjeros que fluctuaban entre las poblaciones ubicadas en la cuenca del Egeo en la época clásica hizo que su presencia en el seno de las *poleis* griegas cobrara importancia, no solo por su cantidad, sino también por su creciente influencia económica y política. Junto con Atenas, otras ciudades que alcanzaron un desarrollo económico significativo como Corinto, Éfeso, Rodas o Siracusa atraían constantemente grandes flujos de emigrantes en busca de formas de supervivencia distintas a las tradicionales. Quienes emprendían el viaje eran generalmente personas que en sus lugares de origen carecían de propiedad rural para dedicarse por su propia cuenta a la agricultura, pero también lo hacían una buena cantidad de comerciantes, artesanos y personas dedicadas a profesiones liberales como médicos, artistas y sofistas. Los desplazamientos se daban hacia ambos sentidos del mundo helénico, así como llegaba a Grecia gente proveniente del Mar Negro, África y Asia Menor, muchos griegos traspasaron sus fronteras para hacer su vida en costas lejanas del Mediterráneo y en tierras como Persia, Tracia y Egipto<sup>217</sup>.

Pese a que el fenómeno migratorio griego estaba motivado principalmente por causas económicas, muchas veces los que decidían dejar su tierra lo hacían por razones políticas. Era común que intensos periodos de agitación social o las guerras civiles que azotaban constantemente varias zonas de Grecia terminaran obligando a huir a aquellos que se veían amenazados por el exterminio o la esclavitud. A estos desgraciados sin patria se les sumaba una buena cantidad de mercenarios que iban de una ciudad a otra dispuestos a prestar sus servicios al primer gobierno o particular sediento de poder que quisiera contratarlos para aplastar a sus adversarios. No era extraño, pues,

y que rara vez se expresa, pero que en todas partes está viva, agrega que todo lo humano es una ignominiosa y despreciable nada y el “sueño de una sombra” [Píndaro: Pítica 8,95]. El trabajo es una ignominia porque la existencia carece de valor en sí: pero si precisamente esta existencia brilla bajo el seductor adorno de ilusiones artísticas y ahora parece tener realmente un valor en sí, entonces todavía sigue siendo válida aquella sentencia que el trabajo es una ignominia— y ciertamente conociendo la imposibilidad que el hombre, luchando por la mera supervivencia, puede ser artista. En los tiempos modernos las nociones generales no son determinadas por el hombre menesteroso del arte sino por el esclavo: como aquel hombre que por naturaleza tiene que designar sus circunstancias con nombres engañosos para poder vivir. Tales fantasmas, como la dignidad del hombre, la dignidad del trabajo, son los despreciables productos de la esclavitud ocultándose ante sí misma. ¡Funesta época en la cual el esclavo necesita de tales conceptos, en la cual es incitado a reflexionar sobre sí y más allá de sí! ¡Funestos seductores quienes han destruido el estado de inocencia del esclavo por el fruto del árbol del conocimiento!”. NIETZSCHE, *El estado griego*, cit., p. 51.

217 “Los mercaderes griegos buscan casi todas las costas del Mediterráneo y del Mar Negro, y mercaderes de origen no griego acuden en gran número a los países griegos, particularmente fenicios en el este y cartagineses en el oeste”. Ver F. GSCHNITZER, *Historia social de Grecia*, cit. pp. 166-167.

que las comunidades de destino más que sentir pena y conmiseración por la condición del “apátrida”, vieran en éste un peligro latente para el mantenimiento del orden y la paz<sup>218</sup>.

Era evidente que ni los extranjeros residentes (μέτοικος), ni mucho menos los no-residentes (ξένοι)<sup>219</sup>, tenían una vida fácil dentro de las *poleis* griegas, sobre todo porque al estarles vedado el acceso a la ciudadanía se les ponía en una situación de abierta desigualdad frente a los ciudadanos que sí gozaban de plenos derechos. No obstante, también es cierto que muchos llegaron a destacar económica y socialmente en las comunidades donde se establecieron, ya fuera acumulando considerables sumas de dinero o, simplemente, haciendo uso de su refinamiento y erudición para forjarse importantes amistades en los círculos más poderosos de la ciudad. En Atenas por ejemplo, a parte del caso paradigmático de Aristóteles que había nacido en Estagira, alcanzaron gran prestigio extranjeros como Anaxágoras de Clazómenas, Hipodamo de Mileto y el mismo Lisias que pese a haber nacido en la ciudad siempre fue considerado extranjero porque su padre Céfalo era de Siracusa.

Con todo y lo anterior, estar excluido de la categoría de ciudadano ponía a los foráneos en una situación precaria que iba más allá de su marginación en la vida política, implicaba también, salvo muy pocas excepciones, la limitación de derechos civiles como la propiedad, el matrimonio o el acceso a la justicia. En Atenas los extranjeros no podían adquirir propiedades inmuebles a no ser que se les concediera el privilegio de la *enktesis* (ἐγκτησις); les estaba prohibido celebrar un matrimonio válido con un ciudadano si no contaban con un engorroso permiso llamado *epigamía* (ἐπιγαμία) y, si no existía un convenio con sus ciudades origen representado en la *symbola* (σύμβολα), tampoco se les permitía acceder a los tribunales para reclamar justicia<sup>220</sup>. Y aunque los metecos tuvieran una carga tributaria mayor que el resto de ciudadanos (μετοίκων), tanto la sanidad pública como la asignación de prestaciones sociales estaban reservadas, únicamente, para el disfrute de los últimos. La posición de los extranjeros desmejoró todavía más a partir de las reformas llevadas a cabo durante el periodo democrático pues con ellas

218. Ídem, p. 167.

219. A parte de la denominación de *xénoi* (ξένοι) y *meteco* (μέτοικος), a los viajeros o residentes temporales se les llamaba *parepídēmos* (παρεπίδημος) y a los que gozaban de una condición privilegiada como la de pagar los mismos impuestos de los ciudadanos se les decía *isoteleis* (ἰσοτελεῖς). Son muy interesantes las reflexiones al respecto a partir del estudio de los epitafios encontrados en las tumbas griegas. Ver por ejemplo T. VESTERGAARD, “Bárbaros y otros extranjeros en la Atenas clásica: el testimonio de los epitafios”, en *Noua Tellus*, Anuario del centro de estudios clásicos Vol. 22-1, trad. Patricia Villaseñor, UNAM, México, 2004, pp. 51-71.

220. M. AUSTIN, y P. VIDAL-NAQUET, *Economic and social history of ancient Greece*, University of California Press, 1981, pp. 96, 100, 163. En ausencia de un convenio con la polis de origen se utilizaron otros mecanismos, en especial para los comerciantes se estableció una jurisdicción imparcial que aplicaba un derecho mercantil básico.

las restricciones y, en general, las barreras para acceder a la ciudadanía, se hicieron casi infranqueables<sup>221</sup>.

Que a un extranjero se le concediera la ciudadanía era un hecho extraordinario. Una de las formas era beneficiarse, a título personal o colectivo, del otorgamiento de la *isopoliteia* (ἰσοπολιτεία)<sup>222</sup>. Para ello era necesario, una vez comprobados los merecimientos de los adjudicatarios, que la Asamblea se pronunciara a través de un decreto; algo que no ocurría con frecuencia pues se trataba de un acto de “máximo imperio”, entre los que se encontraba la declaración de guerra, la firma de un tratado de paz, la elección de los magistrados o la promulgación de leyes. Otra de las vías para acceder a la ciudadanía era comprarla, pero recaudar la suma de dinero requerida a cambio del derecho era una posibilidad restringida a los pocos extranjeros que habían logrado acumular grandes fortunas. Por último, y particularmente durante la época clásica, existía la oportunidad de irse a fundar nuevas colonias, quienes aceptaran tal empresa, con todos los riesgos que conllevaba, podían hacerse propietarios de un trozo de tierra y obtener un lugar como ciudadano en la futura comunidad.

La marginación social y política de los extranjeros también se expresa en las obras de los filósofos. De Platón, por ejemplo, podemos extraer interesantes conclusiones pues en varios de sus diálogos incluye a foráneos y metecos como interlocutores<sup>223</sup>. En la República, al hablar de la justicia intervienen junto a Sócrates los atenienses Clitofonte, Adimante y Glaucón, los metecos Céfalo y Polemarco y el extranjero Trasímaco. Lo que ocurre en el diálogo demuestra el poco juicio que Platón le atribuía a éstos. Cuando

221. Fue especialmente perjudicial para los extranjeros la reforma de Pericles del año 451/450 que limitaba el acceso a la ciudadanía a quienes demostraran ser hijos tanto de padre como de madre ciudadanos. Retomando la crítica irónica que hiciera Gorgias sobre dicho requisitos, Aristóteles dijo: “En la práctica se define al ciudadano como el nacido de dos padres ciudadanos y no de uno solo, el padre o la madre. Otros incluso piden más en tal sentido, por ejemplo dos, tres o más antepasados. Pero dada tal definición de orden cívico y conciso, algunos se preguntan cómo será ciudadano ese tercer o cuarto antepasado. Gorgias de Leontinos, quizá por no saberlo o por ironía, dijo: igual que son morteros los objetos hechos por los fabricantes de morteros, así también son lariseos los hechos por sus artesanos, pues hay algunos que fabrican lariseos. Sin embargo, la cosa es sencilla; si conforme a la definición dada, participaban de la ciudadanía, eran ciudadanos, ya que no es posible aplicar lo de “hijo de ciudadano o ciudadana” a los primeros habitantes o fundadores de la ciudad”. ARISTÓTELES, *Política*, 1275 b.

222. La *isopoliteia* que otorgaba el derecho de ciudadanía se concedía de manera unilateral o recíproca, y podía dársele a la totalidad de ciudadanos de una ciudad-Estado amiga. Sin embargo solo se convertían en ciudadanos de pleno derecho los que al estar en la comunidad de destino solicitaran formalmente ser admitidos en el cuerpo de ciudadanos y en las corporaciones constituidas por sus miembros. Ver F. GSCHNITZER, *Historia social de Grecia*, cit., p. 170. J. PASCUAL GONZÁLEZ, “La isopoliteia como concesión de ciudadanía a comunidades extranjeras en las épocas clásica y helenística”, en: Plácido, Domingo, “*La construcción ideológica...*”, cit., p. 327.

223. Sobre la evolución-transformación del extranjero amenazante, corruptor de la juventud, al extranjero que da sentido en los personajes representados en los diálogos platónicos, véase P. VIDAL-NAQUET, *La democracia griega, una nueva visión*, Akal, Madrid, 1992, pp. 83 ss.

hablan Glaucón y su hijo Polemarco lo hacen simplemente para reafirmar las opiniones tradicionales acerca de la justicia, y cuando lo hace Trasímaco se expresa como lo haría “una fiera salvaje” definiendo la justicia como “lo que le conviene al más fuerte”<sup>224</sup>. Una vez refutadas sus posiciones, los tres desaparecen a partir del libro II donde la discusión se refiere al diseño de la ciudad, quedando como únicos participantes Adimante y Glaucón. Está claro que lo que pretende demostrar Platón es que en su ciudad ideal los valores y la sabiduría son dones que solo poseen los ciudadanos. De otro lado, en las *Leyes* era tal la desconfianza que le generaban los extranjeros que su permanencia en la ciudad estaba supeditada al acatamiento de una drástica reglamentación. Aunque no prestaban servicio militar ni pagaban el *metoikion*, su derecho de residencia debía caducar a los veinte años<sup>225</sup>, o en menos si no pasaban un estricto examen de conducta al que se les sometería constantemente; y en cuanto a sus hijos, siempre y cuando acreditaran un oficio, el plazo de veinte años comenzaría a correr cuando alcanzaran los quince años de edad<sup>226</sup>. Dichas condiciones, muy semejantes a las que se imponían en Esparta, reflejan la predilección de Platón por la severidad de las costumbres lacedemonias frente a los extranjeros.

Para Aristóteles la rigidez en el acceso a la ciudadanía tenía justificación en el hecho de que un número elevado de ciudadanos significaría un grave riesgo para el equilibrio poblacional y, por ende también, para la autarquía de la *polis*. Así como la ciudad que carece de un mínimo de ciudadanos no alcanza la autosuficiencia, la que tiene demasiados “*será autosuficiente en sus necesidades esenciales, como un pueblo, pero no como una ciudad, pues no le es fácil tener una constitución*”<sup>227</sup>. Además hay que evitar, dice, que extranjeros y metecos intervengan en el gobierno de la ciudad “pasando inadvertidos” en el “exceso de población”, porque “*para emitir un juicio sobre lo justo y para distribuir los cargos de acuerdo con el mérito, es necesario que los ciudadanos se conozca unos a otros y sus cualidades respectivas,*

224. El pasaje es el siguiente: “Entonces Trasímaco (...) en cuanto hicimos una pausa tras decir yo aquello, no se contuvo más, y se abalanzó sobre nosotros como si fuera a despedazarnos. Tanto Polemarco como yo nos estremecimos de pánico, pero Trasímaco profirió gritos en medio de todos, clamando (...) Afirmo que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte”. PLATÓN, *República* I, 336 b- 338 a.

225. Con excepción de los *evergetas* (εὐεργετής) que, previa aceptación del Consejo y de la Asamblea, podían instalarse hasta su muerte. Se trata de una excepción interesada pues los *evergetas* eran extranjeros ricos que solían ser benefactores de la ciudad con sus grandes donativos y sus obras públicas.

226. PLATÓN, *Leyes* VIII, 850 a-d.

227. “¿quién podría ser general de una multitud tan grande?, o ¿quién será su heraldo, como no sea un Estentor”. ARISTÓTELES, *Política*, 1326 b. Se refiere a Estentor el guerrero de la Iliada (V 785) que, según Homero tenía “una voz de bronce” con la que podía gritarle a más de cincuenta hombres.

*en la idea de que donde esto no ocurre, la elección de los magistrados y los juicios serán por fuerza defectuosos*<sup>228</sup>.

Parece obvio que desde el punto de vista aristotélico la exclusión de los extranjeros estaba ligada a su concepción de la ciudadanía y, como tal, su condición se definía en función de la negación de los derechos que le correspondían al ciudadano que eran, esencialmente, los de “participar en el gobierno y en las funciones judiciales”<sup>229</sup>. Sobre este punto no puede ser más enfático Aristóteles que cuando afirma: “*El ciudadano no lo es por habitar en un lugar determinado (de hecho los metecos y los esclavos participan de la misma residencia), ni tampoco los que participan de ciertos derechos como para ser sometidos a proceso o entablarlo (pues este derecho lo tienen también los que participan de él en virtud de un tratado; éstos, en efecto, lo tienen, mientras en muchas partes ni siquiera los metecos participan de él plenamente, sino que les es necesario designar un patrono, de modo que participan no plenamente de tal comunidad)*”<sup>230</sup>.

Pero detrás de la opinión de los filósofos y de la extendida costumbre de marginar social y legalmente a los extranjeros, se halla un trasfondo histórico-cultural todavía más complejo que tiene que ver directamente con la aparición de la *polis* como unidad administrativa autónoma<sup>231</sup>. Lo que quiere decir esto es que una de las características más novedosas de la ciudad-Estado griega es que define sus reglas, crea sus instituciones y enfrenta sus desafíos de manera independiente; y dicho desconocimiento de cualquier autoridad que no provenga de la ciudad misma tiene al menos dos consecuencias fundamentales. La primera es que al constituir las normas que regirán a sus miembros está constituyendo, al mismo tiempo, una frontera hacia el interior, pues está delimitando el círculo exclusivo de personas que pertenecen a la comunidad. La segunda es que, como consecuencia, está creando también una frontera hacia el exterior, una delimitación formal y material que determina su soberanía territorial frente a otras ciudades e, incluso, frente a terceros Estados fuera del mundo griego. Con lo cual, al consagrar su autonomía, la *polis* está fijando también los límites que marcan la diferencia entre la libertad y la sumisión.

228 ARISTÓTELES, *Política*, 1326 b.

229. “Un ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define mejor que por participar de las funciones judiciales y en el gobierno”. Ídem, 1275 a. Y “A quien tiene la posibilidad de participar en la función deliberativa o judicial, a ése llamamos ciudadano de esa ciudad; y llamamos ciudad, por decirlo brevemente, al conjunto de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía”. Ídem, 1275 b.

230. Ídem, 1326 a.

231. Lo que caracterizaba la organización geopolítica del mundo griego, especialmente durante el periodo clásico, era que estaba conformado por “*pequeñas comunidades intransigentemente autónomas, que por lo general, aunque con imprecisión, se autodenominaban poleis*”. Véase M. I. FINLEY, *El legado de Grecia*, cit., p. 17.

La línea abstracta y física que es trazada con la frontera tiene además un fuerte componente ideológico<sup>232</sup>. Produce en la conciencia del colectivo la sensación de unidad, sirve para reforzar el concepto del *Otro* y, por negación, el de uno mismo. Al margen de la zona fronteriza se radicalizan los peligros y se les identifica con el exterior, lo que es desconocido es demonizado y convertido en enemigo, los que están al otro lado tienen prohibido cruzar las barreras de defensa que se levantan como murallas y terminan por incrustarse en lo profundo de la sensibilidad social. Establecer la frontera como sistema de exclusión implica fijar los criterios que permitan definir quiénes están incluidos dentro de la comunidad política y, bajo dichos parámetros, los extranjeros, en tanto no se les reconoce como miembros de la polis, casi siempre deben permanecer al otro lado de la línea que separa a los ciudadanos de los que no lo son.

#### 4. EPÍLOGO (A DESARROLLAR)

– *La Antigua Grecia es el origen “espiritual” del pensamiento político occidental*

Al comienzo advertimos que escoger como fuente de estudio la antigüedad griega no era una decisión arbitraria y en nada se correspondía con la reafirmación de un prejuicio eurocéntrico. Por esa razón, uno de los objetivos de este capítulo era demostrar que al trasladarnos a la antigua Grecia nos estábamos situando en los orígenes de lo que conocemos como “Civilización Occidental”, sin que por ello pretendiéramos reducir a un único lugar y a un único momento el surgimiento de todo nuestro sustrato cultural e intelectual. Esta investigación descartaba de antemano dicha posibilidad porque, como es apenas obvio, cualquier proceso de construcción social está influenciado

232. Ver sobre este punto en particular a M<sup>a</sup> C. CARDETE DEL OLMO, “La frontera como elemento de construcción ideológica”, en: P. DOMINGO y otros, *La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*, cit., p. 187-198. El término que más se aproxima a la definición de frontera en Grecia es ópos, que procede del nombre de las piedras de delimitación utilizadas por los pequeños propietarios. La palabra enmarca una noción natural y consuetudinaria del espacio y su demarcación, una línea imaginaria que separa unos terrenos de otros. La fijación de fronteras específicas es uno de los pasos necesarios para la configuración de un Estado ya que es la expresión clara de la territorialidad política. Quienes no forman parte de la polis, quienes no son sus ciudadanos, deben mantenerse al otro lado de la línea que delimita la frontera. Las sociedades fronterizas tienden a aunar esfuerzos y focalizar sus temores y odios en el otro, en el vecino al que se ve como enemigo. De la misma manera la frontera está ligada ideológicamente a la acrópolis como centro político y religioso de la polis. La sacralización de los límites permite utilizar contra los intrusos las acusaciones de impureza y sacrilegio. Dicha delimitación se lleva a cabo con la construcción de santuarios, el levantamiento de estatuas y altares de los dioses tutelares, o la construcción de tumbas heroicas en los territorios limítrofes.

por tantas y tan variadas ideas que tratar de remitirlo en su totalidad a un solo punto de partida sería una tarea absurda. Lo que buscábamos en este primer capítulo era algo mucho más preciso y probable, lo que tratamos, y pensamos haber logrado, era ubicar e identificar en las luces de la experiencia helénica los conceptos fundantes de nuestra tradición política.

*– El principal legado de la antigüedad griega es la experiencia de la política*

La herencia que recibimos de los antiguos griegos es incalculable, sus aportes, cuando no fueron pioneros, impulsaron determinantemente el desarrollo de las más importantes ramas del conocimiento. La biología, la física, la geometría, la historia, el arte y la ética son tan solo unos de los ejemplos que nos permiten afirmar, sin temor a equivocarnos, que la inquietud de su espíritu, su hambre de saber, su constante necesidad de entender el significado del ser humano y del universo que lo rodea, los llevaron a sentar, casi que de manera inexorable, las bases de la ciencia y la filosofía occidental. Sin embargo, de todo su legado es la singularidad de su experiencia política la que más nos apasiona y, a su vez, justifica que la escogiéramos como punto de referencia, ya porque permanece inalterable repitiéndose como en ciclo trágico, ya porque, todavía hoy, tratamos de explicar nuestra propia experiencia a través de los mismos conceptos con los que ellos lo hicieron.

La experiencia política de los antiguos griegos adquiere sentido y actualidad cuando comprendemos que detrás de su significado estaba presente una profunda preocupación existencial por la libertad. Nunca antes en la historia del ser humano la idea de ser libre había surgido con tanta fuerza ni se había defendido con tanto ímpetu. Para los griegos la política no era otra cosa que el camino a su liberación física y espiritual. Física en tanto la vida dentro de la polis los emancipaba de las necesidades de subsistencia, y espiritual porque al involucrarse directamente en el gobierno de la ciudad estaban asumiendo también la dirección de su propio destino. La libertad griega se fundaba, pues, en una vida política intensa, una vida que fue posible gracias a que la polis se estableció como el espacio donde los hombres coexistían mancomunadamente, interactuando como ciudadanos con derechos y obligaciones, gobernando y siendo gobernados unos y otros; porque sin los demás, es decir, sin los iguales, interlocutores de esa deliberación constante, nadie podía ser verdaderamente libre.

Ciertamente el gobierno de la ciudad era un gobierno compartido que exigía al individuo una profunda compenetración en el organismo formado por la comunidad política, pero contrario a lo que puede parecer, en la polis la voluntad particular no se sometía a la colectiva; se trataba en realidad de un escenario reservado a la expresión de la individualidad, donde reinaba una ética agonial y donde cada uno de sus ciudadanos pretendía distinguirse de

los demás demostrando sus méritos y virtudes. Además la ciudad, construida para la eternidad, conservaba en la memoria colectiva las historias de los grandes hombres, era, por decirlo de alguna manera, la obra imperecedera con la que los griegos enfrentaban el yugo intransigente de la muerte. No es contradictorio entonces que, tanto por disfrutar de ese lugar destinado al libre desarrollo de la personalidad como por aferrarse a la promesa del recuerdo, aquellos antiguos hombres estuvieran dispuestos a obedecer estrictamente las normas y condiciones que suponía la vida política.

*– En Atenas la teoría y la práctica política tomó forma en un fenómeno único: la democracia*

La irrupción del nuevo animal político transformó profundamente el estilo de vida de los griegos, a tal punto que precipitó cambios radicales no solo en las costumbres sino, especialmente, en las formas de gobierno y en la división territorial de gran parte de las comunidades asentadas bajo la zona de influencia helénica. Sin embargo, de todas la *poleis*, fue Atenas en donde la vida en y para la política dio lugar al nacimiento de la democracia, una idea que le añadió todavía más originalidad a la particularidad del fenómeno político griego pues, junto con la libertad, aparece otro principio inédito en la fundamentación del ejercicio del gobierno: la igualdad. En el camino a la democracia Atenas sufrió intensos periodos de agitación social que derivaron en varias guerras civiles e, incluso, se dice que significó el comienzo de su decadencia cultural, no obstante, suele olvidarse también que fue precisamente en los años de consolidación del modelo cuando la ciudad alcanzó su máximo esplendor artístico, económico y militar. Ahora bien, lo que sí es indudable es que desde su surgimiento, la democracia ateniense se ha convertido en un paradigma tanto de la teoría como de la práctica política. Por un lado, lo han estudiado los más grandes pensadores de la humanidad para defender sus virtudes o atacar sus vicios y, por otro, ha sido el ejemplo reivindicado por los revolucionarios modernos que se han opuesto a toda autoridad que no provenga de la soberanía popular.

*– La democracia antigua se funda en los principios de libertad e igualdad.*

*– Pese a fundarse en ellos, los ideales de libertad e igualdad no son posibles en la democracia griega porque se enfrentan al concepto de ciudadanía.*

*– La ciudadanía no solo nace, también es una categoría intrínseca de la democracia como experiencia política ateniense.*

*– Así como la ciudadanía implica la exclusión de los no-ciudadanos, su verdadero “espíritu” es el de ser un mecanismo de inclusión.*

*– Cuando el ciudadano adquiere la responsabilidad de asumir su propio destino y el de la ciudad, asume en el fondo el compromiso que conlleva la libertad.*

