

UL

Lecciones de teoría política • Hernán Felipe Prieto Bernal

Cuadernos para la libertad

1

Lecciones de teoría política

La democracia de los atenienses
Entre la *stásis* y la *diálýsis*

Hernán Felipe Prieto Bernal



UNIVERSIDAD
LIBRE®

Cuadernos para la libertad

1

Lecciones de teoría política

Lecciones de teoría política

Hernán Felipe Prieto Bernal

La democracia de los atenienses

Entre la *stásis* y la *diálisis*

Cuadernos para la libertad

• 1 •

Los Inicios de la Democracia



UNIVERSIDAD LIBRE®

2020

Prieto Bernal, Hernán Felipe

Lecciones de teoría política: la democracia de los atenienses entre la *stásis* y la *diálisis* / Hernán Felipe Prieto Bernal. – Bogotá: Universidad Libre, 2020.

127 p.: 20 cm. (Cuadernos para la libertad; 1)

Incluye referencias bibliográficas

ISBN 978-958-5578-28-9

1. Ciudades y pueblos 2. Geografía política 3. Sociología

321.5

SCDD 23

Catalogación en la Fuente – Universidad Libre. Biblioteca

Colección: Cuadernos para la libertad

Director Editorial: John Fitzgerald Martínez V.

Título: Lecciones de Teoría Política. La Democracia de los atenienses.

-Entre la *stásis* y la *diálisis*-

© Autor: Hernán Felipe Prieto Bernal

© Facultad de Derecho, 2020

ISBN impreso: 978-958-5578-28-9

ISBN online: 978-958-5578-29-6

Primera Edición en Español 2020

Comentarios y sugerencias: john.martinez@unilibre.edu.co

Queda hecho el depósito que ordena la ley.

Reservados todos los derechos. No se permite la reproducción total o parcial de esta obra, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio (electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otros) sin la autorización previa y por escrito de los titulares del copyright.

Editorial: Universidad Libre

Director de Proyecto Editorial: John Fitzgerald Martínez V.

Coordinación editorial: Luz Bibiana Piragauta Correa

Correo electrónico: comunicaciones@unilibre.edu.co

Calle 8 No. 5-80. Teléfono: 3821000, Bogotá, D. C.

Portada: Eris ofreciendo la manzana de la discordia en la boda de Tetis y Peleo.

Pintura de Jacob Jordaens. 1633. Museo del Prado.

Diseño y diagramación: Héctor Suárez Castro

Impresión: Panamericana, Formas e impresos

Esta obra está financiada por el Fondo de Publicaciones de la Universidad Libre

Printed in Colombia

Publicación impulsada por:



UNIVERSIDAD LIBRE®

Facultad de Derecho - sede principal

Centro de Investigaciones Sociojurídicas
de la Facultad de Derecho

Grupo de investigación
Estudios en Bioética, Ecología Humana
y Ecología Política

Libro resultado del proyecto:

Lecciones de teoría política

Prof: Hernán Felipe Prieto Bernal

Universidad Libre

Bogotá, D. C

2020

Pares evaluadores

Raul Moreno:

Profesor Universidad Central-Bogotá. Colombia

Jorge Fabra Zamora:

Profesor McMaster University- Hamilton. Canada

John Fitzgerald Martínez V.:

Profesor Universidad Libre. Bogotá Colombia

Directivas Universidad Libre

Presidente: Jorge Alarcón Niño

Vicepresidente: Jorge Gaviria Liévano

Rector Nacional: Fernando Enrique Dejanón Rodríguez

Secretario General: Floro Hermes Gómez Pineda

Censor Nacional: Ricardo Sopó Méndez

Presidente Seccional: María Elizabeth García González

Rector Seccional: Fernando Arturo Salinas Suárez

Decano de Derecho: Luis Francisco Ramos Alfonso

Secretaria Académica: Ana Roció Niño Pérez

Director del Centro de Investigaciones Sociojurídicas:

John Fitzgerald Martínez V.

Lecciones de Teoría Política

La Democracia de los atenienses

Entre la *Stásis* y la *diálisis*

Cuadernos para la libertad

•1•

Los Inicios de la Democracia

A Miguel Antonio Ruiz Vásquez:
vivo en la memoria de todo Unilibrista.
Y a Jimena Fernández: viva en mi vida.

Amar por encima de todo la libertad
Beethoven

Contenido

Prólogo	13
1. Aristocracia: Los de arriba y los de abajo	19
Dos formas de comunidades políticas: el <i>éthnos</i> y la <i>pólis</i>	26
Tres instituciones políticas: el <i>arcontado</i> , el <i>Consejo</i> y la <i>Asamblea</i>	48
<i>Génos</i> , <i>phratría</i> y <i>phylé</i> : ¿Instituciones sociales?	57
2. Solón: ¡Abajo la esclavitud por deudas!	73
Solón poeta: «El varón grave por su piedad y sus méritos»	75
Elegía primera: no una sino dos clases de riquezas	77
Elegía tercera: Eunomía / Disnomía	81
Elegía cuarta: el momento decisivo	85
Elegía quinta: Solón, entre unos y otros	89
Elegía vigésima tercera: las tentaciones de Solón	91
Elegía vigésima cuarta: «juntos»	92
Solón arconte: ¡Abajo las deudas!	97
Solón: ¿constitucionalista?	118
Bibliografía	125

Prólogo:

«Entre la herida y la grieta»

«Deshilachada, la carne del país ahora se desgarraba, como si los cuerpos agujereados por las balas, los cuerpos negros, los cuerpos indígenas, al volverse demasiado numerosos, hubieran hecho imposible cualquier remiendo. Hasta una costurera aficionada sabe que no se puede zurcir una tela demasiado desgarrada, donde la piel se junta con la aguja y el hilo se abre de inmediato. Ya no había integridad posible en el tejido social de Brasil porque se había matado demasiado».

Eliane Brum¹

La carne del país (Brasil, pero también Colombia y tantos otros) se desgarraba y se zurce, se deshilacha y se vuelve a coser, una y otra vez, hasta que, por más abnegadas que sean las mujeres, la mano, la aguja y el hilo, ya no pueden más, “porque se había matado demasiado”. ¿Qué hacer? ¿Sí, qué hacer los que no sabemos, ni queremos, matar? Para los que en cambio sí sabemos que “matar un hombre por defender una idea, no es defender una idea sino matar un hombre”

¹ «¿Quién ordenó matar a Marielle? ¿Y por qué?». *El País*, Madrid, 14 de marzo de 2019.

(*Castello contra Calvino*, de Zweig) ¿Qué hacer? Aprender de los matemáticos: «comencemos con las ecuaciones diferenciales parciales con frontera libre. Imagínese que hay una represa con muros, se rompe y empieza a regarse el agua. El suelo alrededor comienza a mojarse. Una frontera libre es esa frontera entre el piso seco y el mojado. Los matemáticos queremos saber a qué velocidad se expande, y otras características para tratar de contener y prever qué va a ocurrir para detenerla». Así nos enseña, a los no iniciados, la gran matemática colombiana Tatiana Toro.² ¿Qué hacer cuando una represa se rompe y empieza a inundarlo todo? Aprender a qué velocidad se expande, entre muchísimas otras cosas, para tratar de contener el daño y saber qué es lo que hay que hacer para detener la catástrofe. Una «*frontera libre*», en política, sería esa delgada línea situada *entre* matones y asesinos de ambos lados, para decirles a los unos y a los otros: «no pasarán». Eso fue lo que enseñó hace más de dos mil quinientos años atrás Solón, el sabio poeta en torno al cual gira la invención de la política en su versión ateniense. Cuando terminó su labor de *palabrero*, ¿cómo quiso ser recordado? *No hice viudas a las mujeres, no cercené la vida de los jóvenes*. ¿Qué gobernantes, qué políticos, de uno y otro bando pueden decir algo que alcance a las plantas de los pies de Solón?

*

Cuando hace cinco años iniciamos el primer ciclo de Teoría Política, que hoy se completa en nuestra Universidad, recibí de parte del señor Decano de la Facultad de Filosofía, Rubén Alberto Duarte Cuadros, el más irrestricto apoyo. Son cinco

² *El Espectador*, 7 de julio de 2019, en entrevista con Pablo Correa.

años en que él dio su respaldo total a nuestro seminario de manera constante y decidida, pero, sobre todo, a la manera Unilibrista: nunca, jamás, recibí la menor insinuación del modo o manera, como debía llevarse a cabo nuestro curso. Debo extender ese agradecimiento a los señores Decanos de la Facultad de Derecho: Jesús Hernando Álvarez Mora, Carlos Arturo Hernández Díaz, Fernando Arturo Salinas Suárez (actual Rector Seccional), y Luis Francisco Ramos Alfonso. En sucesivas administraciones contamos con su apoyo y comprensión amable y firme. Que ellos, es mi ruego, transmitan a los directivos en general de nuestra Universidad, mis agradecimientos. John Fitzgerald Martínez fue mi alumno hace ya mucho tiempo y ahora es mi abnegado y muy tolerante jefe en estas lides. Su mayor venganza es que no tengo como devolverle todo lo que me ha dado y enseñado. Ya quisiera más de uno tener un sabio protector del seminario como lo es Néstor Orlando Varón. Jamás nos abandonó, siempre estuvo con nosotros sorteando cuanta dificultad se nos presentaba y le ruego que permanezca a nuestro lado cuando se reinicie el Segundo Ciclo de Teoría Política. Los nombres de dos profesores, venidos de otras universidades me sirven para agradecer el de tantísimos asistentes al seminario que, de manera fraterna, nos han apoyado a lo largo de estos cinco años: Raúl Moreno y Pedro J. Eslava. En esta época en que me encuentro de *caída de dioses*, desengaños y calumnias, Edwin Javier Mejía y Juan Manuel Acevedo han logrado impedir que me convierta en solo un viejo amargado. Sin Jaime Ortega, esto que el lector eventual se dispone a leer no hubiese llegado a la luz; logró con muchísimo esfuerzo transcribir las grabaciones de las distintas sesiones, conservando en muchos pasajes, su lenguaje coloquial. Sé que no aprenderé de él una de sus muchas virtudes: la serenidad. Le

estoy agradecido por constatar en él esa cualidad que está desapareciendo de la faz de la tierra.

Y así podría seguir, peor que un ciclista al ganar una etapa. Yo, el maestro de la intolerancia, el desasosiego y la exasperación, en estos cinco años aprendí de tantos asistentes al seminario tolerancia, sosiego y contención. Jamás podré destacar lo suficiente la infinita comprensión y afecto con que supieron corregir al final de cada clase, uno a uno, con extremada discreción, los múltiples errores e imprecisiones que cometí y sigo cometiendo. Si tuviera del lector que viene una mínima dosis de esa comprensión que tuve a lo largo de estos años, estoy seguro, muchas de mis equivocaciones cometidas en este escrito, me serán perdonadas.

«Alguna vez he sido juzgado culpable de haber dado una “versión un poco romántica del gobierno ateniense” y de haber usado mal el término “democracia”, dado que el dēmos no era más que una minoría estrecha que excluía a las mujeres, los esclavos y los miembros de los estados súbditos en el imperio del siglo V. No me parece que un análisis histórico de las estructuras políticas de Grecia (o de cualquier otra sociedad), en los términos de esta sociedad misma, justifique una crítica semejante, o exija que se enarbole a cada instante la condena moral. Es fácil señalar cosas contra una sociedad muerta; es más difícil y enriquecedor buscar comprender lo que ella se propuso hacer, cómo se consideró a sí misma, hasta qué punto tuvo éxito o fracasó y porqué».

Sir Moses I. Finley

1

Aristocracia:
Los de arriba y los de abajo

Grupos de ricos propietarios de tierras gobernaron la gran mayoría de las regiones de la Grecia arcaica entre los siglos VIII a VI a.C. Estos grupos de terratenientes se llamaron así mismos *aristoi*, «los mejores».¹ Señores en la guerra, *amos* en sus campos de cultivo, *mandatarios* en el gobierno: donde se mire, allí están ellos, destacándose sobre la masa innominada, *notables*. Han puesto su impronta en bellísimos vasos de cerámica, en los templos que construyeron, en los edificios cívicos que levantaron al compás de los más espléndidos cantos que los poetas de su tiempo compusieron, para dejar en la memoria de los suyos sus hazañas

¹ Del griego áristos `el mejor´ (pl. *aristoi*), y *krátos* `poder´, `fuerza´. Posteriormente, en el siglo V, se forjarán para esta forma de gobierno dos términos: *aristokratía* “el gobierno de los (que se creen) mejores”; y *oligarchía*, de *olígos* `poco´, `pocos´; y *arché* `gobierno´: “el gobierno de (unos) pocos”. No olvidar la diferencia temporal: en los siglos VIII – VI aún no existían estos términos. *Aristocracia* y *oligarquía* se convertirán, con el paso del tiempo, en dos términos que serán usados, preferentemente, de manera distinta. *Aristocracia* será usado por aquellos que ejercen el poder; *oligarquía* por aquellos que cuestionan ese poder. Las revoluciones modernas acentuarán aún más esa distinción. No obstante, *aristocracia* también puede ser empleada en forma burlona o crítica. La mofa, la ironía y la risa, cargan la palabra de un sentido opuesto al original. Lección hermosa del lenguaje: el significado de una palabra depende del uso que le demos a ella. Lo veremos constantemente a lo largo de estas lecciones de Teoría Política.

y conquistas. *Nobles*² que buscan distinguirse a como dé lugar de la masa indistinta de los de abajo, por su *cuna*, su *riqueza*, sus *cultos* y su *modo de vida*.

Por su *cuna*, se llaman así mismos *eupátridas* (*eupatridēs*), los “bien nacidos”, los de “buenos padres”. Su estatus los nombra *hippeís* (s. *hippeús*), “caballeros”. Estos “caballeros” de la Grecia arcaica no son ni los guerreros homéricos que se dirigen al campo de batalla en sus carros de combate, ni tampoco los que mucho tiempo después combatirán a caballo a partir de Alejandro. Los *caballeros* de la Grecia arcaica son más bien miembros de un orden social en que el caballo es el signo de pertenencia a una élite: ricos terratenientes que se pueden permitir el *lujo* de criar caballos (en Eubea se llaman por ello *hipóbotas*, “criadores de caballos”). De verdad un *lujo*, tanto que en el siglo V es un arcaísmo costosísimo el poseerlos y mantenerlos. Se trata de un criterio de distinción. Un ejemplo: en la *Apología* de Platón leemos que mientras el ciudadano raso Sócrates, como buen hoplita, marcha a pie, el distinguido Alcibiades monta a caballo. Todavía hoy, en un mundo de peatones y conductores, el jugador de polo y el criador de caballos de “pura sangre” compiten por distinguirse del resto, y quien lo iba a creer, por diferenciarse entre ellos mismos.

² Por el latín que los llamaré *nobilis* ‘conocido’, ‘ilustre’, ‘noble’. Del latín *noscere* ‘conocer’. El griego también tiene todo un grupo de palabras, como lo veremos, para designar a estos que se destacan, ‘notables’, de la masa. Son los *conocidos*: aparecen con sus nombres, desde los cantos antiguos hasta las noticias de prensa de hoy. Para lo que sigue véase el impecable ensayo de Louis Gernet *Los nobles en la antigua Grecia*, incluido en su libro *Antropología de la Grecia antigua*, pp. 289 y ss.

Ricos. Sobre todo, en tierras, cultivos y rebaños, de ahí su nombre distinguido: *geomores* (s. *geomōros*). Tierras que han venido acumulando generación tras generación, expolio tras expolio. De “gusto” exquisito, se han apropiado de las más fértiles tierras, mejoradas aún más, gracias al sudor y lágrimas de labradores empobrecidos y de sistemas e instrumentos de cultivo que ellos sí se pueden permitir. ¿Y el resto de las tierras? Tierra yerma, tierra tan pobre como el campesino que se ve obligado a mendigarla del rico señor prometiéndole parte de lo que logre arrancar de vida en esas pequeñas parcelas; sujeto a los avatares de las sequías o las inundaciones, doblando el espinazo él, su mujer y sus hijos, en una sucesión de vida y muerte imparable. Abrumados por las deudas, siempre al borde de la ruina. O también, sí, allí también, había campesinos tan arruinados que se veían obligados a laborar en las tierras de los ricos a cambio de un mendrugo, unos harapos y una choza en la cual refugiarse de la intemperie. *Jornaleros* llamamos nosotros a esos que los griegos llamaban *thētes* (s. *thēs*). Esos que, en los límites de la extenuación, llevan la vida más baja que pueda llevar un hombre libre.

Pero esos ricos y esos pobres no lo son todo en la estructura social de la Grecia arcaica. Entre los muy ricos y los muy pobres está un grupo de seres humanos que Aristóteles llamará *hoi mesoi*, “los del medio”. No pertenecen al grupo obstinadamente cerrado de los ricos, cómodamente apoltronados, pero tampoco al grupo de aquellos a los que la miseria agobia y la ruina completa, amenaza. Estos *temen* caer en la ruina y *anhelan* estar con los de arriba. Como siempre pasa, tienen más posibilidad de caer en la pobreza que de acceder a la condición de acaudalado señor. Pero

también, claro está, hay excepciones. Unos cuantos, muy pocos, logran treparse al carro de los afortunados, para rabia y lamentación de un cantor tan inmenso de la aristocracia como Teognis³: *plou̓tos émeixe* →, se queja el poeta (*la riqueza corrompe a los nuestros*), le dice a su amigo Polipiades y agrega: *por eso no admires que degeneren nuestro círculo, porque ahora lo malo se mezcla con lo bueno*.⁴ Teognis protesta contra esos nuevos ricos, trepadores, emergentes, que pretenden, ¡oh escándalo! *mezclarse* con hombres y mujeres nobles. Teognis opone el *esthlos anēr* (v. 186) al *kakoû andros* (v. 187). Para comprender su significado nada mejor que ahondar en la rica paleta de sentidos que tiene el adjetivo *esthlós* que une *valores morales* como los de “bueno”, “honrado”, con *valores guerreros* como los de “valiente”, “viril”, junto con calificativos de alcurnia y riqueza, como los de “noble” y “rico”. Nietzsche, lector consumado de Teognis, sacará las explosivas conclusiones que tiene todo ello para una historia nada moral de la moral. *Esthlos anēr*: “el hombre *bueno*”. *Kakoû andros*: “el hombre *malo*”, se ve obligado a traducir más de uno. No. La aristocracia se ha apropiado no solo de tierras y de seres humanos, también ha impuesto sus valores y sus significados a las palabras: *nosotros* los buenos, valientes, nobles y ricos; *ellos* los malos,

³ *Líricos griegos*. Elegiacos y Yambógrafos arcaicos. Traducción de Francisco R. Adrados. Vol. II. 1959; vv. 183 – 192.

⁴ *Houtō mē thaúmaze génos, Polypaidē, Astōn / mauroûsthai. Syn gar mîsgetai esthla kakoîs*. vv. 191-192. Lo señalado en cursivas no es traducción del maestro Rodríguez Adrados, sino mera paráfrasis del que esto escribe. Mas adelante nos ocuparemos de un término tan problemático como importante: *génos*, que aparece en el texto griego.

cobardes, trepadores, gentuza de baja estofa⁵ que realiza odiosas mezclas con hombres y mujeres nobles, gracias al matrimonio, las alianzas y ¡oh escándalo! los *negocios* (una palabra que los aristócratas pronuncian haciendo mohines, mientras que, por debajo de la mesa, reciben el dinero).

Nobles por la *cuna* (*eupátridas*); nobles por la *tierra* (*geomores*). ¿Cómo no serlo también por el *culto*? Cultos que les son propios, cultos que los marcan y los *distin-guen* del resto. Cultos venerables, antiguos. Cultos que les confiere también aquí una posición de privilegio: se trata de una función religiosa, que va desde el culto al héroe epónimo, pasando por los cultos propios de su círculo, hasta llegar incluso a los mismos cultos de la pólis. Un ejemplo: en Atenas, en el culto a Atenea *Poliade*, la sacerdotisa debe pertenecer siempre a la familia de los Etobúttadas. Cultos que los señalan a través del sacerdocio, el ritual y los templos, como privilegiados en su relación con los dioses tutelares.

La *cuna*, la *riqueza*, el *culto*, todo ello formando, *tramando*, en todas sus dimensiones un particular *modo de vida*, de permanente *distinción* (Bourdieu obliga). Su manera de vestir, su forma de divertirse, sus ceremonias, fiestas, matrimonios, alianzas, en todo está la marca del aristócrata, su

⁵ Estofa, del francés antiguo *stofe*, pasa al francés *étouffe* para designar cualquier tejido de seda o lana. Los artesanos, los tejedores, a lo largo de la historia también contribuirán con sus palabras, al vocabulario político de todos los tiempos. Se tendrá que guardar bien esto en la memoria, para comprender a los *cordeleros* de la Revolución Francesa, a los trabajadores de Silesia y a las revueltas de los artesanos en Colombia. Ellos también tejen la trama de la historia y pobre de aquel que no la conozca.

sello. Desde las maneras de nacer hasta las maneras de morir (sus ritos funerarios, sus tumbas), pasando, como no, por sus maneras de constituir alianzas y aliados. *Primero*, entre ellos mismos, tejiendo un tipo de alianza exclusiva: las *heterías* (*hetairoi*: “compañeros”, “aliados”), asociaciones políticas encaminadas a apoyar, por todos los medios, su concepción del poder y del gobierno; bastiones en fin de la *oligarquía*, aprenderán a decir más tarde aquellos que se atreverán a enfrentarlos. *Segundo*, con los de abajo, con instituciones como el patronazgo que verán nacer en esta Grecia arcaica, eso que creemos conocer también en Roma: la clientela.

¿Cuál era entonces la concepción aristocrática del poder y del gobierno, sin la cual *cuna, riqueza, culto, modo de vida*, todo eso, se derrumbaría, borrado todo por el tiempo y el olvido? Para mantenerse en el poder la aristocracia forjó: dos formas de *comunidades políticas*, el *éthnos* y la *pólis*; tres tipos de *instituciones políticas*, el *arcontado*, el *Consejo* y la *Asamblea*; y, finalmente, tres *instituciones sociales*, el *génos*, la *phratría* y la *phylé*.

Dos formas de comunidades políticas: el *éthnos* y la *pólis*

Tres han sido los tipos de asentamientos que los seres humanos han desplegado a largo de su historia: campamentos, aldeas y ciudades. Desde los cazadores recolectores hasta la época que nos ocupa esas fueron las modalidades básicas de convivencia con que la humanidad enfrentó los avatares de la vida. La Grecia arcaica no fue la excepción. A la teoría política le interesa los tipos de *comunidades*

políticas que los griegos constituyeron a fin de conformar con ellas el poder y el gobierno de esas aldeas y ciudades: el *éthnos* y la *pólis*. El primer tipo de comunidad política *éthnos* es, por supuesto, un tipo de organización conocido con obvias variantes, por el resto de la humanidad; pero la segunda, la *pólis*, es una invención griega.

Miremos primero el *éthnos*. Tres palabras griegas que designan condiciones sociales y políticas bien distintas son traducidas, casi que inevitablemente, con la misma palabra «pueblo»: *laós*, *éthnos* y *dēmos*.⁶ Las tres, desde el punto de vista de la historia política tienen en común el estar bajo el dominio de un «rey» (*wanax* micénico, *anax* o *basileus* en Homero y en la época arcaica, *basileus*). Sin embargo, el sentido social de cada una de ellas es bien distinto. *Laós* es el «pueblo» pero en un sentido muy restringido: designa la *comunidad de guerreros* bajo el mando de un jefe al que le deben fidelidad y obediencia. Ese es el «pueblo» al que en la *Iliada* se dirige Agamenón y al que se refieren Aquiles, Odiseo y sus iguales⁷. En el otro extremo está *dēmos* designando al «pueblo» pero en cuanto *conjunto de habitantes de un territorio*. Un “grupo de hombres unidos solamente por una condición social común y no por un vínculo de parentesco”⁸.

⁶ Émile Benveniste, *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, pp. 291 y ss.

⁷ LSJ dicen: “Soldiers, both of the whole army and smaller divisions” y ejemplifican con *Iliada*: VII,434; XVI,129 y II,115.

⁸ Lo entrecomillado es definición de Benveniste, que anota un dato sumamente interesante respecto a este rasgo de mera condición social que tenía *dēmos*. Hay títulos de carácter político que acompañan al «rey»: *órchanos*, *koíranos*, *kosmḗtor*, pero ninguno de

Resta por hablar del tercer nombre para «pueblo» en la Grecia antigua, *éthnos*. Solo dos cosas anota Benveniste para *éthnos* (y en una sola página -291- en todo su libro). La primera es que su campo de significaciones es mucho más amplio, tanto que “no solo se dice de los hombres, sino también de animales, de abejas, mientras que jamás emplea *dēmos* en casos parecidos.”⁹ Y, segunda observación, en expresiones como *éthnos laōn*, o *éthnos hetáiron* designa al grupo de compañeros en el combate.¹⁰ Y basta. Nunca más vuelve a mencionar el caso de *éthnos*. Los lexicógrafos y demás especialistas nos ayudan a precisar aun más el campo que ocupa *éthnos* en el terreno de la teoría política definiéndolo como: “grupo de gentes que viven juntas”, “grupo más o menos permanentes de individuos, soldados, animales”, y, en fin, más exactamente “grupo de personas que viven juntas y que se consideran entre ellos como *suyos* (gente

ellos rige *dēmos*; hay otros como *ánaks* y *agós*, pero tampoco rigen a *dēmos* sino solamente a *andrón*, «hombres». *Dēmos* en la época arcaica no conlleva un sentido «militar», tampoco «político», solo «social». Es por lo que el LSJ puede proponer dos significados para *dēmos* en esta época: “district, country, land” o “the people, inhabitants of such a district”. No hay duda tampoco en la segunda entrada: “hence (since the common people lived in the country, the chiefs in the city), the commons, common people”. Debemos esperar hasta la llegada de la democracia para que cobre sentido el tercero y radical significado de *dēmos*: “in a political sense, the sovereign people, the free citizens”.

⁹ No solo abejas, como anota Benveniste, como en *Iliada* II,87, sino aves (II,459) y moscas (II,469).

¹⁰ Otra vez Benveniste no suministra ejemplos, pero pueden servir: *Iliada* III,32 (*hetárōn eîs éthnos*; VII,115 (*éthnos hetáirōn*); XIII, 495 (*laōn éthnos*).

como uno)¹¹ Quedémonos entonces con esta definición aproximada de *éthnos*, por ahora basada únicamente en las enseñanzas de la filología: *grupo de personas que viven juntas y que se consideran entre ellos como suyos (gente que es como uno)*.

Si se tuvieran que resumir, de manera muy escueta, las tres palabras para «pueblo» que van a entrar en juego en el camino de la teoría política en la Grecia arcaica se podría decir que concentran, cada una, tres significados distintos: uno con significado «guerrero» (*laós*), otro «demográfico» (*dēmos*) y, finalmente, otro «etnológico» (*éthnos*). Para esta tercera palabra, cuando los etnólogos hablan de *etnias* tarde o temprano cruzan sus caminos con historiadores sociales y políticos. Es en ese cruce de caminos y de relevos en que ahora nos vamos a situar, para pasar el testigo a urbanistas, demógrafos e historiadores de la Grecia arcaica.¹² Y es aquí donde la teoría política afirma que los griegos asistieron al despliegue, no de uno, sino de dos tipos distintos de *comunidades políticas*: el *éthnos* y la *pólis*.

¹¹ *LSJ* para el primer entrecomillado; Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* para el segundo, y Décsy Gyula, *The Indo-European Proto-Language* para el tercero. Es Gyula quien remite a **s(w)e-* con sufijo *-no* (pronombre de 3^{ra} persona y reflexivo): “gente que es como uno”.

¹² Para lo que sigue, véase de Robin Osborne, *La formación de Grecia*; de S.B. Pomeroy *et al.*, *La Antigua Grecia*; y de J. Hall, *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture* (allí J. Hall prueba a definir los *éthnē* como: “...human groups that entertain a subjective belief, in their common descent because of similarities of physical type or of customs or both, or because of memories of colonization and migrations ...”). De Hall véase también su *A History of the archaic Greek world*.

El elemento que permite distinguir entre una y otra forma de comunidad política, lo ofrece la existencia o no de un *centro urbano unificador*. La *pólis* lo tiene, el *éthnos* no. El ejemplo modélico de *pólis* es la de los atenienses, asentada en un territorio (*chora*) que acoge toda la geografía del Ática¹³ y con su centro urbano y político, la ciudad (*ásty*) de Atenas. En el otro extremo, el *éthnos*, donde sus gentes viven dispersas al carecer de ese centro urbano y político unificador, en numerosos tipos de aldeas y ciudades, sobre una extensión de territorio mas grande que el de la mayoría de las *póleis*.

Una gran parte de la geografía griega estuvo constituida por este tipo de comunidad política, en especial el norte del Peloponeso, donde se observan las formas más definidas de *éthnē*, y el centro y noroeste de la Grecia peninsular; curiosamente en regiones que no conocieron la civilización micénica (que son, por el contrario, regiones donde precisamente surgieron las *póleis*). Los especialistas ofrecen como ejemplos de *éthnē* a los macedonios, tesalios, focidios, locrios, etolios, acarnianos, aqueos y arcadios. Dos principios diferentes rigen los sistemas de poder y gobierno de un *éthnē* y de una *pólis*: en uno, un *principio de identidad*, al creer que pertenecen a un mismo «pueblo» (*éthnos*); en el otro un *principio de distinción*, el de pertenecer a una *comunidad diferente* a la de sus vecinos (*pólis*).¹⁴

¹³ Como en todo, siempre hay excepciones, en este caso la ofrece Oropos, una región fronteriza entre el Ática y Beocia y por lo tanto siempre reivindicado por unos y otros, al tener puertos sobre el Euripo.

¹⁴ Paradójicamente son los habitantes de cuanta aldea y ciudad del Ática haya, los que se llaman entre ellos, vivan o no en Atenas, «atenienses», porque hacen parte de esa *pólis*. En cambio, en Beocia

Éthnos, un «pueblo» que se asienta en aldeas y ciudades *dispersas*. ¿Entonces, qué los une? Los une la *creencia* de una común ascendencia, sí, pero que se manifiesta y concreta en una serie de acciones ejecutadas en común, como por ejemplo, un *culto común*, con santuarios y monumentos compartidos (para los Beocios, por ejemplo, el santuario común de Onquesto). En algunos casos incluso una *moneda común* (otra vez el ejemplo es Beocia). Por supuesto que la ausencia de una capital oficial no significa que en momentos de crisis los *éthnē* no fueran capaces de establecer un provisional, pero muy efectivo *gobierno común*. Tenemos un ejemplo del siglo V que, gracias a Tucídides, sabemos los atenienses nunca olvidarán. Por muy dispersas y poco cohesionadas militarmente que estuvieran sus aldeas y ciudades, los etolios, sin aldeas fortificadas y con armamento ligero, lograron derrotar a los hoplitas atenienses en el año 426 a.C., en plena guerra del Peloponeso, con una táctica de desgaste y escaramuzas contundentes. Estos etolios, con fama de bárbaros y atrasados (calificativos que, en el siglo V le eran atribuidos, en mayor o menor grado, a todos los *éthnē*, bajo la mirada orgullosa de las comunidades constituidas en *póleis*); de nombres “extraños” (*apodotos*, *ofiareos*, *euritanos*); que hablan una lengua muy difícil de entender, y con costumbres aún más extrañas, (devoradores de carne cruda) derrotaron a los atenienses y sus aliados de forma tan contundente que, el historiador, acongojado, no vacilará en calificar a los ciento veinte hoplitas caídos como *los mejores hombres de la pólis ateniense que murieron en esa*

los habitantes de cada aldea y cada ciudad se llaman, primero que todo, por su nombre particular, “tebanos”, “plateos”, “orcomenios” y solo secundariamente “beocios”.

guerra (III, 98, 4).¹⁵ Si hemos mencionado más a menudo el caso del *étnos* de los Beocios es, entre tantas cosas, por tres razones: por su frontera con el Ática que será geopolíticamente crucial en los siglos venideros (en el siglo V por su importante papel en la guerra del Peloponeso, y en el siglo IV, por el ascenso político de las *étnē* y la decadencia del sistema de *póleis*. La hegemonía tebana es un ejemplo de ello); por su conformación, que lo hace un fiel exponente de la unidad original del *étnos* y, finalmente, porque en Beocia se puede mostrar de manera impresionante las tensiones que surgieron al interior de este tipo de comunidades: entre el principio de identidad común de todos sus componentes y la lucha por la autonomía de algunos de sus integrantes. Conflictos estos que se fueron haciendo cada vez mas agudos conforme la época arcaica llegaba a su fin. La Liga Beocia¹⁶, comenzó a presentar las tensiones y conflictos que acabamos de mencionar, aproximadamente en el año 525 a.C., de manera evidente con el caso de los plateos.¹⁷ Ante la presión de sus vecinos tebanos —¿quizás porque se habían negado a participar en la moneda común Beocia?— los plateos intentaron aliarse con los Lacedemonios, pero estos les aconsejaron —Heródoto nos dice que no por simpatía con ellos sino buscando que los atenienses se enfrentaran

¹⁵ Véanse las estupendas notas a estos pasajes, consagrados por Juan J. Torres Esbarranch, en especial la nota 711, donde fija límites y contexto a semejante afirmación de Tucídides.

¹⁶ Carlos Schrader, nuestra fuente permanente cada vez que hablemos de Heródoto, en la nota 544 a VI, 108, 5, la define como “una estructura étnica ... donde la comunidad dialectal, cultural y de tradiciones era esencial”.

¹⁷ Platea es una ciudad de Beocia meridional, limítrofe del Ática, de la que está separada por el monte Citerón.

con los beocios— que se unieran a los atenienses. Así lo hicieron, colocándose bajo su tutela de una manera y con unas consecuencias tan importantes, que aquí vale la pena consignar para lo que seguirá en próximos capítulos.¹⁸ Con motivo del sacrificio a los Doce Dioses en Atenas los enviados de los plateos se sentaron suplicantes ante el altar (gesto religioso que hacía que no pudieran ser rechazados) expresando su deseo de aliarse con los atenienses (Heródoto constantemente subraya que lo hicieron libremente, sin coerción alguna). Y tal como esperaban los lacedemonios, los tebanos, al enterarse de la situación, enviaron una expedición punitiva contra los separatistas plateos. Las cosas hubieran salido a pedir de boca para los espartanos, de no ser por el arbitraje que ofrecieron los corintios para impedir el combate. Se fijaron las fronteras de la comarca y se dispuso que los tebanos dejaran tranquilos a los beocios que no quisieran hacer parte de la Liga. Como el arbitraje no les favorecía —el laudo extendía la zona de influencia ateniense más allá del monte Citerón— los beocios atacaron, pero atenienses y plateos los derrotaron, conformando así una

¹⁸ Osborne, siguiendo a Tucídides III, 68, 5, que calcula la alianza entre atenienses y plateos, noventa y dos años antes de la destrucción de Platea en el 427 a.C., fija el año 519 a.C. para el establecimiento de la Liga. Carlos Schrader cuestiona esta datación y propone una fecha más tardía, el 509 a.C. Las razones que da -compartidas por Juan J. Torres Esbarranch en nota 494 al pasaje de Tucídides- son para nosotros tan cruciales que aquí las consignamos: 1) los conflictos entre atenienses y lacedemonios solo están atestiguados desde el 510 a.C. 2) Platea se resistía a entrar en la Liga beocia por su aversión a los regímenes oligárquicos y 3) por ello se unirían a los atenienses después de que éstos abolieran la tiranía, en el 509. Por estas razones adelanta la fecha en cuestión para el 509 a.C., atribuyendo la confusión a un error de transcripción en los manuscritos de Tucídides.

célebre y duradera alianza. No sabían que con ella se preparaban para la gloria en Maratón.

Ahora sí podemos pasar a la *segunda forma de comunidad política*, invención típicamente griega, la *pólis*. No vamos aquí a detenernos en su análisis y significación, porque para ello tenemos destinado el capítulo final de esta *Democracia de los atenienses*, de la mano de Aristóteles. Aquí, en cambio, nos ocuparemos de las condiciones *políticas* de su aparición en la Grecia arcaica. Según Sarah Pomeroy y sus colegas¹⁹ «lo único que tuvieron que hacer las comunidades de *dēmos* de 800 a.C. para convertirse en las [*póleis*] del año 700 a.C. fue realizar unos cuantos trámites imprescindibles: la unificación política formal del *dēmos* y la creación de un gobierno central». “Unos cuantos trámites imprescindibles”, parece como si lo hubiesen escrito con académico humor negro. ¿Lo único fueron unos cuantos *trámites*? Esos “*trámites*” les llevó a los griegos en general, y a los aristócratas en particular, unos trescientos años. Según sus propias cuentas: unos cien años para convertir los *dēmos* en *póleis* y casi doscientos años para tener a punto sus instituciones políticas, justo para ver la luz el nacimiento de la democracia ateniense. Pero es que estaban, dicen, ya listos los elementos esenciales para componer una *pólis* desde la Edad Oscura: 1) una comunidad territorial, el *dēmos*, que integraba en un solo momento tanto la «tierra» como el «pueblo», que existía más allá de Homero; 2) y los dos órganos de gobierno

¹⁹ Op. cit. p. 113 y ss. Seguimos paso a paso su brillante reconstrucción de los hechos que llevaron a la formación de *póleis* en la Grecia Arcaica. En especial en todo lo referente a las condiciones *políticas* para la formación de una *pólis*: el *sinecismo* y las instituciones de gobierno propias de este tipo de comunidad política.

primarios de una *pólis*, la *asamblea*, constituida por varones en edad de combatir (arriba comentado, bajo el nombre de *laós*) y el *consejo* de «ancianos», presentes ya en Homero. Hasta la palabra *pólis*, dicen, ya estaba en la *Ilíada*, con el significado de «ciudad».²⁰

Faltaba “solo” un “proceso de unificación política”: la unificación del *dēmos*. A este proceso “los griegos de época posterior”²¹ lo llamarán *sinecismo* (*synoikismós*, “cohabitación”, “comunidad de *oikos*”), definido espléndidamente por nuestra fuente como: “el proceso en virtud del cual cada ciudad, poblado y aldea de un *dēmos* aceptó tener un solo centro político”. Y al hacerlo, todos, vivan o no en la capital se llamarán así mismos con el nombre de su centro político.

²⁰ No suministran ejemplos. Para el caso baste el primer pasaje en que aparece en la *Ilíada*: II. 811. Se abren las puertas de Troya y sale la tropa, comandada por Héctor y Eneas. Troyanos y aliados se sitúan en la colina Batica que se encuentra al frente de la «ciudad» (*pólis*, en su forma épica *pólios*). Por fortuna Sarah Pomeroy se cuida de anotar que los griegos de la época de la *pólis* integraron en este concepto no solo la “ciudad”, sino también el territorio adyacente, es decir la capital y sus zonas rurales. Por ello sus habitantes, viviesen en la capital o en esas zonas rurales, se llamaban a sí mismos, *politai* (“ciudadanos”), como si todos vivieran en la ciudad. He ahí el problema: explicar el paso de *pólis* significando meramente «ciudad» a *pólis* como *comunidad política* que no hace distinción, como los modernos, entre «ciudad» y «campo», integrando a *todos* en su cuerpo de ciudadanos. Eso les llevará a los griegos siglos enteros, desde la Edad Oscura hasta la reforma de Clístenes.

²¹ ¿Qué tan posterior? Unos setecientos años después del inicio de este proceso, Diodoro Sículo emplea el término *synoikismós* (“vivir juntos”, “matrimonio”) en su *Biblioteca* (18.23) y unos doscientos años más tarde, Plutarco en *Solón*.20 de sus *Vidas Paralelas*, que estamos próximos a comentar, hace lo propio.

Para el caso nuestro «atenienses» eran no solo los que vivían en la ciudad de Atenas, sino todos los que vivían en el territorio del Ática. Claro, reconocen Pomeroy y sus colegas, este proceso tuvo sus variantes, según las particularidades de cada *dēmos* y las condiciones políticas con que se encontraron. Por ejemplo, una cosa es el *sinecismo simple* de una sola ciudad y sus campos circundantes, al *sinecismo complejo* de varias ciudades y aldeas, además de la capital. Una cosa es si el *sinecismo* se hizo de manera voluntaria y otra muy distinta si se realizó de manera forzada. Tan complejas son las variantes que, incluso se dan casos de *sinecismos* incompletos o, también, regiones que no llegaron a unificarse nunca (el caso de Tebas ya analizado y la resistencia de los plateos).

Hablemos entonces más detenidamente del caso de los atenienses. ¿Cómo ocurrió, en su caso, ese *sinecismo* que a primera vista parecía ser una “simple cuestión de trámite”?²² Es una verdadera lección el ver como dos historiadores, Tucídides y Finley separados por dos mil quinientos años, cada cuál a su manera, intentan explicar lo inexplicable:

²² Para todo lo que sigue nos apoyaremos en Finley *La Grecia Primitiva*, (1981) pp.136 y ss. y Jean Pierre Vernant, *Entre Mito y Política*, (2002), pp. 91 y ss. La bibliografía sobre este tema es sencillamente apabullante. Basta aquí señalar dos hitos extremos. El famosísimo libro de Víctor Ehrenberg, *The Greek State*, 1960, que junto a su *From Solon to Socrates*, 1968, ofrecen una completa visión del tema hasta ese momento. Y los dos volúmenes (I. Archaische Zeit; II. Klassische Zeit) de *Gesellschaft und Staat bei den Griechen*, escritos por Michael Stahl y publicados en 2003, cubren y actualizan los últimos cincuenta años de investigaciones. Para el caso concreto de Atenas y el Ática, nada mejor que el libro de Anne Queyrel, *Athènes, la cité archaïque et classique du VIII^e siècle à la fin du V^e siècle*, 2003.

el *sinecismo* ateniense. Para Finley, la unificación política de los atenienses tiene dos características *sui generis* es: “temprana y excepcional”. *Tan temprana* que acompaña toda su evolución política, que pasó por todos los avatares posibles: “monarquía micénica, ruptura, caciquismo en la Edad Oscura y finalmente gobierno aristocrático”. *Excepcional*, porque los recursos tradicionales empleados para explicar este tipo de sinecismo son descartados rápidamente por el que fuera profesor emérito en Cambridge por más de cincuenta años: no sirve la explicación *geográfica*, porque no hay “nada en el terreno” del Ática que permita explicar el sinecismo; tampoco la explicación étnica es suficiente. El ya comentado caso Beocia y su constante fragmentación política sirve aquí. Pese a tener una conciencia común, los llevó a constituir un *éthnos*, pero jamás a integrar un *sinecismo*. En cambio, los atenienses lograron su unificación política en forma tan acabada que ni la excepcional extensión de su territorio²³ fue obstáculo para que los hombres libres de ciudades como Acarnas (a unos doce km. de Atenas), Eleusis (a unos veinte km.) o Maratón (a unos 40 km) se vieran a sí mismos como «atenienses».²⁴ ¿Cuál es entonces

²³ 2600 km². (Hay en la edición española del texto de Finley una errata sobre el tema: se cifra en 1600 km² la extensión del Ática de manera equivocada). Por su extensión sería la segunda comunidad política más grande de la Grecia Antigua tan solo superada por la de los espartanos, que tiene el triple de extensión: 8500 km². *The Greek State* de Víctor Ehrenberg, pp. 29-30 ofrece datos de dimensiones de diversas *pólis* y las compara con las extensiones de territorio de ciudades modernas. Bogotá tiene 1775 km².

²⁴ Esta es una de las tantísimas razones que tenemos para negarnos a traducir *pólis* por “ciudad”, “Estado”, “ciudad-estado”. Tema que desarrollaremos en el anunciado capítulo final de este escrito. A diferencia del *éthnos* de los beocios que preferían llamarse por los

la explicación del sinecismo ateniense? Finley, y con él todos los que se ocupan del tema, se ven obligados a recurrir a Tucídides, ese magnífico colega que vivió dos mil quinientos años atrás. *Se ven obligados* hay que decirlo así, a regañadientes, porque Tucídides, todo un señor historiador, *se ve obligado* a recurrir a ... ¡un mito!, para dar cuenta del inexplicable sinecismo ateniense.

La historia, tal como la conocemos en Occidente, nació en Grecia y alcanzó prontamente su madurez, de la mano de la escritura, alejándose a cada paso que daba del relato mítico. Orgullosos los historiadores griegos, igual que los de ahora, pretendían recurrir solamente a los *hechos*, a lo que *realmente ocurrió*. Los mitos, las leyendas, las historias contadas a la luz de la llama de una vela, pronto se hicieron no confiables al resistirse a pasar la prueba, de la confrontación fáctica y la verificación contrastable. La Historia como disciplina hace parte de una civilización del ojo y la mano, del documento y la piedra. El mito en cambio hace parte de una civilización de la boca y el oído, convoca a todos los que quieran escucharlo alrededor del hogar para contar, libre de toda verificación, lo acontecido.²⁵ Y eso que se cuenta

nombres de sus ciudades, como hemos visto, los hombres libres de las ciudades del Ática y “de cualquier otro lugar en el campo” como dice Finley, se llamaban *todos* con el nombre de *atenienses*. El caso de Acarnas es bien interesante. Tucídides se refiere a ellos al describir el inicio de la invasión del Ática por los peloponesios (II, 19-21). Viviendo a doce km. de Atenas, sus gentes eran consideradas “una parte importante de los atenienses”. Suministraba, nos dice, al ejército ateniense unos tres mil hoplitas (II, 21,3).

²⁵ Dos libros de Marcel Detienne son verdaderamente excepcionales al respecto: *La escritura de Orfeo*, 1990 y *La invención de la mitología*, 1985.

se transmite de boca en boca, de oído en oído. Son relatos contados por un abuelo o una abuela y escuchados por unos niños que todavía no tienen un corazón de periodista que pide verificar, contrastar, corroborar. Lo que pide es que le cuenten el relato de sus antepasados, por un miembro de su comunidad, para que a través de ellos aprenda a reconocer a los suyos, sus raíces, su herencia y su razón de ser en el mundo. Es mejor que comprendamos esto ahora, para no tener que explicar lo mismo cuando llegemos a Roma. Sí, Tucídides mismo se vio obligado por las circunstancias a tener que recurrir, él, todo un historiador, al mito, para explicar lo inexplicable: el *sinecismo* ateniense. El dictamen de los historiadores contemporáneos está sintetizado muy bien por Finley. Se trata, dice, de una “explicación mítica”, fabricada probablemente en el siglo VI a.C. en la que se hace girar todo el asunto en torno —como si no tratándose de un mito— a un héroe, el rey Teseo. El resultado es entonces un “relato vago y anacrónico” del *synoikismós* ateniense. Consejo del gran Finley: eliminar del relato al héroe legendario Teseo y declarar que la unidad de las comarcas del Ática es tan vieja y rastreable como la Edad de Bronce y la Edad Oscura. Así queda todo explicado. Bueno, no todo. Resta por explicar una “única anormalidad”, el excepcional tamaño, la excepcional extensión de este *sinecismo*, “para el que no hay mejor explicación que la mítica”. Tucídides y Finley, con sus corazones de niños (nadie que lea a los griegos deja de ser un niño) sonrían ante este relato “vago”, “anacrónico”, pero absolutamente bello.²⁶

²⁶ El último de los grandes que recurrió a la belleza para apuntalar una teoría fue Einstein, otro niño. En una célebre carta a Heinsberg le dice: *No sé si mi teoría es verdadera, pero es bella, luego entonces tiene que ser verdadera.* Argumento definitivo...para un griego.

¿Qué hacer entonces? ¿Cómo afrontar este problema: recurrir a un mito en un texto que dice estar basado en la historia? Sigamos el ejemplo de Hegel, para el que la mejor forma para enfrentar un problema es darle un rodeo. En este caso daremos ese rodeo de la mano de Aristóteles, Plutarco y Pausanias. Mejor compañía no encontraremos.

Once son los cambios (*tōn metabolōn*) que según Aristóteles los atenienses han tenido a lo largo de su historia política.²⁷ Aquí nos interesan los más antiguos. El primero ocurrió con el establecimiento de los Jonios y con ellos el de la monarquía.²⁸ El segundo «sucedió con Teseo, que ya se desviaba un poco de la monarquía» (*mikron parenklínousa tēs basilikēs*). Una “pequeña desviación”: en Aristóteles son palabras mayores.²⁹

Contrario a lo que nos enseñan (hasta que leemos sobre la teoría del caos) los grandes cambios, las grandes transformaciones, son producto de *pequeñas desviaciones*, de *pequeñas inclinaciones*. ¿Un ejemplo? La tierra en que vivimos no es una piedra calcinada gracias a la *pequeña inclinación* de ésta respecto del sol. La vida en la tierra, el *clima*,³⁰ nuestra existencia toda, debida a una *pequeña*

²⁷ Aristóteles, *La constitución de los atenienses*, 41, 2.

²⁸ «Los atenienses, al principio, tenían monarquía, y cuando Ión se estableció en Atenas, entonces recibieron por primera vez el nombre de Jonios». Fr. 1, de *La constitución de los atenienses* (traducción de don Antonio Tovar).

²⁹ La gigantesca revolución que causa Aristóteles al separar las aguas de la moral y la ética, son producto también de una *mikron parenklínōn*. La cosa es tan escandalosa que los traductores, creyendo saber más griego que Aristóteles se apresuran a corregirlo.

³⁰ **Klei-*: “inclinarse”, pasa al griego *Klíma*, “inclinación” y de este al español *clima*: “pendiente de la tierra, desde el Ecuador al polo”.

inclinación. ¿Otro? Todas las historias de las religiones están llenas de ejemplos: que el domingo, o el viernes, no el sábado sea el día de guardar. ¿Otro? Toda la historia de las revoluciones está llena de ejemplos: una pequeña *chispa* (*iskra*, en ruso) puede incendiar toda la pradera.³¹ ¿Otro? La *pequeña desviación* de Teseo. ¿En qué consistió? El fragmento 3 de *La constitución de los atenienses* cuenta que fue Teseo quien haciendo una proclama³² reconcilió (*synebíbase*) a los atenienses —que hasta el momento se la pasaban en discordias (*stasiázontes*, del fr.2. *Stásis*, una de las palabras fundamentales de la teoría política, volveremos a ella constantemente)— con *igualdad y semejanza* (*isēi kai homoíai*).³³ Y Plutarco, unos cuatrocientos años después de Aristóteles³⁴, tratando de explicar la *pequeña desviación* de Teseo, dice que fue el primero en *inclinarse* (*apékline*) hacia la *plebe* (*ton ochlon*), utilizando este término peyorativo para referirse al pueblo. Eso le pasa a Plutarco por vivir en un imperio y no en una democracia. Pero a Plutarco todo niño le perdona todo. Una prueba, lo que a continuación dice: “y suprimió la monarquía”. ¿Qué prueba ofrece el bueno de

³¹ Don José María Carbonell, fue llamado el “chispero”, “por ser el que incendió la chispa popular del 20 de julio” cuenta Enrique Santos Molano en *Los factores económicos en la lucha por la Independencia* (Suplemento N.º. 2, abril 15 -mayo 15 de 2019, pp. 3 y ss., del periódico *Desde abajo*, N.º. 256).

³² «Venid aquí todas las gentes» (*deúr íte pántes leōi*) fue el llamamiento (*kērygma*) que hizo Teseo, según Plutarco, *Teseo*, 25,1.

³³ En estos dos fragmentos de *La constitución de los atenienses* está ya dispuesto el vocabulario básico de toda la teoría política griega: ¿Cómo poner fin a la *stásis*? ¿Cómo lograr la reconciliación? ¿Qué nos hace iguales? ¿Que nos asemeja?

³⁴ Aristóteles (384-322 a.C.), Plutarco (c.50-120 d.C.).

Plutarco? Homero. Argumento definitivo para un niño. Homero, dice Plutarco, al hacer el famoso catálogo de las naves, a los únicos a los que llamó «pueblo» (*dēmon*) es a los atenienses.³⁵ Ellos siempre se verán a sí mismos como la excepción, los «únicos». Y la historia, y los historiadores les cobrarán, palabra por palabra, cada una de sus “excepciones”, con tanta sevicia que todavía hoy no terminan de pagar su atrevimiento. Volvamos: *explicar lo inexplicable*, explicar la “pequeña desviación” de Teseo, implica necesariamente entrar en el terreno del mito, un terreno minado para los historiadores, incluso para Plutarco, que, cuando le da por posar de historiador, no tiene otra manera de explicar lo complejo de la situación que recurrir a uno de sus bellísimos símiles. Cuando el historiador, nos dice, tiene que retroceder muy atrás en el tiempo le pasa lo mismo que a los cartógrafos cuando tienen que avanzar bien lejos en el espacio. Estos tienen que referirse a esos lejanos territorios desconocidos con recursos tan forzados como dibujar, en los extremos de sus mapas, desiertos, pantanos, hielos y poblarlos de animales salvajes. Así le pasa, dice Plutarco, al historiador, cuando se las tiene que ver con sucesos tan antiguos que se arriesga a caer en las manos de poetas y narradores de mitos, con los que no hay garantía de evidencias. ¡Peligro! Los hechos del historiador ceden el paso a las fantasías del mito (*Teseo*, 1-3). Y Plutarco, fingiendo tener que ceder al mito, se abandona a los fantasmas de poetas y

³⁵ Se sabe que este pasaje está sujeto a críticas. ¿Una manipulación tardía? ¿Un agregado políticamente intencional? Ese *dēmon erechthēos megalētoros* de *Iliada* II, 547, (el «pueblo» del magnánimo Erecteo) está para nosotros, descreídos, bajo sospecha. Para Plutarco no.

mitógrafos, para poder ofrecernos su espléndida y ejemplar *Vida de Teseo*.³⁶ De cabo a rabo, de principio a fin, manotadas de fantasías, de invenciones, de historias en minúsculas, de cuentos y leyendas en torno al héroe Teseo, hasta que, casi sin darnos cuenta, arribamos, no al país de los lestrigones, sino al de la Historia con mayúsculas del siglo V.³⁷ Dudamos de la existencia de Teseo, los atenienses del siglo de la razón, de la filosofía y la historia, como dicen los mustios pedagogos, en cambio, le abrieron las puertas de su ciudad a los restos de Teseo, para que entraran triunfales, en medio de procesiones y sacrificios, traídos por Cimón, el hijo de Milcíades. Sus huesos serán colocados en el centro mismo de Atenas, cerca del gimnasio, para más señas, y su sepulcro, nos dice el buen Plutarco, será refugio para todos aquellos que sufren las ofensas de los poderosos (*kreíttonas*): convirtiéndose así en el defensor de los débiles

³⁶ Algo que jamás entenderán los *pedagogos* (entendemos con este nombre aquellos que se creen *expertos* en educación): la *creatividad*, o bien no existe (eso enseñaron los griegos, pero ¿quién les cree hoy a los griegos? *Poiesis* en griego no es, no puede ser, “creación” —ni siquiera sus dioses son *creadores* del mundo, sino, casi nada, sus *ordenadores*— sino, “composición”. Los artistas no *crean*, *componen*. Los músicos, los mejores de ellos, son los últimos en comprenderlo. Jamás han renunciado al hermoso nombre de *compositores*); o si existe, no se obtiene por decreto. Decretar que los niños *tienen que ser creativos* es tan bobo como decir que *tienen que ser espontáneos*. Los *educadores* (entendemos con este nombre aquellos que se encuentran en permanente aprendizaje) en cambio, sí lo entendieron. No hay mejor compañero para incendiar la pradera del conformismo y hacer brotar la imaginación que Plutarco. Un niño, Marcel Proust y una niña, Margarite Yourcenar, lo leyeron con deleite (la niña lo leyó en griego) y miren el resultado.

³⁷ Plutarco, *Vida de Teseo*, 36, 1-6.

y oprimidos. Vaya usted a decirles a los atenienses del siglo V —que acababan de derrotar a los persas en Maratón y Salamina— que no celebren cada ocho del mes de *planepe-sión* la fiesta de su héroe, que esos huesos no son de Teseo, que todo es producto de la manipulación política de Cimón y los suyos, que no mató al Minotauro, que no venció a las amazonas, que eso que ven en los frisos del Partenón es farsa e invención. Y dígame usted al niño ateniense del siglo IV, que se pasea deslumbrado, con sus ojos redondos como platos (diría Tournier), por uno de los pórticos del Cerámico, al contemplar a *su* Teseo en ese prodigioso fresco, obra de Eufránor, que todo ello no es más que una invención reciente, no más lejos del siglo VI, cuentos de viejas a la luz de una vela o manipulaciones de políticos encantados de tener, al fin, una respuesta ateniense —y jónica— a ese Heracles dórico, para que le haga merecido contrapeso. Pausanias, que pudo admirarlo unos quinientos años después (*floruit ca.* 150 d.C.) nos describe a Teseo situado entre las alegorías de *Democracia* y *Demos* “significando que fue Teseo mismo quien estableció para los atenienses un *gobierno de igualdad*”.³⁸ Este exquisito viajero (*Periegeta* lo llaman con justo apelativo) es otro que le da por posar de riguroso y exacto (y claro que lo fue, así lo prueban las excavaciones practicadas en los lugares que recorrió) alertándonos contra los griegos, hacedores de mitos, en general, en varias ocasiones: «Debo decir lo que todos los griegos dicen, aunque no es necesario creerlo todo»

³⁸ Pausanias, *Descripción de Grecia*, I, 3,2. Traducción de don Antonio Tovar, para esta y las demás citas de Pausanias. (Las cursivas son nuestras).

(VI,3,8.).³⁹ Y en particular para Teseo: «Bien es verdad que entre el vulgo ignorante en historia se llegan a creer fielmente cuantas cosas se oyen desde la infancia en los cantos corales y en las tragedias» (I,3,4). *Cosas que se oyen desde la infancia* contadas por abuelas, madres, ayas y pedagogos griegos (no los de ahora, se entiende.) y que *el vulgo ignorante en historia* se obstina en hacer de ello *tradición*. Ese *vulgo ignorante* «señalaba a Teseo como cedente del poder al pueblo, que desde él mantuvo el gobierno democrático» hasta que llegó Pisístrato e impuso la tiranía (I,3,3). Teseo el héroe que puso fin a la *stásis* llevando a los atenienses la reconciliación con igualdad y semejanza (Aristóteles); que suprimió la monarquía, convirtiéndose en defensor de los débiles contra los poderosos (Plutarco); que entregó el poder al pueblo de la mano de la *Democracia* y el *Dēmos*, estableciendo un gobierno de igualdad y democracia que aguantó hasta la llegada del tirano Pisístrato (Pausanias). Tal es el héroe que debemos eliminar, según consejo del gran Finley, para atenernos a los hechos, solo a ellos, si queremos comprender el *sinecismo* ateniense. Si lo hacemos, nos asegura, de inmediato todo encaja. Bastan los hechos, el mito sobra... excepto por un residuo, un detalle, una

³⁹ Desconfiar de esos griegos que jamás rompieron con sus mitos, en contra de lo que enseñan esos acartonados manuales sostenidos por *doctísimos* (en el sentido burlón en que lo emplean Erasmo y Rabelais) profesores. Y es que no podían romper con ellos. Si lo hubiesen hecho se hubiesen desangrado ahí mismo, Dumézil lo enseñó, Dodds lo demostró y Paul Veyne lo explicó. Desconfiad de ellos, alertan en vano, todos aquellos que cayeron bajo su hechizo. Comenzando por los romanos que juraban tener sangre troyana. Ellos repetían a cada instante las palabras de Laocoonte: «Temo a los griegos hasta en sus regalos» (Virgilio, *Eneida*, II,49).

minucia, la “única anormalidad”: el tamaño del *sinecismo* ateniense. Aquí el tamaño sí importa y para eso “no hay mejor explicación que la mítica”, concluye resignado, Finley. Y qué mejor relato de esa explicación mítica que el elaborado por... un historiador, Tucídides (II,15,1-6).⁴⁰ Este general, metido a la fuerza en el papel de historiador está tratando de explicar por qué los atenienses que *vivían en la ciudad*, si bien se dejaron persuadir por Pericles de que la mejor forma de resistir la invasión del Ática por los lacedemonios era recogerse dentro de Atenas y defenderla mientras la flota cumplía con su papel (II,13,2); no obstante, los que *vivían en el campo*, y eran la mayoría, lo hicieron a regañadientes, ya que era su costumbre, adquirida desde muy antiguo, de vivir de esa manera. ¿Cuán antigua? Muy antigua dice Tucídides: tan antigua como la época de los reyes, desde Cécrope hasta ... Teseo. En ese tiempo lejano, nos cuenta, los habitantes del Ática vivían dispersos en pequeñas comunidades, cada una con sus propios gobernantes, decidiendo cada una por su cuenta y, acudiendo al rey, únicamente en situaciones de peligro. Qué tentación la de llamar a esa forma de gobernarse un étnos, puede ser, quien quita. Pero, dígame lo que se diga, las cosas dejaron de

⁴⁰ Un relato “vago y anacrónico” (Finley), sí, pero tenemos una “cura” para no ceder completamente a sus encantos. Quien esto escribe, cuando lee a Tucídides, no da un solo paso sin leer las estupendas notas de Torres Esbarranch. En este caso una que ni mandada a hacer: la nota 116 a II,15,1 de Tucídides. Comparando las escasas referencias míticas empleadas por el historiador griego, su traductor anota que ellas “permiten pensar que Tucídides no rechazaba el fondo de los mitos, aunque se reservaba el derecho a interpretarlos según su visión histórica”. Muy sabio consejo para tener en cuenta en lo que sigue.

ser así al momento de llegar Teseo. Las medidas que tomó revelaron que se estaba en presencia de un hombre *sagaz y competente* (*xynetoû kai dynatos*). Puso en orden el territorio y, suprimiendo los consejos y cargos de cada una de las pequeñas comunidades las puso a pensar a todas en común, estableciendo órganos de poder y gobierno comunes a todas ellas, situados en la capital, Atenas, como centro urbano común, así siguieran viviendo unas y otras separadamente, en sus tierras. Por todo esto, los atenienses de toda el Ática, agradecidos, celebran las fiestas *Sinecias*, en honor a su diosa, Palas Atenea. La ciudad creció y se hizo tan grande que lo que antes se consideraba la *pólis* ahora, recuerda Tucídides, no es más que la *acrópolis*, que quedó como su antiguo asentamiento coronado de templos. Para jamás olvidarlo, los atenienses —esos que se creen únicos— siguen llamando a la *acrópolis*, *Pólis*.⁴¹ He ahí, contado con la magia de Tucídides el *sinecismo* ateniense: un centro político urbano que delibera y decide en común la suerte de ciudadanos y habitantes de la comarca. Así se compone una *pólis*, así se celebra y no se olvida por sus ciudadanos el gesto, la “pequeña desviación” de Teseo con la que se dio un paso hacia la igualdad, la democracia y la reconciliación. Fue un paso, un pequeño paso para un héroe legendario, pero un

⁴¹ II, 15,6. Torres Esbarranch comenta (n.133) que así hacen los parisinos, llamando *Cité* a la isla que fue su cuna. Se podría agregar que así hacen los londinenses con *the City*, en su variante financiera. Y entre París y Londres está esa Roma que va creciendo como los anillos de un árbol, más allá de sus murallas. Nada que ver con ese concepto moderno de territorio, que se mide, ya no por *cippi* (mojones) romanos, ni por *marcas* medievales, sino por *fronteras*, que se calculan en kilómetros cuadrados.

gran paso para una humanidad que se dispone a abrir el camino hacia la libertad política.

Acabamos de intentar explicar *la primera condición* de existencia de una *pólis*, el *sinecismo*, es decir, la unificación política formal del *dēmos*. Nos queda por abordar *la segunda condición* de existencia de este tipo especialísimo de *comunidad política* que es la *pólis*. Sarah Pomeroy y sus colegas sintetizan esta segunda condición hablando de *la creación de un gobierno central*, es decir de un tipo específico de *instituciones políticas* a través de las cuales la aristocracia de la Grecia arcaica ejerció el poder y pudo gobernar a lo largo de aproximadamente trescientos años.

Tres instituciones políticas: el *arcontado*, el *Consejo* y la *Asamblea*

Tres fueron las principales *instituciones políticas* que la aristocracia configuró con paciencia y astucia encomiables: el *arcontado*, el *Consejo* y la *Asamblea*.

Primero: el *arcontado*. Los aristócratas terratenientes dijeron *no al gobierno de uno*, no a la monarquía.⁴² Con ello dijeron no a toda una estructura de poder que estaba atestiguada ya en Homero. En la rapsodia segunda de la *Iliada* Homero relata como Agamenón, pastor de guerreros (*poiméni laón*), movido por el sueño enviado por Zeus (e ignorando lo que en realidad tramaba el dios) ha convocado *primero a un "consejo de notables"* (*boulēn de prōton megathýmōn híze gerónton*, v. 53). Está convencido, les dice, que ese mismo día tomará Troya, pero que antes quiere probar a las tropas.

⁴² *Monarquía*, de *mónos*: 'uno solo' y *arché*: 'gobierno'.

Les diré, engañándolos, que deben huir, para saber quien es valiente y quien cobarde. *Ellos* deberán detener a los que huyen y animar a los que se mantienen a pie firme. ¿*Ellos*? Los que el rey Agamenón ha convocado al consejo. La posición de poder que se establece entre unos y otros es descrita por Néstor: a *ellos* se refiere como “amigos, príncipes y caudillos” (v.79: ὁ φίλοι ἀργεῖὼν ἡγέτορες ἔδε μέδοντες) y a Agamenón como a aquel que “se gloria de ser el mejor de los aqueos” (μέγ’ἀριστος ἀχαιῶν, v.82). Homero se encarga de resumir la jerarquía: de un lado, Agamenón, pastor de guerreros, del otro, “los reyes portadores de cetro” (σκῆποι-χοι βασίλῆς, v.83) y debajo “la comunidad de guerreros” (λαοί, v.86). Estos guerreros (ya los hemos visto cuando analizamos uno de los nombres posibles para «pueblo»: *laós*) —comparados con enjambres de abejas— son convocados al ágora (*agorén*, v.93). Allí nueve heraldos se encargan de hacer callar y contener a la “colmena”. Una vez se sientan, enmudecen. Es el “poderoso Agamenón” (*kreiōn Agamémnōn*, v.100) el que habla, llamándolos “aliados, héroes, servidores de Ares” (ὁ φίλοι, ἡρῶες δαναοί, θεράποντες Ἄρῆος, v.110), mintiéndoles: Zeus le ordena regresar sin gloria, después de haber muerto tantos. La reacción al escucharlo es distinta: a los señores del Consejo les conmueve el corazón, pero permanecen firmes; en cambio, la masa, indistinta y anónima, grita y corre hacia las naves, queriendo regresar a casa. Las diosas, Hera y Atenea, intervienen para impedir la estampida haciendo que Odiseo, que estaba inmóvil y acongojado, sin tocar sus naves, los detenga. Odiseo, sin dudarlo, obedece a la diosa, y con sus acciones y palabras distingue dos grupos. Si se encuentra con un caudillo o un hombre eximio, lo detiene con suaves palabras, recordándole lo que se había acordado en el Consejo, advirtiéndole:

que tema la cólera de los reyes, porque su poder viene del astuto Zeus que los protege (v. 196-197); en cambio, si se encuentra con un hombre del *dēmos* (v.198), lo golpea con el cetro y le reprende diciéndole: *detente, escucha a los que son mejores que tú, débil e incapaz tanto para la guerra como para el Consejo* (v.201-202). Es en ese preciso momento en que Odiseo pronuncia esas célebres palabras que se convertirán con el paso de los siglos en argumento de autoridad favorito para los defensores de la monarquía: *Aquí no todos podemos ser reyes, no está bien que muchos manden. Uno solo mande, uno solo sea rey. A él, el astuto hijo de Crono le ha dado cetro y leyes divinas para que con ellos decida en el Consejo* (v.203-206).⁴³ Le obedecen. Todos regresan al ágora aquietados y en silencio. Excepto uno: Tersites, alborotador desmedido y desbocado. Homero lo describe como el más feo y descarado de los que fueron a Troya (*aíschistos de anēr* v.219):⁴⁴ bizco, cojo, corcovado, de cabello ralo y puntiaguda cabeza. Odiado por Aquiles y Odiseo, hacía irritar a todo el mundo. Pendenciero se atreve a insultar a Agamenón y a recomendar la huida. Así hubiese continuado, imparable, de no ser por Odiseo quien, uniendo palabras con acciones (*prâxis kai lexis*, dirá Aristóteles) se dirige a él, severo:

⁴³ *Ou men pōs pântes basileúsomen enthád' achaioi' / ouk agathon polykoiraníē heis koíranos estō, / heis basileús hōi dōke krónon páis ankylométeō / skēptrōn t' ēde thémistas híná sphisi bouleúēisin.* Las cursivas en el texto son paráfrasis nuestras.

⁴⁴ *Aíschistos*, adjetivo superlativo de *aischrós*, que integra calificativos físicos y de carácter. El pasaje está imbuido de esa convicción: la creencia de que existe una correspondencia entre atributos físicos y de carácter. Ese prejuicio acompañará a Occidente hasta nuestros días. El contraste se acentúa aún más, cuando el enfrentamiento agonal se da entre el que se convertirá en favorito de Palas Atenea, Odiseo, y el despreciable Tersites.

embrollador, tramador, ¡calla! No hay entre los que hemos venido a Troya, hombre peor que tú. No te metas con los reyes, ni pienses en regresar, mientras que con el cetro lo golpea con fuerza haciéndolo doblar de dolor. Todo esto hasta que cubierto de moretones su espalda y con mirada atontada, al fin calla. ¿Se indignan los guerreros del démos? ¿Protestan, así sea sotto voce, murmurando a espaldas del caudillo, por lo injusto del obrar de Odiseo? Todo lo contrario, rieron a su costa con placer (v.270). Uno le dice al vecino: de las hazañas que ha hecho Odiseo, la de hoy es la mejor al callar al parlotero (v.270). «Así hablaba la plebe» (he plēthýs v.278) dice Homero.⁴⁵

Se cierra la escena y con ella se abre la primera gran lección, en Occidente, de Teoría Política de la historia, contenida en un documento escrito. Primero que todo, el tipo de «rey» (*basiléus*) que está en juego en el relato homérico: no es el «rey uno» micénico. A Troya acude un conjunto de «reyes» (*basiléis*) en el que Agamenón es un *primus inter pares*.⁴⁶ El decide, sí, pero previa consulta al

⁴⁵ Se ha querido ver en Tersites, el preludio de un hombre de la democracia. Nada más equivocado. Prueba de ello, es el disgusto de sus compañeros de armas, al tener que verlo intervenir, y la aprobación ante la reacción de Odiseo. Parloteros desmedidos y desbocados son la sal de la tierra, no solo en una monarquía, sino también en una democracia. Tersites no es digno del nombre de “predemócrata,” prepara más bien el camino a los demagogos que pulularán en la democracia ateniense y que se multiplicarán en nuestros días. Hay una distancia infinita entre Clístenes, Efiltes y Pericles y los que envenenaron la democracia, provocando su caída. Mas adelante los veremos.

⁴⁶ Lo enseña Jean-Pierre Vernant en *Atravesar Fronteras*, pp.86-87. *Basiléus*, tiene un comparativo *basiléuteros* y un superlativo *basiléutatos*. El ejército aqueo es “una coalición de reyes que se sienten *basiléis*.”

Consejo. Él tiene el cetro, pero no es su propiedad —nada de faraón egipcio o rey persa—: se le ha dado, junto con las leyes divinas, pero cuando Odiseo lo reclama (para hablar y golpear, según *su* criterio), se lo entrega. Hay un Consejo, pero ¿qué tipo de Consejo? Uno al que solo entran jefes y caudillos, «reyes portadores de cetros» (v.86) por su poderío guerrero, gracias al número de naves y de guerreros que traen (la lista, número y poder, Homero se permite —inspirado por las musas— describir en v. 484 y ss). Finalmente, una asamblea, sí, pero ¿qué tipo de asamblea? Agamenón podrá endulzarles el oído al llamarlos “amigos, héroes, servidores de Ares”, pero no son, a la larga, más que enjambre aquietado y mudo, montón anónimo, tanto en la *junta*⁴⁷ (más que una asamblea que delibera y decide) como en el campo de batalla. Montón, enjambre que grita y se agita, pero que se aquieta y calla cuando es llamado al orden por sus jefes. Conforme se *asciende* en la jerarquía van apareciendo los nombres, la fama y la gloria. Conforme se *desciende* los rostros se van volviendo borrosos y el anonimato cunde. Y como siempre y en todo, una excepción: Tersites, con nombre y figura, pero para ser silenciado y humillado. Hay otra excepción, *una voz*, pero sin nombre; una boca, pero sin rostro. *Abajo*, de un lado, Tersites odiado tanto por próceres de arriba como por guerreros de abajo. Abajo, pero en la otra esquina, una voz, que puede ser la de *cualquiera*, la única de los de abajo que se oirá innominada, pero que advierte: el despreciable Tersites es también despreciado por nosotros, *los de abajo*.

⁴⁷ Ágora del verbo *ageírō*, “reunir”. El “pastor de hombres” (Agamenón) reúne, “junta” al “enjambre” de guerreros y les comunica su decisión, no los consulta.

Eso era lo que había hasta que llegaron los aristócratas y pusieron en cuestión aquello de que *sea uno el que mande, uno solo sea rey*. Acabaron con el «rey uno» (sea en su versión micénica o en su versión homérica), no asesinándolo (eso se lo dejarán a la civilizadísima modernidad, con Carlos I y Luis XVI) sino a la manera griega: deconstruyéndolo, desmontando sus partes, desmembrando sus funciones y reorganizándolas nuevamente bajo una nueva institución, el *arcontado*.⁴⁸ Al comienzo hubo tres *arcontes*: el arconte *epónimo*, el *polemarco* y el «rey». El arconte *epónimo*⁴⁹ se

⁴⁸ *Archós*: `jefe`, `guía`, `capitán`. *Archōn, -ontos*: `arconte`, `jefe`, `magistrado`. *Arché*, casi nada, la palabra central de la filosofía hasta Platón, no se refiere a un estático “inicio”, “comienzo”, “origen”, “nacimiento”, “principio”, de las cosas. La disciplina que se ocupaba de eso no era, como se acostumbra penosamente a enseñar, la *filosofía*, sino la *Cosmogonía*. Para eso está, por ejemplo, Hesíodo, no Tales de Mileto y los que vendrán. Los mal llamados *presocráticos* se preguntaban por la *arché* (en griego *arché* es femenino: *hé arché*), enseña Aristóteles, es decir se preguntaban por: ¿quién *manda*? ¿quién *gobierna* todas las cosas? Todo esto, precisamente, en la misma época en que los griegos comienzan a delimitar “el dominio de una realidad propiamente política”, un tipo de comunidad política inédita en Occidente, la *pólis*. La política y la filosofía surgen en un mismo momento y en un mismo territorio: la Grecia arcaica.

⁴⁹ Como su nombre lo indica, daba su nombre al año en que gobernaba, para llevar así el cómputo cronológico. La fuente para la lista de los arcontes epónimos es Helánico de Lesbos (*ca.* 480-395 a. C.) en su historia local del Ática, compuesta a fines del siglo V y que cubre un periodo que va desde el 683/2 hasta la década del 420; junto con la lista de los vencedores olímpicos, publicada por el gran sofista Hippias de Elis, a fines del siglo V, y que comienza en el año 776, en ciclos de cuatro años, serán los dos apoyos fundamentales para la datación de hechos históricos en la antigüedad. Ver: Oswyn Murray, *Grecia Antigua*, p. 83.

hacía cargo de funciones administrativas y de todo lo concerniente a la familia. El arconte *polemarco*, se ocupaba de la guerra y de las relaciones exteriores; finalmente, el arconte «rey», «rey» solo de nombre, exánime, porque como dice Vernant: «el *basiléus* no es ya el personaje casi divino cuyo poder se manifestaba en todos los planos; su cargo se limita al ejercicio de ciertas funciones sacerdotales».⁵⁰ La realeza ha sido descoyuntada en tres funciones sociales: administrativa, guerrera y religiosa. Para acabar de completar, una institución impedida para echar raíces, ya que eran elegidos al comienzo por diez años y luego anualmente. Las poderosas familias aristocráticas se relevaban así en el poder, constantemente, por medio de elecciones anuales, e impidiendo su reelección inmediata. Vernant concluye: «es la noción misma de *arché* —de mando— la que se separa de la *basíleia*, conquista su independencia y va a definir el dominio de una realidad propiamente política».⁵¹ A esos tres arcontes primitivos, luego se le sumarán seis «tesmótetas»: “los que establecen las normas”, con funciones eminentemente judiciales, como eran las de interpretar las *thesmoí* y pronunciar sentencias, elegidos también por un año.⁵² Sumados tenemos al fin los llamados, «nueve arcontes» que cubren el campo entero del gobierno: administración, guerra, religión y justicia. El

⁵⁰ Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, 1979. pp. 31-33.

⁵¹ Vernant 1979: 32.

⁵² Manuela García Valdés, en su comentario a la *Constitución de los Atenienses* (3,4, n.15), explica el significado de *thesmoí*: “... son las normas que la conciencia común acepta en el tiempo arcaico consideradas procedentes de la voluntad divina” y agrega una interesante diferencia para tener muy en cuenta: “cuando las leyes son obra de la razón humana y fruto de la Asamblea tendrán el nombre de *nómoi*”.

círculo se cierra y se completa para que *funcione* al servicio de la aristocracia a partir del siglo VII.⁵³

Segundo, el Consejo (Boulé). El Consejo *aristocrático*, se entiende. Para diferenciarlo de ese Consejo *homérico* descrito en la rapsodia segunda de la *Iliada* y de los Consejos *Soloniano* y *Clisténico* que vendrán, lo llamaremos, como hace la tradición, el Consejo del *Areópago* (*boulé ex Areíou págou*), denominado así por el lugar en que habitualmente se reunía: *la colina de Ares* (Áreios págos). Aristóteles en su *Constitución de los atenienses* le atribuye tres poderes: 1) conservar las leyes (*tous nómous*); 2) administrar la mayoría de los asuntos de la pólis y 3) castigar a todos los que cometan delitos. Sus miembros, dice, provenían de los arcontes que habían terminado su mandato -escogidos entre “los notables y los ricos” (*aristíden kai ploutíndēn*) y nombrados de manera vitalicia. La institución del Areópago ocupa pues el centro mismo del poder aristocrático. Los nueve arcontes son *funcionarios* que, permanentemente rotados, van y vienen; los miembros del Consejo del Areópago, en cambio, permanecen vitaliciamente. Sus atribuciones, al estar vagamente definidas, alcanzan todos los rincones de la vida de los atenienses: vigilantes de las leyes, con amplias funciones judiciales, guardianes del comportamiento cotidiano de los ciudadanos,⁵⁴ terminó por convertirse en el núcleo mismo

⁵³ Se acompañarán de un secretario, pero este jamás tendrá el nombre de arconte. Con el paso del tiempo el nombre de *arconte* se generalizará tanto que a finales del siglo VI se les otorgará a docenas de magistrados. En el siglo V su número llegará a casi setecientos, pero los arcontes principales serán siempre nueve. Pomeroy 2001: 117.

⁵⁴ Cualquiera que haya leído *Castellio contra Calvino* de Stefan Zweig, o leído a Foucault, o tenido que vérselas con el Código de Policía,

de todo el poder aristocrático. Las sucesivas reformas que más adelante harán al Consejo Solón, Clístenes y Efilates, lograrán debilitarlo, pero no acabarlo, porque pese a tantas reformas, conservará la jurisdicción sobre el homicidio voluntario, los casos de envenenamiento e incendio (*Const. at. 57.3*) y la guarda de los olivos sagrados (*Const. at. 60.2*),⁵⁵ manteniendo así su profundo prestigio a lo largo de los siglos.

Finalmente, la *Asamblea*, la tercera y última institución política aristocrática. Ciertamente ya nada tiene que ver con esa junta de inmóviles y mudos guerreros homéricos. Ahora está compuesta por ciudadanos adultos. Pero, si bien es cierto no es ya la reunión de guerreros convocada al ágora por sus jefes y caudillos, todavía no es la *Ekklesia* democrática. No obstante, la Asamblea aristocrática nos ofrece muchísimas lecciones en su evolución de dos o tres siglos. En sus inicios la Asamblea aristocrática estaba restringida y controlada por los grandes terratenientes, que usaron las más variadas tretas para que no se les saliera de sus manos. Sarah Pomeroy y sus colegas nos las enumeran: 1) excluyendo de ella a los más pobres; 2) estableciendo restricciones económicas; 3) reduciendo el número de sus reuniones; 4) restringiendo los asuntos que podían tratarse y 5) impidiendo la libre discusión de los temas por debatir.

sabe el terrible poder que se le otorga a los que se encargan de las “buenas costumbres”, el “orden ciudadano” o el “espacio público”.

⁵⁵ Sobre el papel fundamental que cumplen los olivos sagrados en la constitución de la ciudadanía ateniense y su estrecha relación con el Areópago, “verdadero ojo de la ciudad”, véase el hermoso ensayo de Marcel Detienne: *Un efebó, un olivo*, en *La escritura de Orfeo*, 1990, pp: 55 y ss.

Tengamos muy en cuenta estas restricciones porque a ellas responderá, punto por punto, la Asamblea democrática por venir. Lo cierto es que, para finales del siglo VI, se ha producido un cambio significativo en las relaciones de poder entre el Areópago y la Asamblea: disminución del poder del Consejo y ampliación de las facultades de la Asamblea, a tal profundidad, que incluso sostienen Sarah Pomeroy y los suyos, en las *póleis* oligárquicas “la Asamblea había alcanzado el poder decisivo último”. Los tiempos comienzan a estar ya maduros para que nazca la democracia.

Génos, phratría y phylé: ¿Instituciones sociales?

¿Cómo se llega a ser *ciudadano* en la época aristocrática? Se llega a ser *ciudadano* (*ho polítēs*), a través, no de uno, ni de dos, sino de tres maneras continuas de nacer.⁵⁶ Se nace *primero*, como todo ser humano, de la sangre y las entrañas de una madre, y de un padre que, para lo que aquí compete, *tiene que ser ciudadano*. *Segundo nacimiento*: si a los diez días⁵⁷ el niño o la niña han logrado sobrevivir a la muerte —la espantosa mortalidad de los recién nacidos en la Grecia antigua así lo justifica— merece celebrarlo con una fiesta, la

⁵⁶ Lo que sigue está basado en un bellissimo artículo de Giulia Sissa, *La familia en la ciudad griega*, contenido en *Historia de la familia*, T.I, pp.169 y ss.

⁵⁷ Respecto a los días en que se celebra la *amphidrómia*, hay para todos los gustos, según la fuente antigua que se consulte: al *quinto día*, si se cree a la enciclopedia bizantina del siglo X, *Suda*, y al escolio al *Teeteto* de Platón, 160 e; *siete días*, si uno se confía en el lexicógrafo Hesiquio de Alejandría; o, *diez días*, si se acude al escolio a *Lisístrata*, v. 757, de Aristófanes. Decimos *diez días*, respetando la interpretación de nuestra guía en todo esto, Giulia Sissa.

de la *amphidrómia*. Se trata de una ceremonia íntima al interior del *oikos*,⁵⁸ de reconocimiento del recién nacido por el padre, ante unos testigos, parientes y amigos. El cuerpo del recién nacido será llevado en procesión alrededor del fuego del hogar, para terminar, siendo depositado en el suelo. Allí recibirá un nombre, *en el nombre del padre*. El nombre, *su nombre*, será la prueba —constituída ante testigos, conmemorada mediante un sacrificio y un banquete, para que nadie olvide— de que se está en presencia de un hijo legítimo (*gnésios*). El hijo, la hija, verán así por primera vez, gracias a este segundo nacimiento, como son integrados *socialmente* en un *génos*.⁵⁹ En la Grecia arcaica y dentro de su

⁵⁸ *Oikos* (pl. *oikoi*): ‘morada’, ‘lugar donde se habita’. Se acostumbra a traducir por ‘casa’ y con ello se nos arrebató su profundo significado. *Oikos* designa más bien: *el conjunto de seres humanos que habitan la casa*. Entendiendo por *casa*, no solo las habitaciones y demás lugares de ella, sino también lo que la circunda, el huerto y lo que la prolonga, el campo de cultivo. La *casa grande*, como diría Álvaro Cepeda Samudio. Para el complejo tema de su etimología véase el Suplemento al diccionario de Chantraine, p.1419.

⁵⁹ La traducción estándar aconseja verter génos por *clan*, una palabra tomada en préstamo al gaélico *clann* “hijos, descendencia”. Préstamo a nuestra manera de ver supremamente cuestionable, por muchísimas razones. Unas provenientes de necesarias precisiones antropológicas: ¿se trata de un tipo de clan patrilineal (patriclan), o de uno de filiación matrilineal (matriclan) o de filiación indiferenciada (cognaticio)? Otras, muchísimo más graves, como se verá más adelante, por cuanto reviven innecesariamente una terminología recientemente superada: *grupos de parentesco, organizaciones tribales*, etc. Otras traducciones que se han probado han terminado por mostrar ser insuficientes. Por ello, en el texto, mantendremos el original griego y nos centraremos, no en su traducción, sino en su significado *político*. Aquí daremos unas meras indicaciones de

necesario contexto *político génos* designa siempre un grupo *noble*,⁶⁰ constituido por «familias»⁶¹ que afirman descender de un antepasado común, mítico o legendario. *Primero*, de las entrañas de una madre. *Segundo*, del suelo, de suelo *ateniense*,⁶² del que el padre lo recogerá para integrarlo a *su* círculo y a *su* linaje. Pero esos dos primeros nacimientos no son más que preparación para el *tercero* y definitivo nacimiento. De la madre, al suelo paterno y de él, ahora a la comunidad de hermanos (*phrateres*). Se sale del *oikos* para entrar en la *phratria*, a través del *génos*.

Juntos como “hermanos”, miembros de una misma *phratria*, el conjunto de los *génos* que así la constituyen, se reúnen, se

índole filológico. **gen-*: ‘nacer’, ‘parir’, ‘dar a luz’. En grado pleno y con sufijo: **gen-es*, de ahí el griego *génos*. Nicole Loraux en *Nacido de la Tierra*, 2007, no se encuentra completamente satisfecha con las traducciones al uso de *génos*, como, por ejemplo: “nacimiento”, “alcurnia”, “familia”, “raza”; por cuanto que “distinguen significaciones que la palabra griega unifica”, p.32, (sobre su significado en la época de la democracia ateniense, nos volveremos a encontrar con ella). El español forjará con el griego *génos*, entre tantísimas palabras (*genética*, *genealogía*, *homogéneo*, etc.) dos que interesan tristemente a la Teoría Política: *genocidio* y *eugenesia*.

⁶⁰ «Es preciso librarse de una vez para siempre de los falsos sentidos y falsas asimilaciones: en griego, cuando la palabra *génos* se refiere a un grupo, se trata siempre de un grupo noble» Gernet 1980: 291.

⁶¹ Más que «familias» en sentido moderno, se trata de *oikoi* agrupados en torno a un *oikos* dominante. Este *oikos* dominante forjará alianzas con otros *Oikoi* de ricos terratenientes, por un lado; pero, por otro lado, establecerá relaciones de patronazgo, de clientela con *oikoi* inferiores y subordinados.

⁶² Sobre el amplísimo tema de la autoctonía ateniense ver, por ejemplo, de Marcel Detienne, *Cómo ser autóctono*, 2005, y de Nicole Loraux, *Nacido de la tierra*, 2007.

asocian, en torno a un culto común (*Zeus Fratrio*), movidos por la necesidad de una defensa mutua, tanto ante la justicia (como en las “leyes” de Dracón), como también, ante la agresión externa en el combate. A la cabeza de la *phratriá* se irán configurando poco a poco, hasta la época clásica, sus dignatarios principales: el fratriarca y el sacerdote de la *phratriá*. Tendrán sus propios reglamentos y bienes, su administración, pero también sus propias ceremonias, sacrificios y banquetes: la ritualidad necesaria para que de verdad se sientan pertenecientes a una misma institución social: unidos por un vínculo de pseudo-parentesco. Entre los atenienses, treinta *génē* (plural de *génos*)⁶³ forman una *phratriá*, constituida por los *phrāter*: aquellos que *creen descender* del mismo “padre” (*patēr*). Allí tendrá lugar el *tercer nacimiento*: la consagración del “linaje” masculino y patriarcal. Todo eso consumado y encarnado en una fiesta, la de las *apaturias*: la fiesta de los que creen tener un mismo padre. Fiesta de tres días durante los cuales el padre presenta ante esta comunidad -ampliada más allá del círculo íntimo del *oikos*- para ser inscrito (*engraphē*) en la *fratriá* a su hijo que le ha nacido en el año o que ha adoptado. Jurará orgulloso, ante los suyos, que reconoce como padre a ese hijo que presenta. Los *phratreres* se reunirán entonces en asamblea y votarán su inclusión o, cosa terrible, jamás deseada, su exclusión, es decir, ni más ni menos, su desconocimiento como ciudadano (*polítēs*). En la *fratriá* habrá testigos que

⁶³ El radical indoeuropeo **gen-*: “nacer”, común al *génos* griego, a la *gens* latina, es también común, quien lo creería, —a través de la forma nominal *kun*— a las lenguas anglosajonas, hasta llegar al inglés *king* y al alemán *könig*. Émile Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, 1983. p. 288.

recordarán haber asistido al banquete de bodas en la que estos atenienses se casaron; habrá testigos que vieron a la madre parir a su hijo, y al padre recogerlo del suelo, y al ponerle un nombre reconocerlo como suyo. Si eso es así, todo está dicho, es de los *nuestrós*: para combatir con nosotros en la guerra, para responder por él ante los tribunales cuando sea necesario, para establecer con él vínculos políticos y alianzas matrimoniales, sin temor alguno. Es alguien *conocido*. No hay problema, en él confiamos.

Y ahora sí, solo así, podemos pasar a la tercera de las instituciones sociales de la aristocracia: la *phylé*. Entre los atenienses treinta *génos* conforman una fraternía, y tres fraternías constituyen una *phylé*, la tercera y más grande institución social de los atenienses.

La primera vez que aparecen juntas en la literatura griega fraternía y *phylé*, es en un conocidísimo y cuestionado pasaje de la *Iliada* de Homero (II, 362-3). El anciano sabio y valiente Néstor, aconseja a Agamenón que comanda las tropas aqueas en Troya, diciéndole: *krîn' ándras kata phýla, kata phrếtras, Agámemnon, hōs phrếtrēphin arégēi, phýla de phýlois*. «Dispón los hombres en *phûlon* y en *phrếtrē*, a fin de que la *phrếtrē* ayude a la *phrếtrē* y los *phûla* a los *phûla*».⁶⁴ Casi todos los grandes traductores vierten: “Separa a los hombres en *tribus* y *familias* para que unas y otras se apoyen mutuamente”.⁶⁵ Por este pasaje en sus múltiples traducciones se

⁶⁴ Benveniste traduce así este controvertido, por insular pasaje, (1983: 207), manteniendo apenas en transliteración las palabras griegas en cuestión, para así llamar la atención sobre ellas.

⁶⁵ «Tribus y familias» traducen, por ejemplo: el admirado don Luis Segalá (Veron, 1972), Rubén Bonifaz Nuño (Unam, 1996) y Fernando

establece que la traducción estándar de *phylé* es «tribu». De esta manera se pretende vincular estrechamente las tres fundamentales instituciones sociales griegas *génos*, *phratría* y *phylé* con las tres instituciones romanas *gens*, *curia* y *tribus*. Ha sido Benveniste, al menos en lo que aquí se sostiene, quien ha puesto punto aparte (no final, por supuesto) a esos intentos de asimilación de las tres divisiones concéntricas de la sociedad griega antigua, por orden de importancia creciente *génos* → *phratría* → *phylé*, con las tres propias de la sociedad romana *gens* → *curia* → *tribus*, demostrando que no son exactamente superponibles. Si bien es cierto, *génos* y *gens* son comparables etimológica y socialmente, tan pronto pasamos al segundo grupo *phratría* y *curia* (lugar de reunión y a la vez, gran división del pueblo romano) las divergencias son tan evidentes que con ellas las aguas de estas divisiones sociales se separan y toman caminos distintos. Cuando pasamos al tercer grado de las instituciones, es aún “más difícil establecer su relación”. Benveniste prueba con la forma nominal **bhu-* que está presente en griego bajo la forma *phy-* y que constituye el radical de *phylé* que podría estar presente en *tribus*, pero para de inmediato afirmar que “sin embargo no encontramos testimonio histórico que apoye esta primera significación”. Por supuesto que al pasar *tribu* de su significado etnológico (“conjunto de familias agrupadas en unidades relativamente pequeñas, con cultura y lenguas comunes”, dicen los diccionarios) a su significado para la historia social romana (“cada una de las

Gutiérrez (RBA, 1995); en cambio vierten de manera distinta *phrétrē*: Antonio López Eire (Cátedra, 1991) y F. Javier Pérez (Abada, 2012), que utilizan el término “hermandades” y Emilio Crespo (Gredos, Barcelona 1991) que emplea la palabra “clanes”.

tres divisiones tradicionales de la antigua Roma” es decir las tres tribus romanas: latina, sabina y etrusca),⁶⁶ las cosas se complican mucho más. En el caso griego, forzando demasiado las cosas, podría funcionar la asimilación al referirnos a las tres *tribus dorias* (Hileos, Dimanes y Pánfilos). Pero tan pronto llegamos a las divisiones *jonias* las asimilaciones forzadas se estrellan contra la evidencia: cuatro, no tres, son las *phylai* atenienses (hasta que Clístenes las eleve a diez)⁶⁷: *geleontes*, *egicoreos*, *argadeos* y *hopletas*. Nos detendremos en ellas porque son fundamentales para la comprensión del paso de la aristocracia a la democracia en Atenas. Si dejamos aparte a Eurípides (*Ion*, 1579-1580), al *Critias* de Platón y a Estrabón (383),⁶⁸ nos podremos concentrar en las dos fuentes principales: Heródoto y Plutarco. Ambos contemplan el paso de la aristocracia a la democracia a partir de la radical modificación que Clístenes hará a las estructuras de las *phylai* atenienses. Sin embargo, las maneras de explicar la particular configuración de la tercera y más importante división de la sociedad ateniense implican versiones distintas. Heródoto atribuye el nombre de las cuatro *phylai* (*tetraphylous*) atenienses a los nombres de los hijos del

⁶⁶ Etimológicamente *tribu* se remonta al indoeuropeo **trei-*: ‘tres’, que posee un nominativo plural: **treyes* con el que se origina en latín la forma *trēs*, o con grado cero **tri*: tres. De allí entonces *tribu*, “la tercera parte del pueblo”. Las lenguas modernas conservaron la palabra *tribu*, ya desdibujado por completo su significado original, para designar cada una de las divisiones presentes en algunos pueblos, por ejemplo, las ¡doce! Tribus de Israel.

⁶⁷ *Geléontos kai aigikóreos kai argádeō kai hopletos*, en ese orden las enumera Heródoto (V, 66)

⁶⁸ Las tablas comparativas de todos ellos están en Benveniste (1983: 189).

legendario Ión (raíz mítica de los jonios) en el orden que acabamos de citar. Plutarco (*Solón*, 23) en cambio, atribuye su nombre no a los hijos de Ión, sino al modo de vida que llevaban cada una de ellas, suministrando un orden distinto: “guerreros” los *hopletas*, “artesanos” los *argadeos*, “campesinos” los *geleontes* y finalmente, *nomais kai probateiais* “pastores y vaqueros” los *egicoreos*.⁶⁹ De todos modos, sea

⁶⁹ Ya Bernardotte Perrin, *Plutarch's Lives*, I, p. 469, n: 1, calificaba la interpretación de Plutarco como “strained etymology”, aclarando sus significados de la siguiente manera: “The first has nothing to do with “hopla”, *arms*; nor the second with “ergon”, *work*; nor the third with “ge”, *earth*; nor the fourth with “aix”, *goat*. Carlos Schrader en su hermosísima versión de Heródoto, *Historia*, libros V-VI, p. 120, n:311, conserva los mismos significados, excepto para *geleontes*, vinculando más bien su etimología a *gelân*, “brillar” proponiendo su traducción por “nobles”. Benveniste en cambio sentencia categóricamente: “hay que librarse de la interpretación de Plutarco demasiado clara para ser otra cosa que una manipulación tardía de términos que ya no eran comprendidos”. Corrige entonces el significado de *hópla* (s. *hóplon*), volviendo a su sentido original: “instrumentos útiles” y no a su sentido derivado “armas”, para traducir *hopletas* por “artesanos” y no “guerreros” y mantiene la significación de *argádēs* por “cultivadores”. Finalmente vincula para “nobles”, no solo el término *geléōn*, sino que, en abierta diferencia con la mayoría de los traductores, incluye *aigikoreús* basado en el sorprendente parecido con *aigís*, la égida de Atenea. Por si fuera poco, propone relacionar los cuatro nombres de las *phylai* con cuatro dioses: Zeus y *geléōn*, atestiguado en las inscripciones (I. G. II, 1072) como Zeus *geléōn*; Atenea y *aigikoreús* por la razón acabada de mencionar; Poseidón y *argádēs* ya que la agricultura es una de las múltiples atribuciones de Poseidón y, para terminar, *hóplēs*, los “artesanos” con Hefaiostos. Resumiendo, la polémica versión propuesta por Benveniste, las cuatro *phylai* deberían agruparse en tres funciones sociales: “nobles” (*geleontes* y *egicoreos*); “cultivadores” (*argadeos*) y “artesanos”

cual sea la versión que acojamos, los análisis etimológicos que dispongamos y las lecciones de la historia social y política de la Grecia arcaica que compartamos, dos cosas deben quedar claras. *La primera*, que los caminos de las instituciones sociales griegas y romanas deben mantenerse separados. *La segunda*, que en el caso griego hay una línea ininterrumpida de afinidad social entre *génos* → *phratría* → *phylé*. Si definimos el *génos* como un “conjunto de seres humanos que se creen (nunca suficientemente subrayado el hecho de que se trata de una *creencia* y no de una realidad de parentesco) descendientes de un antepasado común por ascendencia masculina”, en el caso estrictamente ateniense, treinta de esos *génos* conforman una *phratría*, y tres de esas *phratría*i conforman una *phylé*.⁷⁰

(*hopletas*). No obstante, se cuida de ratificar su lectura inicial: “con toda seguridad se trata de supervivencias que ya no son comprendidas en la época..., y cuya interpretación sigue siendo hipotética”.

⁷⁰ En el seminario constantemente se me instó a proponer una traducción de la serie *génos* → *phratría* → *phylé*. Apoyado en el DRAE (vigésima segunda edición) me atreví, bajo protesta, a proponer para *génos* «hermandad» ateniéndome a las sexta y octava acepciones: 6ª «ant. Liga, alianza o confederación entre varias personas» y 8ª entrada: «ant. Sociedad (II agrupación de personas para determinados fines»); para *phratría*, felizmente no hay problema puesto que el español ha traído a su terreno la palabra griega meramente transliterándola por «fratría»; el problema radicaba en la traducción aproximada de *phylé*, una vez que, como aquí lo hicimos, mostramos la diferencia de caminos entre la *phylé* griega y la *tribu* romana, que nos llevó a resistirnos a traducir durante todo el seminario, contra toda evidencia *phylé* por *tribu*. Siempre me he sentido atraído por la palabra «fraternidad» (del latín *fraternitas*, -ātis): «f. amistad o afecto entre hermanos o *entre quienes se tratan como tales*» (las cursivas son mías), en homenaje a los *hermanos* masones. Pero me decidí en ese entonces por «cofradía» (de *cofrade* del latín

Quisiéramos saber más de la *fratría*, pero no podemos. ¿Por qué? Un ejemplo nos puede colocar en situación de comprenderlo. Uno de los más bellos ensayos que se hayan escrito sobre la efebía griega y la guerra se tituló *La tradición del hoplita ateniense*, escrita por Pierre Vidal-Naquet y publicado, en una primera versión, en 1968. Posteriormente el texto fue revisado por su autor, para hacerlo parte de su aún más hermoso libro *El cazador negro. Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*, de 1981. En esta versión actualizada hay un pasaje en que Vidal-Naquet se está refiriendo al complejo y paradójico caso de la “doble” pubertad del joven ateniense al tener que inscribirse, desde la época de Clístenes, en dos registros distintos: el del *demo* y el de la *fratría*. Con respecto al registro en el *demo* su descripción no tuvo mayor problema, pero cuando se vio enfrentado al caso del registro en la *fratría*, de pronto, intempestivamente, con un punto y aparte contundente, escribe: «Conocemos poco y mal la *fratría*»⁷¹ ¿“Poco y mal”? ¿Una institución que junto con el *génos* y la *phylé*, permitió escribir, como lo veremos, un buen manejo de obras fundamentales en los estudios sociales de la Grecia antigua durante los siglos XIX y XX? Sí, y todo por culpa de dos bombas que en forma de libros (¡Ay, si así fueran todas las

cum y *frater*, hermano), apoyado en su segunda y tercera acepción: «gremio, compañía o unión de gentes para un fin determinado»; «ant. vecindario, unión de personas o pueblos congregados entre sí para participar de ciertos privilegios», que no vinculan, otra vez, relación de parentesco alguna. La serie griega *génos* → *phratría* → *phylé*, quedaría entonces en español: *hermandad* → *fratría* → *cofradía*. Por supuesto, nunca termino por convencerme, «fraternidad» pesa muchísimo más en mi corazón unilibrista.

⁷¹ Vidal-Naquet 1981:132.

guerras!) cayeron, sin previo aviso, sobre los campos tranquilos, serenos y seguros de los estudios sociales del mundo antiguo. Todo lo que creíamos saber con seguridad acerca de ese mundo en su veta social, vaciló, se resquebrajó y cayó. Ciento cincuenta años de categóricas afirmaciones sobre la serie *génos* → *phratría* → *phylḗ*, terminaron por ser puestas en cuestión. En efecto, dos libros, uno de Félix Bourriot y otro de Denis Roussel, publicados el mismo año de gracia de 1976⁷² demostraron «de forma independiente uno de otro, que nuestro presunto conocimiento de tales *géné* áticos se apoya en combinaciones muy precarias. Estos dos libros han refutado terminantemente muchas de las afirmaciones que solían expresarse a favor de un “gobierno de linajes” en la Atenas primitiva y -con auxilio de las claves atenienses-, han hecho otro tanto respecto a la Grecia arcaica en general; y a su vez algunas aseveraciones han quedado, al menos, en cuestión. Sin una escrupulosa desarticulación de sus argumentos ya no será hoy tan fácil aventurarse a sustentar proposiciones distintas en este terreno». No exagerábamos, “estos dos libros han refutado muchas de las afirmaciones” que se tenían sobre las instituciones sociales griegas.⁷³ Finley, en 1985⁷⁴, toma el relevo para subrayar el papel cumplido en esta gigantesca labor crítica en torno a las instituciones sociales griegas por el libro de Roussel. Finley no se detiene

⁷² Félix Bourriot, *Recherches sur la nature du génos. Étude d'histoire sociale athénienne –périodes archaïque et classique–*, 1976; y Denis Roussel, *Tribu et Cité. Études sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique*, 1976.

⁷³ Fritz Gschnitzer, *Historia Social de Grecia*, 1987: 96. (El original alemán es de 1981, para lo que viene).

⁷⁴ Véase su demoleedor artículo *Max Weber y la ciudad-estado griega*, publicado en su libro *Historia Antigua*, 1985: 133 y ss.

en florituras, habla sin adornos de la «destrucción efectuada por Roussel del enfoque lineal (especialmente del movimiento parentesco territorial)»⁷⁵. *Destrucción*, así sin más, de uno de los dogmas más persistentes en el estudio de la Grecia antigua: “Ningún dogma sobre la historia griega (o la romana e «indoeuropea») está tan omnipresente como el que se produjo una evolución regular desde una organización «tribal» temprana, basada en grupos de parentesco, a una organización política y territorial”⁷⁶. Un dogma, casi nada, que embargó las mentes de grandes investigadores de la antigüedad, al menos durante “el último siglo y medio”. Nadie, entre los grandes, venidos de todas las corrientes de interpretación social escapó a ese dogma. La lista que ofrece Finley es impresionante: Fustel de Coulanges, Georges Busolt, Federico Engels y Gustave Glotz, están en ella.⁷⁷ Tres de los grandes historiadores sociales de la antigüedad: Gschnitzer, Vidal-Naquet y Finley dan cuenta del golpe recibido por las obras de Bourriot y Roussel a lo que creíamos saber de la

⁷⁵ Finley, 1985: 138.

⁷⁶ Finley, 1985: 136-137.

⁷⁷ Suministramos aquí los títulos de las obras implicadas y las fechas de su publicación, para poder entender como con ellas, se cubre buena parte de los diversos campos de estudio acerca de la antigüedad griega, romana e «indoeuropea» como dice, no sin sorna Finley, y para acabar de completar, venidos de las corrientes más diversas de interpretación: Fustel de Coulanges, *La cité Antique: Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, 1864; Georges Busolt, *Forschungen zur Griechischen Geschichte*, 1880 y *Die Griechischen Staats*, 1887; Federico Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Im Anschluss an Lewis H. Morgan's Forschungen*, 1884; Gustave Glotz, *La civilisation Égéeene*, 1923 y *La cité Graecque*, 1928. Las obras de Fustel de Coulanges, Engels y Glotz tienen traducción al español, las de Busolt, que sepa, no.

serie social *génos* → *phratría* → *phylé*. La *refutación* llevada a cabo por los libros de Bourriot y Roussel es «terminante», sentencia Gschnitzer; la *destrucción* efectuada por Roussel «es, a mi juicio, incontestable» dice Finley; después de Roussel ya «no hay nada que autorice a remontarse de la *fratría* cívica a una eventual *fratría* precívica», anota Vidal-Naquet.⁷⁸ ¿Qué hacer? Finley propone todo un programa de investigación: «aquí reside un problema de investigación capital en la historia griega. El *origen* de grupos de pseudo-parentesco dentro de la *pólis* y el importante papel de la familia, tanto nuclear como extensa, dentro y fuera de la comunidad...», Max Weber⁷⁹ apenas lo intentó, dice Finley, ¿y él? Eso, dice, «está lejos de nuestro alcance excepto en un análisis abstracto y especulativo»⁸⁰. Tarea entonces para futuras generaciones de historiadores sociales. En nuestro campo, el de la Teoría Política, tenemos que aplicar severos correctivos, como los propuestos por Finley, a nuestro breve recorrido por las instituciones sociales de la Grecia arcaica: apartarnos definitivamente del dogma de una “evolución regular desde una organización «tribal» temprana, basada en grupos de parentesco, a una organización política y territorial”; tratar la serie *génos* → *phratría* → *phylé* como grupos de pseudo-parentesco que no explican “las complejidades

⁷⁸ Vidal-Naquet 1981:132n:110.

⁷⁹ Weber en *Economía y Sociedad*, ya pronosticaba que, si se hiciese una serie de estudios por separado (alcanzó a sugerir los temas de algunos de ellos) de este tema, que legó a la posteridad, «se acabaría por arrojar seguramente por la borda el concepto global “étnico”. Pues es un término genérico completamente inoperante para toda investigación rigurosamente exacta». (1922: 324. Cito por la Decimosexta reimpresión, 2005).

⁸⁰ Finley 1985: 140.

de organización o de reproducción de una sociedad territorial”⁸¹. Fueron estas razones las que nos llevaron a encorsetar la *serie social* (jamás empleamos términos como *gobierno de linajes*, *grupos de parentesco*, *organización tribal* prefiriendo hablar de *instituciones sociales*) y solo después de haber forjado el necesario marco *político* (dos formas de comunidades políticas y tres tipos de instituciones políticas) nos ocupamos de estas instituciones sociales separando -gracias a Benveniste, que todavía no conocía las obras de Bourriot y Roussel (su obra fue publicada en 1969, siete años antes)- los caminos de la serie social griega de la serie social romana, mostrando lo inadecuado de un préstamo de vocabulario latino para traducir fenómenos sociales griegos.

¿Por qué ocuparnos de estas instituciones si nuestro campo de estudio no era precisamente este? Por dos motivos: el primero y más importante, por que sin esta previa e incómoda visita a esta serie social arcaica no podremos comprender, como se verá, la reforma *política* de Clístenes y, por que las traducciones de los más diversos clásicos griegos referentes a estos temas han quedado presas de manera inconsciente por supuesto, de esos dogmas. Mientras sigamos hablando de “clanes” y “tribus”, al referirnos a estas instituciones, el fantasma del dogma descrito por Finley contaminará nuestras lecturas.

Terminamos nuestra mirada a estas instituciones aristocráticas siguiendo las indicaciones de nuestros *cicerones* S. Pomeroy y compañía⁸², haciendo las siguientes precisiones

⁸¹ Finley 1985: 136-137 y 139.

⁸² Ellos y su traductor al referirse a estas “formas de organización social” que dirijan la vida de sus ciudadanos, junto a las “instituciones políticas oficiales” siguen empleando una incómoda terminología:

desde el punto de vista político: (1) la definición que dimos del *génos* es calcada de la que ellos suministran “asociaciones de diversas familias nobles dominadas por un *oïkos* supremo que afirmaban descender de un antepasado común”. Ellos agregan que tales *génē* “fueron muy poderosos políticamente en la Atenas arcaica”, hasta el punto de considerar que en ciertas *póleis* “cada fraternidad estaba dominada de hecho por uno o más *génē*”; (2) las fraternidades en el siglo VII se habían convertido en “grupos sociales cuasi-oficiales encargados de las cuestiones relacionadas con la familia y los orígenes familiares”; (3) respecto de las *phylai* reconocen como probable que en las *póleis* primitivas constituyeran “divisiones políticas y militares”.

Despidámonos al fin de esta breve y plena de avatares visita a trescientos años de gobierno aristocrático en la Atenas arcaica. Vimos sus *comunidades políticas*: el *éthnos* y la *pólis*; exploramos sus *instituciones políticas*: el Consejo, el arcontado y la asamblea, para finalmente acercarnos al complicadísimo caso de sus *instituciones sociales* *génos*→*fraternidad*→*phylé*.

¿Quién se atrevería a ir contra semejante entramado de poderes y saberes *políticos*? En el caso ateniense tres momentos políticos son fundamentales a la hora de considerar los diferentes cuestionamientos al poder aristocrático: el momento reformador Soloniano, el momento tiránico, y finalmente, el gran momento democrático con Clístenes. “Tres momentos estelares” como diría Zweig en la historia del nacimiento de la democracia en la Grecia antigua.

“asociaciones de parentesco”, “tribus”, “estirpes”, etc. Pero al menos se cuidan de conservar entre paréntesis los términos griegos para que podamos orientarnos.

2

Solón:
¡Abajo la esclavitud por deudas!

Solón poeta: «El varón grave por su piedad y sus méritos»

«Como muchas veces sucede en un gran pueblo cuando estalla una sedición y embravece el ánimo del grosero vulgo, vuelan las teas y las piedras, y el furor improvisa armas, que si por ventura sobreviene un varón grave por su virtud y méritos, todos callan y lo escuchan atentos, y él con sus palabras compone las voluntades y amansa las iras»

Virgilio.⁸³

Solón sabio, poeta y gobernante. En cada una de estas facetas Solón aparece como un grande entre los grandes: (1) uno de los siete sabios de Grecia (en las variadas listas que confeccionaron los griegos sobre ellos, Solón es uno de los cuatro fijos en todas ellas); (2) uno de los grandes líricos griegos (el primero de los atenienses cuya obra poética nos ha llegado del pasado); y para completar, (3) el más famoso de los gobernantes de la Atenas arcaica. Sabio, poeta, gobernante, en todo Solón se yergue orgulloso, de una forma tan esplendida que es absolutamente imposible, separar esas tres facetas. Más bien lo que hay que hacer

⁸³ Virgilio, *Eneida*, 1, 148-53. Traducción de don Eugenio de Ochoa, Orbis, Barcelona, 1987.

es reunir las en una sola. Cuando lo hacemos comprendemos que no hay exageración posible en estas palabras de Hermann Fränkel, tan contenido en otros lugares en sus elogios: «...oímos directamente la voz de un hombre, en un intervalo de milenios, que intervino en la historia del mundo, de manera que las cosas que dijo entonces han ejercido su efecto sobre nosotros, en su auténtica forma».⁸⁴ Escuchemos pues a Solón en sus cantos. Si Solón nos contó lo que hizo cantando, ¿cómo no escucharlo a él? Tomemos pues sus Elegías y Yambos, uno a uno. Versos que el tiempo ha reventado, fragmentado, quebrado, pero versos sabios, versos tan luminosos que sus destellos aún nos alcanzan y nos guían. Cada vez que leamos una de sus Elegías o uno de sus Yambos jamás debemos olvidar que en su época las cantó en recitales a pie firme, en su amada tierra ateniense ante sus queridos conciudadanos. Incluso aquí su gesto es gigantesco: antes de él, la lírica griega era una lírica cerrada, para pocos, para un círculo de amigos, aristócratas todos.⁸⁵ Ahora Solón canta ante *astói* (conciudadanos)⁸⁶: saca la palabra culta del espacio cerrado de *cultos aristócratas* y la lleva al espacio abierto de *cultos conciudadanos*. Aquel que tenga oído para escuchar, que

⁸⁴ Fränkel: 1993, 212.

⁸⁵ «Solón utiliza pues, en su acción pública un procedimiento de comunicación normalmente reservado a un círculo, siempre más o menos cerrado, de aristócratas en el curso de un banquete». Vernant: 2002, 95.

⁸⁶ «Solón recitaba sus obras en público y suponía que otros las repetirían, de modo que las había investido con la permanencia y la autoridad de la poesía, aunque también estaban destinados a resultados persuasivos en su momento presente». Osborne: 1981, 170-171.

escuche. Escuchemos si podemos, dos mil quinientos años después, lo que Solón canta.⁸⁷

Elegía primera: no una sino dos clases de riquezas

Como buen griego comienza por cantarle a las Musas (1 D). Que las Musas escuchen lo que él pide. *De los dioses* pide ólbos (prosperidad): la riqueza que viene de ellos, otorgada y bendita. Riqueza (*chrémata*) sí, pero ¿qué tipo de riqueza? De inmediato Solón se apresura a decir: riqueza sí, pero no la que lleva el sello de la injusticia (*adikía*), no la adquirida injustamente porque al final a esta la golpeará la Justicia divina. Riqueza (*plóuton*. 1 D, 9) pero la que otorgan los dioses: segura, firme, permanente, tal como la Justicia divina. Nunca, jamás, *la otra riqueza*, la humana, esa que se persigue bajo el signo de la *Hybris* (1 D, 11): desaforada, desmedida, sin comedimiento, que *injusta* termina por provocar la ruina (átē. 1 D, 13). ¡Ah! Esa *ruina* terrible, que comienza siendo tan pequeña, tan poca cosa, invisible y que al final se manifiesta como inmensa catástrofe que lleva al desbarrancadero. Ya lo aprendimos: los grandes incendios comienzan con una pequeña chispa. Al final de *la riqueza injusta*, la aflicción (1 D, 14-15). Eso es lo que les espera a los injustos: la ruina, la catástrofe, la aflicción, porque nada de lo realizado con *hybris* dura: al final está Zeus mismo para

⁸⁷ El compasivo lector de las líneas que siguen deberá ayudarme, a fin de facilitar la comprensión de lo que aquí se deja escribir, procurando una buena versión de las Elegías y Yambos de Solón. En la bibliografía, en la sección de «Fuentes primarias», he suministrado algunas de las más confiables versiones de los cantos de Solón.

impedir que den fruto. Caerá, tarde o temprano su Justicia que a todo hombre de corazón perverso alcanza, aniquilándolo, ya sea a él, o a sus hijos o a su *génos* (1 D, 32).

Nobles y miserables, mortales todos, los seres humanos sin excepción, estamos pagados de nosotros mismos hasta que el dolor y la desgracia, de la que nadie se libra, nos alcanza. Y a veces, la mayoría de las veces, ni aún así aprendemos, porque *la esperanza* nos embrutece tanto que confiamos en que las cosas mejorarán: el enfermo confía en que su mal acabe, el feo y cobarde se cree bello y valiente, el pobre jura que mañana será rico. No hay hombre libre de afanes, nadie al que la vida no agite y haga correr apresurado por la existencia, atormentado e inquieto.⁸⁸

En el reparto de bienes y males que a todos nos corresponde, nada que los dioses nos otorguen puede rehusarse. Pero estamos a merced de nuestra propia opinión (*autos dóxan*, v.34) envanecida y de la esperanza que nos emboba (v.36): nos agitamos e inquietamos, ciegos corremos por la vida sin saber el final de nuestras acciones (v.65). Afanados, atormentados, inquietos siempre, lejos de la calma y el sosiego. Enceguecidos por nuestra vanidad y la torpe esperanza, creemos estar obrando bien: ¡alerta! el desastre, la ruina inmensa (*megálēn átēn*, v. 68) nos aguarda. En cambio, sea por capricho, azar o fortuna; llamémoslo como lo queramos, otro que obra torpemente, los dioses lo premian con el triunfo por encima de su propia torpeza.

⁸⁸ *Speúdei* (1 D, 43) del verbo *speúdo*: atormentarse, estar inquieto, etc. Allí, versos 43 a 62, Solón nos da una lista de profesiones y oficios de los humanos: navegantes, comerciantes, labradores, artesanos, poetas adivinos y médicos.

Todo este agitarse loco, con locos resultados,⁸⁹ ¿a qué se debe? La respuesta de Solón, al final de su primera Elegía, la sentencia con una terrible pregunta: «¿Quién saciará a todos?».⁹⁰ El sabio responde siempre con una pregunta, que en este caso es *la* pregunta por excelencia: ¿Cuándo los seres humanos se detendrán en su desafortado apetito loco de riquezas? Esa es *la* pregunta con que la sabiduría antigua —antes que sea mellada por la moralina moderna— responderá con lo que se viene: la tragedia, la ética y la política griegas. ¿Cómo saciar a los humanos si su humana búsqueda de riqueza no tiene *límite*?⁹¹ ¿Quién pondrá *término* a su inquietante y afanada búsqueda de riqueza, si aquellos que son los más ricos buscan doblarla (*diplasiōs*, v. 73)?

De todas las palabras que emplea Solón para hablar de la riqueza: *chrēmata* (v. 7 y 42), *plōutos* (v.71), *kérdos* (v.73) hay una que nos inquieta en demasía: *bíos* (v.72). *Bíos*, ‘vida’, ‘existencia’, sí, pero también, entre otras tantas cosas, ‘medios de vida’, ‘bienes’, ‘fortuna’. Los seres humanos estamos atados a la riqueza tanto como lo estamos a la vida. Y eso no es malo, Solón si dijera algo en ese sentido no sería griego. Vivir y enriquecerse están unidos, son una y la misma

⁸⁹ Es imposible, al escuchar esto que Solón nos enseña, que no recordemos a esas moscas que tozudamente se revientan una y otra vez contra la ventana. La mayoría morirá aplastada por mano humana, unas cuantas, muy pocas, quizás una, logrará salir, liberada esta vez por otra mano que compasiva, caprichosa o distraídamente (azar o necesidad, como se quiera) la “liberará” para que siga haciendo de las suyas.

⁹⁰ *Tís an korésein hápantas*, v.73. *Koros*: ‘hartazgo’, ‘saciedad’.

⁹¹ *Térma*, v. 71. *Térma*, significa ‘meta’, ‘límite’, sí, pero también, preparémonos para lo que viene: ‘mojón’, ‘hito’.

cosa. Pero el sabio pregunta: ¿Qué tipo de riqueza? ¿cómo fue adquirida, de dónde provino? Y la mayor pregunta: ¿tiene un límite? ¿puede tu riqueza tener un límite, un mojón, un hito? ¿puedes decir: “basta ya”, “hasta aquí”, “estoy saciado”?⁹²

La riqueza como don divino, bienvenida sea, dice Solón. Todavía en latín, *Fortuna*, dejaba oír lo que era: un don de los dioses. La *buena fortuna* que los viejos desean, porque es don, regalo de los dioses, y que por ello es segura, durable, permanente: ólbos, la *prosperidad* que viene de los *benditos* dioses (v.3). Ellos, digámoslo ya y para siempre, son los únicos “felices”, bienaventurados. Los griegos, que saben de eso, se refieren a ellos como *hoi mákares*: “los bienaventurados, *siempre felices*”. Los hombres no, nunca. Los griegos, que también saben de eso, repetirán hasta el cansancio la sentencia de Solón: «No hay mortal feliz, sufrientes son todos los mortales que mira el sol» (v.15).⁹³ Esa riqueza es la que pide, de los dioses, Solón. No la riqueza que los hombres persiguen con *hybris*, sin medida alguna (v.11) adquirida *injustamente*, porque tarde o temprano con ella llega la ruina, la catástrofe para el hombre, sus hijos o su *génos*. Tal es la única forma de escapar a átē.

⁹² Si riqueza y vida están unidas, reemplacen “riqueza” por “vida” en estas preguntas: ¿Qué tipo de *vida*? ¿tiene tu *vida* un límite? ¿puedes decir: “basta ya”, “hasta aquí”, en tu *vida*? Si formulan este tipo de preguntas, tendrán en sus dedos la nuez de la ética y la política griegas: dos palabras que nosotros hemos separado pero que para los griegos están profundamente imbricadas. La modernidad: la muerte de la ética y la política antiguas.

⁹³ Solón, como buen griego, trágico, pero jamás pesimista o amargado. Imposible desarrollar aquí el tema de la alegría trágica. Remito a mi conferencia, de próxima publicación, *Solón y la concepción trágica de la existencia*, pronunciada en el Seminario de Profesores de la U. El Bosque.

Elegía tercera: Eunomía / Disnomía

Una riqueza justa, con *díkē*, capaz de poner límites, satisfecha y plena. Eso pide Solón a los dioses, que las musas escuchen su ruego. ¿Y de los hombres, que pide? Una *noble dóxa*: la *buena fama* (1 D.v.4) de los hombres, como una *buena fortuna* de parte de los dioses. Una *noble fama*, sabemos que la alcanzó. Nosotros somos testigos de ello. ¿Cómo lo hizo? Él mismo nos lo *canta*: con *Eunomía*.⁹⁴ Con ella Solón dio un paso, quizás el primero, en dirección hacia la democracia. Y necesitó tan solo setenta y seis versos para enseñarnos lo que es el corazón humano, de tal forma que volúmenes enteros de psicología no pueden alcanzarlo. Con unos pocos versos fragmentados, inscribió su nombre para siempre en el corazón de la teoría política y alcanzó la *noble fama* entre los humanos de todos los tiempos. Solón es universal porque jamás quiso ser otra cosa que un *buen ateniense*. Atenas es su patria, en ella y por ella vive y canta. Si Sócrates pudiese sentir celos de alguien sería de este ateniense que no tuvo otra devoción que Atenas. Ella es la niña de sus ojos, por eso es también la fuente de sus mayores preocupaciones. La ruina de la *pólis* no vendrá de los dioses bienaventurados, nos dice, de eso está bien seguro. ¿Cómo dudarle si la mismísima Palas Atenea es su protectora? (v.1-4). En sus manos están los atenienses. A lo que Solón teme entonces no es a lo que los dioses tengan pensado, sino a lo que sus conciudadanos, irreflexivamente pretenden: destruir la *pólis* seducidos por el afán de riquezas.⁹⁵ La batalla que

⁹⁴ Tal es el nombre con que se acostumbra a titular la tercera de sus Elegías, que a continuación seguiremos paso a paso.

⁹⁵ A las *phrénas* de los dioses (v.2) Solón contrapone las *aphradíēisin* (v.5) de los hombres y la mente injusta de los que conducen al pueblo (*démou d'hēgemonōn adikos nóos*. (v.7).

ahora se dispone a cantar Solón no ocurre como en la Elegía Primera, en el corazón de cada uno nosotros, sino en la *pólis* zarandeada por la locura codiciosa de sus conciudadanos y la injusticia de los que están encaramados en el poder. Su *hybris* (v.8) los hará sufrir grandes dolores al poner límites a su *koros* (hartazgo). Solón no necesita aquí pronunciar la terrible palabra que nos acompañó en la Elegía Primera: *átē*, para saber que el insaciable apetito de riqueza (y ahora de poder) lleva a la ruina, la catástrofe, a la *pólis*. Solo que aquí no están en peligro solamente los que arriba están, sino la *pólis* toda. Así como nadie se libra del castigo de Zeus por tener un corazón perverso y desmedido, nadie en la *pólis* se librará de la ruina, si sus conciudadanos no logran la *euphrosýne* (medida, contención), la única dadora del bien que ostenta una *pólis* ordenada: *la comida de la paz*.⁹⁶ La *pólis* movida por la *euphrosýne* de sus conciudadanos: *una fiesta de la paz*. Pero ¿qué corazón humano conoce eso? Tendrán entonces que aprender a través del sufrimiento, tendrán que padecer, sufrir mucho para alcanzar, ya no la paz (¿será posible algún día?), sino la calma, la tregua entre dos tormentas. La nave de la *pólis* ateniense se zarandeará y agitará a lo largo de once terribles tormentas (la cuenta la hizo Aristóteles), nueve desde Solón, durante más de cien años. ¿Cuándo aprenderemos, cuánto tendremos que sufrir? Antes que el corazón sin fondo de los hombres y su locura desmedida vuelva a despertar y reinicie la rueda del tormento, al menos una tregua, al menos una breve calma. Pero esos empotrados en el poder se enriquecen sin límite. Nada los detiene, dice Solón, ni lo sagrado ni lo del pueblo. Roban y saquean todo sacudiendo así los venerables pilares

⁹⁶ *Euphrosýnas kosmeîn daitos en hēsychíēi*. (v.10)

de la Justicia (v.14: *Dikē*): esa Justicia divina que, como ya sabemos, tarde o temprano —no importa, tiene al Tiempo de su lado— llega vengadora, alcanzando la *pólis* entera, una *pólis* que, esclavizada de manera infame, termina cayendo en el peligro supremo de la *stásis*.⁹⁷

Ya tenemos el contexto en que la *stásis* soloniana surge: una *pólis* esclavizada, sometida a los desafueros de los ricos y notables que encaramados en la cima de la montaña humana roban y saquean sin conocer límite (v.12). Esa es la situación en la que surge una *stásis* que Solón califica de *émphylos*: la discordia entre aquellos que son *suyos*, hermanados por una misma comunidad, *paisanos* (v.19). De ahí el escándalo, porque más que un oxímoron, hablar de una “*pólis* esclavizada”, conlleva un escándalo político: ¿la *pólis*, una comunidad de hombres *libres*, “esclavizados”? Al fin qué: ¿libres o esclavos? ¿libres *esclavizados*? Pues sí. Ese es el escándalo, la herida dolorosa que Solón denuncia: ver, tener que contemplar como su amada Atenas ha sido arruinada por sus mismísimos conciudadanos. Es la injusta, brutal, escandalosa esclavitud a la que son sometidos los atenienses la que hace que la discordia entre paisanos y la guerra se despierten, poniendo en peligro la existencia misma de su comunidad. Solón ha visto todo el daño que pueden causar esos hombres malos que asociados en bandas criminales buscan, con sus acciones, llevar la ruina a la *pólis* (v.21-22). Canta, con ese corazón de ateniense afligido, los dolores y

⁹⁷ *Stásis*: por ahora, presionados por la urgencia de la traducción digamos como hace la mayoría: ‘discordia’, ‘discordia intestina’ (Fränkel), ‘discordia civil’ (García Gual), ‘interna discordia’ (Ferraté). *Por ahora* aceptamos estas y muchas otras traducciones, pero nunca, jamás, nuestra ‘guerra civil’ moderna. Más adelante veremos porqué.

sufrimientos de los pobres (*penichrôn*, v.23) que, arruinados, se ven obligados a abandonar su amada patria, a errar en tierra extraña, sometidos a indigna esclavitud. Nadie se libra de las desgracias de una *pólis* atenazada entre la *stásis* fratrificada y la guerra que cercenan la vida de tantos jóvenes. Nadie puede escapar, nos dice Solón, refugiándose en su casa. La desgracia, si se le cierra las puertas, saltará el muro y alcanzará el patio íntimo, persiguiendo al que huye hasta el más escondido de sus cuartos. Hay que enfrentar entonces la desgracia. ¿Cómo? El corazón⁹⁸ de Solón le ordena no callar, le manda cantar y al hacerlo “enseñarles a los atenienses” qué terrible es la *dysnomíē*.⁹⁹ La *Disnomía* solo trae innumerables males, en cambio la *Eunomía* es *eúkosma kai artía* (v.32): dadora del buen y bello orden, hacedora de ártios.¹⁰⁰ ¿Cómo hizo todo esto Solón? Yendo a las raíces, a los brotes mismos de *Átē*. *Primero*: encadenando a los que sí hay que

⁹⁸ *Thymos*, v.30. Su ‘ánimo’, su ‘pecho’, lo que se quiera, pero no, nunca, su ‘conciencia’. Tendrá que pasar mucho tiempo para que aparezca ese agente interno, esa “segunda persona” cuyo “juicio moral es incorruptible”, la «conciencia». Fränkel: 1993, 214 n.8.

⁹⁹ «Injusticia» (Fränkel), «mal gobierno» (García Gual, Ferraté y Adrados). Este último, basado en Hesíodo (*Teogonía*, 902) establece la genealogía de *Eunomía*: hija de Zeus, igual que *Dikē* (Justicia) e *Irene* (Paz) —¿Será mera coincidencia que en nuestro país abundan los “violentólogos” y escasean los *irenólogos*?— y de *Disnomía*: hermana de *Átē* (infortunio) e hija de *Eris* (discordia). *Teogonía*, 230. Adrados: 1956, T.I, 190 n.2.

¹⁰⁰ Fränkel (1993, 215), anota: «ajuste», “es una palabra favorita de Solón: designa lo adecuado y exacto”. En su traducción vierte: “hace que todo *encaje*”. Ártios, el buen *ajuste*, la buena *proporción*. No debemos olvidar otro significado hermoso que tiene ártios: “Par, en número par”. La *Eunomía* “empareja” las cargas, restablece aquello que es desigual, no recíproco, impar.

encadenar, a los *injustos* (*adikoi*, v.33). Ya los conocemos, son aquellos de vientre sin fondo, que jamás se sacian, que no los detienen ni las cosas sagradas, ni las del pueblo. *Segundo*: persiguiendo la *hybris* de la que se han valido para lograr *sentencias torcidas* (*dikas skolias*, v.36) que son la fuente de la *stásis* intestinal (v.37), ya que se alimenta del rencor y el resentimiento de los conciudadanos en disputa. La *Eunomía* en cambio, restablece, restaura, así las acciones humanas como es debido (*ártia kai pinytá*, v.39).¹⁰¹

Elegía cuarta: el momento decisivo

Trescientos años llevaba la aristocracia orgullosa, altiva, mirando desde arriba a los de abajo, afirmando ser “los mejores” (*aristoi*); “los nobles y buenos” (*agathoi*). Y Solón, paso a paso, a golpe de elegías, responde socavando el fundamento de esta envanecida aristocracia: su riqueza. Esa riqueza que sería la prueba irrefutable, sostenían ellos, de su nobleza, de su excelencia. No, dice Solón, no hay *una* riqueza, hay dos. Una *divina*, don de los dioses, que otorga a los hombres prosperidad, y otra *humana* que se coloca bajo el signo de la *hybris*, la desmesura, el afán desmedido de lucro de los vientres sin fondo. Hay una riqueza divina que desciende a los hombres bajo la constelación de *Dikē*, la

¹⁰¹ Tenemos el verbo *pinýskō*: inspirar; el sustantivo *pinytḗ*: prudencia, sabiduría y el adjetivo: *pinytós*: inspirado, sabio, prudente. Cuando las cosas se ajustan, encajan, ensamblan bellamente, todo se *aclara* todo se *ilumina*. Con razón Fränkel traduce: “encaja y aclara”. Atenas podrá volver a ser la hermosa *pólis* protegida por Atenea. En tiempos oscuros el sabio, bendecido por los dioses, *aclara* las cosas. Y pensar que todo esto fue comprendido por los griegos dos mil trescientos años antes de la *Ilustración*.

Justicia divina. Hay otra, la humana, que lleva en si la marca de la *adikía*: la injusticia que despierta y pone en pie la *stásis* fratricida y la guerra. Atenas, su Atenas amada, corre el riesgo de hundirse y naufragar ante el apetito desaforado y los actos desmedidos de aquellos que persiguen la riqueza humana. En los fragmentos de esta *Elegía cuarta* se puede ver como se separan las aguas de un «Vosotros», “ricos que no conocéis el hartazgo ni la saciedad”, a los que Solón les pide que se contengan en sus desafueros, porque ha llegado la hora, los tiempos están maduros, para la resistencia de un «nosotros». *Nosotros* no nos dejaremos engañar, ni *vosotros* (*todavía no* un «ellos», que separa radicalmente, terminando por impedir la reconciliación y arrojando a los dos bandos a la guerra) os saldréis con vuestros perversos propósitos. ¿Por qué? porque los tiempos de la secuencia aristocrática: ricos (*plousios*) → nobles (*aristoi*) → mejores (*beltistoi*). Una secuencia que pretende afirmar que, por ser ricos son nobles y si son nobles, son los mejores. Esta secuencia es puesta en cuestión por Solón al atreverse a preguntarle a la raíz misma de la secuencia: ¿riqueza?, ¿cuál riqueza? No la divina, está visto, sino aquella que lleva la maldición de la *hybris* donde jamás hay satisfacción por lo adquirido, donde nunca hay un “basta ya”, “es suficiente”. Lo que hay es un loco agitarse, que viola lo que es sagrado y lo que es del pueblo; que no lleva a la placidez de una *comida de paz* sino al reino de *Átē* donde esperan la *stásis* fratricida y, sino sabemos conjurarla, a la guerra *hacedora de viudas y segadora de la vida de jóvenes atenienses*. Ya no nos engañan¹⁰², dice Solón. ¿Por qué? La respuesta es todo un golpe de martillo que despierta a los dormidos en el verso 9: porque *hay muchos*

¹⁰² Resaltamos ese *peisómeth*³, del verso 8 que más de uno se salta.

malvados que son ricos, [mientras que hay] *buenos que son muy pobres*. El hechizo está roto, la secuencia aristocrática está dinamitada: no es cierto que la riqueza (humana) sea prueba de “nobleza”, que haga “buenos” *per se* a quienes la poseen. Hay muchos ricos que son malos (*polloi gar ploutoûsi kakoi*). La falsa y aristocrática oposición: *nosotros* los *agathoi* (los buenos) / *ellos* los *kakoi* (los malos), ha sido puesta en evidencia por el mismo actuar desbocado de esos ricos hechos a pulso de...violencia y desafuero. *Su* riqueza trae la ruina a la *pólis*, arruina a los atenienses. *Esa* riqueza humana hace a *muchos*¹⁰³ malvados (*kakoi*). Y hay ¡oh escándalo, para un altivo aristócrata! pobres que son *agathoi*. El hechizo está roto: a «nosotros» no nos engañan porque no aceptaremos el trueque infame de cambiar la *areté*¹⁰⁴ por *vuestra* riqueza. ¿Por qué? Porque la divina *areté* permanece *siempre*, en cambio la riqueza humana, como veleta, señala hoy a uno, mañana a otro. Tornadiza, caprichosa, salta de uno a otro sin satisfacer a nadie (v. 10).

Con todo ello, la *areté* aristocrática ha sido quebrada. Solón le señala un nuevo punto de partida: la búsqueda de la *areté* no comienza con la riqueza humana, la *nueva areté* —que

¹⁰³ No a *todos*, puesto que hay ricos bendecidos por la riqueza divina, que otorga a los hombres esa prosperidad que sabe de límites. Alerta, la ética griega está dando en la lírica, una de sus primeras lecciones. Aristóteles sabrá aprovecharla como nadie y en la ética helenística dará sus mejores frutos.

¹⁰⁴ ‘Excelencia’, ‘perfección’, sí. Pero no *la* excelencia *o* la perfección, acabada, perfecta. *Excelsos, perfectos*, como dicen los griegos, solo son los dioses. Los humanos deben tratar, en la medida en que esto es posible para un ser humano, de aspirar a la *areté*. Más que una meta es su *paradigma*: una guía para actuar en el mundo, para comportarse en la vida.

hará historia, mucha historia— no viene con la cuna, no está en la sangre, comienza con el más grande de los esfuerzos humanos: el heroico poder decir “basta ya”, “es suficiente”. El heroico ser capaz de *vencerse a uno mismo*: la cúspide de la ética antigua.

Solón, en la Elegía primera, pedía no una, sino dos cosas. Pedía la prosperidad que viene de los dioses, esa que dura siempre, no la tornadiza, inquieta y ambiciosa riqueza humana. Esto pedía *de parte de los dioses*. ¿Y *de parte de los hombres*? Pidió, no la fama, sino la *buena fama*, esa que también *dura siempre*, la que permanece en la memoria de los hombres.¹⁰⁵ Buscando quedar en la memoria de los suyos, terminó por alcanzar incluso la nuestra, dos mil quinientos años después. Buscó entonces, de un lado, la divina prosperidad, del otro, la *buena fama*, de parte de los hombres todos. En ambas aquello que *siempre permanezca*.¹⁰⁶ Ya conocemos todo el largo camino que hay que recorrer en esa búsqueda anhelante de la *areté*. Ahora que sabemos que ésta no viene, como quieren hacernos creer los aristócratas, con la cuna, ni se lleva en la sangre y se hereda, como los encumbrados sostienen. La *areté* se busca, se lucha, no se tiene ni se otorga, si que menos por la riqueza humana: ¡hay tantos malvados ricos! La *areté* se busca a lo largo de toda una vida en una larga lucha con la ambición desmedida que anida en el corazón de todo ser humano. Esa búsqueda heroica lleva, a los hombres que se atreven a ello, a aspirar a lo alto: Hölderlin fue el último. Ahora tenemos que conocer el largo y tortuoso camino que lleva a la *buena fama* de parte de los hombres. *Los hombres*, en plural, siempre en plural.

¹⁰⁵ (...) *kai pros hapántōn/anthrōpon aiei dóxan échein ágathēn* (v.3-4)

¹⁰⁶ *Aiei*, tanto en 1,4 como en 4,11.

Elegía quinta: Solón, entre unos y otros

«Di a al *dēmos* la dignidad (*gēras*) *requerida*, sin quitar ni añadirle nada a su honor (*timē*) y de los poderosos, notables por su riqueza, también me cuidé para que no recibieran maltrato alguno. Entre unos y otros me coloqué con mi escudo, impidiendo así que ninguno venciera injustamente».
(V.1-6).

La elegía quinta ha cambiado las fichas del juego político situando, de un lado al *dēmos*, y del otro a los *poderosos*, *notables por su riqueza*. Adiós, ya lo hemos venido notando gradualmente en Solón, a ese *dēmos* meramente *demográfico*, considerado cuantitativamente. Ahora el *dēmos* va adquiriendo, cada vez con mayor intensidad, colores políticos. Esos *de abajo* que desde arriba los notables no notan, pero que sí explotan y dominan, se resisten. Pobres, muy pobres, son llamados ahora *dēmoi* (los del *dēmos*). Y Solón nos va a contar como hizo para merecer la *buena fama* que con su obrar buscó a lo largo de su vida.

Primero que todo, nos cuenta orgulloso que devolvió a los humillados y ofendidos su *gēras* (v.1), su dignidad. ¡Que larga historia tendrá que recorrer la dignidad humana! Solón comenzó esta larga historia haciendo notar que el *dēmos* también tiene su dignidad, que son tan *distinguidos* como los de arriba. Que el honor (*timē*) *comienza* cuando no se es ninguneado, cuando se es *notado*: tomado en cuenta. Y logró esto, canta orgulloso Solón, sin que los *notables* (*agētoi*, v.3) sufrieran ultraje o maltrato alguno (*adikía*, v.4).

Ajustó las fuerzas, *emparejó* las cargas de unos y otros. El peligro en semejante empresa está en que el corazón humano, dejado a su fuero, solo sabe de excesos. Incluso el

muy afortunado, el que en *demasia* recibe de los dioses la bendita prosperidad, es presa fácil de la *hybris* sino tiene un espíritu contenido (v.9-10). ¿Y los que nada tienen? Quieren, corazón humano sin riendas, tenerlo todo. Hay también una *hybris* de los que nada tienen, que puede llevarlos, también, a la ruina y el desastre, y con ellos, a la *pólis* toda.

Habíamos visto que, para Solón, *muchos* (no todos) ricos son *kakoí*, ahora sabemos que *no todos* los pobres son *agathoi*. En ellos también puede anidar el huevo de la serpiente del desafuero. Solón no ve otra solución que hacer que los jefes del pueblo sepan conducirlos sin exceso: ni con ligereza ni con violencia (v.7-8).

Difícil (¿imposible?) tarea de contentar a unos y a otros (v.11). *De un lado*, poderosos y ricos que no quieren abandonar ni el poder ni la riqueza, del otro, un *dēmos* que con su *hybris* amenaza con llevar a la ruina a la *pólis* toda. ¿Qué hizo Solón? Se colocó *entre unos y otros* (ni con unos ni con otros) impidiendo, con su escudo, que ninguno venciera injustamente (v. 5-6). Repitémoslo hasta la saciedad, porque en este gesto está ni mas ni menos en juego los inicios de eso que ahora llamamos tan impunemente «política»: *entre unos y otros* impidió que ninguno venciera *injustamente*. Todo lo grande, ya lo hemos visto, comienza con un gesto minúsculo. Pararse *entre unos y otros* para decir con un solo gesto, todo un gesto: aquí, en esto que comienza por ser una delgada línea, una tenue línea, no vencerá *adikía*, la injusticia, ni la de unos ni la de otros. Para que unos tengan dignidad y otros no sufran ultraje, aquí estoy, el primero, con mi escudo, dispuesto a servir a *Dikē*, la divina Justicia. *Entre* el «vosotros» de los ricos y poderosos y el «nosotros» de los muy pobres, un «yo» minúsculo, ínfimo, “armado” de

un ínfimo escudo defensivo. Plantado entre *unos y otros* un «yo» que aspira a lo alto: el plural, el pluralismo por excelencia. Un «yo» que señala con su gesto: *esto*, que ahora es apenas una delgada línea entre planta y planta de mis pies, es el terreno que, si me escucháis, donde lo justo, el par de la reciprocidad, tanto de unos como de otros, *acontece*. Y ese acontecimiento se llama: *política*.

Elegía vigésima tercera: las tentaciones de Solón

El *Solón poeta* ayuda a comprender al *Solón político*, al *Solón arconte* del que pronto nos ocuparemos, el elegido en ese cargo en el 594 a.C. Canta, en tetrámetros, con orgullo de ateniense, como respondió al encargo de los suyos haciendo frente a la *stásis*, sin caer en la tentación mayor de todo aquel que se acerca a la política: la *tiranía*. Más de uno lo tachó de loco por haber rechazado, cuando fue arconte, semejante tentación. Más de uno, nos cuenta, si se le hubiese nombrado arconte, permitiría que lo hubiesen desollado y que su *génos* fuese aniquilado, con tal que le hubiesen permitido gobernar, aunque sea por un solo día como tirano y hacerse a grandes riquezas (23,1-7). Él no. El respetó su tierra patria, rechazando de sí la tiranía y la hiel de la violencia. Él no dio ese terrible paso porque aspiraba a algo mucho más alto: *kléos* (v.10), *la buena fama*, porque con ella llegará más alto que todos los hombres. Mas de un rapaz y codicioso pensaba que era su igual y confiaba en que él pronto mostraría su lado corrupto. Erraron, se equivocaron, y al constatarlo lo trataron como su enemigo, así se ganó su mortal odio (23,13-18). ¿Hay honor más grande que ser odiado por los corruptos? Solón mira a lo alto, puesto que con ayuda de los dioses cumplió lo que prometió: que

sin caer en la tiranía ni cometer violencia, no permitiría que los malos recibieran igual proporción de la tierra patria que los buenos (23,19-20).

Ahora lo sabemos, los “malos”, sean pobres o ricos, con ambición y codicia desmedida, presas enloquecidas por la *hybris* conducen a la patria amada al desastre. Los “buenos” (el término que emplea Solón ahora es el de *esthlós*, “honrados y probos”) ricos o pobres que saben de contención, de límites, de *mente ajustada*, para los que primero está esa tierra patria que entre todos hay que salvar del naufragio y la catástrofe: ¿los hay? *Debe haberlos* porque de lo contrario la *stásis* fratricida terminará por desbocarse tanto que, en su zarandeo, la *pólis* perecerá. Ni «vosotros», ni «nosotros», solo aquellos que sean capaces de concebir un «juntos» (del que por ahora solo hay uno, Solón, el más plural de los «yoes» de la historia política), merecerán su porción de la tierra patria.

Elegía vigésima cuarta: «juntos»

¿Cómo lo hizo? Solón lo canta ya no en Elegías ni en tetrámetros, sino en yambos: «reuní al pueblo» (24, 1-2). *Primero* un gesto gigantesco: «reuní al *dēmos*» ¿Quiénes? *Todos* los atenienses que pisan la tierra patria ¿*Todos*? No nos animemos, siempre que alguien pronuncia ese *Todos*, la teoría política nos alerta y nos obliga a preguntar: ¿Quiénes son esos *Todos*? Porque para que haya ese *Todos* (¿algún día?) se debe *comenzar* por tornar par lo impar, por equilibrar fuerzas, por *nivelar las cargas*. Esto es apenas *el comienzo*, el mínimo terreno que necesita la «política» para que sea, para que acontezca. Este «juntos» no elimina (¿algún día podrá hacerlo?) el «nosotros» y el «vosotros»,

pero *constituye* un espacio tal que aquellos que acuden a él lo hacen porque han *acordado* ceder en sus pretensiones desaforadas, en su codicia extrema, en su apetito alocado de riquezas y en su intención miserable de acudir a la violencia para alcanzar sus propósitos. Un campo al que acuden, unos y otros, porque han *acordado, convenido* que aquellos que venzan lo podrán hacer sin recurrir a la *injusticia*. Y la injusticia mayor, la injusticia primera, la madre de todas las injusticias, es comenzar la justa disputa, el justo debate, en el recién inaugurado campo de la política, *tratando como iguales a aquellos que viven bajo la tiranía de la desigualdad*. ¡Que injusto es declarar que “*todos los hombres son iguales*,” cuando en el punto de partida de la justa disputa, compiten seres desiguales! ¿Competir por la justa victoria seres humanos en condiciones desiguales? ¡No!, protestará Solón: *no me gusta que en la rica tierra de la patria tengan igual porción (isomoirían en 23D, 21) buenos y malos (esforzados y rapaces)*. Si queremos que la política *sea*, si queremos alejar de nosotros el desastre, hay que *comenzar* por combatir la desigualdad primera: ¿Quién tiene las mejores tierras? ¿Quién tiene *más* de las mejores tierras? Y si queremos que aquellos que las poseen no sufran maltrato o ultraje, ¿qué debemos hacer? Y si no queremos que aquellos que no poseen nada, ¿lo quieran ahora todo? ¿Cómo impedir la voracidad desmedida de unos y de otros?

La respuesta en yambos que dio Solón lo inscribió para siempre en la memoria humana de la lucha por la justicia. *Reuní al pueblo*, nos dice, para que se hiciera lo que había que hacer: liberar la tierra, arrancando esos mojones (24D, 6: *hórous*) que la asediaban, testimonio horrendo de las mil formas de esclavitud que en torno a ella acosaban a los

atenienses. Tal fue el grito, en yambos, de independencia con que Solón inauguro la política. Su orgullo no fue convertirse en tirano cuando se le dio poder para ello, ni enriquecerse a costa de los suyos cuando podía hacerlo. Su orgullo, lo dice a todo pulmón, fue volver a traer a la patria amada a aquellos que habían sido vendidos como esclavos y a los que se habían exiliado por miserable pobreza ¡Ah que terrible es el exilio! Tan terrible que muchos de ellos habían olvidado, nos cuenta acongojado, la bendita lengua ática. Y la lista de injusticias que Solón denuncia, nunca acaba. Injusticia, claro, la de los esclavizados y exiliados, endeudados y arruinados, pero también, horrible injusticia, el tener que ver *aquí mismo*, ¡en nuestra patria! como muchos de los que sufrían oprobiosa esclavitud eran amedrentados violentamente por sus amos: ¡atenienses esclavizando atenienses! (24D, 8-15).

¿Qué hizo Solón junto al pueblo reunido? Dos cosas. *De un lado* cumplió con su promesa de llegar *hasta el final*, que en política y en todo lo que vale la pena es *ir a la raíz*. Fue hasta la raíz de la injusticia y juntando, con el poder de un pueblo reunido, *fuerza y justicia* (24D, 15-16) liberó de la esclavitud a la tierra y sus hombres. Contra los inefables que creen que apunta de leyes se puede cambiar semejante situación, cuando en realidad las leyes deben ser expresión del cambio; primero el cambio, luego las leyes para *asegurar* el cambio.

De otro lado, ahora sí, solo *después* de esta grandiosa medida, nos dice cantando: *establecí disposiciones escritas (thesmous, 24D, 18) tanto para el ruín como para el esforzado ajustando, para cada uno, una armoniosa justicia*. Esto, todo esto, lo dice con orgullo Solón, no lo hubiese podido hacer un *malvado codicioso* (24D, 21): quien ni a golpes

de bastón hubiese podido contener al *dēmos*.¹⁰⁷ Si hubiese hecho lo que querían unos y otros, dice, la *pólis* se quedaría viuda de muchos hombres: *por eso, con todas mis fuerzas, me defendí, cual lobo acosado por los perros* (24D, 26-7).

Si supiesen lo que hizo por unos y otros al situarse *entre ellos*, firme y fijo cual piedra de lindero *en tierra de nadie* (25D, 9-10). Si supiesen los atenienses lo que hizo Solón al *situarse* allí, al plantarse firme en una tierra, que como a nadie pertenecía, *de todos podría ser: la tierra, el espacio, el campo de la política*. Si lo supiesen unos y otros le estarían agradecidos y le hubiesen otorgado lo que pedía de ellos: *la buena fama*, la que se gana y se conquista sin violencia ni tiranía. De eso se sintió orgulloso Solón: no hizo viudas a las mujeres ni segó la vida de jóvenes cuando dio a unos y a otros *lo que en justicia* les correspondía.¹⁰⁸



¿Cómo hizo todo eso, *en concreto*? Así se pregunta más de uno a largo de la historia, porque no puede ser que lo haya hecho meramente con Elegías, tetrámetros y yambos. Y los helenos en general y los atenienses en particular se disputieron de inmediato a dar gusto a esos *concretos*. Muerto Solón se desata en torno a su figura una disputa furibunda por hacerlo *suyo* cada bando. Oligarcas y demócratas en el siglo V lo quieren de su lado. Políticos, oradores y atidógrafos le atribuyen a Solón cuanta “ley”, regla o disposición

¹⁰⁷ Katéske *dēmon*. Comparar 24D, 20-22, con 25D, 7.

¹⁰⁸ Sobre Solón hoplita “demediado”, lobo acosado y piedra de lindero, Nicole Loreaux ha escrito un precioso ensayo: *Solón en medio de la lid*. Loreaux: 2008, 171 y ss.

se les ocurre.¹⁰⁹ Viajeros e historiadores tardíos aseguran haber visto los restos de alguna de sus “leyes” escritas. Cuando los siglos pasan y Solón se aleja de nosotros, su figura crece aún más hasta terminar en nuestros días convertido en venerable constitucionalista y reformador de leyes y costumbres. Si los atenienses hicieron girar en torno al *mítico* Teseo la invención de la *pólis*, gracias al *sinecismo*, también hicieron girar en torno al *histórico* arconte Solón el relato de los primeros pasos para la fundación de la política *en su versión ateniense*. Si vamos a recurrir al relato contenido en la *Constitución de los Atenienses* atribuida a Aristóteles¹¹⁰ no debemos olvidar que entre el arcontado de

¹⁰⁹ Siguiendo una exquisita costumbre, muy helena -tan distinta de nosotros, fanáticos de la originalidad- que consiste en atribuir a un admirado y venerable antepasado las conquistas, descubrimientos e invenciones ocurridas tiempo después, incluso *mucho tiempo después*, de la existencia del sabio en cuestión. Los historiadores de la medicina hipocrática bien saben de esto. Los estudiosos de las matemáticas, la música y la filosofía antigua conocen de esto cuando tienen que vérselas con el pitagorismo. Y los textos de la filosofía epicúrea, en nuestro tiempo, son campo de discusión en la cuestión severa de las atribuciones. Hipócrates, Pitágoras, Epicuro, en fin, un largo etcétera: a todo sabio venerado, los helenos de la antigüedad le atribuyeron más de una invención. ¿Hay alguno al que no hayan puesto a viajar al legendario Egipto para poder explicar así sus conocimientos y su sabiduría? Y eso que no mencionamos a Palamedes el mítico “inventor” de cuanto juego los griegos desconocían su origen. Sobre Palamedes polítripo, Marcel Detienne ha escrito deliciosas páginas. Detienne: 1990, 84-88.

¹¹⁰ Atribución no por todos compartida. Oswyn Murray (1981: 33-34) que *parece* no objetar su autoría, sin embargo, hace una brutal síntesis de las razones por las que muchos la cuestionan: “...algunos de los análisis políticos son tan burdos y algunos de los documentos están adulterados con tan poca finura que muchos estudiosos

Solón y la *Constitución de los Atenenses* han pasado, por lo menos, dos siglos y medio aproximadamente. Y los que recurrimos a Plutarco, jamás se nos olvida que entre Solón (muerto ca. 560 a.C.) y nuestro buen Plutarco (ca.50-120 d.C) han transcurrido unos seiscientos años mal contados. Así que, para nosotros los no iniciados en los rigores de los eruditos, nuestra cuestión no consiste en establecer con precisión lo que Solón *hizo en concreto* (a nosotros sí nos basta con sus cantos), sino lo que *en concreto* significan para los griegos estos primeros pasos de la fundación de la política en su versión ateniense y que no vacilaron en atribuir al arconte Solón.



Solón arconte: ¡Abajo las deudas!

«Las leyes existen porque la naturaleza es injusta, porque debemos proteger a los más débiles de la codicia de los fuertes»

Kim Thúy

Stásis el sustantivo, *stasiázō* el verbo.¹¹¹ De eso, dicen los antiguos, se enferma la *pólis*. Y como toda enfermedad tiene sus grados, sus síntomas, sus complicaciones, sus agravamientos. Y como todo mal, quien quita, puede tornarse un

modernos se inclinan a creer que la obra fue compilada por algún discípulo poco inteligente de Aristóteles”.

¹¹¹ “Discordia”, traducen Tovar y García Valdés. Con esta traducción nos quedaremos un tiempo. Mas adelante iremos desarrollando toda su complejidad.

bien (como dicen los abuelos: “*no hay mal que por bien no venga*”). Por eso, también, cómo no, puede ser la condición, lo propio de una *pólis*. Todo *depende*. La *stásis* pende sobre la *pólis*, para mal sí, claro, pero también como una oportunidad, maravillosa y a la vez terrible, que tiene una *pólis* para sanar. Sea lo uno, sea lo otro, tenemos aquí de entrada el principal, el primordial *acontecimiento* que pone en juego todo lo que la *pólis* es, pero también, oportunidad maravillosa y terrible para mirar en las *entrañas* de la *pólis*. No hay un hecho político, no hay acontecimiento señalado en la *pólis* en la que la *stásis* no aparezca. ¿Queremos saber lo que es una *pólis*? En lugar de trocearla, cortándola en pedazos (¡cuidado, es un ser vivo, no una cosa, nos enseñó Aristóteles!) qué maravillosa y terrible oportunidad para ver sus entrañas “gracias” a la *stásis*. Por ejemplo: decimos «Solón» y de inmediato tenemos que pronunciar el término o el verbo, cuando leemos en griego a Aristóteles o a Plutarco, nuestras fuentes. Es *la* palabra con que uno y otro comienzan su relato.

La *stásis* sobreviene, acontece, ocurre, en la *pólis* de los atenienses, no una vez, de golpe, sino varias, durante mucho tiempo, agobiando a los atenienses. *Stásis* era lo que había *entre* los nobles (gnōrimous) y la masa (plēthos), y todo porque su *politeía*¹¹² era la de una oligarquía: de un lado *pénētes*, la masa, la multitud, cercada por la *pobreza*; del otro *plousíois*, los nobles disfrutando de su *riqueza*. ¿Ricos en qué, pobres de qué? En tierra, de tierra. ¡Ah, la tierra, una historia de nunca acabar! La tierra: «toda la tierra estaba

¹¹² “Constitución”, “régimen político”, se acostumbra a traducir así este complejísimo concepto. Más adelante expondremos nuestras resistencias a estas traducciones.

en manos de pocos». ¹¹³ De un lado los nobles, los pocos, en cuyas manos estaba la tierra. Del otro la masa, la multitud, en cuyas manos *no* estaba la tierra, en fin: una *oligarquía* donde unos pocos son el gobierno y tienen la tierra. Pero las desgracias de los pobres no se detienen allí. Esta masa, esta multitud de pobres puede aún descender más bajo en el infierno de su condición, al ser reducidos a la esclavitud. Y no solo ellos, sino también sus hijos y sus mujeres. La política que le encanta ponerle nombre a sus crímenes (¿para que el poder sino es para *nombrar*?) no los llama con un nombre sino con dos: *pelatai kai hektémoroi*, *clientes* y *hectémoros*. “Laboraban la tierra de los ricos” diremos entonces, unos por una paga, los *pelatai*, otros entregando una parte de la cosecha al rico propietario, los *hektémoroi*. Y pobre de aquellos que no entregaran *lo debido*: serán reducidos a la esclavitud ellos, sus mujeres y sus hijos. Porque, tratándose de deudas no pagadas ¿con qué respondían los pobres? “Con sus personas” dicen bien los traductores. Pero, como estamos en un seminario de teoría política, tenemos que precisar aún más y decir “respondían *con sus cuerpos*” (*tois sómasin*). Otra larga historia que contar, la del cuerpo *político*. ¿Con qué responde el pobre, que nada tiene? ¿*Nada tiene*? pregunta el rico. Y él mismo responde: *casi nada*, con *su cuerpo*. *Traedme el cuerpo*, el de él, el de su mujer, el de sus hijos. Toda una historia de *esclavitud por deudas*, una larga historia, hasta que llegó Solón y dijo basta, no más, ya es suficiente. Hasta que llegó Solón y se convirtió, el primero, en *toû démou prostátēs*. *Prostátēs*, “el que está a la cabeza”. Solón, *el que primero se colocó a la cabeza del dēmos* en una *pólis* desgarrada por la *stásis* entre pobres y ricos, nobles y

¹¹³ *Hē de pasa gē di' oligōn. Constitución de los atenienses. 2, 2.*

masa, rentistas y endeudados, libres y esclavos. La historia de la *stásis* es entonces una historia del descontento con la *politeía*, con “la situación” como dicen correctamente los del pueblo, con el “estado de cosas”. Tensión, discordia, descontento con la forma como la “situación”, las “cosas”, marchan en la *comunidad política*: eso es la *stásis* con la que Solón se encuentra y tiene que ... *tratar* (sí, nunca sobra el sentido médico del término).

Y todo esto está contenido en un solo párrafo de la *Politeía de los atenienses* de Aristóteles. Un solo párrafo y ya cuantas historias que contar: historias económicas, políticas, jurídicas, de los cuerpos, de los descontentos, de las discordias, en fin, de la *stásis*. Y en el centro, mejor aún en el *epicentro* (en sentido sísmico, es decir en el punto en que las placas tectónicas chocan y se quiebran) Solón, que tiene que tratar una *pólis* en *stásis* en la que la mayoría se encuentra esclavizada por una minoría de manera tan escandalosa que hace que el *dēmos* se levante contra *tois gnōrímois*. Aquí un término que, como todos los que estamos viendo, hará historia. “Nobles”, así se traduce comúnmente. Sí, claro, pero, la teoría política obliga a preguntar, ¿Qué tipo de nobles? Aquí como signo, como señal de *reconocimiento*. Nobles en cuanto que se *destacan, sobresalen* de ...la masa, la muchedumbre la multitud. Y aquí la boca que la pronuncia hace una mueca mirando hacia abajo desde el trono o el balcón, desde el palacio o la fortaleza del tirano, hasta...Versalles. Siglos y siglos de mirar desde arriba, *destacados, reconocidos* por todo el mundo.¹¹⁴ Así iban las cosas hasta que el *dēmos* se enfrentó a *los notables*. Y al hacerlo descubrió que también tiene formas para que lo reconozcan, para hacerse *notar*:

¹¹⁴ *Gnōma*: “signo de reconocimiento”; *gnōrimos*: “notable, célebre”.

saliendo de su condición de masa, muchedumbre, multitud, se levanta, enfrentándose en *resistencia*¹¹⁵ y al hacerlo se hace él también, *notable*. Ricos y pobres que luchan por hacerse notar, así la *stásis* se agrava, se torna violenta y prolongada. ¿Qué hicieron los atenienses antes de que las cosas se agravaran aún más? (nosotros, con doscientos veinte mil muertos y ocho millones de desplazados sabemos *cuánto* puede agravarse aún más *la situación*). *Eligieron en común*¹¹⁶ a Solón, que de *prostátēs*, pasa a ser llamado con otros dos nombres: *diallaktēn kai árchonta*. Los atenienses, nos dice Aristóteles, lo nombraron *diallaktēs* y gobernante. *Diallaktēs*, el lenguaje políticamente correcto aconseja traducir: “árbitro”, pero las etnias, que tanto saben de esto, traducirían —y los griegos estarían muy de acuerdo— “palabrero”, *aquel que busca conciliar por medio de la palabra*. Reconciliar dialogando, cambiando una situación por otra por medio de la palabra. ¿Qué tiempos tan sombríos los nuestros cuando confundimos *diálogo* con *negociación*! El idioma, la historia y la teoría política nos obliga a diferenciar. *Negociación*: cuestión de negocios, entre comerciantes que intercambian *debes y haberes*. *Diálogo*: cuestión entre humanos *que viven en común*. ¿Ejemplos? “Tengo la tierra, tú tu cuerpo. Labora mi tierra y me pagas una renta o te pago un salario”. Pobre y rico *negocian*. “¿No pagas? Trae tu cuerpo, el de tu mujer y el de tus hijos, que ahora son míos”. Así negocia el rico. ¿Otro ejemplo? Arriba los notables, los reconocidos, abajo la masa indistinta, nada distinguida. De pronto (acontecimiento obliga) esa masa indistinta se *resiste*, se levanta y se destaca, ahora se distingue. De

¹¹⁵ *Anthístēmi*, en voz media: “resistir a”.

¹¹⁶ *Heílonto*, de *hairéō*: “elegir”.

muchedumbre a *dēmos*. Se enfrentan: *stásis* violenta y prolongada que pone en riesgo la existencia de unos y otros. Entonces unos y otros *eligen en común* contra toda la lógica de la identidad a un *tercero incluido* que a punta de palabras busca reconciliarlos: *diálogo* en torno no al “yo tengo, tú debes” sino a “lo que tenemos en común” (*koinonía*). Eso es Solón el *diallaktēs*.

¿Y su tercer nombre? Solón *arconte*. Ese es su *cargo*. El *cargo* como *carga*, nunca hay que olvidarlo. Griegos y Romanos, constantemente nos lo recordarán a lo largo de sus historias. Los traductores vierten: “gobernante, magistrado”. Y tienen muchísima razón. Pero ¿qué tipo de “gobernante” o de “magistrado”? Cualquiera cosa que sea, pero jamás nuestro tipo de gobernante, lo iremos viendo. Por ahora, ¿Qué tipo de arconte es Solón? Aristóteles nos dice que los atenienses le confían, le entregan con libertad plena *la situación (politeía)* ¿Por qué a él, precisamente a él? ¿Quién era acaso Solón? Aristóteles nos responde: por carácter y opinión, no cabe duda es de *los primeros (tōn prōtōn)*; por sus bienes y acciones es de *los del medio (tōn mēsōn)*. Palabra clave del pensamiento político, célebre ya en la epopeya, pero que será decisiva ahora que estamos próximos a finalizar la época arcaica. Ser *del medio* en sentido político no es igual a la *aurea mediocritas* latina. Entre los griegos, situados bajo el signo de Heráclito, *el medio* es el punto en que convergen las tensiones, en el que las fuerzas chocan disputándose ese campo, el terreno a conquistar para hacer inclinar la balanza a uno u otro lado y *resolver* así, a los golpes, la *stásis*. Y es precisamente en ese punto, en ese campo, donde se coloca para erguirse *contra y a favor* (al mismo tiempo) de unos y otros, Solón lobo solitario, hoplita desarmado, mojón en

tierra de nadie, exhortando a unos y a otros a que cesen la discordia. La exhortación (*paráinēsis*) es el arma de Solón. Es lo que sabe hacer. *Exhorta* a los ricos a que cesen en su deseo de poder (*pleonexía*), a que se contengan en su envanecimiento (*mégannóon*), porque la causa de la *stásis* se debe a su *codicia* y *arrogancia* que ha llevado a los otros a decir: “nosotros ya no obedecemos más”. «No obedecemos más», he ahí una de las marcas de la *stásis*. Esa *masa* indiferenciada, explotada y dominada un buen día dice “¡basta!, ya no obedecemos más”, se resiste, se yergue, se hace notar ante los *notables* y se hace llamar, ya no “masa, multitud”, sino *dēmos*. ¿Para qué el poder sino es para nombrar?

Es a este *dēmos* al que Solón al hacerse cargo (*kýrios*) del estado de cosas (*tōn pragmaton*) lo libera de aquello con lo que lo esclavizaban: las deudas. Esas que, al no poder pagar, el ciudadano se veía obligado a responder con su propio cuerpo. Solón así acaba de un tajo con la esclavitud por deudas. No más (en el presente), nunca más (en el futuro), a la esclavitud por deudas. ¿Y las deudas que venían del pasado, las ya adquiridas? También las abolió. Con razón se llamó a esto: *seisáchtheia*, nos dice Aristóteles, pues era como si al *dēmos* le hubiesen *quitado de encima una carga*. Semejantes decisiones, no hay duda, exasperaron a más de un rico. Se hizo correr entonces el rumor de que Solón habría beneficiado a los de su círculo previniéndoles de la decisión que estaba presto a tomar. Ellos comprarían tierras a préstamo, sabiendo de antemano que se cancelarían las deudas, enriqueciéndose así de esta manera. Ni Aristóteles da crédito a semejante calumnia. Al contrario, cree en la versión de los seguidores del *dēmos*: Solón en todo lo demás había dado pruebas de ser contenido en sus atribuciones, de

haber rechazado la tentación de convertirse en tirano y, al contrario, con sus acciones rectas y justas se ganó el odio de unos y otros al anteponer al ansia de poder de ellos la salvación de su comunidad política (*pólis*).

Atrás quedaron entonces las viejas disposiciones (*thesmoís*) de Dracón (tan solo las concernientes al homicidio se mantuvieron en pie), los atenienses disponían ahora de una nueva conformación política (*politeía*) y de nuevas medidas (*nómous*). Nos interesa aquí, por supuesto, su reforma política. Por ella los atenienses fueron distribuidos en cuatro grupos según la forma como tributaran (*tímēma*: estimación de la fortuna), es decir según la cantidad y tipo de bienes que poseyeran.¹¹⁷ Disponiendo que todos los cargos importantes¹¹⁸ se distribuyeran entre los miembros de las tres primeras clases. Los *thētes* participarían únicamente en la asamblea y los tribunales (*ekklesías kai dikastēríōn*).

La historia de la llamada *democracia censataria* tiene aquí uno de sus puntos de partida más importantes. Obvio: las críticas a este tipo de democracia en las que *se dice* que solo pueden participar activamente en las decisiones políticas de la comunidad los que tengan una cierta cantidad de bienes, no se hace esperar. *Democracia restringida* así la califican en el mejor de los casos, *falsa democracia* en el peor. Se olvida, se quiere olvidar, que este tipo de democracia llegará hasta pleno siglo XIX, para los hombres, y

¹¹⁷ Constituyó para ello cuatro grupos que fueron llamadas: (1) *pentacosiomédimnos*, (2) caballeros, (3) *zeugitas* y (4) *thētes*. Más adelante detallaremos las características de cada uno de esos grupos.

¹¹⁸ Los nueve arcontes, los tesoreros, los poetas, los Once y los cobradores de impuestos. Cargos cuyas funciones explicaremos al comentar el funcionamiento de la democracia ateniense.

para las mujeres hasta el mismísimo siglo XX. Se quiere olvidar que la reforma soloniana es tan solo *el primer paso* en la historia de la democracia; se olvida que los atenienses a partir de este *punto de salida* y a lo largo de cien años intentaron, por todos los medios posibles y a costos altísimos, ampliar el grado de participación de sus ciudadanos más pobres. Se olvida, conviene olvidar, la pregunta que a cada momento como universitarios debemos hacer: ¿por qué lo hacían de esa manera? Lo dijimos desde la primera clase de nuestro seminario, apoyados en los que llamamos “nuestros padres fundadores”: vinimos aquí, estamos aquí, no nos cansamos de decirlo, *no para juzgar, sino para comprender. Y comprender no es justificar.* Paso a paso daremos respuesta a esta decisiva pregunta. *Por ahora* digamos que estas medidas hicieron su aparición en el marco de una de las instituciones más importantes y escandalosas (¿hay algo decisivo en la vida de los seres humanos que no provoque escándalo en la mente de los mediocres?) en la historia de la democracia ateniense: la distribución *de todos los cargos mencionados, por sorteo*. Sin campañas, sin partidos políticos, sin elecciones para nombrar representantes y sin separación de poderes. Para escándalo de los modernos, que pronto comprenden lo anacrónico de su terminología para dar cuenta de las prácticas políticas griegas, los atenienses consideraban que aquel que (1) es capaz de mantener a los suyos, (2) participar en la defensa de su *pólis* y (3) tributar, es capaz de: (a) desempeñar cualquier cargo en la dirección de su comunidad política, (b) participar en las decisiones de la asamblea (*ekklesía*) y, (c) juzgar en los tribunales (*dikasteiriōn*) a aquellos que ha visto crecer y actuar a su alrededor a lo largo de toda una vida. El sorteo ateniense elimina de un tajo la existencia de técnicos especializados en política, de

políticos profesionales y de jueces profesionales. El mismo ciudadano (*polítēs*) que ejerce un cargo, legisla y juzga, y todo por sorteo. Adiós a las especializaciones y la separación de poderes: el omnipresente sorteo (*klérōsis*) de la democracia ateniense manda.

¿Una democracia entonces *restringida*, donde los más humildes, los más pobres son excluidos de todos los cargos? ¿De verdad? Oigamos a Aristóteles: la masa (*to plēthos*) adquirió su mayor fuerza con la apelación (*éphesis*) al tribunal, porque el pueblo (*ho dēmos*) al ser dueño (*kýrios*) del voto (*psēphos*) es dueño de la situación (*tēs politeías*). El poder se ejerce no solamente a través de los *cargos*, se ejerce también y, sobre todo, en *la asamblea y los tribunales*. Y en ambos estaban, y como mayoría, los más humildes, los que viven día a día, cabeza gacha, doblando el espinazo, sin poder alzar la mirada, dándose por satisfechos, si ganan para el pan diario, pero libres, no esclavos, *liberados* por Solón de la terrible carga esclavizante de las deudas. Hay una historia política del cuerpo -en este caso del cuerpo que se dobla en la labor o de las manos atadas al trabajo- que no tiene otra perspectiva que la del hoy, que cuando la fortuna le es adversa, todos los idiomas del mundo forjan frases como esta terrible en español: “no tiene ni para el diario”. Traducimos *thētes* por “jornalero”, simple y sencillamente porque en esa palabra se agolpa toda la historia de los humildes: jornal, journal, diario, día a día, “tenemos para hoy, no sabemos si mañana”. Pues bien, esos que luchan para ganarse el pan de cada día, son los más, son mayoría, una mayoría que, al votar en la asamblea y al juzgar en los tribunales, se convierte en una fuerza tal que los hace pasar de plebe (*plēthos*) a *dēmos*.

Dēmos: los ricos nunca dejaran de ver detrás de esa palabra a la plebe, la masa, la multitud. Y los pobres leerán en la palabra *dēmos* a la mayoría que decide en la asamblea y los tribunales las cuestiones decisivas en el mando de la *pólis* (*politeía*). Primer paso hacia la democracia. Un (tan solo) primer paso, ¡pero qué paso! Y Solón, mientras tanto, situado, en ese campo de fuerzas que es la política, en el punto en que la tensión llega al máximo: *mésos*. Otorgó el ejercicio de los cargos a los ricos, pero confirió el control de la asamblea y los tribunales a los pobres.

En Grecia el ciudadano (igual que en Roma, es mejor decir *conciudadano*) no es ciudadano a secas. Es ciudadano *armado*. Militarmente lo que está sucediendo podría expresarse así: de un lado los ricos, en la caballería, del otro los humildes en la infantería ligera¹¹⁹, y en el centro, *mésos*, en el punto de máxima tensión, el *hoplita*, el guerrero que combate a pie firme con escudo de doble empuñadura, lanza y espada, junto con sus iguales, en cerrada formación. Esas armas con las que combatirá en todas las batallas por venir las paga él mismo. “Batallones”, “soldados”, “ejércitos profesionales”: tendrán que pasar muchos siglos para que podamos hablar así. El guerrero del mundo antiguo combate a pie firme con sus *iguales* (los que también pueden pagarse sus armas) y junto a los *suyos*. Todo niño que ha leído la *Iliada* los ha visto. Cae un guerrero, ¿y quién acude en su ayuda? Uno de los suyos, de su propia comunidad, que bien podría ser su padre, o su hijo, un primo o un sobrino.

¹¹⁹ Por ahora. Y pronto, cada vez más, conforme avance la historia griega, en la flota. El crecimiento de la democracia marcha al mismo tiempo que el crecimiento del poder militar de la flota y con ella, allí, el de los pobres.

Combaten junto a los suyos (los estudiantes de derecho romano saben el inmenso valor de ese *sui*) y ahora, gracias a Solón, votarán en la asamblea, juzgarán en los tribunales y ocuparán los cargos-cargas de la *pólis*. ¿Cargos-cargas? ¿Por qué no traducimos, como es costumbre, *magistraturas* y *magistrados*? Hay tantas razones como siglos han pasado. Dejaremos estas dos *grandes* (*magistr-*) palabras para cuando hablemos de los romanos. El nombre genérico para *gobernante* en Grecia es *arconte*, el nombre genérico para *gobernante* en Roma es *magister*. Palabra grande que será comprendida en todas sus dimensiones hasta finales de la edad media. El encargado de algo grande recibía el nombre de *magister*; el encargado de algo pequeño, mínimo, era llamado *minister*. El que mandaba era el *magister*, el sirviente era el *minister*. Dice mucho de la famosa modernidad el que estos términos se hayan invertido en su significación. Ahora los *maestros* son los del salario mínimo y los *ministros* son los del salario grande. ¿Para qué el poder si no es para nombrar?

Volvamos. El hoplita costea sus armas. El arconte (y mientras más alto sea el cargo, mayor será su compromiso económico) costea su cargo.¹²⁰ Hay cargos-cargas tan pesados, tan duros de llevar económicamente, que podrían arruinar al “pobre” rico. Y mientras mas avance la democracia mayor serán sus cargas.¹²¹ Si a un rico una carga de esas podría arruinarlo, ¿se imaginan a un *thêtes* ocupándolo?

¹²⁰ Está muy lejos la aparición del “funcionariado”, la “administración”, y la “burocracia”. Muy, pero muy lejos, la aparición de *ministros* ¡a los que les pagamos para que nos gobiernen!

¹²¹ En Grecia el tema llevará al análisis de las *litourgías*. Más adelante nos veremos con las gravosas, gravosísimas *cargas* de los romanos.

Alguien que tiene satisfechas sus necesidades básicas -es decir que no se ve forzado por las circunstancias a doblar el espinazo para ganarse el pan de cada día en la labor o el trabajo, y que por lo tanto puede mirar erguido, en perspectiva, con una visión de las cosas en conjunto, como diría Aristóteles-puede darse el *lujo* (los filósofos antiguos sabían que eso era así) de hacerse preguntas como: ¿qué sentido tiene la vida?, ¿qué hace que valga la pena vivirla? La *escandalosa* respuesta que dieron los griegos desde Homero se concentra en una sola palabra: *timé*, el honor. La vida, para los antiguos, nunca fue un bien (es el fundamento de todo bien, pero nunca un bien en sí mismo), la vida, por sí misma, no vale la pena vivirla. *Escandalosa* concepción de la vida, absolutamente incomprensible para nosotros que la hemos convertido en un bien para poder negociarla mejor. La vida, por sí misma, es una pena y la tarea de los seres humanos es encontrarle un sentido gracias al cual *valga la pena* vivirla. Nuestros abuelos lo entenderían, nosotros ya no. ¿Qué es lo que hace que la vida valga la pena vivirla, para los griegos? *Timé*, el honor. Pero ese *timé* requiere, exige, que sean los demás quienes lo reconozcan. El honor se recibe de los otros. Son los otros quienes lo otorgan.

Dos son los campos, en que los griegos se someten a la prueba del honor desde que el anciano Fénix le enseñó esto a Aquiles: el campo de batalla y el campo de la palabra libre (logos) ejercida en el ágora y en la *pnux*. *Por el honor* se da la vida en la batalla; *por el honor* se ejerce la libertad en la política. Tendrá que pasar mucho tiempo para que los griegos empleen mercenarios en los campos de batalla: el *ciudadano-guerrero* no recibe paga por combatir, paga, incluso con su vida por hacerlo, *por honor*. El *guerrero-ciudadano* no recibe paga por ocupar cargos: el tiempo del funcionariado,

la administración y la burocracia, está, ya lo hemos dicho, bien lejos. El guerrero-*ciudadano* paga, incluso hasta la ruina, por el honor de un cargo. El tiempo de la profesionalización de la política no ha llegado. Es más, suena raro, pero hay que decirlo: la profesionalización de la política es la muerte de la política, lo iremos viendo.

El ciudadano (*polítēs*) ateniense: ni desarmado ni mudo. El deshonor en la batalla comienza cuando se abandona el escudo y se entrega al espanto cobarde de la fuga. El deshonor en la asamblea y el tribunal comienza cuando se abandona la palabra libre (*Logos*, ese *logos* que traducimos traidoramente por “razón”, para poder decir que los griegos consideraban a sus esclavos “irracionales”. *Logos*, no es cualquier *palabra*, sino la palabra del *hombre libre* que solo adquiere su peso específico en el espacio público del ágora y en el espacio político de la *prytex*) y se entrega al espanto cobarde del mutismo. ¡*Aidōs!* se le grita al compañero en fuga, que de pronto, al escuchar esta palabra, avergonzado, se detiene y se mantiene a pie firme, inundado de furor guerrero. ¡*Idiota!*, así se califica en griego a la persona incapaz de hablar por sí misma en la asamblea. He aquí la razón principal de la *democracia directa* griega: no se nombran representantes, no se tienen ni se eligen representantes “de la comunidad”, por la sencilla razón de que al hacerlo va con ello implícito el reconocimiento, por parte de aquel que delega (que renuncia, dirían los griegos), que es incapaz de hablar por sí mismo, de hacerse cargo de su palabra, de responsabilizarse con ella.¹²² ¿Y todo esto por qué? Por el honor. Sin él la vida

¹²² *Idiota*, dicen los griegos, *mente captus* dirán los romanos. Ellos tan legales, solucionarían el problema nombrando tutores y curadores, tutelas y curatelas.

no tiene sentido. El guerrero samurái entiende, el guerrero zulú también, nosotros ya no. Eso fue comprendido hasta nuestros abuelos. No, no es la muerte lo peor que le puede pasar a un ser humano, lo peor *era* una vida sin honor. Honor, no la fama veleta, ni la gloria moderna del cuarto de hora. El honor solo es comprensible entre iguales. No entre iguales por decreto, sino el honor que se conquista con iguales, junto a iguales. Eso fue lo que hizo Solón para responder a la *stásis* ateniense: liberó a los endeudados del deshonor. A *los de arriba* los reprendió por su codicia y avaricia, pero les dio el honor de poder competir (el bendito y obsesivo *agón* griego) por cargos-cargas. A *los de abajo* los liberó de la pesada carga de las deudas y les dio el poder para hablar y decidir en la asamblea y los tribunales. ¿Y a *los del medio*? les dio el honor, el *nuevo honor*, de poder competir por los altos cargos junto a los aristócratas. Un muy buen *comienzo* para la historia de la dignidad en Occidente.¹²³

Hay dos maneras de resolver una *stásis*. *Primera*: permitiendo que una de las facciones venza *injustamente* y con ello que la injusticia se apodere de una comunidad haciéndola despreciable tanto para los dioses como para los hombres. *Segunda*: reconciliando las facciones. Solón optó por el camino del *justo* (ajustado, tensionado) *medio* (*mésón*), repartiendo honores, reconociendo dignidades,

¹²³ Orgullosa de ello, es el propio Solón, quien en una de sus hermosísimas Elegías (conservada en la *Constitución de los Atenienses* 12 y Plutarco, *Solón*: XVIII, 4), canta: «al *dēmos* le di *gēras* (respeto, honra, distinción) del que carecía, *timē* sin falta ni exceso; y a los poderosos y ricos no permití que fueran avergonzados. Tanto para unos como para otros fui poderoso escudo (*sákos*), impidiendo que unos u otros vencieran injustamente».

pero por sobre todo *liberando* al *dēmos* de la esclavitud por deudas y cancelando las deudas pasadas. *Liberó*, la palabra concernida es *la* palabra por excelencia de la política: *eleuthería*, la libertad *política*, esa que se defiende en la batalla y que se ejerce en la asamblea y los tribunales. *Eleuthería*, la palabra central de la política y la columna vertebral de la teoría política. Por ella se fundó esta Universidad y para ella se hizo este seminario. *Sólōn tōn te dēmon eleuthērōse* (“Solón liberó al pueblo..”). Por eso leemos a Solón aquí. Porque nos enseñó que no se puede ser libre —en el sentido político fuerte del término— cuando se está agobiado por las deudas. Un pueblo de endeudados no es un pueblo libre. Los atenienses agradecieron por siempre esta lección a la manera griega: celebrándola con una fiesta que realizaban año tras año. La fiesta de la “descarga”, porque como dice Aristóteles, es como si les hubiesen quitado una carga, un peso de encima, a los atenienses.

Solón, nos dicen, quiso asegurarse de que sus reformas durasen cien años y puso todo de su parte para que así fuese: se inscribieron en tablas giratorias (*kýrbeis*) que fueron colocadas en la Puerta Regia (*stoā basileios*) y todos juraron guardarlas. Y, por si fuera poco, para que constase, hizo su “testamento”, no en piedra, que el tiempo destruye, sino en bellísimas elegías que la memoria conserva. De las inscripciones quedan ruinas, de sus elegías fragmentos, pero ¡qué fragmentos! ¡Qué gran poeta fue el sabio Solón! Dió honores a unos y a otros. Pero también los reprendió como solo un sabio poeta sabe hacerlo. Ya vimos como trató a los ricos: arrogantes, codiciosos, causantes en su mayor parte de la *stásis* y sus convulsiones. Pero también se las cantó al *dēmos*: seguirá mejor a sus líderes, nos dice, si se lo

gobierna, apretando las riendas en lo justo, ni muy sueltas, ni de manera violenta. El gran problema de las gentes del *dēmos* es que al no tener una *mente ajustada* (*nóos ártios*) cae fácilmente en la desmesura (*hybris*): al no saber contenerse se desboca hacia el exceso. Y lo peor es que tenía razón el sabio Solón: ¡cuantos levantamientos, cuantas rebeliones terminaron con una muchedumbre embriagada en las bodegas de los zares o en las licorerías asaltadas!

Pero por sobre todo nos cuenta de manera conmovedora acerca de su mayor orgullo: hizo posible la *libertad política* para los atenienses. Liberó la tierra encadenada y de esclava la hizo libre. Y trajo a Atenas (su amada Atenas a la que llama: la “construida por los dioses”, *theóktiton*) de vuelta a los desterrados por la injusticia, la ruina y las deudas. Unos vendidos como esclavos, otros obligados a tomar la horrible senda del destierro, errantes de un lugar a otro (dos mil quinientos años después nos habla con palabras tan vivas que queman), tanto tiempo lejos de la patria que hasta (terrible escándalo) habían olvidado su propia lengua. Y otros ¡aquí mismo, en la mismísima Atenas!, esclavizados por la carga espantosa de las deudas, amedrentados por sus dueños: “libres los hice”, canta Solón, pleno de orgullo. Y para todos, buenos y malos, hizo reinar entonces una armónica justicia (*harmósas* Díken). Sino fuera por sus reformas, dice triunfante el sabio poeta: “de muchos hombres estaría viuda la *pólis*”. De viudas también sabemos nosotros, de víctimas de una guerra fratricida también ¡y nos critican por “leer cosas del pasado”! Si el pasado pasara no estaríamos leyendo a Aristóteles y a Solón. El pasado no pasa, San Agustín que tanto sabía del tiempo porque tanto ignoraba de él, así nos lo enseñó: el pasado no pasa, el pasado nos

constituye, para bien o para mal, nos hace ser lo que ahora somos. Volvamos: a unos y a otros Solón les *cantó la tabla*. Tan bien que le quedan a Solón estas palabras nuestras: en cantos y en tablas (nos dicen) inscribió sus reformas, sus maneras para acabar con la *stásis*.

Quería que durasen cien años, pero no contaba con la calaña humana. Recién acabada su labor, tuvo que constatar con amargura: los atenienses se irritaron contra él, mirándolo de soslayo lo trataron como a un enemigo. El respondió *resistiendo*, contra unos y contra otros, sin ceder. Vigorosamente, nos explica su resistencia con una amarga comparación: *como el lobo al que muchos perros acosan*, él haciéndoles frente se mantuvo a pie firme, trazando una raya entre unos y otros, sin ceder a ninguno, dice, *me planté haciendo de limite (hóros)*. Otro gran gesto en la historia política del cuerpo. *Si la filosofía comienza con Tales* haciendo de *gnómōn* humano enfrentando la pirámide con su sombra, *la teoría política comienza con Solón*, plantándose como *hóros* (piedra de toque en tierra de nadie) humano. Él, que había liberado la negra tierra quitándole los *hóroi* (*mojones* que la esclavizaban tanto como a aquellos que la labraban), ahora se planta él mismo en tierra ateniense diciendo a los matones de uno y otro lado, a los heraldos de la violencia de uno y otro lado, *¡no pasarán!* Eso quiso decir con este gesto. Con ese gesto les *dice*: no volverá a estas *tierras liberadas*, el odio, la codicia, la arrogancia, la desmesura de una nueva *stásis*. *Deslinde y amojonamiento* dos palabras claves en la historia de la propiedad sobre la tierra, pero también dos palabras claves en la teoría política. “Plantarse en tierra firme”, “fundar”, “independizarse”, “hacerse soberano y autónomo”. Palabra a palabra veremos esas historias, que

también son las de la teoría política. Pero aquí, ahora, en el tiempo de Solón, calaña humana manda, pasaron trayendo de nuevo la *stásis*. Una historia de nunca acabar.

¿Qué hizo Solón ante el renacer de la *stásis*? Se alejó del *dēmos*, se exilió, como diríamos ahora, con el corazón apretujado en la garganta. Se exilió cuando todavía estaba agitada la *pólis*, zarandeada nuevamente por el resurgir de la *stásis*. ¡Tanto esfuerzo, tanto enfrentar como lobo solitario a los perros de la violencia, para retornar a esto, a la derrota de la política recién fundada! No importa. El gesto y la palabra ya han tenido lugar. El poste humano que es Solón ha trazado la raya en pleno campo de batalla: esa raya se llama *política*, y ella tiene por tema la expulsión de la violencia de su seno para que allí habite la palabra que debate, que discute, que argumenta, en torno a las cosas que son competencia de la comunidad de hombres libres. *Pólis*: comunidad de conciudadanos. *Politeía*: los asuntos concernientes a la *pólis*. Y dicen que no entienden. ¿Cómo van a entender si *la* política, *la* pólis, *la* politeía son femeninas? Y la modernidad en cambio todo lo masculiniza: *el* Estado; o lo sustancializa: *lo* político. Así, cómo van a entender. Bueno, es que no quieren entender, no les conviene.

La política no es asunto de amigos/enemigos, es asunto de conciudadanos. Por eso es tan frágil, por eso toca estarla refundando. Volver a trazar la raya diciendo: aquí no pasan los violentos. Aquí se juega la libertad entre conciudadanos. Y Solón fue el primero en enseñarlo, haciendo preguntas como estas: ¿cómo se puede ser libre estando agobiado por las deudas? ¿cómo se puede ser libre sino se ejerce esa libertad *directamente* participando en los asuntos de la comunidad política? ¿Qué clase de “leyes” son esas en las

que no se ha participado en su formulación y discusión? ¿Qué clase de tribunales son esos en que no están mis vecinos para juzgarme, la gente que me vio crecer, que me vio llegar a ser lo que hoy soy? Que nadie me represente en la asamblea. Yo tengo mi voz. Que nadie hable por mí, la política me concierne, me incumbe, me constituye. Yo no renuncio a ella, no delego, nombro, elijo, designo, quien me represente. No a la privatización de la política.

Dejamos, por ahora, a Solón en el exilio y a la *pólis* de los atenienses sumergida en la *stásis*, en medio de la agitación, el desorden y la confusión. No importa, la lección ya fue dada: la política nace cuando se traza la raya y se le dice a los violentos: *no pasarán*, aquí no. Y la política crece, la raya se extiende cuando las cosas concernientes a la *pólis* (*politeía*) competen a cada vez más conciudadanos. Cuando las asambleas, los tribunales y los cargos están constituidos y son ejercidos por conciudadanos, no por profesionales de *lo* político (“la cosa política” dicen sus asesinos), ni por profesionales de la justicia, ni por profesionales del funcionariado y la burocracia, todos ellos engendrados en ese caldo venenoso de la *privatización de la política*.

Solo cuatro años estuvieron los atenienses en calma, tras la partida de Solón, pero al quinto, la *disensión* (*stásis*) volvió para quedarse largo tiempo. Llevamos casi quinientos años con la carga en nuestros hombros del Estado moderno. Su vocabulario pesa tanto sobre nuestras mentes que en el terreno de la política nos hemos acostumbrado a describir todos sus fenómenos en términos de *estabilidad e inestabilidad* bajo el signo de la *seguridad*. El vocabulario griego en cambio jamás perdió su paleta de colores en términos de movimiento: las cosas *marchan* bien, *fluyen* bien. Si

las cosas se complican, entonces se *detienen*, se *estancan*, se *paralizan*. Y todo ello, no bajo el signo de la *seguridad* (eso comienza con Hobbes, ya lo veremos) sino bajo el signo de la *eleuthería*, la libertad *política*. Cuando las cosas no marchan, se detienen y estancan, surge la *stásis*. *Surge*, se pone de pie, se alza, permaneciendo fija, inmóvil, deteniendo todo: *estática estatua estatal*. Herejía que aconsejo fervientemente no seguir, para no caer en el desprestigio académico: en los cimientos del estado moderno están las aguas estancadas de la *stásis*.

La *stásis* tiene casi su equivalente en la épica, en la palabra *Eris*, la *discordia* en Homero y en Hesíodo. Y si el vocabulario moderno no se hubiese apropiado de la palabra *crisis*, más de una vez no vacilaríamos en ciertos contextos en traducir *stásis* por *crisis*. *Eris*, *stásis*, *crisis*: palabras que siempre, cuando hablemos de política, sus enfermedades y metáforas, tenemos que tener muy presentes.

Al quinto año, decíamos, la disensión volvió para quedarse largo tiempo. Los atenienses probaron con todo y fracasaron en todo. Al quinto año la *stásis* hizo que se quedaran sin arconte. Probaron entonces con Damasias, pero no duro al mando sino dos años y dos meses hasta que: *fue arrojado fuera del cargo en forma violenta* (*héōs exēláthē biai tēs archēs*.13, 2). Habría que comparar la manera como Solón deja, abandona su patria (*apodēmía*: en lenguaje políticamente correcto “viaje al extranjero, fuera del país”), con la *expulsión* (*exélasis*) de Damasias: la discordia antigua también sabe de exilios y expulsiones. El pasado no pasa. ¿Y después? También a causa de la discordia probaron con diez arcontes, pero ahora, cinco de ellos escogidos de los *eupátridas*, tres de los labradores (*agroikōn*) y dos de los

artesanos (*dēmiourgōn*), durante un año. Pero todo fue en vano —la política exige que las cosas comunes sean resueltas en común, así lo comprendió Solón— porque el descontento cundía entre ellos: unos diciendo que la abolición de las deudas los había arruinado, otros disgustados por el gran cambio que había conllevado sus medidas, y algunos por la mutua discordia. Tres veces Aristóteles emplea la palabra *stásis* en un solo párrafo (13, 1-3). Tres golpes de *stásis* dejan a la *pólis* de los atenienses postrada. Todo en vano. ¿En vano? Dejemos a Sólon por ahora aquí, no lo abandonaremos ni en su exilio, ni en su regreso. Un sabio enseña incluso en la derrota, ¡y de qué manera! Volveremos a Solón, porque siempre que se hable de política se tendrá que volver a él.



Solón: ¿constitucionalista?

¿Y Solón el *reformador constitucional*? Que bonitos temas para los estudiosos del derecho, la filosofía del derecho y la filosofía política. Nosotros, situados en el terreno de la teoría política, lamentamos no poder seguirlos. Demasiados *peros* tenemos a estos muy encomiables temas. Simplemente no podemos acompañarlos. Tratándose de Solón nos basta y sobra con el Solón sabio poeta y arconte: ese que oímos en sus cantos y ese que leímos en Aristóteles. Y ya con Aristóteles estuvimos en problemas: de Solón a Aristóteles transcurren dos siglos y medio de convulsiones políticas, de invasiones persas, de guerras fratricidas, de derrumbe de la *pólis* y caída de la democracia. Ya Aristóteles se ve en dificultades para comprender y explicar lo que a él le llegó desde tan

lejos, “rota la cadena de custodia”, como dice cierta clase de investigadores, por lecturas partidistas, intereses políticos, confusiones de oradores y atidógrafos. No podemos seguir a esos estudiosos en sus elucubraciones sobre un Solón que, si se deja al arbitrio de la fantasía y las suposiciones, termina golpeando a la puerta de la Corte Constitucional.

¿Reformador constitucional? *Politeía*, la palabra que al ser traducida como es costumbre por: «constitución», «régimen», «gobierno» y un largo etcétera, es lo que permite dar el gran salto desde la Atenas arcaica hasta la modernidad, *sin beneficio de inventario*, como si nada hubiese ocurrido entre los antiguos atenienses y nosotros. Y sí que ocurrieron cosas, acontecimientos políticos tan radicales que se nos hace totalmente imposible reconocer el rostro de la política antigua en los rasgos faciales de nuestras instituciones. Demos dos versiones, una corta y otra larga, que explique nuestra resistencia.

Versión corta, tajante y contundente con que se cuestiona la traducción de *politeía* por «constitución»: «... *politeía*, en su significado original, no es propiamente una *constitución*, es decir, un texto jurídico que recoge la norma suprema de un Estado de derecho. Tampoco es el *Estado*, en el sentido moderno, ni la *República*, en el sentido romano o posterior, como suele traducirse *Politeía* en el caso de la obra homónima de Platón».¹²⁴ ¿Cuántas vanas discusiones se ahorrarían miríadas enteras de académicos si tuvieran en cuenta en sus cátedras estas sencillas y profundísimas palabras, *Politeía*: ni *República* (adiós a ese odioso título de la obra platónica), ni *Estado* en el sentido moderno (adiós a esas retorcidas

¹²⁴ Olalla: 2015, 33 n: 1.

equivalencias entre *pólis* y Estado), ni *Constitución*, como “un texto jurídico que recoge la norma suprema de un Estado de derecho”!

Versión larga, para iniciados en los misterios del derecho: «...precisar el concepto de *politeía* puede ser una de las tareas más difíciles para el analista de *La Política*, y no creemos que exista en español una palabra que abarque la riqueza conceptual y los matices del término aristotélico [...] En efecto, los traductores al español acuden generalmente a los términos *constitución*, *régimen* y *sistema*, vocablos que, en nuestra opinión, responden a situaciones políticas modernas no equivalentes a la conceptualización aristotélica». ¹²⁵

¹²⁵ Son las muy sopesadas palabras de Ignacio Restrepo Abondano en su introducción al libro segundo de la *Politeia* de Aristóteles —traducida de manera inigualable por Manuel Briceño Jáuregui, S. J. (Briceño: 1989, 181 y ss.)— precisamente para explicar la muy sabia decisión del padre Briceño de dejar sin traducir el vocablo *politeía*. Allí Restrepo Abondano, apoyado en las obras de André Hauriou y Maurice Duverger en torno a las instituciones políticas y el derecho constitucional, rechaza no solo la traducción de *politeía* por «constitución», sino también los vocablos «régimen» (que es la opción de Olalla) y, «sistema». La lectura atenta de estas páginas complacerá totalmente a un estudiante aplicado de derecho constitucional. Si se quieren palabras mayores para especialistas en estas lides he tenido la fortuna de consultar —gracias a Jimena Fernández Corredor, experta en derecho constitucional, que me sugirió estas lecturas— dos documentadísimos textos que tratan en profundidad el concepto de constitución: *El derecho frente al poder* (Juan Fernando Jaramillo Pérez et. al. p. 835 y ss) y *Lecciones de Derecho Constitucional* (Magdalena I. Correa et. al. p. 36 y ss). En ellos, competentes tratadistas ponen en cuestión el intento de proyectar sobre los antiguos nuestros propios conceptos.

Supongamos que, pese a las serias objeciones acabadas de mencionar, se sigue hablando, como muchísimos textos al uso lo hacen,¹²⁶ de la «constitución soloniana». Para estos obstinados no tenemos otra forma de responder que recurrir a Jean Pierre Vernant: «en cuanto a la pretendida constitución de la que Aristóteles y la tradición que lo ha seguido le atribuyen la paternidad, se trata, con toda verosimilitud, de una construcción elaborada a fines del siglo V y en el siglo IV, a causa de la necesidad de la propaganda oligárquica de la época».¹²⁷

En lugar de traducir la palabra asumimos acá la obligación de intentar comprenderla. Sigamos el consejo de Olalla y remitámonos a Aristóteles, *Política*, 1289 a 15-18: «*Politeía men gar esti táxis taís pólesin hē peri tas archás, tina trópon nenémēntai, kai tí to kýrion tēs politeías kai tí to télos hekastoís tēs koinōnías estín*». Según este pasaje la *politeía* hace referencia a la forma en que están *dispuestas* (*táxis*), en una *pólis*, tres cosas: (1) los cargos (*archás*) que hay en ella y la forma como están distribuidos; (2) quien manda (*kýrios*) -a fin de cuentas- en la *pólis* y (3) el fin (*télos*) que pretende dicha comunidad política. Tenemos una incomparable ocasión para comprobar si éste es el significado *básico* del término *politeía* en Aristóteles: el pasaje de la *Constitución de los atenienses* en que describe precisamente la *politeía* soloniana. Solón, nos cuenta Aristóteles, habría dividido a los atenienses en cuatro grupos económicos,

¹²⁶ Hay para todos los gustos si se quiere tozudamente traducirla, por ejemplo: «régimen político» tal como lo hacen, de un lado Manuela García Valdés y de otro Julián Marías y María Araújo; «sistema político» como hace Carlos García Gual.

¹²⁷ Vernant, 2002: 96.

según las cosechas que obtenían de sus tierras, calculadas en *medimnos* (*médimnos*):¹²⁸ (1) *Pentacosimedimnos* que, como su nombre lo indica, obtenían más de quinientos medimnos en sus cosechas; (2) Caballeros (*hippeús*: jinete, conductor de carro, caballero; *hippeís*, pl.) que alcanzaban los trescientos *medimnos* en sus cultivos; (3) los *zeugitas* (“yunteros”, *zeúgos*: yugo, yunta de dos bueyes; *zeugítēs*: uncido, acoplado) con un producido mayor a los doscientos *medimnos*,¹²⁹ y finalmente, (4) los *thetes* (*thés*, s.; *thētes*,

¹²⁸ El sistema metrológico griego antiguo variaba, por supuesto, de región en región. La unidad de base tanto para sólidos como para líquidos era la cótila (*Kotýle*), que en el Ática equivalía a 0, 27 l. Un medimno (contenido en “barriles” de aceite, vino o grano en general) equivalía a 192 cótilas, es decir 52, 41 l. En líquidos la unidad mayor era el metretes (metrētēs) equivalente a 144 cótilas (38.888 l.). Mucho más importante para nosotros es el cálculo que suministra Manuela García Valdés: se necesitan aproximadamente de 6 a 7 hectáreas para alcanzar los doscientos medimnos en áridos o líquidos, diez hectáreas para lograr trescientos medimnos y más de dieciséis hectáreas para obtener los quinientos medimnos. Son cálculos por supuesto muy aproximados, por cuanto que habría que tener en cuenta la calidad de la tierra, los recursos de mano de obra y las técnicas empleadas, pero que, dadas las circunstancias, nos sirven como criterio de orientación.

¹²⁹ El papel económico y militar que cumplieron los *zeugitas* es altamente complejo en su evaluación y participación política. Se dice que inicialmente su acceso a los cargos en Atenas estaba limitado a los de condición ordinaria y que solo fueron elegibles para el arcontado desde los años 457/456 a.C. Por su condición económica se los vincula militarmente, de manera estrecha, con los hoplitas. Sin embargo, no debemos olvidar nunca esta compacta descripción de los hoplitas hecha por Vidal-Naquet (1983: 118) «...son hombres que pagan y, por lo tanto, son capaces de costearse un equipo pesado, tan pesado que tienen necesidad de un asistente que les acompañe;

pl.), tan pobres que con una renta inferior a los doscientos medimnos se veían obligados a laborar o a trabajar como simples jornaleros.¹³⁰(Continuará).

pertenecen a las tres primeras clases de la jerarquía soloniana. Forman un ejército de pequeños propietarios, pues la república de los hoplitas es una república de campesinos» (el pasaje en cursiva es nuestro).

¹³⁰ Para comprender en todas sus dimensiones el gigantesco cambio que provocarán las reformas de Solón, leamos la descripción de lo que era un *thés* en la época de Homero: «... (es) el hombre libre que no posee nada, viéndose, pues, obligado a vender sus servicios a otro, quedando bajo su dependencia sin tener ni siquiera la seguridad de alcanzar el salario estipulado [...] La existencia de este *thés* era bastante precaria: no tenía ningún vínculo con el *oikos* aristocrático ni formaba parte de él como el esclavo, que desde este punto de vista era más afortunado que él» (Austin/Vidal Naquet: 1986, 54).

Bibliografía

Fuentes Antiguas

Aristóteles

Constitución de los Atenienses. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid, Gredos, 2008.

La Constitución de Atenas. Edición Bilingüe, traducción y notas, con estudio preliminar por Antonio Tovar. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.

Politeia. Prólogo, versión directa del original griego y notas por Manuel Briceño Jáuregui, s.j. Estudio preliminar e introducciones por Ignacio Restrepo Abondano. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1989.

Política. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid, Gredos, 2008.

Política. Introducción, traducción y notas de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez. Madrid, Alianza, 1997.

Política. Edición Bilingüe y traducción por Julián Marías y María Araújo. Introducción y notas de Julián Marías. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983.

Heródoto

Herodotus, with an English translation by A.D. Godley, in four volumes. London, The Loeb Classical Library (*en adelante LCL), 1946.

Historia. Obra completa. Traducción y notas por Carlos Schrader. Madrid, Gredos, 1977.

Homero, Iliada

Introducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño. México, UNAM, 1996.

Traducción de Emilio Crespo. Barcelona, Gredos, 1991.

Traducción en verso de Fernando Gutierrez. Barcelona, RBA, 1995.

Edición y traducción de Antonio López Eire. Madrid, Cátedra, 1991.

Pausanias

Descripción de Grecia. Traducción y notas por María Cruz Herrero Ingelmo. Madrid, Gredos, 1993.

Description of Greece, with an English translation by W. H. S. Jones, in six volumes. London, LCL, 1918.

Descripción de Grecia. Traducción y notas por Antonio Tovar. Barcelona, Orbis, 1986.

Plutarco

Vidas Paralelas, Obra completa. Introducción, traducción y notas por Aurelio Pérez Jiménez. Madrid, Gredos, 1996.

Plutarch's Lives, with an English translation by Bernadotte Perrin, in eleven volumes. London, LCL, 1948.

Solón

Líricos Griegos. Elegíacos y Yambógrafos Arcaicos. Texto Griego y traducción por Francisco R. Adrados. Barcelona, Alma Mater, 1959.

Elegy and Iambus, in two volumes, newly edited and translated by J. M. Edmons. London, LCL, 1954.

Líricos griegos arcaicos. Texto griego y traducción por Juan Ferraté. Barcelona, Acanalado, 2000.

Antología de la Poesía Lírica Griega. Selección, Prólogo y traducción de Carlos García Gual. Madrid, Alianza, 2001.

Tucidides

Thucydides, with an English translation by Charles Forster Smith, in four volumes. London, LCL, 1935.

Historia de la guerra del Peloponeso. Introducción, notas y traducción por Antonio Guzmán Guerra. Madrid, Alianza, 1989.

Historia de la guerra del Peloponeso. Introducción, notas y traducción por Juan José Torres Esbarranch. Madrid, Gredos, 1982.

Bibliografía General

Austin, M. y Vidal-Naquet, Pierre. *Economía y sociedad en la antigua Grecia.* Barcelona, Paidós, 1986.

Benveniste, Emile. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas.* Madrid, Taurus, 1983.

Burgièrre, André et. al. *Historia de la familia.* Madrid, Alianza, 1988.

- Chantraine, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. París, Klincksieck, 1999.
- Detienne, Marcel. *La invención de la mitología*. Barcelona, Península, 1985.
- _____. *La escritura de Orfeo*. Barcelona, Península, 1990.
- _____. *Cómo ser autóctono*. Buenos Aires, FCE, 2005.
- Ehrenberg, Victor. *The Greek State*. The Norton Library, New York, 1960.
- _____. *From Solon to Socrates. Greek History and Civilization during the sixth and fifth centuries B.C.*
- Finley, M. I. *La Grecia Primitiva: Edad del Bronce y Era Arcaica*. Barcelona, Crítica, 1983.
- Gernet, Louis. *Antropología de la Grecia antigua*. Madrid, Taurus, 1980.
- Gschnitzer, Fritz. *Historia Social de Grecia*. Madrid, Akal, 1987.
- Gyula Décsy. *The Indo-European Proto-Language*. Eurolingua, Bloomington, Indiana, 1991.
- Hall, Jonathan M. *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*. University of Chicago Press, 2002.
- _____. *A History of the Archaic Greek World*. Wiley and Sons, 2007.
- Liddell, H. G. et. al. *A Greek-English Lexicon*. New York, Oxford University Press, 1996.
- Loreaux, Nicole. *Nacido de la tierra*. Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2007.
- _____. *La guerra civil en Atenas*. Madrid, Akal, 2008.

- Murray, Oswyn. *Grecia antigua*. Madrid, Taurus, 1981.
- Osborne, Robin. *La formación de Grecia*. Barcelona, Crítica, 1998.
- Pomeroy S. B. et. al. *La antigua Grecia*. Barcelona, Crítica, 2001.
- Queyrel, Anne. *Athènes, la cité archaïque et Classique du VIII^e siècle a la fin du V^e*. Paris, Éditions A. et J. Picard, 2003.
- Roussel, Denis. *Tribu et cité. Études sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique*. Paris, Les Belles Lettres, 1976.
- Stahl, Michael. *Gesellschaft und Staat bei den Griechen (I, Archaische Zeit; II, Klassische Zeit)*. Paderborn, Schöningh, 2003.
- Vernant, Jean-Pierre. *Entre mito y política*. México, FCE, 2002.
- _____. *Atravesar fronteras*. Buenos Aires, FCE, 2008.
- Vidal-Naquet, Pierre. *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*. Barcelona, Península, 1983.
- Weber, Max. *Economía y Sociedad*. México, FCE, 2005.

Lecciones de teoría política tomo 1 de la colección *Cuadernos para la libertad* se terminó de imprimir en los talleres gráficos de Panamericana Formas e Impresos, S. A., en julio de 2020. Para su elaboración se utilizó papel bond de 70 gramos en páginas interiores y cubierta propalcote sbs 280. Las fuentes tipográficas empleadas son 11 puntos en texto recorrido y 18 puntos en títulos.

La carne del país (Brasil, pero también Colombia y tantos otros) se desgarrar y se zurce, se deshilacha y se vuelve a coser, una y otra vez, hasta que, por más abnegadas que sean las mujeres, la mano, la aguja y el hilo, ya no pueden más, “porque se había matado demasiado”. ¿Qué hacer? ¿Sí, qué hacer los que no sabemos, ni queremos, matar? Para los que en cambio sí sabemos que “matar un hombre por defender una idea, no es defender una idea sino matar un hombre” (*Castello contra Calvino*, de Zweig) ¿Qué hacer? Aprender de los matemáticos: «comencemos con las ecuaciones diferenciales parciales con frontera libre. Imagínes que hay una represa con muros, se rompe y empieza a regarse el agua. El suelo alrededor comienza a mojarse. Una frontera libre es esa frontera entre el piso seco y el mojado. Los matemáticos queremos saber a qué velocidad se expande, y otras características para tratar de contener y prever qué va a ocurrir para detenerla». Así nos enseña, a los no iniciados, la gran matemática colombiana Tatiana Toro. ¿Qué hacer cuando una represa se rompe y empieza a inundarlo todo? Aprender a qué velocidad se expande, entre muchísimas otras cosas, para tratar de contener el daño y saber qué es lo que hay que hacer para detener la catástrofe. Una «*frontera libre*», en política, sería esa delgada línea situada *entre* matones y asesinos de ambos lados, para decirles a los unos y a los otros: «no pasarán». Eso fue lo que enseñó hace más de dos mil quinientos años atrás Solón, el sabio poeta en torno al cual gira la invención de la política en su versión ateniense. Cuando terminó su labor de *palabrero*, ¿cómo quiso ser recordado? *No hice viudas a las mujeres, no cercené la vida de los jóvenes*. ¿Qué gobernantes, qué políticos, de uno y otro bando pueden decir algo que alcance a las plantas de los pies de Solón?

ISBN: 978-958-5578-28-9



9 789585 578289