

pero lo cierto es que un principio superior —y muy distante de las pasiones subjetivas que embanderaban a los dioses de la *Ilíada*, de una u otra parte— ha puesado las cosas en su sitio: los pretendientes han estado saqueando el palacio de Ulises aprovechando la ausencia de éste y reciben su castigo. El orden jerárquico y patrimonial es restablecido —o instituido—, aun cuando las apariencias nos muestren las antiguas usanzas.

No es casual que Ehrenberg sitúe el nacimiento de la *polis* clásica no mucho después del siglo VIII a.C.,²⁹ —apoyándose en testimonios arqueológicos que sitúan su nacimiento, a más tardar, en el siglo VII.³⁰ Y tampoco es casual que sea en el tardío canto IX de la *Ilíada* —que hemos ubicado cronológicamente en una época casi contemporánea de la mayor parte de la composición de la *Odisea*— que Fénix, sin éxito, apele ante Aquiles a la descripción de la desgracia que puede acaecer a la *polis*, cuando toda la *ásty* es incendiada, sus murallas destruidas, sus héroes sacrificados y sus hijos y mujeres esclavizados (588-594), o sea una cantidad de males comunes a toda la población. Esto no es propio del mundo homérico —aun cuando Fénix dé como ejemplo un suceso que presenta como anterior— y, por ende, es rechazado por Aquiles, quien vuelve al combate más tarde, como hemos visto, por motivos más propios de la *thémis* heroica.

3. CARACTERÍSTICAS DE LA POLIS ATENIENSE

En su *Política*, Aristóteles advierte que no basta la convivencia en un lugar para definir la *polis* (III.1, 1275a), por lo cual no tarda en llegar a la pregunta:

29. TGS p. 27; SDG p. 21.

30. "When did the Polis rise?", artículo publicado en *The Journal of Hellenic Studies*, N° 57, 1937, p. 152.

"¿cuándo debe considerarse que los hombres que conviven en un mismo lugar forman una sola *polis*?" Y descarta, ante todo, que sea cuestión de amurallamientos: "no es, en efecto, porque [haya] murallas, ya que el Peloponeso [entero] podría estar circundado por un muro único, dado que algo que, como Babilonia, tuviera un perímetro semejante, sería más bien un conglomerado que una *polis*". (III.3, 1276a: es por la idea de un conglomerado étnico, *éthnos*, que Aristóteles y otros oponen Grecia a los bárbaros). Más bien, Aristóteles piensa que lo que define a la *polis* es la "comunidad de ciudadanos en una *políteía*" (poco después, en III.7, 1279a, identifica *políteía* con *políteuma* o "régimen de gobierno"), de modo que, si la *políteía* cambia, la *polis* sigue siendo la misma, "aunque pueda llamarse con otro nombre o no, y tenga los mismos habitantes u otros enteramente distintos" (III.3, 1276b). Estas últimas implicaciones nos resultan un tanto extrañas y, además, no se compaginan con la recapitulación que, en su *Athēnaíon políteía*, traza Aristóteles de la historia constitucional —o institucional— de Atenas, ya que habla de "once modificaciones" de la *políteía* de los atenienses; no once gobiernos, porque gobiernos hubo muchos más.³¹

El pensamiento de Aristóteles puede ser comprendido mejor a partir de una definición que viene después y que completa la primera: la *polis* debe ser "una comunidad para que vivan bien las familias (*oiktaí*) y clanes (*géne*) en vista a una vida perfecta y autosuficiente" (III.9, 1280b). Como entre este pasaje y el citado anteriormente se ha hablado del gobierno y de las condiciones del gobernante, resulta patente que lo que está en juego para Aristóteles es una organización del poder por encima de los individuos,

31. *Athēnaíon Políteía* XLI.2.

familias y clanes, con miras a un bienestar común. (Otra cuestión es la de que este bienestar no abarque a los esclavos sino a los hombres libres y, aun dentro de éstos, sólo a los ciudadanos, de los cuales Aristóteles piensa que se deberían excluir a los artesanos y labradores, por estimar que el trabajo impide la realización política del ciudadano.) Es decir, la extraña hipótesis de que, si la *politeía* no cambia, la *polis* sigue siendo la misma aunque cambien todos sus habitantes y tenga otro nombre, constituye aquí un argumento secundario: lo que quiere destacar Aristóteles es la prioridad de la estructuración política para definir la *polis*.

En ese sentido, la definición aristotélica tiene actualidad, como se puede ver, en la similitud de la caracterización que hace Ehrenberg. Éste, tras rechazar la identificación de la *polis* clásica con la *polis* "democrática" ateniense —del siglo V a.C., desde Clístenes hasta por lo menos Pericles—³² y desechar asimismo el carácter de esenciales que suele darse a otros dos rasgos, el "sinoiquismo" ("afluencia de diversas aldeas a una ciudad fuerte")³³ y el amurallamiento, declara: "hoy sabemos que una *polis* no se constituye por medio del sinoiquismo o de muros en torno de una ciudad, sino por medio de su estructuración política. La tetrápolis ática, por ejemplo, ilustra este proceso".³⁴

No se trata, por supuesto, de que no haya habido "sinoiquismo" o "sinoiquía" (reunión de *oikíai*, "familias" o "clanes"), ni amurallamiento, sino de que ambas son condiciones generalmente necesarias —no forzosas— pero no suficientes. Plutarco —en un texto que es el que seguramente Ehrenberg tiene en vista,

32. "When did the Polis rise?", p. 149 y ss.

33. T. Burckhardt, *Historia de su cultura griega I* (trad. F. Ímaz, ed. Iberia, Barcelona, 1947, p. 88).

34. "When did...?", p. 152, nota 20.

al escribir la frase citada— asigna al legendario Teseo la reunión de cuatro ciudades "antiguas" (Enoe, Maratón, Probálintos y Tricontos) en una tetrápolis.³⁵ Cinco siglos antes que Plutarco, escribe Tucídides: "Cuando Teseo subió al trono (...) disolvió los consejos y magistraturas de las demás *póleis* y las unificó en la única *polis* actual, con un solo Consejo y un Pritanco, y 'sinoiquizó' a todas, de modo que habitaron cada una como antes pero las obligó a formar parte de una sola *polis*, de modo que, al desembocar todas en la misma, ésta se volvería poderosa. Y los atenienses celebran todavía aquella 'sinoiquía', en forma pública, en el culto a la diosa [Pallas Atena]".³⁶ Al respecto dice Ehrenberg: "Atenas unió toda Ática bajo su gobierno. Se ha dicho que esto sucedió debido al *sinoiquismo* atribuido a Teseo, pero en realidad fue el resultado de un largo proceso que terminó con la inclusión de Eleusis, no antes del siglo VIII a. C. Este sinoiquismo significó que Atenas redujera las comunidades áticas de *póleis* a *dēmoi* (cf. la tetrápolis alrededor de Maratón) y, de ahí, que extendiera el territorio unificado de la *polis* sobre el país entero".³⁷

Visto esto, consideremos entonces cuáles son, a juicio de Ehrenberg, los rasgos básicos que definen la *polis* ateniense.

Hay una característica que en Aristóteles aparece como secundaria, pero que, tal como la enfoca Ehrenberg, adquiere suma importancia: la vecindad. En ese sentido, adquiere relevancia la palabra que se usa para designar al habitante común de la ciudad: *éttas*, que ya en Homero, señala Ehrenberg, la vemos

35. Plutarco, *Teseo*, XIV.

36. Tucídides II.15. Según A. Heuss ("Die archaische Zeit Griechenlands als geschichtliche Epoche", artículo de 1946 incluido en ZGS, p. 60, número 10), "La fiesta de la sinoiquía no prueba nada" y pone en duda la leyenda.

37. TGS p. 27; DSG p. 21.

con el sentido de "pariente" ("miembro del clan", dice el diccionario Lidell-Scott, al que se nos remite), aunque a veces también como "vecino" y "amigo". De este modo, piensa Ehrenberg, "la historia de la evolución de esta palabra refleja la transformación de la ligazón respecto del mero parentesco sanguíneo a la ligazón respecto de la Polis".³⁸

Es interesante hacer notar que E. Engels, en un ensayo de 1884³⁹ que se basa en estudios algo envejecidos como el de Lewis H. Morgan, destaca dos características del Estado, la primera de las cuales es similar a la mencionada por Ehrenberg: "En contraposición con la antigua organización gentilicia,⁴⁰ el Estado se caracteriza, en primer lugar, por la distribución de los miembros del Estado según la región". ("En segundo lugar, por el establecimiento de una fuerza pública, que ya no coincide más con la organización espontánea de la población como poder armado"⁴¹ pero esto, como se verá, es difícil aplicarlo estrictamente al caso de Atenas, al menos.) Y esta primera característica, según Engels, se encuentra en la Atenas de Clístenes (año 508 a 507 a.C.): "Clístenes, en su nueva constitución, ignoró las cuatro antiguas tribus basadas en clanes y fratrías. En su reemplazo dispuso una organización enteramente nueva sobre la base de la distribución —ya intentada en las naucrarias— de los ciudadanos meramente según el lugar

38. "When did...?", p. 151-152.

39. "Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats" (la 4ta. edición, que es la que manejo es de 1891).

40. O sea, en clanes ("clan es la palabra celta que corresponde a *génos* en griego y a *gens* en latín; en castellano usamos, pues, la palabra de origen céltico para el sustantivo y la latina para el adjetivo).

41. Ensayo citado más arriba (nota 39), p. 296, según texto incluido en el volumen II de K. Marx - F. Engels, *Ausgewählte Schriften* (ed. Dietz, Berlín, 1961); la bastardilla es del texto.

de su residencia. Ya no era más la pertenencia a una tribu la que decidía, sino el domicilio (...) toda el Ática fue dividida en cien distritos comunales o *demos*".⁴²

Sobre el significado de la palabra *dêmos* y la forma de Clístenes nos detendremos más adelante, aunque aquí debemos anticipar que la distribución "regional" de los ciudadanos es anterior a Clístenes, pero no en la forma tan marcada como él la hizo efectiva, y comienza en Ática, en parte, con el proceso de "sinoiquismo" al que alude Ehrenberg⁴³ sin duda con la marcación de "naucrarias" —circunscripciones trazadas a los efectos de la recaudación de impuestos—, que el mismo Engels menciona como anteriores a Clístenes, y que datan por lo menos de Solón (592-591 a.C.).⁴⁴ En todo caso, es interesante que el orador Isócrates —contemporáneo de Platón— considere un mérito de "nuestros antepasados" el haber dividido la *polis* y el país en "barrios" (*kômai*) y "distritos" (*dêmoi*), "para observar la vida de cada uno".⁴⁵

Los testimonios de que hoy se dispone no permiten confirmar que ésa hubiera sido la finalidad real de tal división, pero la observación es interesante, según he dicho, porque muestra el carácter que tal división pasa a jugar en tiempos posteriores a su creación, a juicio de atenienses esclarecidos. De hecho, lo que

42. *Idem*, p. 252. Aparentemente, la fuente griega de este informe sería Herodoto (V. 67-71), quien afirma explícitamente que los *dêmoi* son 100; aunque, a continuación, Engels menciona otros datos que, sin duda, Morgan ha recogido imaginativamente de fuentes tardías.

43. Véase p. 23 y nota 37.

44. En la *Ath. Pol.* de Aristóteles, VIII.3, las naucrarias se muestran como circunscripciones destinadas a obtener recursos de los ciudadanos que habitaban en ellas.

45. Isócrates Areopagítico 46. El traductor de la edición Loeb, G. Norlin, anota en este punto: "la supervisión de jóvenes por guardianes asignados a distritos sobrevive en el período posterior" y remite a Aristóteles, *Athenaion Politia*, XLII.

se procuraba con la sustitución de la relación interfamiliar por la interrelación vecinal (jurídica o políticamente, se entiende, ya que, por supuesto, los lazos familiares no podían ser anulados por decreto) era el establecimiento o predominio de una autoridad política por sobre la autoridad familiar o tribal. Más todavía, cuando Clístenes amplió a diez el número de tribus —para aumentar el número de ciudadanos, según Aristóteles— y decidió ignorar no las tribus, como dice Engels, sino las *trittyes*, que en la legislación de Solón eran simplemente una tercera parte de cada tribu. De acuerdo con Aristóteles, Clístenes dividió el país en "treinta partes, según *démoi*": diez en torno de la ciudad de Atenas, diez en torno de la costa y diez en el interior. A estas partes las llamó *trittyes*, y por sorteo asignó tres *trittyes* (una por cada región) a cada tribu. Es decir, lo que era una denominación de algo deslindado naturalmente (como una mano en un cuerpo) se convirtió en el nombre de una delimitación artificial, que debilitaba por fuerza los lazos tribales.

La segunda característica básica para Ehrenberg —y más decisiva aún— está conectada con la primera: la sustitución de la *thémis* por la *dike*, tal como anticipáramos al hablar de la *polis* homérica. La conexión con el primer rasgo se ve a partir de las observaciones que hicimos al finalizar su bosquejo.

Dice Field, a propósito de las medidas de Solón y de sus sucesores contra el predominio tribal: "el individuo fue reconocido como unidad legal, aparte de su clan. Por primera vez se estableció el derecho de cualquier ciudadano a iniciar acción legal contra un criminal, en lugar de que ésta fuera, como hasta entonces, prerrogativa exclusiva de la familia o del clan de la persona perjudicada. De este modo, el ciudadano comenzó a mirar directamente el Estado en busca de justicia y protección, en lugar de ser un elemento dependiente de la unidad más pequeña".⁴⁶

46. G. C. Field, *Plato and his Contemporaries* (2da. ed. Methuen, Londres, 1948, p. 80).

[Tal liberación del individuo es vista —a diferencia de Engels— con la misma simpatía británica por E. R. Dodds, sólo que éste percibe un aspecto freudianamente dramático: "con el relajamiento de los lazos de la familia, con el creciente reclamo del individuo por los derechos personales y la responsabilidad personal, sería de esperar que se desarrollaran aquellas tensiones internas que han caracterizado durante tanto tiempo la vida familiar en las sociedades occidentales. Que efectivamente han comenzado a exhibirse de modo abierto en el siglo VI, lo podemos inferir de la intervención legislativa de Solón. Pero, hay también bastantes testimonios indirectos de su influencia encubierta. El horror peculiar con el cual los griegos consideraron las ofensas contra un padre, y las peculiares sanciones divinas a las cuales se pensaba que el ofensor se exponía, sugieren de por sí fuertes represiones. Así sucede con muchos relatos en donde la maldición de un gran padre produce consecuencias terribles: relatos como los de Fénix, Hipólito, Pélope y sus hijos, Edipo y sus hijos, todos ellos, parecería, son productos de un período relativamente tardío, cuando la posición de un padre ya no era completamente segura".⁴⁷

Dentro de la extensa cita que hacemos de Dodds, subrayamos un pasaje que, si bien aquí no es más que un detalle, tiene importancia para comprender la actitud de Sócrates en el *Critón* 50e-51b (aunque allí se tome a la "patria" como el "padre" supremo), y más aún en el *Eutifrón* 4a-6d y 15d; inclusive la idea está presente —aludiendo a los casos de Fénix e Hipólito— en la última obra de Platón, *Leyes* XI, 931c.

Sin embargo, para Ehrenberg, esta segunda característica debe estar revestida, para que valga, de algo

47. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Univ. de California, Berkeley y Los Ángeles, 1959; (hay trad. española, *Los griegos y lo irracional*, Revista de Occidente, cap. II, p. 46).

esencial: su carácter objetivo. De ahí la importancia que confiere a los documentos literarios y/o arqueológicos que nos muestran que había una *politeía* ("régimen", "constitución" —ya nos detendremos en el significado de este vocablo—), o bien un *thesmós* (o, en el dialecto dorio, *tethmós*, "estatuto", "ley"), o siquiera un importante *nómos* ("costumbre" o "ley") procedente de un poder reconocido por los ciudadanos de un lugar. Así, una de las inscripciones más antiguas corresponde a la *polis* cretense de Dheros, anterior al año 600 a.C., que comienza con estas significativas palabras: "Esto ha decidido la *polis*".⁴⁸ La inscripción más temprana que Ehrenberg menciona para la *polis* ateniense es una en que se expresa un decreto sobre la colonización de Salamina y que, por la corrupción del texto y las dificultades de interpretación, no se puede precisar su fecha dentro del siglo VI a.C.⁴⁹

Lamentablemente, los "axones" —o tabletas de madera— en que inscribió Solón sus leyes han sido destruidos "en el tiempo que va aproximadamente desde el año 200 hasta el 130 o incluso el 50 a.C.",⁵⁰ pero, si bien no podemos juntar con tal precioso testimonio arqueológico, se ha recopilado en forma indirecta, es decir, mediante las citas que han hecho diversos autores de muchas de ellas —promulgadas en el 594 a.C., pero que han sufrido sin duda reelaboraciones hasta el período en que fueron transcritas, desde 410 hasta 403—⁵¹ lo que nos provee al menos de

48. Ehrenberg, "An Early Source of Polis-Constitution", en *Classical Quarterly*, Nro. 37, 1943, p. 98.

49. Ehrenberg, "When did...?" p. 149.

50. E. Ruschenbusch, *Solonos Nomoi. Die Fragmente des solonischen Gesetzeswerkes, mit einer Text- und Ueberlieferungsgeschichte* (ed. F. Heimer, Wiesbaden, 1966, p. 38).

51. Sobre tal transcripción, véase el estudio preliminar a mi traducción de la *Apología de Sócrates* (Buenos Aires, Eudeba, 1997).

testimonios literarios posteriores, cuya fidelidad a los originales es aún objeto de un cuidadoso examen.⁵²

Ciertamente, Ehrenberg piensa que la *polis* ateniense, con las rasgos que toma como básicos, existe desde mucho antes, como lo acredita la frase con que comienza una elegía de Solón: "*Hemétera de polis*".⁵³ ya desde las primeras palabras dicha elegía programática revela su tema y el círculo al que se dirige, a saber, todos aquellos de los cuales el poeta —que se incluye a sí mismo— habla en primera persona del plural".⁵⁴ No se trata de la "ciudad", dice Ehrenberg, aunque toma nota de que los versos dicen que son los "hombres de la ciudad" (*astoí*, v.6) los que "corrompen con su insensatez la gran *polis*" (v.5).⁵⁵ Tampoco es la acrópolis: es "la Polis, sobre la cual Pallas Atenea mantiene su mano protectora" dice Ehrenberg, parafraseando el verso 4.⁵⁶ En rigor, si uno no supiera —sobre todo a través de Aristóteles, algo, por medio de Plutarco— la obra de estadista que ha hecho Solón, tendría por insuficientes los argumentos de Ehrenberg; ya que con ellos no nos dice que sea algo distinto de la *polis* homérica, aquella *poliethron* que se menciona en la *Iliada* con el nombre de Atenas, "la

52. Obra de Ruschenbusch citada en nota 50, capítulos III-IV.

53. "Nuestra polis", palabras iniciales de la elegía 3 (*Eunomia*) de Solón (*Anthologia Lyrica Graeca*, ed. E. Diehl, fasc. 1, reed. Teubner, Leipzig, 1954, p. 27-30).

54. "When did...?", p. 154. Un análisis más detallado de las palabras de Solón, aunque sin plantear la cuestión de la fecha de nacimiento de la *polis*, se halla en *Die Rechtsidee* (la obra de Ehrenberg citada en nota 30, p. 83-84).

55. En este sentido, entre 1921 —en que escribiera *Die Rechtsidee*— y 1937, fecha del artículo publicado en JHS, Ehrenberg ha modificado su punto de vista, ya que en 1921 traducía los versos 5 y 6 de la elegía solónica, y, al hacerlo, escribía "grosse Stadt", esto es, "gran ciudad" (no hay confusión posible con "Estado", que en alemán es Staat).

56. "When did...?", p. 154.

región del magnánimo Erecteo, a quien crió Atena, hija de Zeus" e instalará en su santuario de Atenas donde anualmente los jóvenes del lugar sacrificaban toros y corderos (canto II.546-551).

Si sabemos, pues, que no es aquella *polis*, *ptólis* o *ptolichthon* homérica, es porque le conocemos otras condiciones que en el momento en que Solón compone su elegía —y mientras legisla— están aún incipientes. Para que el lector advierta la diferencia, vamos a poner unos pocos ejemplos que contrastarán con el cuadro que pintamos a grandes rasgos en Homero.

Según Aristóteles, ya existía una *politeía* antes de Solón. Nos habla incluso de una "disposición (*taxís*) de la antigua *politeía* anterior a Dracón", pero de una manera sumamente vaga, puesto que abarca un período impreciso de tiempo, y establece un orden cronológico de la aparición de los principales magistrados —se refiere a los vigentes en el momento en que escribe Aristóteles, por lo cual hay un tinte indeleble de anacronismo— sobre la base de conjeturas y descripciones: el más antiguo habría sido el arconte rey (*basileús*), y el más reciente el arconte propiamente dicho, aunque con posterioridad —pero siempre dentro del mismo período indeterminado nos habla de nueve arcontes, una de los cuales era el rey—. Aparte de otros funcionarios nuevos, existía el Consejo de los Areopagitas o Areópago, que tenía a su cargo ejercer el mayor peso sobre el gobierno de la *polis*, incluyendo la administración de justicia. Todos estos cargos eran cubiertos de acuerdo con la nobleza y riqueza de los candidatos.⁵⁷

Luego, Aristóteles habla de las leyes o estatutos (*thesmoí*) de Dracón, a quien ya podemos situar alrededor del año 620 a.C. No nos dice qué cargo ocupaba, sino sólo que legisló "durante el arcontado de

57. *Ath. Pol.* III.1-6.

Aristecmo", y que confirió derechos políticos a "aquellos que podían amar",⁵⁸ y da algún detalle de las distintas magistraturas y exigencias para cubrir las. Esta ley —si es que era tal— no altera básicamente el principio antes señalado, de que los cargos se cubrieran según la nobleza y la riqueza; ya que para "armar" había que contar con dinero y éste lo poseían los nobles. El texto de Aristóteles nos sugiere más bien que ese principio regía, antes de Dracón, sólo de hecho y que él le dio forma legal, tomando además como pauta la posibilidad de proveer armamentos. Diversas fuentes tardías hablan de la "drástica" o "draconiana" jurisprudencia de Dracón, sobre el castigo de delitos varios entre los que Aristóteles nombra el de homicidio.⁵⁹ Aristóteles menciona, además, entre las leyes de Dracón, "los préstamos contra [garantía] de las personas", o sea, el poder esclavizarlas si no pagaban la deuda.⁶⁰

Pero, si la cosa era así, la legislación de Dracón se limitaba a conferir sanción legal a una práctica que existía de hecho. Por ello, aunque quepa hablar de *polis* ateniense antes de Solón, e inclusive antes de Dracón, no lo era en el sentido estricto que Ehrenberg le confiere al término; máxime si entre las prácticas legalizadas estaba la de que un clan se hiciera justicia por su propia cuenta, en caso de que uno de sus miem-

58. *Idem.* IV.1-2. Traduzco literalmente "armar" y no "armarse", porque no era forzoso, sin duda, que uno mismo se armara, sino que estuviera en condiciones pecuniarias de armar a otros, y cuantos más, mejor. G. Mallieu-B. Haussoulier traducen "armar hoplitas", quizás influidos porque se habla de *hópla*, "armas". Pero no era forzoso que fueran "hoplitas" (infantería), también podía tratarse de "caballeros"; lo que sucede es que, en tiempos posteriores, los caballeros eran sólo los que podían serlo por motivos económicos, pero no sabemos que fuera así en el tiempo de Dracón.

59. *Idem.* VII.1.

60. *Idem.* IV.5; cf. II.2.

3 oportu-
w-ly
and involunt-
for Solon

bros fuera objeto de una ofensa. La diferencia con Solón se advierte ante la enumeración de las tres medidas que Aristóteles considera "más populares" o "más democráticas": "en primer lugar, la más importante fue la prohibición de prestar contra [garantía] de las personas; después, la de permitir a cualquiera que quisiera reparar la injusticia cometida contra alguien; en tercer lugar, la que se dice que fortaleció más a la multitud: el acceso al tribunal".⁶¹

Y en la *politeía* forjada por Solón, los ciudadanos quedaban divididos en cuatro clases, que respetaban en algunos casos denominaciones anteriores, pero que se ajustaban a la propiedad rentable (*tínema*), como pauta, contabilizada en medidas ("medimnas", cuando se trataba de algo "seco" —granos de cereales—; "metretas", si era algo "húmedo" o líquido, como vino o aceite). De este modo, la clase superior era la que tenía la tierra que producía como mínimo un equivalente, en granos o en aceite o vino, aproximadamente de 19.400 litros de agua;⁶² la segunda clase, una suma equivalente a unos 11.600 litros; la tercera, alrededor de 7.700 y la cuarta, para la cual no se dan cifras.⁶³ Naturalmente, dicha clasificación implica un cuadro agrícola donde la tenencia de la tierra era básica y la aristocracia terrateniente conservaba su predominio. Pero, si tenemos en cuenta, por un lado, que Aristóteles dice que antes de Solón "la tierra estaba en manos de unos pocos"⁶⁴ (aunque fuera de una abolición de deudas que acarrearía riquezas dudosas⁶⁵ y cuya intención

61. *Ídem*, IX.1.

62. Doy las cifras sobre la base de los cálculos de A. French (*The Growth of the Athenian Economy*, Routledge & Kegan, Londres, 1964, p. 18), quien hace una equivalencia de 200 "metretas" con 1700 "galones imperiales" británicos; teniendo en cuenta, por nuestra parte, que cada galón imperial inglés equivale a 4,546 litros de agua.

63. Arist., *Ath. Pol.*, VII.3-4.

64. *Ídem*, IV.5.

65. *Ídem*, VII, 1-3.

conjeturable era la de devolver a sus anteriores dueños tierras embargadas por no poder pagar préstamos, no sabemos de ningún tipo de reforma agraria: sólo un poema de Solón transcrito por Aristóteles alude a una liberación de la tierra, ("antes esclavizada"⁶⁶) y, por otro, que el comercio comenzó a desarrollarse por esa época, podemos suponer que la posibilidad de adquirir tierras alcanzó alguna movilidad. Y si bien sólo las tres primeras clases podían ocupar cargos gubernamentales, la cuarta podría formar parte de las asambleas y de los tribunales.⁶⁷ Para Aristóteles, esto significó el comienzo de la democracia, ya que "si el demos es dueño del voto, se convierte en dueño de la *politeía*".⁶⁸

A lo dicho —que cubre aspectos señalados por Ehrenberg como esenciales a la *polis* clásica y que, sin embargo, están ausentes en la *polis* homérica— añadiremos algo que tiene que ver con las asambleas, tribunales, etcétera y la *neutralidad* de la mayoría de la gente en las asambleas que describe Homero.

Cuenta Aristóteles, siempre a propósito de Solón, que "al ver con frecuencia que la *polis* está presa de conflictos intestinos, pero que algunos de los ciudadanos por indiferencia se conformaban con cualquier cosa que sucediera, promulgó una ley dirigida especialmente a ellos: 'aquel que, cuando haya conflictos intestinos en la *polis* no tome las armas por una parte ni por otra, perderá sus derechos políticos (*átimon*) y no participará de la polis'".⁶⁹

Plutarco —en el siglo I d.C., aproximadamente— considera esta ley como "lo más contrario a la razón" (*paralogótaton*),⁷⁰ algo que "dejará perplejo y

66. *Ídem*, XII.4 (versos 3-6).

67. *Ídem*, VII.3.

68. *Ídem*, IX.1.

69. *Ídem*, VIII.5.

70. Plutarco, *Moralia* (*De Sera Numinis Vindicta*) 550c.

asombrará" a cualquier estadista⁷¹ y la tiene por una ley que ha sido abandonada",⁷² si bien en *Vidas paralelas* intenta una explicación: "[Solón] quiere, me parece, que nadie se comporte en forma indiferente e insensible frente a los asuntos públicos (*tó koinón*), poniendo a salvo sus cosas particulares y jactándose de no compartir los padecimientos y calamidades de su patria, sino que se sume a aquellos que obran mejor y más justamente, ayudándolos y corriendo el mismo riesgo de ellos, en lugar de permanecer fuera de peligro, esperando ver quiénes se imponen".⁷³

Ruschenbusch, sobre la base de una supuesta interpretación anacrónica por parte de Aristóteles (quien, en el pasaje citado así como en la misma obra, XVI.10, interpreta *átimos* como "despojado de los derechos políticos" en lugar de "deshonrado" (que sería la significación del vocablo en tiempos de Solón), aclara: el significado antiguo de *stasiázecin* es "encontrarse en guerra contra un enemigo exterior" y, por lo tanto, "la ley entera es malinterpretada por Aristóteles y equivocadamente parafraseada" por Plutarco y otros escritores posteriores. En todo caso, sostiene Ruschenbusch, dicha "ley, es la forma transmitida por Aristóteles, es imposible y además incompatible con la opinión de Solón sobre la guerra civil", y se remite a pasajes de la elegía ya mencionada y de la que conservamos un extenso fragmento (fragmento 3).⁷⁴

Como apoyo del "significado antiguo de *stasiázecin*", Ruschenbusch invita a comparar la expresión *stásis émpnylos* en el mismo Solón (fragmento 3, v.19) y en el fragmento 249 de Demócrito, que Kranz traduce "conflicto civil". La sugerencia es la de que sólo con el epíteto *émpnylos* tenemos seguridad de

71. *Moralia (Praecepta gerandae reipublicae)* 823E824a.

72. *Moralia (Aquane an ignis utilior)* 965d.

73. Solón XX.1.

74. Ruschenbusch, *Solonos Nomoi*, p. 83.

que se trata de un conflicto "intestinal". En ese sentido, por cierto, Aristóteles habría sido tremendamente descuidado, al no advertir la contradicción entre la ley que asigna a Solón y su propia narración de que éste fue llamado a poner fin a una *stásis* (así, a secas, sin adjetivo alguno, pero que es interpretada unánimemente como "conflicto interno") entre ricos y pobres. Además, Ruschenbusch ejemplifica el "significado antiguo de *stasiázecin*" con un par de usos del correspondiente sustantivo *stásis*. Al verbo *stasiázecin* lo encontramos, más de un siglo antes que Aristóteles escribiera tales páginas, en Herodoto —entre otros autores— para referirse a conflictos intestinos (cf. I.59-60).

Queda en pie, de todos modos, el contraste —y presunta contradicción— entre la letra de la ley y los términos con que Solón en su elegía deplora la *stásis* en que halla a la *polis* ateniense; contraste que, como decimos, ya lo advierte quien lea detenidamente a Aristóteles, desde que éste nos cuenta que Solón fue llamado para poner fin a esa *stásis*.

La cuestión es si hay contradicción o incompatibilidad entre desear que una *stásis* termine y establecer que todos los ciudadanos deben participar de una *stásis* ya existente. Por de pronto, ni en la elegía Solón exhorta a los atenienses a no tomar partido en una *stásis*, ni en la ley citada por Aristóteles —ni en sus parafrasis— Solón insta a las atenienses a iniciar una *stásis*. Por ende y en principio, la contradicción no existe.

Según French, ya en el año 640 a. C. uno de los pequeños clanes de Ática había intentado imponerse como dueño del país. El golpe fue frustrado y los partidarios de la intentona fueron vencidos apelando sólo al campesinado armado. Posteriormente y, tal vez, en repetidas ocasiones, éste fue llamado para combatir contra la milicia de la vecina Megara. Como consecuencia, surgió el peligro de que las armas, cuyo uso

había sido estimulado contra enemigos externos y una vez en un conflicto interno, eventualmente podrían ser empleadas en una guerra civil para corregir las propias penurias económicas. Fue en respuesta a ese peligro que, a comienzos del siglo VI, se designó en Atenas un mediador para que resolviera "la amenazante crisis".⁷⁵ Aquí entra en escena Solón, quien, por medio de elegías, según Aristóteles, "exhorta a poner fin a la disputa existente".⁷⁶ Aparte de estos consejos versificados, Solón, dice Aristóteles, "en todo momento atribuye la causa de la *stásis* a los ricos". A continuación nos menciona medidas de alivio social, como la ya citada abolición de deudas y la prohibición de cobrárselas esclavizando al deudor; luego Aristóteles describe las cuatro clases y sus atribuciones, así como la configuración geopolítica que da al país. Al término de esta descripción viene el pasaje referente a la discutida ley, donde se pone de manifiesto que los conflictos persistían (aunque, como Aristóteles no presenta cronológicamente el gobierno de Solón, no sabemos si persistían a pesar de las medidas de Solón o si la ley es contemporánea de tales medidas). Sin duda, la prolongada lucha entre clanes —figurémonos, a modo de ejemplo, batallas campales como la del final de la *Odisea*, entre el clan de Ulises y las de los pretendientes— estaba reclamando un poder central. No hace falta decir que tales disputas intestinas impedían el desarrollo político-económico de la *polis*, aun cuando mucha gente no implicada directamente en dichas disputas, se las arreglaba por cuenta propia y se mantenía ajena a la lucha. De este modo, la ley de Solón se me aparece como un *intento de fortalecer una autoridad central*, impuesta por el triunfo de un bando con el apoyo de la mayoría. No es ocioso añadir que, para tomar partido en la lucha —más aún,

75. *The Growth of Ath. Ec.*, p. 16-17.

76. *Ath. Pol.* V.2-3.

tomar las armas—, debía cada ciudadano compenetrarse de los intereses que estaban en juego, para hacer prevalecer los que le resultaban más convenientes o parecían más justos y, con ello, los elevaban de su nivel particular a un nivel público.

Si recordamos la neutralidad de la "mayoría silenciosa" de que Mentor se queja en el canto II de la *Odisea*, es indudable que estamos en presencia de un pensamiento político de una profundidad inédita y decisiva para la consolidación de la *polis*. Que la idea de Solón haya fracasado y la ley caído en desuso, como dice Plutarco, es otra cuestión. Solón se marchó de Atenas decepcionado por su fracaso y los conflictos internos aumentaron hasta tal punto que la *stásis* impidió, incluso, la designación de arcontes, todavía cinco años después de marcharse Solón (lo que propiamente se puede llamar "anarquía").⁷⁷ Se formaron tres partidos, y Pisístrato, que había ganado prestigio en la lucha contra Megara por la posesión de Salamina, era el jefe del partido popular. Aristóteles y otros autores posteriores afirman que Pisístrato se hirió a sí mismo, aduciendo luego que se trataba de un atentado por parte de sus adversarios, gracias al cual obtuvo una guardia particular que le sirvió, en el 561 a. C., para ocupar la Acrópolis y asumir el poder. Dos veces fue derrocado, pero a la tercera hizo aliados y amigos y reconquistó el gobierno,⁷⁸ que retuvo hasta su muerte en el 528.

77. *Idem*, XIII.1-2.

78. French (quien, desde un punto de vista muy inglés denomina el período que abarca el gobierno de Pisístrato y sus hijos como la "Tiranía", sin distinguir debidamente entre Pisístrato y el breve período en que gobiernan sus hijos, y sin aludir a la diferencia con que la tiranía de los Cuatrocientos, en el año 411 a. C. y de los Treinta, en el 404 a. C.) atribuye el regreso exitoso de Pisístrato al hecho de que en el exilio permaneció en "Raiquelos, desde donde pasó a las regiones en torno del [monte] Pangeo, donde reunió dinero y ejércitos mercenarios" (*Ath. Pol.* IV.2), una región rica en minas de plata. Ahora bien dice French,

Según lo que podemos inferir por un lado de Aristóteles, y, por otro, de fuentes arqueológicas que testimonian un notable desarrollo comercial de Atenas en tiempos de Pisístrato, lo cual supone la superación de conflictos que no pudo conseguir Solón con toda su sapiencia, aquél logró fortalecer una autoridad central como la que hemos dicho quería Solón, pero con un procedimiento astuto y bastante distinto. Mediante una estratagema que narra Aristóteles.⁷⁹ Pisístrato desarmó a la gente y la convenció de que lo más conveniente era que cada cual se dedicara a sus asuntos particulares y dejara que él "se ocupara de todos los asuntos públicos" (*tá koiná*).⁸⁰ Sea cierta o no la ané-

la "minería es una industria que requiere para su organización exitosa tanto *habilidad técnica* como *capital* para equipamiento y fuerza laboral (...) la ventaja de Pisístrato sobre los nativos del distrito era, tal vez, que, cuando huyó de su patria, llevó consigo *casi con seguridad* capital suficiente para aliviar la carga del exilio; posiblemente el mismo poseía o, más probablemente, tenía consigo, hombres que contaban con la habilidad técnica para organizar la industria; una *habilidad desarrollada en las minas del Ática*" (*The Growth*, p. 36; la bastardilla es nuestra). La dificultad —aparte de que no se entiende bien cómo, si tenía tanto capital consigo como para montar una industria que French considera costosa, no lo utilizó directamente para pegar las tropas que le permitieron recuperar el poder— reside en que, en la p.4, French nos ha hablado de las dificultades para desarrollar la minería del Ática, antes del siglo V, por falta de capital y, en la página 51, nos dice que "sólo sabemos con certeza que una rica veta de plata fue explotada allí [o sea, en el SE de Ática] a comienzos del siglo V". Pero el razonamiento se vuelve circular cuando French deduce que, si Pisístrato tuvo una experiencia minera en Pangeo, difícilmente al volver a la patria habría descuidado los recursos metalúrgicos que había allí, y que han de haber constituido la fuente básica de capitalización que logró Pisístrato durante su último gobierno, y que le permitió desarrollar económicamente a Atenas (p. 51-52). Lo probable es que los nativos de Pangeo tuvieran más experiencia que la que les atribuye French, y que de allí haya aprendido Pisístrato una valiosa lección, sin perjuicio de obtener dinero.

79. *Ath. Pol.* XV.3-5.

80. *Ídem*, XV.5.

dota por la cual Aristóteles dice que desarmó a la población, no se hace mención de *stásis* alguna hasta la muerte de Pisístrato, quien parecería que se ocupó realmente de los asuntos públicos, fortaleciendo la autoridad central de modo que la *polis* pudiera ser tal. Quizá por eso manifiesta Aristóteles que "gobernó la *polis* con mesura y más bien política (*politikós*) que tiránicamente (*tyrannikós*)."⁸¹

Naturalmente, durante ese período parecería haberse restablecido la "neutralidad" de la mayoría y su indiferencia, al menos si siguieron el consejo que les dio Pisístrato tras desarmarlos. Con todo, la palabra "neutralidad" conviene a un estado conflictivo que, decimos, cesó según todas las apariencias. Y quizá respecto de los intereses comunes o asuntos públicos (*tá koiná*), la mayoría se sintió tranquila por el hecho de que fuera Pisístrato quien se hiciera cargo de ellos, en lugar de los antiguos dueños del Ática. Ya veremos hasta qué punto cabe hablar de gobierno popular en los tiempos dorados de la democracia ateniense; pero en todo caso aquí se estaba aún lejos de una participación popular, como la había concebido Solón, sin éxito. De ahí que el principio de "tomar partido por uno de los bandos" fuera para Solón no un fin en sí mismo sino un medio para alcanzar un objetivo que, por otros medios, logró Pisístrato. Cuando French dice, respecto de este último, que "a pesar de los comentarios favorables de griegos posteriores y de historiadores modernos sobre su régimen, la amenaza de contrarrevolución nunca estuvo tan alejada que pudiera prescindir por completo del terror",⁸² no se basa en fuente alguna sino sólo en su natural repugnancia por un régimen tiránico, aunque éste haya sido muy diferente de las tiranías oligárquicas de los cuatrocientos (año 411 a.C.) y de los treinta (año 404 a.C.),

81. *Ídem*, XVI.2; cf. XIV.3.

82. *The Growth*, p. 53.

durante las cuales tenemos noticias de violentas represiones y de una involución económica de Atenas. En ese sentido, la tiranía de Pisístrato —no la de sus hijos— fue progresista y de apoyo popular.

4. POLIS, FILOSOFÍA Y DIÁLOGO

A las características que hemos descrito como esenciales a la polis clásica en general y ateniense en particular, habría que añadir otra que resulta sumamente importante para comprender el pensamiento griego y, especialmente, el de Sócrates tal como es expuesto en el *Critón*. Me refiero a su carácter dialéctico o, si se prefiere un neologismo que no está cargado de tan variadas connotaciones como el anterior, dialógico: la polis implica diálogo.

Esta a primera vista puede parecer una cualidad circunstancial o secundaria, un rasgo incluso pintoresco propio de una descripción literaria, pero que no puede constituirse en componente básico de una visión filosófica de la polis. Veremos que no es así.

Dodds sostiene que, a partir de fines del siglo III a.C., la "civilización griega fue entrando no en la Edad de la Razón, sino en un período de lenta declinación intelectual" que dura alrededor de cinco o seis siglos, y que denomina "el Retorno a lo Irracional":⁸³ prácticamente no hay filósofos ni científicos de envergadura, sino que el mundo helenístico es presa de una ola de magismo, astrología, alquimia y ocultismo en general, fenómeno para el cual busca, como en otros casos, explicaciones de tipo psicoanalítico. También Festugière titula "la declinación del racionalismo" al primer capítulo introductorio de una de sus obras más importantes,⁸⁴ aunque piensa en un período más bre-

83. *The Greeks and the Irrational*, cap. VIII, p. 244.

84. *La révélation d'Hermès Trismégiste I. L'Astrologie et les Sciences occultes* (3ra. ed. J. Gabalda, París, 1950, p. 1).

ve, que abarcaría los tres primeros siglos de nuestra era; "en el plano filosófico, el racionalismo griego parece que se hubiera devorado a sí mismo", señala,⁸⁵ y busca también explicaciones, aunque más complejas que Dodds.

Ahora bien, resulta bastante curioso que se hable de "retorno a lo irracional" y "declinación del racionalismo" (en un período en que las ciencias exactas —consideradas con excesiva frecuencia como el *summum* y/o el *desideratum* de racionalidad— alcanzaron su apogeo, con "el Copérnico griego", Aristarco (que murió en el 230 a.C.), Arquímedes (que vivió entre el 287 y 212 a.C., aproximadamente, Eratóstenes (nacido poco después que Arquímedes), Apolonio de Perga (su obra sobre las secciones cónicas fue escrita alrededor del año 200), Hiparco (161-126 a.C.), Gemino y Cleomedes (siglo I a.C.), Claudio Ptolomeo (90-168 d.C.), Teón de Esmirna (siglo II d. C.), Pappus, Herón y el precursor del álgebra, Diofanto (siglo III d.C.), para limitarnos a los principales nombres grecorromanos.

[Y sucede, además, que la mayor parte de los científicos nombrados —y las ciencias que cultivaron— tuvieron su sede en Alejandría o en contacto con Alejandría, aquella ciudad fundada por Alejandro el Grande, en Egipto, durante el año 322 a. C., construida por arquitectos griegos según el clásico modelo de Hipodamas.]

Allí los sucesores de Alejandro —que, en Egipto, tomaron el nombre de Ptolomeos— crearon el Museo, a imagen y semejanza del Liceo aristotélico (con el asesoramiento, al parecer, del peripatético Demetrio de Falero), con inversión de ingentes sumas de dinero que permitieron comprar parte o toda la biblioteca que había logrado formar Aristóteles

85. *Ibidem*, p.8.

—enriqueciéndola con numerosísimos aportes—, así como permitieron también invitar a los más importantes hombres de ciencia del mundo helenístico. En otras palabras, Alejandría se convirtió, en el período de "declinación de lo racional", en una suerte de metrópolis cultural, como lo había sido Atenas en el apogeo de su imperio. Sin embargo, Alejandría no era una polis, a pesar de sus apariencias externas. Formaba parte de su imperio, de modo que, a pesar de sus murallas, su palacio del Consejo, su Ágora, sus templos al mejor estilo clásico, carecía de autonomía y no era más que un municipio, "modelo" de arquitectura y de estímulos culturales. Más aún: por el tiempo de la fundación de Alejandría, la polis es ya una realidad en decadencia, que poco a poco va perdiendo su *lisonomía política*, aunque pueda conservar su aspecto exterior, y poco más que una municipalidad, intervenida cada vez que se considerara necesario (el mismo Demetrio de Falero actuó como "comisionado" en Atenas entre los años 316 y 307 a. C.).

La Atenas de Pericles había sido cabeza de un imperio —con colonias y aliados "neocolonizados"—, pero ella misma tenía autonomía. No había en ella escuelas públicas y la Academia fundada por Platón, en el primer tercio del siglo IV a. C. (la primera universidad de Occidente, tenía carácter privado, aunque muy probablemente los científicos y discípulos que entraban en ella no pagaran nada sino que todo fuera solventado por Platón y algunos amigos). Habría sido una gran ventaja contar con un gobierno que pagara a los investigadores, profesores, etcétera. Pero, en todo caso, Atenas era un Estado independiente que, con la hegemonía macedónica, fue perdiendo tal carácter. Alejandría, en cambio, nació ya como una ciudad dentro de un imperio, situación distinta incluso de las polis que estuvieron sometidas de diversas maneras a Atenas en tiempos de Pericles, ya que la primera no era una polis sometida a otra. En Atenas se pudo sen-

ti, sin duda, durante uno o dos siglos, que era una polis sometida a Filipo, Alejandro y sucesores; en Alejandría no, porque nació fundada dentro de un Estado imperial, como parte de él.

Pues bien: consideremos que, hasta cuando ha nacido el imperio macedónico, Aristóteles dice que "el hombre es, por naturaleza, un *politikón zōon*".⁸⁶ Esta última expresión suele ser traducida como "animal político" y da lugar a las más diversas interpretaciones y malentendidos, de los cuales el menos acertado es el de considerar que, a diferencia de los demás animales, el hombre es social. Pero no creo que la palabra "animal" traduzca adecuadamente el vocablo *zōon*, al menos en este caso, ya que si, a continuación de dicho pasaje, se dice que "el que carece de polis (traduzco con este circunloquio la sola palabra *apolis*, que literalmente significa, como se percibe a simple vista, "sin polis") —por naturaleza y no por casualidad— es inferior o superior a un hombre", esta frase es sin duda equivalente a otra que viene poco después, en la que se dice que "el que no necesita de nada porque se basta a sí mismo no es parte de una polis, de modo tal que es un animal o un dios".⁸⁷ Hemos destacado en ambas frases una palabra que es equivalente: "inferior" en la primera, "animal" en la segunda (así como "superior" es equivalente, en la primera frase, a "dios" en la otra). Pero vale la pena notar que el vocablo griego que corresponde a la palabra que en español destacamos, "animal", no es *zōon* sino *theríon*. Y si bien en el contexto se usa *zōoi* más de una vez con el significado de "animales", el pasaje en que aparece la famosa expresión comienza por decir que la polis es una comunidad "perfecta" —al menos en comparación con formas primitivas de comunidad, frente a las cuales Aristóteles ve a la polis

⁸⁶ *Política*, I,2, 1253a2-4.

⁸⁷ *Idem*, 1253a28-29.

como meta—, originado en la necesidad de vivir (*zên*) y de vivir bien (*eû zên*), finalidades que, ya hemos visto anteriormente, Aristóteles considera como definitivas de la *polis*.

En todas estas reflexiones de Aristóteles está presente su esquema, según el cual cada cosa es realmente lo que es, cuando pasa de la mera posibilidad a su plena realización, o sea, desde la "potencia" (*dýnamis*) al "acto" (*entelekhéia*); aunque aquí no use esta terminología, pero sí un vocablo etimológicamente emparentado al segundo de dicha pareja, *télos*, "meta". El hombre puede alcanzar su perfección sólo dentro de una comunidad y, a su vez, la comunidad perfecta, la que permite alcanzar al hombre esa perfección, es la *polis*, porque es allí donde el hombre puede lograr vivir bien (*eû zên*). En consecuencia, dice Aristóteles, el hombre es por naturaleza un [ser] viviente (*zôon*) en el marco de la *polis*. Es difícil hallar una palabra castellana que traduzca con exactitud a *politikós* —especialmente en este pasaje—; pero sin duda nuestro adjetivo "político", en cualquiera de los sentidos que se le dé, es uno de los menos adecuados para ello. "Pertenciente a la *polis*", "propio de la *polis*", "relativo a la *polis*", son posibilidades que sirven para enfatizar el hecho de que tal adjetivación relaciona al "hombre" con la *polis* (palabra esta última que, de todos modos, dejamos sin traducir, porque si fuéramos a poner "Estado", la complicación de la frase en cuestión sería mucho mayor; aunque hoy, por ejemplo, la teoría del derecho del Estado se suele estudiar como "derecho político"), pero sin aclarar de qué modo. Por eso, teniendo en cuenta que califica a un "[ser] viviente" y que antes se ha dicho que la *polis* es la comunidad que permite "vivir bien", cabe traducir: el hombre es un ser que vive en una *polis*, o que su vida tiene como marco esencial la *polis*.⁸⁸

88. El diccionario Liddell-Scott traduce la expresión aristotélica *politikón zôon* como "que vive (o "viviente", *living*) en una comunidad"; aun

Ciertamente, el hombre ha llegado a la *polis*, según el mismo Aristóteles, tras un largo trajinar, que implica distintos tipos de comunidades. Pero por ese lado no hay problema, ya que el hombre estaba en camino hacia su meta, no era un hombre pleno, como tampoco las comunidades en que vivía eran comunidades plenas. No obstante, para el lector moderno y desde su perspectiva actual, surge un claro interrogante: desde que aquel pequeño y especial tipo de Estado griego, que era la *polis*, desapareció, ¿pierde su vigencia el pensamiento aristotélico? ¿Acaso el hombre retrocedió en su esencialidad? Tal vez, si Aristóteles hubiera tenido una perspectiva como para salir de su tiempo y hacer una meta-filosofía, habría dicho: "para el filósofo griego clásico, el hombre es un ser que vive en la *polis*". Entonces entenderíamos mejor, si no lo que pasó con el hombre, lo que pasó con la filosofía. Es decir, todo este análisis del aserto aristotélico lo conectamos con las afirmaciones de Dodds y Festugière acerca de la "declinación del racionalismo". Para ambos helenistas, se produce una decadencia del hombre en tanto intelectual. Con un ojo apuntando sobre todo hacia Alejandría, durante ese período, podría hablarse más bien de una decadencia del hombre en tanto filósofo, por perder el marco que daba vida a su filosofía, el de la *polis*.

Ya en momentos en que la *polis* se tornaba cada vez más una ficción, frente al carácter ecuménico que asumía el imperio de Alejandro, el estoicismo anti-guó trató de ampliar el marco de la vida del hombre-filósofo: "no habitemos divididos en *póleis* y en *démoi*, con normas de justicia distintas, sino consideremos a todos los hombres [como si fueran] del mismo *dêmos* (*demôtes*) y de la misma *polis* (*politai*), con un modo

que está claro, por el contexto del libro de Aristóteles, que no se trata de cualquier comunidad, sino de la comunidad perfecta, la *polis*.

único de vida como [único] es el mundo".⁸⁹ Pero se puede ver en estas frases, cómo el intento de un pensamiento ecuménico que supere al pensamiento de cada polis no puede evitar, en la Grecia clásica, que se considere al mundo como una gigantesca polis, con todas las instituciones clásicas y el arconte Zeus (su *lógos*) que legisla: los hombres son ciudadanos del universo.⁹⁰

Ahora bien ¿por qué la polis servía de marco al filosofar, y su ausencia provocó una declinación de la filosofía o, cuando menos, coincidió significativamente con tal declinación, mas no con la de las ciencias exactas que, por el contrario, crecían?

Hay varias respuestas posibles, algunas de ellas muy ricas, pero aquí interesa básicamente una, que podría decir que subyace a la mayor parte de las otras: la filosofía exige diálogo (intercambio de ideas, argumentos y contra-argumentos); las ciencias exactas, no.⁹¹ Y hemos dicho que el diálogo está en la esencia de la polis.

Si bien en la *Iliada* no hay prácticamente combate entre héroes sin que éstos intercambien previamente

89. Plutarco, *Moralia (De Alexandri Magni fortuna aut virtute)* 329a-b (= H. v. Arnim, *Veterum Stoicorum Fragmenta* I, 262; reprod. fotomec. de la ed. de 1924, Teubner, Stuttgart, 1964). Plutarco añade que, si bien Zenón escribió esto como una politeía y buena legislación de un filósofo, fue Alejandro quien "lo llevó de la teoría a la práctica".

90. Cf. Festugière, *La rév. d'Hermès Trism. II. Le dieu cosmique* (3ra. ed. Gabalda, París, 1949, cap. X, p. 270 a 286).

91. Hasta cierto punto se podría decir, con Ch. Perelman y G. Kalinowski, que la filosofía se maneja más con la "lógica de la persuasión" y las ciencias exactas con la "lógica de la coerción intelectual"; aunque nosotros tomamos estos conceptos fuera del ámbito jurídico en que dichos autores los manejan (Kalinowski, *De la spécificité de la logique juridique*, en *Archives de Philosophie du Droit* XI, La logique du droit, C.N.R.S., París, 1966, p. 16), y sin perder de vista el hecho de que la lógica, de la cual no puede prescindir la filosofía —aunque no se reduzca a aquella, ni aquella sea forzosamente lógica matemática— participa de ambos tipos

insultos, preguntas y, a veces, largos discursos, no es posible concebir que la guerra fuera tan conversada: se trata evidentemente de recursos poéticos, que permiten dotar de humanidad a cada cuadro de combate y al poeta expresar —quedando él mismo fuera del relato— algunas consideraciones sobre distintos elementos de la cosmovisión que preside la época de composición del poema (segunda mitad del siglo VIII a. C., como hemos visto, aproximándonos a la polis). Pero, en lo que toca a algunos rasgos básicos, de la polis, como es el caso de la asamblea, vimos que ésta es comúnmente un monólogo y, aun en el caso de que haya diálogo, las decisiones —provenientes del Olimpo o de los nobles— surgían como imposiciones prepotentes, que sólo podían encontrar limitación en el curso de los hechos que desataban.

Esto cambia naturalmente con la institución de Consejos, tribunales, etcétera. Hemos visto que legislaciones como la de Solón y, posteriormente, la de Clístenes arrancaban al individuo de la forzosidad de la ligazón familiar para numerosas cuestiones (inclusive el ciudadano debió tomar su apellido, por así decirlo, a partir de Clístenes, del *démos* en que vivía y no ya del nombre de su padre). La primera consecuencia, más que la libertad misma respecto de los familiares y de las obligaciones nuevas hacia el Estado, ha debido ser la de una profunda soledad. Si existía la conversación en el seno de la tribu o del clan, estaba dotada sin duda de tabúes como la prohibición de hablar delante de mayores o discutir las órdenes, pero siempre de un afecto y/o un amparo que desapareció el día en que Clístenes decidió que el *trittys* no fuera un tercio de la tribu, sino un grupo de gente que habitaba en un mismo lugar y que era asignado a una tribu por sorteo, con lo que la "tribu" pasaba a ser una denominación artificial. Ahora, cuestiones como elegir candidatos, proponer listas, integrar candidaturas, debían ser discutidas con vecinos que no eran

Tomo el apellido del démos no así como Solón

forzosamente desconocidos, pero no eran las personas con las cuales se trataba esas cuestiones. Que no se entendieron de buenas a primeras, está claro; pero que por ese camino se ha podido arribar a un diálogo amplio y abierto, va de suyo.⁹²

Es notable hallar la mayor parte de la literatura griega clásica que ha llegado hasta nosotros tan altamente dosificada de diálogo. El teatro que, en su culminación con Esquilo, Sófocles, Eurípides y Aristófanes, ha presentado una problemática sumamente densa, gozó del interés popular y no es necesario hablar del papel esencial del diálogo en él, como tampoco en la oratoria judicial, que forzosamente tenía en vista interlocutores a los que se debía persuadir. Pero resulta sumamente instructivo el estilo de los historiadores griegos. Toda la obra de Tucídides, por ejemplo,⁹³ parece teatro para leer, y hallamos en ella diálogos cargados de intenso dramatismo, como el de los embajadores atenienses con las autoridades de la diminuta isla de Melos. También su principal antecesor, Herodoto, por más que tenga un estilo menos fluido y más árido, recurre continuamente al diálogo, procedimiento que es raro hallar en historiadores modernos. Y si la dialéctica de Heráclito se manifiesta más bien en un lenguaje que, en lugar de afirmar o negar algo, contraponen objetos o hechos para expresar mejor la realidad tal como la comprende, el poema de Parménides, escrito en la forma tradicional de la poesía épico-didáctica, se maneja continuamente en forma argumental (es la primera vez que hallamos argumentos propiamente dichos en filosofía, lo que ha hecho decir que ésta nace con él) y recurre al mito

92. Cf. R. Hirzel, *Der Dialog* (reprod. fotomec. de la ed. de 1895; G. Olms, Hildesheim 1963, tomo I, especialmente p. 28-29). Véase también L. Sichirollo, *Dialégesthai-Dialektik* (G. Olms, Hildesheim, 1966, p. 6 y ss.).

93. Sichirollo, *op. cit.*, p. 32-33.

de una revelación de una diosa que —en el proemio del poema— le habla, y —luego— de persuadirlo acerca del camino que debe tomar para hallar la realidad.

(Por supuesto, a partir de Sócrates el diálogo y la argumentación —manoseados por sofistas escépticos y/o de poca valía— encuentran un mojón decisivo en la historia de la filosofía. No es ninguna casualidad que sus discípulos hayan escrito en forma de diálogo sus escritos filosóficos. Dejamos parte de esta cuestión para tratar más adelante, ya que en este punto el *Críton* hace un aporte fundamental. Lo haremos no sólo en las notas que acompañarán al texto, sino antes, en este mismo ensayo preliminar, al plantear el problema que suscita la mención de *homologíai* o convenios del ciudadano con la *polis* en el diálogo que estudiamos. Sólo anticiparemos al respecto una frase de Günther Bornkamm, quien se ocupa de la *homología* en varios de sus aspectos políticos, jurídicos y culturales: "la pregunta por el significado de la *homología* en el diálogo socrático es idéntica a la pregunta por el sentido del diálogo en general".⁹⁴)

Inclusive los primeros escritos de Aristóteles han tenido la forma de diálogos, seguramente a imitación de su maestro Platón, aunque sin el dramatismo que prevalece en casi toda la obra de Platón, hasta llegar al tratado o los cursos en forma discursiva. En este sentido puede servir de explicación lo que dice Jaeger: "No es un accidente que un miembro de la joven generación de los académicos [= Aristóteles] emprendiese la justificación del ideal de la vida intelectual ante el mundo externo. Aquella generación [la de Platón] había padecido el viejo conflicto entre la teoría y la práctica con renovada violencia (...) la filosofía de Platón tenía igualmente sus raíces en las necesidades del día y de la vida práctica, (...) Platón jamás

94. G. Bornkamm, "OMOLOGIA. Zur Geschichte eines politischen Begriffs" (en revista *Hermes* 71, 1936, 4, p. 379).

cedió en este punto, ni siquiera cuando abandonó los esfuerzos por reformar la realidad y se consagró exclusivamente a la investigación; pero la joven generación se vio obligada a hacerse de nuevo la pregunta, justo porque no había experimentado jamás nada sino la vida teórica; y había de encontrar el valor de esta vida en el hombre interior, en la pura beatitud de la contemplación y en la unión del intelecto con lo eterno".⁹⁵

No obstante, y a nuestro juicio acertadamente, Cherniss encuentra un notorio influjo de la forma literaria del diálogo platónico en los cursos y/o tratados de Aristóteles, donde hallamos numerosas discusiones y argumentos con citas de autores antiguos, lo que ha dado lugar al error frecuente de tomarlas como exposiciones de carácter histórico, intención ajena al mundo griego, según Cherniss: "Cada una de estas discusiones es una suerte de diálogo en el que los interlocutores son reemplazados por las exposiciones de opiniones anteriores, que son representadas en conflicto entre sí. Cada opinión parece contribuir a la conclusión de la discusión, que es la propia doctrina de Aristóteles; y este fin determina la elección e interpretación de las opiniones de sus predecesores en cada contexto particular. El propósito de sus exposiciones del pensamiento anterior, pues, era dialéctico más bien que histórico".⁹⁶

La "despolitización" progresiva de la filosofía a partir de Aristóteles —aunque ya vimos en qué sentido él mismo habla del hombre como *zōon politikón*—, junto con el comienzo del derrumbe de la *polis* clásica, marca el fin del diálogo que da sustento

95. W. Jaeger, *Aristóteles* (trad. J. Gaos, F.C.E., México, 1946, p. 99-100).

96. H. F. Cherniss, "The History of Ideas and Ancient Greek Philosophy" (en *Estudios de historia de la filosofía en homenaje al profesor Rodolfo Mondolfo*, Universidad Nacional de Tucumán, 1957, p. 108-109).

a la filosofía griega. El fin de la *polis*, pues, coincide —o provoca— el fin del diálogo ateniense y la declinación de la filosofía clásica. Hasta que surjan nuevamente los Estados nacionales, siglos más tarde, en los que se hará sentir la impronta helénica del diálogo inherente a la filosofía, ésta desaparecerá de la historia o hará su aparición esporádica en pensadores que buscan un diálogo con lo divino en la contemplación, y harán gala de su soledad en el terreno humano.

Naturalmente, la situación es otra en la investigación científica, máxime cuando se parta de premisas como la del "saber por el saber", ya enunciada por Aristóteles. Mientras el filósofo ateniense se siente obligado para con la *polis* —real o ideal—, a cuyas vicisitudes, como ciudadano, no puede escapar, pero por las que deja de interesarse en la medida en que las decisiones se toman en otra parte, el científico alejandrino podía trabajar en un alto nivel, desligado de las preocupaciones prácticas, que no estaban en juego allí. Y un teorema matemático no necesita ser aceptado con argumentos persuasivos para tener valor: su vigencia es intrínseca a la solidez de su vertebración lógica y, a lo sumo, en campos como los de la física o mecánica se requieren verificaciones experimentales que confirmen o rectifiquen las hipótesis emitidas, para lo cual no hacen falta persuasión, argumentos ni diálogo, sino una metodología que tiene que ver más con fenómenos "objetivos" o "cósmicos" que con personas. De ahí que la declinación de la *polis*, que afecta a todos sus rasgos básicos —el diálogo incluido—, perjudique a la filosofía, pero no interfiera en el desenvolvimiento de las ciencias exactas, que incluso parecen moverse más cómodamente sin tal marco.

desligado
=
mat. no
físico
no me
científico
biológico

Lo que
es lo
político
=
lo que
es el
diálogo

5. POLIS, PUEBLOS Y DEMOCRACIA

Ya hemos visto que Ehrenberg rechaza la asimilación de la polis a la polis democrática de la Atenas de Pericles. Esta última es sólo un momento en el desarrollo de la polis que, según Ehrenberg, hay que retrotraer hasta la segunda mitad del siglo VIII a. C. —aunque en el caso específico de Atenas nos resulte difícil, como vimos, remontamos mucho más allá del tiempo de Solón, es decir, desde comienzos del siglo VI—, hasta su disolución paulatina a partir de la consolidación del imperio macedónico.

Ciertamente, cuando se piensa en la democracia ateniense y se sitúa su plenitud en el llamado "siglo de oro" de Pericles (aproximadamente desde el año 450 hasta el 429 a. C.), se tiene en vista el acceso de un mayor número de ciudadanos a los cargos electivos, el disfrute de beneficios que, como el *theorikón* (compensación equivalente al salario de un día de trabajo, para participar en las fiestas y espectáculos principales), favoreció la difusión de la cultura teatral, musical, etcétera.

En nuestro tiempo, se piensa en la "democracia" como "gobierno del pueblo" —etimología generalizada sin discusión—, y se idealiza la democracia ateniense como algo inaccesible a los Estados modernos, según veremos al examinar las diferencias que con éstos se puntualizan, y que, a lo sumo, podría darse en alguno que otro cantón suizo.

Para tener una idea más aproximada a la realidad histórica que la proporcionada por manuales que se acogen a un presunto consenso, pero sin verificar demasiado las fuentes de su información, citaremos cifras que han calculado algunos autores respecto de la distribución de la población ateniense alrededor del año 432 a.C., es decir, en los albores de la guerra del Peloponeso y en pleno "siglo de Pericles". Para cada sector de la población anotaremos, en el

cuadro siguiente, tres cifras: una, la dada por Kranz siguiendo a E. Meyer;⁹⁷ otra, indicada por Gomme;⁹⁸ y una tercera —más elástica, por lo que proporciona una figura mínima y otra máxima—, señalada por Ehrenberg.⁹⁹

Ciudadanos	55.500	43.000	35.000-45.000
Ciudadanos y familia	170.000	172.000	110.000-180.000
Metecos	14.000	9.500	10.000-15.000
Metecos y familia	40.000	28.500	25.000-40.000
Esclavos	150.000	115.000	80.000-110.000
<i>Población Total</i>	360.000	317.000	215.000-360.000

Como la diferencia entre los distintos cálculos no es demasiado amplia,¹⁰⁰ puede aceptarse, a nuestro juicio, el comentario de French, en el sentido de que la "democracia" que reemplazó a los regímenes anteriores fue un sistema "en el cual una minoría de la comunidad, ahora organizada como una democracia ciudadana, ocupó el lugar —y en alguna medida heredó los privilegios— de la vieja oligarquía de nobles"¹⁰¹ (35.500 a 55.000 ciudadanos sobre una población que ha oscilado entre los 215.000 y 360.000 habitantes, es decir, una sexta parte de la misma).

Pero eso no quita que se pueda hablar de "democracia", siempre que no se adopte la definición —pre-

⁹⁷ W. Kranz, *Griechentum* (Diana, Baden-Baden-Stuttgart, 1952, p. 198).

⁹⁸ A. W. Gomme, *Population of Athens in the 5th and 4th Centuries*, Glasgow, 1933. Tomamos las cifras de Ehrenberg.

⁹⁹ Ehrenberg, TGS, p. 31 (modifica ligeramente las cifras dadas en 1961, p. 24).

¹⁰⁰ Las cifras que se apoyan más en datos concretos son las de ciudadanos y metecos (calculadas sobre la base del número de combatientes, proporcionado por Tucídides); las diferencias entre los diversos autores se deben al criterio distinto adoptado por cada uno sobre el uso de dichos datos.

¹⁰¹ French, *Op. cit.*, p. XI.

Pero eso no quita que se pueda hablar de "democracia", siempre que no se adopte la definición —presuntamente etimológica— de "gobierno del pueblo" sino como predominio del *dêmos*, que es algo distinto. Es cierto que Platón, en una clasificación artificial —ajena a su propio proyecto—, considera el *dêmos* como una "tercera clase", en la cual incluye a los "trabajadores manuales", pero "alejados de los asuntos políticos", y que prevalecen en una *demokratía* (*Rep.* VIII.565a). Mas se trata de una hipótesis de trabajo, en la cual los nombres metafóricos que se ponen a las otras dos clases (los "zánganos con agujón" y los "zánganos sin agujón", esto es, los ricos agresivos y prepotentes, por un lado, los ricos haraganes, por otro) ya nos indican que no se trata de una descripción cuya terminología tenga valor sociológico.

En la *Iliáda* se habla del *dêmos* como tierra fértil (V.710, XVI.437; compárese con la forma de aludir al "campo" en XXIII.832 y *Odisea* XIII.322), o sea, como "país", "región". De modo que, cuando el segundo canto de la *Iliáda* (versos 188 a 198) hay un contraste entre la forma en que Ulises habla a un rey y la que usa para dirigirse a un "hombre de *dêmos*", la traducción de esta última expresión como "hombre de pueblo" no sea del todo desacertada; pero lo que se debe tener en cuenta es que se dirige a un hombre *común*, presumiblemente campesino de origen. Esta distinción es la que parece hallarse incluso en Solón, cuando habla del *dêmos* y sus "conductores".¹⁰²

En los siglos V y IV más de una vez debemos entender *dêmos* como "partido popular" (así en Tucídides V.4, VI.45, etcétera; Andócides. *Sobre los misterios*, 106) o como la personificación caricaturizada —o no— del cuerpo de ciudadanos reunidos en asamblea (*Dêmos* es, en ese carácter, un personaje de los *Caballeros*, comedia de Aristófanes). Pero antes de ello

102. Elegía 3, verso 7; cf. Aristóteles, *Ath. Pol.* XI.2.

debemos tener en cuenta que se ha producido la reforma de Clístenes (508-507 a.C.), a la que ya hemos aludido, que dividió el país "según *dêmoi*" y determinó, entre otras cosas, que los atenienses hicieran figurar, junto a su nombre, no ya el de su familia, sino el del *dêmos* (aunque aun en la acusación contra Sócrates en el año 399 figuran ambas cosas: "Sócrates, [hijo] de Sofronisco, [del *dêmos*] de Alopeco".¹⁰³

Ya hemos visto, al comparar la primera característica que Engels asigna al Estado en general con la *polis* del tiempo de Clístenes, que la reforma de éste sustituye los vínculos tribales por los de vecindad, en lo que coincide Eihrenberg, aunque éste haga retroceder más en el tiempo el comienzo del proceso. Nosotros hemos visto que el principio político territorial está presente en la obra de Solón. Y el hecho de que —luego de Clístenes— prevalezca ("prevalecer" = *kratên*) el *dêmos*, en lugar de prevalecer la tribu o el clan, *no significa que prevalece el hombre común*, en el sentido que uno podría malentender la cosa si contrastara al "hombre de *dêmos*" homérico con el "rey" (sustituido ahora por el poderoso, noble o no). Significa simplemente que prevalece el *dêmos*, o sea, la organización territorial, y no la organización tribal. Claro que para autores del siglo IV, como Platón y Aristóteles, esto implica que no gobiernan ya unos pocos, o sea, que se suprime la *oligarkhía* y, en cambio, toma parte en el gobierno la multitud (*plêthos*). Pero esto de la "multitud" ya hemos visto que hay que tomarlo con pinzas, puesto que los ciudadanos son a lo sumo una sexta parte de la población (para French, sabemos, se trata de una "minoría" que "ocupó el lugar" de la vieja oligarquía de nobles") y aun cerca de la mitad de esa cantidad pertenecía a la cuarta clase, que no alcanzó nunca plenamente derechos políticos. Inclusive, una de las primeras propuestas de Pericles, que menciona Aristóteles, es la de limitar los derechos

103. Diógenes Laercio II.40. El mismo Diógenes, al comenzar su biografía de Sócrates, dice que era "ateniense, del *dêmos* de Alopeco" (II.18).

políticos a aquellos atenienses que acreditaran ser hijos de atenienses por parte de padre y madre.¹⁰⁴

Pero conviene aclarar qué tiene en vista Platón, cuando habla de una multitud que participa en el gobierno. Una caracterización temprana de una asamblea ateniense, con la influencia sin duda de Sócrates, nos muestra su perspectiva dosificada de ironía: "Afirmo que los atenienses, como los demás griegos, son sabios. Veo, en efecto, que, cuando se reúnen en asamblea, en caso de que sea necesario una acción de la polis en lo que concierne a la construcción de casas, se busca a arquitectos para consultarlos respecto de las construcciones; si se trata de construcción de navíos, a los constructores de navíos, y así en todas aquellas cosas que se pueden aprender y enseñar (...) Cuando es necesario, en cambio, resolver acerca del gobierno de la polis, se levanta para dar su opinión tanto un carpintero, un herrero o un zapatero, como un comerciante o un marino, un rico o un pobre, un noble u otro que no sea noble, y en estas cuestiones, a diferencia de las otras, nadie les echa en cara que no las hayan aprendido en ningún lado, ni que nadie se las haya enseñado".¹⁰⁵

Aquí predomina un principio socrático que Platón hace suyo: el del conocedor, el del experto en cada esfera, el más capaz es quien debe actuar en ella. Por eso el régimen que preconiza Platón es una *aristokratía*, pero no en el sentido que tradicionalmente había alcanzado y que, para Platón, era sinónimo de "oligarquía" o de "plutocracia", puesto que desde Homero *aristos* era el noble, y si tal palabra quería significar "el mejor" era simplemente impuesta por el interés (así como "noble" en nuestro idioma tiene connotaciones humanamente muy positivas, aun cuando

104. *Ath. Pol.* XXVI.4. Sobre la interpretación y alcances de esta ley, véase p. 83 y notas 130 y 131.

105. Platón. *Protágoras* 319b-d.

se lo haya separado hoy de la posesión innata de "títulos nobiliarios"); no así para Platón, para quien *aristos* era quien conocía mejor cada cosa y, por ende, la verdadera *aristokratía* sería un predominio de los realmente mejores para gobernar. La antigua oligarquía o la nueva oligarquía, que ya en su juventud padece Platón, con la tiranía de los treinta— tribal o nobiliaria estaba muy distante de sus ideales. Pero del mismo texto citado se desprende que, para Sócrates y Platón, era decisiva la opinión de los distintos artesanos (los arquitectos, los médicos, etcétera, eran artesanos) y demás especialistas en las cuestiones que por naturaleza les eran afines. Si uno conectara a Platón con Hegel, hablaría de un parlamento de "estamentos", o de "corporaciones", pero, como Platón nunca habló de tal cosa, sería anacrónico.

Basta, en principio, con saber que lo que rechazaba de las asambleas (también, quizá, de los tribunales y Consejos) era la opinión de los inexpertos; y, si bien advertía que esa opinión era rechazada por la mayoría referente a diversas cuestiones técnicas, le dolía que no sucediera lo mismo al tratarse "del gobierno de la polis", donde cualquiera metía baza y sostenía que era un terreno que igualmente requería un aprendizaje previo. ¿Aprendizaje de qué? No se trataría de técnicas guerreras, ni de viviendas, etcétera, como queda dicho. Platón dirá más tarde: conocimiento del Bien, conocimiento de la justicia, que no consiste en una mera contemplación teórica sino en una capacitación práctica y que, en cualquier caso, subyace en todo manejo técnico. Porque habrá un arte o técnica de la guerra, como un arte o técnica de construir casas o navíos; pero, las *situaciones básicas que afectan al gobierno de la polis requieren decisiones políticas, no técnicas*: para decidir si se debe hacer la guerra o no, si se debe construir casas y navíos o no y en qué medida, hacen falta conocimientos políticos. Y cada vez más estos conocimientos políticos son, para Platón, sinónimo de "filosofía".

Ahora bien, en la frase final del pasaje citado está en cuestión el hecho de que la gente carece de conocimientos políticos, porque no cree que se puedan aprender ni se les ha enseñado. Sin embargo, por esa época y desde hacía tiempo, muchos sofistas se jactaban de enseñar dichos conocimientos políticos. Y, en el juvenil diálogo de maras, se discute precisamente si eso es enseñable o no, discusión en que Sócrates se traba con sofistas. La discusión queda sin solución, como en la mayoría de los diálogos socráticos de Platón, pero en la obra de su madurez, la *República*, se ve claro el rechazo de la enseñanza de esos "mercenarios privados", que degradan la educación que dicen ejercer y, con ello, ayudan a degradar el nivel de los tribunales y asambleas, que son descritos en términos más severos aún.¹⁰⁶ ¿Qué significa esto de "mercenarios privados"?

Lo de "mercenarios" o "asalariados" es más fácil de entender, ya que son remunerados jugosamente por sus lecciones, de modo que sólo los que poseen dinero —según Platón— se pueden beneficiar con ellas. Resulta más oscuro lo de "privados", toda vez que, como hemos dicho, no existía escuela pública en Atenas y la misma Academia platónica —fundada pocos años antes de escribir la *República*— constituía una entidad particular. "Privado" (*ídion* o, sustantivado, *idiotés*) tiene entre los griegos una significativa trayectoria que se contrapone a *tó koinón*, "lo común" o de "interés público", que ya en Heráclito se expresa con claridad.¹⁰⁷

En ese sentido, ya vimos, desde la discutida ley de Solón y su interpretación por Plutarco, la importancia de la mirada en la *polis*, que lleva a Aristóteles a

106. Platón, *República*, VI 492b-493c.

107. H. Diels-W. Krauz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* I (7ma. ed. Weidmann, Berlín, 1954) 22B2, B116, B89; cf. Jaeger, *Paideia* I, p. 129, 130.

hablar del hombre como *zoon politikón*. Por eso, Platón no está oponiendo una "enseñanza privada" a una "enseñanza estatal", sino lecciones con la atención puesta en intereses particulares (*lógoi idiotikoi*) a lecciones en que se atendiera el interés común. Y eso, tratándose de asuntos que conciernen a la *polis*, no es una mera contradicción lógica, sino un peligro que Platón denuncia.

Ante enseñanzas tales, dice Platón, no es de asombrar que la gente reaccione frente a los verdaderos filósofos —que, además, son muy pocos, dado que las enseñanzas corruptas los pierden, formando un círculo vicioso—, pero entonces eso no es imputable a la gente. Esta cambiará de opinión si, en lugar de subestimarla, se le aproxima persuasivamente, tratando de cambiar su imagen de la filosofía y proponiendo formas de acceder a una *polis* donde se logre la felicidad. En tal caso, es muy probable que la mayoría de la gente (o "los muchos": *hoi polloi*) pierda su desconfianza y hostilidad actual ante los auténticos filósofos.¹⁰⁸

Que el pensamiento de Platón pudiera tener un tinte paternalista (aparte del hecho de no cuestionar la esclavitud, entre otras cosas), así como hasta qué punto intentó ponerlo en práctica y con qué éxito, son cuestiones que no vienen al caso, porque no es nuestra intención justificar o explicar el pensamiento de Platón, sino hacer entender un poco mejor lo que era la democracia ateniense y cómo lo veía uno de sus principales críticos, además autor del escrito que presentamos en este volumen.

Más adelante, al comparar la *polis* con los Estados modernos, veremos hasta qué punto la multitud se imponía en las asambleas o qué valor tenían éstas. Lo que queremos dejar en claro es que la democracia ateniense no ha sido un "gobierno del pueblo" y que, atendiéndonos a la etimología, tendríamos que decir

108. *República*, VI.498d-500e.

que la *demokratía* sustituyó a algo así como la *phylekratía* o la *genokratía* ("predominio tribal" o "predominio del clan", respectivamente; neologismos que resultarían anacrónicos, ya que hasta que no "prevaleció" un poder central, no se pudo hablar de *-kratía* en ningún sentido). Hasta poco antes de Pericles, ni siquiera la tercera clase tenía acceso efectivo a los altos cargos y éstos estaban en manos de gente noble y adinerada. Y aun con la cuarta clase, que, sin duda rara vez podía participar de las asambleas y los tribunales, para los que la ley de Solón les abrió el acceso, quedaba fuera del cuerpo de ciudadanos una importante parte de la población.

Ahora bien, en la medida en que la organización territorial y la *polis* se implicaban recíprocamente, tal como lo señala Ehrenberg, se puede decir que el nacimiento de la *polis* imponía un cierto tipo de *demokratía* ya en Solón, y en esto Aristóteles está de acuerdo. Naturalmente, coincido con Ehrenberg, en cambio, en que la *polis* ateniense nació mucho antes que la democracia pericleana, aunque, insisto, mucho antes que Solón.

6. POLITEÍA Y CONSTITUCIÓN

Cuando alguien, —trátese de un jurista constitucionalista o de un simple lector curioso— quiere conocer la Constitución de los Estados Unidos, la de China, la de Gran Bretaña, etcétera, acude, generalmente, a una biblioteca o librería y pregunta por la "Constitución" de ese país. Si tiene suerte, se lo proveerá entonces de un libro o folleto que comienza con un preámbulo y sigue con una determinada división en partes o secciones, con cierto número de artículos. En esa "ley fundamental" o "Carta Magna", se encontrarán detalles sobre la distribución de "poderes" de gobierno, su relación con los habitantes del país y las condiciones que deben reunir éstos para ser "ciudadanos" o, en caso contrario, cuál es su *status*, así como en cualquier caso, sus derechos, deberes, etcétera.

Si quiere, en cambio, conocer la Constitución de Atenas no la encontrará en ninguna librería o biblioteca. Pero puede suceder que, ante su pedido, se le ofrezca la *Constitución de Atenas*, escrita no por algún gobierno ateniense, sino por Aristóteles (también hay un panfleto con ese nombre, que erróneamente se atribuyó a Jenofonte y a cuyo autor los ingleses llaman "el viejo oligarca"). Lo que encontrará en tal caso es un tratado compuesto de dos partes: una que relata la historia de los gobiernos atenienses y las instituciones y hechos principales que han integrado sus circunstancias (capítulos I-XLI); y otra que describe la Atenas de aproximadamente la década del 330 al 320 a. C., abarcando no sólo a los principales funcionarios gubernamentales, sino también a inspectores de mercados o del comercio de granos, detalles sobre salarios, etcétera (capítulos XLII-LXIX).

Claro que se puede dar el caso de que ese mismo volumen figure con el título de *República de los atenienses*, lo cual posiblemente oscurecerá más las cosas, porque si el rey, que es mencionado como el funcionario más antiguo en los primeros capítulos y aun en la descripción más actualizada de Atenas, no da pie para que se hable de monarquía en ninguno de los sentidos conocidos hoy, tampoco se encontrarán motivos para pensar que se trata de una república. Por otra parte, la palabra griega traducida, en su caso, por "república" y, en otro, por "constitución", es *politeía*, vocablo que sirve de título a una de las principales obras de Platón, habitualmente conocida en español como la *República*. Esto lleva, forzosamente, a proporcionar siquiera una breve aclaración de este punto.

Un buen estudiante de Derecho probablemente sabrá que, aun en tiempos del Imperio Romano y cuando la época republicana había quedado atrás, se contraponían los asuntos privados o *res privata* a los asuntos comunes, gubernamentales o estatales, que eran *res publica*. Pero las resonancias de dicha expresión