

Segunda parte. Historia social de Grecia y Atenas (i).

O. CRONOLOGÍA URGENTE.

(a) Tabla de las Edades de la Grecia Antigua

Edad oscura	Edad arcaica	Edad clásica	Edad helenística
1200-800 a.n.e.	800-510 a.n.e. expulsión de Hippias	510-323 a.n.e. muerte de Alejandro	323-146 a.n.e. batalla de Corinto

(b) Fechas destacadas

630: Cilón (tiranía fracasada)

624: Dracon (legislador?)

594-3: Solón (legislador)

561-528: tiranía de Pisístrato (tres fases: 561-560, 559-556, 545-528)

528-510: tiranía de Hippias e Hiparco (hijos de Pisístrato; Hiparco asesinado en 514)

510- 507: Clístenes (instaura la *isonomía*)

1. ¿QUÉ ES LA *PÓLIS* Y CÓMO SE FORMÓ?

Distingamos cuatro aspectos esenciales de la *polis* (Castoriadis, 2012: 63 ss.).

(i) La *polis* no es la ciudad en el sentido habitual que tiene para nosotros, que es el de urbe. La ciudad o el centro urbano es el *asty*, donde se agrupan los edificios públicos asociados a la *arkhé* (poder) y al culto. Con el término *polis*, en cambio, se designa tanto el territorio urbano como el territorio rural, *agroí*, o también *khóra*¹ (De Ste. Croix 1988: 22). En el caso de Atenas se puede ver bien que el territorio de la polis corresponde a la región de Ática (ver mapa). Con el desarrollo comercial y manufacturero el territorio urbano ganará peso. Esto producirá inevitablemente conflictos (lo mismo sucederá con la formación de colonias). No obstante, la *polis* siempre designará una unidad territorial, normalmente cerrada.

(ii) La *polis* es autárquica. Esto no significa que en el territorio de la polis sea suficiente para su abastecimiento. Las distintas *póleis* comercian y tienen relaciones con el exterior. La autarquía no se refiere al aislamiento de la unidad política sino a su autonomía para regirse y para abastecerse.² Por eso hay que matizar la importancia que tiene el territorio para los habitantes de la *polis*. En el territorio se encuentran lugares irremplazables, como santuarios y lugares relaciones con el paso de los dioses, que explican una “apropiación afectiva” de territorio (Gómez, 2001: 80). Pero la *pólis* son los ciudadanos. Durante la Segunda Guerra Médica, el “decreto de Trecén”, atribuido a Temístocles, ordenaba trasladar a toda la población que no participaba en la guerra a Trecén y a Salamina (Atenas fue saqueada por los persas en el 480 y en el 479 a.n.e.), donde el abandono del territorio no supone la desaparición de la *polis*. Pensemos que la *polis* se nombraba no por el lugar sino por el conjunto de sus habitantes; no se hablaba de “Atenas” sino de los “atenienses”. De todas maneras, esta percepción de la *polis* como el conjunto de la ciudadanía sólo pudo aparecer en la Atenas democrática, cuando el *démos* se ha convertido en sujeto político.³ En la sociedad arcaica, dominada por la aristocracia, la “*pólis* no representa un concepto decisivo” (Rodríguez, 1993: 44). Con las guerras (tanto las Guerras Médicas como la Guerra del Peloponeso tienen lugar en el s. V, cuando Atenas es ya, al menos formalmente,⁴ una *pólis* democrática) se impuso un concepto defensivo de la polis que la encerró en sí misma,⁵ mientras que en el mundo arcaico la relación entre las

¹ La *khóra* es un espacio englobante y con límites poco claros. En la cosmología platónica del *Timeo* designa el espacio donde no hay todavía figura (no hay “algo” determinado).

² La *autarkheia*, el hecho de “bastarse a sí mismo”, constituye un “antiguo ideal campesino y un antiguo ideal cívico, que pretende que el hombre viva de su hacienda, la ciudad de su territorio” (Will 1972: 184). Porque cuando se depende de alguien, un hombre de otro hombre o una ciudad de otra ciudad, no se es “enteramente libre” (*idem*).

³ La historia del abandono de Atenas es un relato, probablemente propagandístico, que surge a mediados del s. V a.n.e. con el fin de recordar la grandeza de Atenas en las Guerras Médicas.

⁴ Como veremos, el inicio de la democracia se suele situar en las reformas de Clístenes, que tienen lugar en el 508/7 a.n.e. Sin embargo, el devenir social de la democracia comprende un marco temporal más amplio y es un proceso lento cuyos avances no siempre tienen lugar en una *pólis* formalmente democrática (veremos el caso del tirano Pisístrato) y coexisten con otras medidas y procesos reaccionarios (las clases aristocráticas pugnan por no perder el poder) o simplemente incoherentes (el imperialismo griego exterior ha sido considerado tradicionalmente como una de estas incoherencias).

⁵ La estrategia de Atenas de construir “muros largos”, *makrà teíje*, uniendo el *asty* con los puertos de El Pireo y de Falero, se inicia tras la destrucción de las murallas originales con la invasión persa (*supra*). La mayoría de las ciudades griegas formarán ejércitos de hoplitas. Atenas, en cambio, se centrará en el desarrollo de una

familias y los territorios, trabadas en un pasado heroico compartido o gracias al linaje, arroja una percepción más amplia del territorio, que abarcaba toda la Hélade.

(iii) La *pólis* no es una nación. Es cierto que todas las *póleis* participaban de cierto sentido nacional, toda vez que se percibían a sí mismas unidas por una lengua y una tradición comunes, definiéndose a sí mismas como griegas por oposición a lo no-griego, que era calificado como “bárbaro”. El todo compartido no permite aglutinar las *póleis* en una unidad autosuficiente mayor que cualquiera de ellas. Esto explica que la relación entre las metrópolis (sobre todo Atenas) y sus colonias fuera siempre problemática y que ocasionara conflictos, al igual que cuando se formaron ligas (la Liga del Peloponeso, la Liga de Delos, etc.) durante las guerras.

(iv) Pero si buscamos el “Estado” en la misma institución de la *polis*, la comparación no es satisfactoria. En la *polis* no hay “un aparato separado que concentre lo esencial de los poderes” (Castoriadis, 2012: 66). En la antigüedad “los contactos personales del ciudadano se producían directamente con el gobierno –los legisladores, el ejecutivo, los tribunales de justicia–, porque no existía el intermediario de la burocracia” (Finley 1986: 20). Ciertamente, la desaparición de la monarquía al comienzo de la Edad arcaica (luego diremos algo sobre esto) y el progresivo reparto del poder sancionan esta idea de sociedad no-estatalizada, ya que el gobierno se distribuye en varias instituciones (relativas a la justicia, a la legislación y al gobierno) que están compuestas por ciudadanos que solían variar con el tiempo. Pero en esta época se puede decir que el estado es “el cuerpo de ciudadanos que tenía el poder constitucional de gobernar” (De Ste. Croix 1988: 337).

En cuanto al origen de la *pólis*, no parece claro. Una explicación considera que el territorio urbano se origina por la aglutinación de población en torno a un santuario (p.e. Atenas). En realidad, los santuarios levantados en distintos lugares vinieron más bien a marcar los límites del territorio, por lo que no está claro que estos lugares sean siempre el locus de la futura urbe. La explicación económica clásica señala que a lo largo del s. VIII a.n.e. se produce un importante crecimiento demográfico y manufacturero que diversificará pero también aglutinará la población. Esta explicación sitúa en el mismo plano temporal la formación de *póleis* y de colonias. En el año 1000 a.n.e. se produjo la colonización de las grandes islas que bordean el Asia Menor y en el s. VIII a.n.e. se produce la segunda colonización hacia Sicilia y la Magna Grecia.

Pero el fenómeno de la colonización es complejo. Es esencial para comprender el devenir de Atenas el hecho de que antes de la Edad clásica el fenómeno de la colonización ha aumentado el número de *póleis*, que también se han dispersado en el espacio. Las causas reconocidas de la formación de colonias, como las de la formación de la misma *pólis*, presentan dos sesgos distintos. La presión demográfica forzaba la expansión y el desarrollo de las técnicas de navegación lo facilitó. Ahora bien, esta presión no era el resultado de la indigencia, lo que haría de los colonos una suerte de refugiados económicos. Es más bien al contrario. La prosperidad es la causa de la expansión colonial. Las *polis* más desarrolladas alientan la fundación de nuevas comunidades, que se instituirán como comunidades independientes (luego volveremos sobre el imperialismo griego).

armada (con Temístocles; cfr. *infra*). Por eso insistirá en su estrategia de “largos muros”, para convertirse en una ciudad inexpugnable por tierra. Durante la segunda campaña de la Guerra del Peloponeso, sabedor de que no tenía posibilidades en tierra, Pericles ordenó encerrarse a todos los ciudadanos dentro de los muros largos. La dinámica de la guerra consistió durante algún tiempo en los ataques de los espartanos para destruir los campos y las cosechas atenienses con la intención de hacerles salir, seguidos de incursiones de la armada de Atenas en otras ciudades del Peloponeso, que saqueaban.

2. LA EDAD ARCAICA. BREVE HISTORIA SOCIAL Y ECONÓMICA.

La desaparición de la monarquía marca el final de la Edad oscura. Los gobernantes de la Edad oscura eran “pequeños caudillos dentro de un marco de muchos reyes, cuya desaparición no fue ni dramática ni traumática” (Gómez 2001: 84). El rey de la Edad oscura era una suerte de *primus inter pares* que tenía mayor prestigio pero no era un monarca, como los orientales o micénicos, que tenían un verdadero poder fáctico. Tras la desaparición de la monarquía (entendida en este preciso modo), pasaron a detentar el poder en los “clanes aristocráticos”,⁶ cuyos miembros ocupaban las magistraturas y los cargos más importantes del gobierno de la *pólis* conocidos como “arcontados”. Estos clanes o linajes, *géne* (cfr. *infra*), se consolidan durante el s. VIII (p.ej., los Báquidas en Corinto, los Alcmeónidas en Atenas, etc.). La principal unidad social y económica de la sociedad “homérica” es el *oikos*, la casa, en especial la casa aristocrática (de linaje señalado), gobernada por un señor rodeado de parientes y criados que dependen del trabajo que hacen para él. En este estadio apenas hay esfera “pública”. Las funciones sociales, como el reparto y disposición de la propiedad y el castigo por trasgredir la ley, son dictadas por la reglas consuetudinarias (leyes no escritas).

Convergamos en que el problema de fondo y la principal fuente de conflictos en la sociedad griega (el problema que propició las reformas, tanto las que tuvieron lugar con los *nomotéthai*, luego con los tiranos hasta llegar a las de la democracia, de Clístenes en adelante) es la propiedad y el reparto de la tierra. Los señores homéricos se habían convertido en una “aristocracia de la propiedad” (Meiksins 2011: 51), ya no de la guerra. La propiedad de la tierra es la única forma de riqueza. En cuanto a su reparto, es muy desigual. Las familias aristocráticas son de antiguo las propietarias de la mayor parte de las tierras y tienen también las mejores (esto les permite además vivir fuera de la propiedad, en el *asty*). Entre los campesinos hay que distinguir entre los propietarios-productores, que poseen una pequeña propiedad, y los productores rurales, que trabajan por cuenta ajena a cambio de salario (jornaleros, aparceros). Con el tiempo los propietarios más pobres tuvieron dificultades de diversa índole que hicieron posible una acumulación de la propiedad. El hecho de tener propiedades pequeñas y de peor calidad los exponía cuando había malas cosechas. Otro problema eran las sucesivas divisiones de la propiedad, que mermaban su tamaño.⁷ Los abusos de los grandes propietarios también eran habituales (las “clases apropiadoras”, como dice Meiksins, tenían “un acceso privilegiado al poder coercitivo militar, político y judicial” [2011: 62]). Por último, las guerras les afectaban de distintas formas, sea por la necesidad de abandonar las tierras, aunque fuera temporalmente, sea porque la guerra tenía lugar en sus tierras.⁸ Estas situaciones hacían

⁶ La idea de que las monarquías evolucionaron de modo natural a oligarquías se debe a Aristóteles (cf. *Política* 1286b; Aristóteles 1989: 201-202).

⁷ Hesíodo, en *Trabajos y días*, aconseja “Que haya un hijo unigénito para sustentar la hacienda/ paterna, pues así la riqueza aumentará en la casa” (Hesíodo 2005: 175; 376 ss.).

⁸ Un ejemplo de esta clase de perjuicios lo tenemos en Mégara. Mégara fue una *pólis* que tuvo conflictos constantes con Atenas, dada su posición estratégica (fue conquistada en numerosas ocasiones por Atenas, pero también fue su aliada). En el 433 a.n.e. Atenas impuso sanciones a la *pólis* de Mégara (el llamado Decreto Megarenses), prohibiendo la entrada de sus productos en los puertos y mercados del imperio ateniense. El pretexto fue que los megarenses habían explotado territorios fronterizos (concretamente la tierra sagrada de Eleusis) y que habían acogido esclavos fugitivos. Al parecer, el decreto megarenses fue la causa de la ruptura de la Paz de los Treinta Años que siguió a la Primera Guerra del Peloponeso y dio origen a la segunda. (Osborne aborda profusamente esta cuestión pero no encuentra pruebas suficientes de este hecho [cfr. Osborne 1998: p. 265 ss.]; por su parte, Canfora sostiene que la causa fue la competencia comercial con la segunda potencia de la zona, Corinto, que necesitaba de Mégara, y que fue el que empujó a la guerra a Esparta

que los pequeños propietarios perdieran sus tierras o que tuvieran que hipotecarlas a los grandes propietarios, lo que les ponía en una situación de precariedad. Tenían que pagar una renta convenida, concretamente la sexta parte de la cosecha (por eso eran llamados *hektémoroi*, hectémoros). El impago de la renta suponía la pérdida total de la propiedad, pero también podría suponer la pérdida de su libertad, convirtiéndose o bien en *peletai*, clientes en el sentido romano,⁹ o directamente en esclavos.¹⁰ Como veremos en Solón, la esclavitud por deudas se convirtió en un fenómeno generalizado en el s. VII. Por todo ello, se puede decir que a finales del siglo VII se encontraban en la ruina un gran número de campesinos. El horizonte de una lucha de clases debe situarse por tanto, en la Grecia arcaica, en la cuestión agraria. La explotación del campesinado, la caída en la servidumbre cuando no la esclavitud por deudas, hacen que durante el s. VII se avive “la oposición ... entre «urbanos» y «rurales» [que] enfrenta ... a los nobles, que viven en el *asty*, ... a una clase campesina encargada de alimentarlos y que puebla las aldeas periféricas, los *demoi*” (Vernant 1992: 86).

La acumulación de riqueza propicia también el surgimiento de propietarios nuevos que compiten con la riqueza agraria. La acumulación de la tierra y el endeudamiento de los campesinos produce un excedente que se invierte en “joyas, piezas de orfebrería, objetos personales, ex votos, riqueza acumulada a título privado o atesorada en los templos” (Vernant 1992: 84). Esta inversión en bienes simbólicos se traduce en una necesidad creciente de metales preciosos, que va a ser uno de los acicates del comercio. La orfebrería contribuirá al desarrollo de una incipiente población de artesanos, un grupo que, junto con el de los comerciantes (antes nos referimos al significado y alcance del *démos*), se va a instalar en el *asty*, que hasta entonces había sido la residencia de la aristocracia. Otro acicate del comercio va a ser el crecimiento de la población. Este crecimiento aumenta la demanda de trigo, que era el alimento básico. La producción doméstica, sin embargo, es insuficiente. Esto obliga a importar grano, sobre todo de Egipto y del Mar Negro. Solón (s. VI a.n.e.) prohíbe la exportación de productos agrícolas excepto el aceite. Promueve de esta manera la agricultura intensiva de olivos –que, junto con la producción del vino, es el cultivo más rentable–; dada su importancia estratégica, hará un decreto que prohibirá arrancarlos. El resultado de todo ello es la reorientación de la economía griega hacia el comercio con una creciente acumulación de la riqueza en manos de grupos que no pertenecen a la nobleza. Estos grupos emergentes van a competir en la *polis* por el poder de la aristocracia.

Conviene que hagamos una precisión sobre estos grupos. En general, los historiadores de la antigüedad hablan de una nueva “clase de comerciantes y artesanos”. De Ste. Croix apunta esta consideración como un prejuicio moderno. Ciertamente, en la Edad moderna el comercio, las manufacturas y, posteriormente, la producción industrial van a dar lugar a una clase social llamada “burguesía”. Pero hablar en esta época de los comerciantes y artesanos como de una “clase” sería quizás exagerado y poco riguroso. Lo

[cfr. Canfora 2014: 138]). Sea como fuere, durante la Guerra del Peloponeso Atenas arrasó los cultivos de Mégara y vio también como arrasaban los suyos los espartanos (como hemos dicho más arriba, durante la Guerra del Peloponeso Pericles ordenó que durante las incursiones espartanas los ciudadanos se recluyeran dentro de los muros largos de Atenas, lo que terminó causando la peste, a la que él mismo sucumbió).

⁹ Los clientes son hombres libres que están sometidos a un patrocinio. Con frecuencias son esclavos libertos. Al igual que el esclavo, el cliente forma parte de la servidumbre doméstica y obedece al patrono. Si no está sometido a los mismos rigores del esclavo (que tiene que pagar cualquier trasgresión con su cuerpo), ello es debido a la tolerancia del patrón. Luego volveremos sobre la idea del patronazgo colectivo y el clientelismo.

¹⁰ Para un griego el trabajo por cuenta ajena, o “asalariado”, era muy parecido a la esclavitud. Así, a los que caían en la servidumbre por deudas a veces de les llamaba igual que a los esclavos, es decir, *sómata* (lit. “cuerpos”). Cf. De Ste. Croix, 1988: 195.

que sucede es que aparecen nuevos propietarios cuya riqueza no está en propiedades fundarias. Mossé (1987: 36-7) señala que el número de artesanos en Atenas en el s. V, durante el auge de las vasijas con figuras rojas, no paso de 400. Entiende también que en Atenas no hubo una clases comerciante pues, aunque el desarrollo del Pireo (un poblado que fue elegido por Temístocles para convertirse en el puerto de Atenas) supuso un incremento de la actividad, el comercio estaba normalmente en manos de residentes permanentes extranjeros, que tienen el estatus de *metecos*.¹¹ En cualquier caso, como propietarios que son, y que llegaron a acumular riqueza, se sirven, sea cual fuere su origen, de mecanismos de explotación, pero no pueden considerarse como una clase específica. También hay que considerar que las familias aristocráticas que se han desplazado al *asty* comenzarán a tomar parte en los mismos negocios de manufactura y comercio.

Lo que nos interesa de esta emergencia de nuevos ricos, campesinos propietarios y comerciantes, es que los aristócratas encuentran por primera vez un grupo social que compite con ellos. El desprecio hacia ellos es una constante de los grupos oligárquicos que podemos ver en esta poesía lírica de Teognis (autor de procedencia aristocrática, como Solón):

“Cimo, aún es una ciudad esta ciudad, mas son distintas su gentes/ los que antes no conocían ni el derecho ni las leyes, sino que sobre sus costados gastaban pieles de cabras / y como ciervos fuera de la ciudad campeaban, ¡ahora son los buenos ...! / Y los nobles de antaño ahora son los despreciables./ ¿Quién podría soportar este espectáculo?” (Teognis, *Elegías I*, 53-59, en *Elegíacos griegos*, Madrid, Gredos, 2012: 105).

¹¹ Etimológicamente, *meteco* significa “el que ha cambiado de residencia” (de *méta*, cambio, y *oikos*, casa). Los *metecos* son extranjeros que viven en las *póleis* griegas. Carecen de derechos políticos y no pueden disponer de bienes inmuebles (se dedicaban a actividades no agrícolas, comercio y artesanía). Excepto los *metecos* que tienen el fuero de la *isotéleia* o “igualdad de impuestos”, todos tienen que pagar un impuesto especial, además de compartir las mismas cargas que los ciudadanos en razón de su riqueza. Con el tiempo habrá *metecos* cada vez más ricos, que gozarán de privilegios honoríficos. En el s. IV, con el fin de la democracia, los extranjeros serán quienes más aporten a la ciudad (Mossé 1987: 107).

3. LA MENTALIDAD EN LA EDAD ARCAICA. LA *ARETÉ*. LA LEY. LA INDAGACIÓN Y LA PRUEBA.

Respecto a la mentalidad, vale la pena señalar que a lo largo del s. VII se producen cambios en relación al concepto de *areté* o virtud, y sobre todo vinculados a la *sophrosyne*, que será una virtud esencial en la democracia. También se produce una transformación decisiva en la justicia y en el derecho. Todo ello irá ligado a los cambios políticos y sociales, como veremos.

Antes de comenzar (volveremos reiteradamente sobre esta observación para darle una mejor forma y para completarla según avancemos), conviene abundar en la cuestión de las fuentes, en su situación y en los efectos discursivos o ideológicos que suponen. Para introducirnos en la Atenas del s. V a.n.e. estamos retrotrayéndonos a la Edad oscura y a la Edad arcaica, cuya psicología, así como las condiciones sociales y de clase, queremos dibujar. Se trata de hacer una historia social de la democracia, comenzando por el momento en el que el *demós* no todavía no se ha convertido en una figura señalada del reparto del poder. Esto sucederá a lo largo del siglo VI a.n.e. Pero esto no quiere decir que no haya estado siempre ahí, bajo esta figura o bajo otras. Esto nos lleva a la cuestión de las fuentes. Para empezar, no son muchas las fuentes textuales de que se dispone y muchas se han perdido. En el caso de la democracia de Pericles, será difícil determinar, por ejemplo, cuántos ciudadanos asistían a la Asamblea. No hay documentos o registros (no se pasaba lista, como sucede en nuestra democracia representativa), por lo que sólo se pueden hacer especulaciones a partir de testimonios. Pero lo más importante es que los textos que suelen utilizarse para describir la mentalidad de esta época y el tipo humano que dibujan están marcados por la sociedad que los alumbró, los transmitió y conservó. Lo mismo puede decirse de la recepción de estos textos. Como hemos visto al comienzo, Grecia ha sido recibida e interpretada de modos distintos a lo largo de la historia, precisamente porque la historia siempre va de la mano de una posición ante la historia (por su valor para la vida) de quien la hace. Todas las fuentes, pero más quizás las que tenemos acerca de la vida y de la sociedad de los griegos en la Edad oscura, deben ser debidamente situadas para comprender la relación entre discurso y hecho que es inevitable en todo relato histórico.

Homero hace un relato que, para empezar, pertenece a una tradición oral que llega a su fin (veremos que fue Pisístrato, en el s. VI a.n.e., quien ordenó fijar las obras de Homero, que todavía eran transmitidas en forma oral). En la *Iliada* y la *Odisea* se despliega un universo cuasi-mítico en el que se enaltecen los valores de la aristocrática del mundo micénico de los siglos XI a IX de la Edad oscura. ¿O no? Se han hecho varias lecturas. **(a)** Castoriadis propone leer en los poemas épicos de Homero una descripción, con un vocabulario mítico, desde luego, de la época en la que él vive. Porque si el año 750 a.n.e. es probablemente el momento en que escriben los poemas homéricos, esto coincide con el inicio de la “segunda colonización” (la de Sicilia y el sur de Italia, llamada “Magna Grecia”). De ser así, el mundo homérico sería una idealización mítica del momento de fundación de las nuevas colonias, cuyos colonos vienen de Grecia o también de la costa occidental de Asia Menor (que es, recuérdese, donde se sitúa Troya). Las obras homéricas serían fantasmas o idealizaciones al servicio de una actividad fundacional necesitada de empuje. **(b)** Otros autores, como Meixins, proponen leer a Homero como el último relato antes del derrumbe de una era que va llegando a su fin, y que se intentará preservar en el imaginario. Una “aristocracia” agonizante encontrará en Homero la última oportunidad de describir un orden social y moral que se acaba. Como veremos en las reformas de Solón (llevadas a cabo no mucho después que el tiempo en que fueron producidas la *Iliada* y la *Odisea*), la sociedad ya no es la misma. Los subalternos, que en estas obras no tienen

ninguna presencia, demandan su lugar. En cualquier caso, lo que sí es cierto es que en la poesía épica de Homero (cosa que no sucede con Hesíodo), será “la fuerza educativa tradicional de las aristocracias” (Rodríguez 1992: 240). (c) Veyne propone en cambio retorizar la literatura. “La literatura no se reduce a una relación de causa o de efecto con la sociedad y la lengua no se reduce tampoco a un código y a la información, sino que comporta, también, una ilocución, es decir el establecimiento de diversas relaciones específicas con el interlocutor; prometer u ordenar son actitudes irreductibles al contenido del mensaje; no consisten en informar sobre una promesa o una orden. La literatura no reside íntegra en su contenido; cuando Píndaro canta el elogio de los héroes no entrega a su oyentes un mensaje relativo a sus valores y a sí mismos: establece con ellos una cierta relación en donde él mismo, poeta para quien los mitos están abiertos, ocupa una posición dominante.” (Veyne 1987: 47).

Sea como fuere, de Homero no se sabe nada con certeza. El caso de Hesíodo es distinto. De familia de campesinos, sus textos tienen una mirada desde abajo. Píndaro y Teognis, lo mismo que Solón, nos devuelven la mirada de una sociedad aristocrática cada vez más cuestionada y con más problemas para conservar su estatus. Por eso hemos comenzado y tomado como punto de situación la propiedad, en torno a la que van a girar los conflictos políticos y sociales (de clase).

Areté. En una sociedad aristocrática, la autopercepción y la mentalidad de clase no están en la riqueza, aunque la riqueza y su ostentación sean parte del prestigio de los mejores. Esta percepción de sí, el tipo humano como lo hemos llamado, recibe en la Edad oscura (Homero y Hesíodo) el título de *areté* o virtud. (En la Edad arcaica se asiste, no a la desaparición de este modelo o tipo humano, sino a un cambio en la percepción de la misma así como en el tipo de conductas o capacidades que reciben este nombre. Lo que vamos a describir ahora es la *areté* tal y como la encontramos en la Edad arcaica, que la encuentra en los tipos humanos de las obras de Homero, básicamente, remedadas, como veremos, en las de Hesíodo.) La *areté* o virtud propia de la clase aristocrática estaba ligada a la conducta en el combate con otros iguales (recuérdese que el monarca es un *primus inter pares*). La virtud tiene todo que ver con el reconocimiento social. No es algo individual, cuyas causas, efectos o consecuencias estén en un sí mismo interior; algo así como la conciencia no existe para el hombre griego. La virtud del hombre aristocrático es una virtud social. Primero porque no existe sino en el reconocimiento. Pero también porque existe en la acción del hombre donde puede mostrar su excelencia, que en la sociedad arcaica griega era la guerra. La virtud del tipo humano aristocrático es la virtud agonal, el coraje o *andréia*. Pero hay otra virtud o condición del hombre que no está en modelo humano o en lo que el hombre debe ser, sino en el límite que la hace posible. Es el *aidós*, que podemos traducir por rubor o por vergüenza, que el hombre siente ante una conducta excesiva o desmesurada de la que se es consciente. Los griegos llaman *hybris* a este exceso o desmesura, que vinculan con el impulso espontáneo o *thymós*. Por ejemplo, es un exceso no dar sepultura al enemigo, como hace Aquiles con el cadáver de Héctor, al que, después de haberle dado muerte en un combate singular, arrastra atado a su carro (*Ilíada*, Canto XXII). No siempre los dioses o sus leyes (las leyes consuetudinarias, no escritas) marcan un límite que define la condición humana. El límite viene dado por la ambivalencia propia de la concepción arcaica del hombre y de su conducta. La ambivalencia significa que en todo modelo o tipo humano hay tanto límite como transgresión; no hay un modo de ser propiamente dicho, una virtud o parte de la condición humana, si no hay al mismo tiempo un posible malogro o una pérdida. Lo volveremos a ver en la sentencia cosmológica de Anaximandro.

Como hay *hybris*, la virtud más importante, además de la del coraje, es la del dominio de uno mismo, la *sophrosyne*. La *sophrosyne* es una “virtud masculina”, que tuvo mucha importancia en la vida espartana (la sociedad espartana es una sociedad guerrera y aristocrática, formada sólo por iguales o *homóioi*) (Rodríguez 1993: 65). Pero esta descripción del tipo humano aristocrático no se queda en la Edad oscura. Como veremos, Solón retoma la idea de justicia como limitación y también encontraremos en Platón un encomio similar del dominio de uno mismo a la hora de justificar el régimen aristocrático (cfr. *República*, VIII).

En la Edad arcaica se asiste a una descomposición progresiva de esta virtud, entrándose en lo que se dio en llamar *anomía*. La causa, como hemos visto, es un cambio económico, que comienza a generar excedentes y con ellos la emergencia de nuevas clases sociales, pero también un cambio demográfico, que genera escasez y tensiones entre la clase de los propietarios y los pequeños agricultores. La *anomía* sólo puede ser resuelta gracias a un reparto, en el que cada uno tenga lo suyo, es decir, en el que todos tengan al menos algo. La *diké* o justicia se convierte en el concepto clave en esta época. Para empezar, en Hesíodo.

Hesíodo es un poeta y se sirve todo el tiempo del lenguaje y del relato mítico (en su *Teogonía*, Hesíodo fija la genealogía de los dioses), pero, a diferencia de Homero, cuyo relato no tiene interlocutor (tampoco autor, que se esconde tras el canto), Hesíodo habla por sí mismo y se dirige al común. Pero, ¿con qué intención? Vale la pena recordar que Hesíodo estuvo en un pleito con su hermano Perses a cuenta del reparto de una herencia. Debe señalarse este hecho, porque este problema con el reparto de una propiedad es la ocasión de su obra *Trabajos y días* (Jäger 2001: 71-2). Como hemos apuntado, la propiedad de la tierra el problema de fondo de las tensiones crecientes en el mundo griego-antiguo. Además, como no hay una ley escrita (luego diremos algo cuando veamos la primera legislación draconiana), los litigios que resultan de esa tensión social se deciden en los tribunales, en los que sólo cabe la interpretación de la ley que hacen los magistrados. Quién juzgue es tan importante como el código que se utilice. Cuando veamos la tiranía de los *pisistrátidas* veremos la importancia que tuvo la introducción de un cuerpo de jueces por *démos*, que desplazaron a los magistrados de las familias aristocráticas en los que tradicionalmente había recaído la administración de la justicia. Es importante situar a Hesíodo en la pretensión de modificar la justicia. En el relato homérico la verdad está al servicio de una idealización o de una fantasma, que contiene la verdad de los valores y juicios de una clase dominante en decadencia. En Hesíodo es otra cosa. El poeta habla “en nombre de una comunidad dividida, en la que las normas sociales y la autoridad de las clases dominantes son objetos reconocidos de conflicto” (Meiksins 2011: 69). La verdad se decide el litigio y por eso incide todo el tiempo en la diferencia entre la “buena” y la “mala” justicia. Este modo de considerar el texto de Hesíodo se opone a la visión romántica,¹²

¹² Jäger pertenece a la tradición de la filología alemana decimonónica que, desde Willamowitz, encuentra en el mundo griego arcaico una cultura de elevada espiritualidad. Como vimos al comienzo, Canfora recuerda que la lectura pro-platónica del mundo antiguo (citábamos a Willamowitz) se inscribe en una tradición liberal crítica con la democracia. Alemania está formándose como nación a finales del siglo XIX y Grecia se convierte en un ideal o modelo espiritual para la nueva nación. La idea de que la historia la hacen los “grandes hombres” es un lugar común de la historiografía de entresiglos y se puede rastrear también en Jäger. La pulsión nacionalista alemana arropa este supuesto, que, sin solución de continuidad, se encontrará también en el fascismo. Aunque Jäger busca exponer el mundo griego antiguo ofreciendo siempre su trasfondo histórico, su lectura busca siempre la conexión entre la excelencia, representada por las virtudes, y la elevada tarea de su trasmisión, que es la educación o *paidéia*. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, es el libro más

también a la leyenda que pronto surgió en torno a su figura, que hacen de Hesíodo un heraldo de las Musas (cfr. Jäger 2001: 83). Hesíodo sitúa en el centro de su reflexión la justicia de los hombres, e incluso su genealogía de los dioses (Hesíodo rastrea tres genealogías divinas: Urano, Cronos y Zeus) intenta encontrar esta justicia que ponga orden y equilibrio.

Como es habitual en los momentos de crisis, lo primero en mostrarse es el malogro. La verdad que aparece primero es la del estado de decadencia. La genealogía de los dioses termina con el conocido mito de las tres Edades, que explica la decadencia del hombre y que Hesíodo denuncia como el alejamiento los dioses. El hombre se encuentra en la Edad de Hierro, en la que no se respetan los lazos familiares, ni la hospitalidad, ni el juramento ni la verdad, donde los hombres usan la fuerza para satisfacer sus deseos. Este pesimismo es claramente reaccionario, enfrentando una visión agonal y virtuosa del mundo, que está acabada, por una visión judicial y clientelar, en la que el mundo está atravesado por la mendacidad y por el interés particular. La atención de Hesíodo a la justicia, a pesar del ropaje mitológico, busca denunciar la corrupción en que hayan los tribunales. En *Trabajos y días* Hesíodo señala “Cuando los reyes, *basiléas*, no juzgan bien, *Dike* se ausenta de la Tierra y va a solicitar a la vez la venganza de Zeus” (Foucault 2014: 112). El diagnóstico de Hesíodo es tan claro como pesimista. Los que mandan (el *basiléus* es el jefe, que puede referirse al jefe local o al jefe de las familias aristocráticas) imparten mala justicia, otorgando a los litigantes lo que no les pertenece. La mala justicia es una justicia corrupta, expuesta a la prebenda (Hesíodo se refiere a estos jefes como “devoradores de regalos”). La buena justicia es la que se hace ante una autoridad que no se conoce, porque se hace ante Zeus. La *diké* por tanto es la corrección ante el abuso de la fuerza en general y, en Hesíodo, es claramente una defensa del débil. Esto no significa todavía una repartición de otra clase. La justicia no es la imposición del orden sino la restauración del equilibrio entre las partes. Por eso es importante el modelo y el tipo moral que se ponen en juego. El corrupto representa el tipo de quien consigue las cosas sin esfuerzo. Por el contrario, el modelo moral y psicológico que merece ser valorado es el del mérito y el trabajo. Hesíodo establece una oposición, que encontraremos recurrentemente en la historia de la filosofía moral, entre trabajo y ociosidad. La moral hesiódica es una moral de campesinos, contraria desde luego a la moral aristocrática, pero también ajena a la moral y la psicología de quien acumula riqueza sin medida, que se va abriendo paso en la sociedad y en la mentalidad griegas.

Ley. En Solón nos vamos a encontrar con algo de lo mismo (la búsqueda de justicia como justo reparto), sólo que, paradójicamente, Solón pertenece a una familia aristocrática. Solón, conocido como *nomothés* o legislador (cfr. *infra*), también escribe lírica. Pues bien, en Solón encontramos una condena moral a la *pleonexia*, el afán desmesurado de riqueza, del hombre aristocrático. La riqueza es un modo de *hybris* cuando no es un estatus sino un deseo de tener cada vez más. Encontraremos este mismo argumento en Platón, cuando se

importante de Jäger (en realidad es una lectura de Platón), que aparece publicado entre 1934 y 1947. En este sentido, el mundo homérico, que no tiene nada que ver con la vida cotidiana de los campesinos (los héroes homéricos son terratenientes pero no ejercen como tales), se aviene mejor a esta lectura idealizadora. “A pesar de su [los héroes homéricos] espíritu heroico y patético, tan ajeno al estilo de su vida, Homero les ofrecía también, por la precisión y claridad con que expresaba los más altos problemas de la vida humana, el camino espiritual que los llevaba, desde la opresora estrechez de su dura existencia, a la atmósfera más alta y más libre del pensamiento.” (Jäger 2001: 70). Jäger pertenece al mundo decimonónico germano en el que la *Bildung* constituye el instrumento de formación, pero también de elevación espiritual, de una sociedad claramente elitista. Por eso su lectura de Hesíodo será la de que también hizo aportes importantes a esta labor pedagógico-espiritual.

refiera al hombre democrático.¹³ Solón es el primer autor que se hace de la propiedad como índice pero como también como nudo de las tensiones sociales. La prelación del *axioma* o prestigio del linaje se ve desbancada por la importancia del dinero y por una psicología acaparadora. El propósito de la legislación de Solón no es repartir de nuevo la riqueza. Tan sólo quiere mantener el límite entre las clases sociales, evitando la inestabilidad de los excesos de cualquiera de las partes. Por eso promulgará una disposición que limita los gastos suntuarios, sobre todo en las ceremonias funerarias de las familias aristocráticas, que hacían ostentación de su riqueza. Por lo que toca al *démos*, estipulará que sólo reciba “lo que le basta”. No hay que quitarle nada, pero tampoco hay que darle lo que no necesita. Solón llamará a esta distribución equilibrada *eunomía*.

Una novedad de la legislación que se va gestando en la Edad arcaica es que el límite no está en la virtud del propio sujeto, y el modo de autolimitación característico que enfrenta la *hybris*, sino que hace intervenir a la ley* o *nómos*.¹⁴ Solón se jactará de que la ley es igual para todos y que está hecha para los buenos tanto como para los malos. Probablemente la aportación más importante de Dracón (*infra*) será la fijación de las leyes consuetudinarias en leyes escritas que pretenden acabar con la arbitrariedad y con el monopolio de la justicia en manos de la clase aristocrática. Solón recuerda que esta fijación somete a la ley también a los buenos (recuérdese la idea homérica de *kalokagathía* como atributo de las familias aristocráticas y en la oposición entre buenos y malos, los malos corresponden claramente al *démos*), que son quienes han sido tradicionalmente los administradores de la justicia. La ley se convierte en el sujeto de la fuerza, *krátos*, que ya no va a estar en manos de los individuos. Por eso los buenos también está ahora bajo la ley, al menos en la idea. Solón no alterará las condiciones del reparto ni perjudicará la riqueza de las clases de los propietarios. Todas las reformas deben entenderse primero como cambios en el modo de pensar cuya traslación a las relaciones sociales es lenta cuando no simplemente fallida.

Está teniendo lugar una racionalización del orden social, que corre en paralelo a la que los primeros fisiólogos introducirán en la naturaleza.¹⁵ En el orden simbólico, la justicia se convierte en un “orden natural” (Vernant 1992: 99), no comprometido por arbitrariedad

¹³ En su momento veremos el por qué de esta paradoja, por qué Solón hace del afán de riqueza la *hybris* del rico, mientras que Platón la ve con la propia del desposeído.

¹⁴ Luego diremos algo de la traducción de “*nómos*” por “ley”, ya que tiene que ver también con la idea de “parte”. El nacimiento de la moneda, *nómisna*, y el sentido de la ley, *nómos*, se copertenenecen.

¹⁵ Aunque Vernant se nutre de un conocimiento, tanto filológico como arqueológico, más profundo, y busca elementos explicativos en todos los órdenes de la vida griega, apoya la idea de que en el mundo griego tuvo lugar una transformación desde un pensamiento no-racional hacia un pensamiento racional, camino que acompañó igualmente al pensamiento y a la práctica políticas. Este mismo modelo, que toma como horizonte el modo de pensamiento y los indicios de racionalidad, tuvo distintos recorridos en la filología europea de finales del s. XIX y comienzos del s. XX. Un autor británico, Burnet, sostuvo que el origen de la filosofía era una especificidad griega que no tenía antecedente ni causa previa, hablando del “milagro griego”. Menos radical, la filología alemana de autores como Willamowitz, Gomperz o Nestle (de Jäger ya hemos dicho algo), contempla el comienzo y el desarrollo de la filosofía como un progreso de la racionalidad. El título del libro de W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, de 1940, proporciona el “eslogan” que ilustrará esta comprensión y que todavía perdura. Otra lectura, representada por autores como Cornford o Dodds, intentará mostrar la complejidad de los cambios, que nunca fueron ni lineales ni coherentes, simultaneándose tendencias y modos de pensamiento no necesariamente compatibles. Cuando pasemos al origen de la filosofía comentaremos estas peculiaridades historiográficas. Por ahora sólo queremos señalar que la tesis de Vernant parece querer ajustar los cambios anti-aristocráticos de la legislación soloniana con un proceso de mayor alcance, que englobaría también un cambio en la mentalidad y en la manera de comprender el universo. Pero, ¿vale esta explicación para los regímenes políticos?

alguna. En el caso de los primeros *fisiólogoi*, la racionalización de la *physis* hace de la naturaleza un orden que se reglamenta a sí mismo y que no depende de instancias sobrenaturales (los *théoi* o las *moírai*). Es el orden de la necesidad o *ananké*. En el orden social, Solón busca una racionalización similar. El propósito del legislador es mitigar las tensiones entre los poseedores de la tierra y los que la han perdido o han caído en la esclavitud por deudas. Como veremos en el curso, las medidas que buscan alterar los equilibrios de poder tienen una motivación fáctica y seguramente sectaria (obedecen a los intereses particulares o de clase), pero siempre van acompañadas de un vocabulario y de un andamiaje simbólico. No se trata de dos órdenes incompatibles, pero sí diversos, cuya complicación no hay que perder nunca de vista, pues el uno no puede ir sin el otro. Así, lo que tiene lugar en el orden simbólico, que Vernant describe como la naturalización de la ley y la abstracción de la fuerza (la fuerza se separa de la arbitrariedad, sea humana o divina, y se sitúa en un orden superior, anticipo del Estado), corresponde desde el punto de vista fáctico a una restricción del dominio de la clase de los propietarios. Por eso la medida más importante de la legislación de Solón será la supresión de cargas (*infra*).

Indagación y prueba. En relación al derecho, también se aprecia un cambio de mentalidad en la indagación del delito. En la justicia aristocrática sólo había testimonios y juramentos solidarios. El juez es un mero árbitro, que tiene que decidirse por los testimonios y juramentos que expone cada una de las partes.¹⁶ No debe investigar el fondo. “El juramento decisorio no sirve para develar la verdad sino para poner a quien jura frente a un doble riesgo. Si ha cometido el crimen y jura que no lo ha hecho, será castigado por esta doble culpa. Pero la demostración de lo ocurrido se deja a los dioses, que la significarán por su venganza” (Foucault 2014: 206). En el s. VII, todavía en la época de Dracón, se podían enfrentar dos sujetos, pero siempre con sus juramentos y con sus testigos de parte, que también juraban. En cambio, a lo largo del s. VII (esto se puede ver en *Edipo Rey*) la prueba de la verdad va a pasar de los testimonios y juramentos a los informes sobre los hechos. El proceso pone en juego una técnica de demostración y de reconstrucción de lo plausible, deduciendo a partir de indicios o señales. El castigo no está ya en manos de los

¹⁶ Foucault (*La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1996) explica así el modo en que los griegos comprobaban la verdad. Toma un ejemplo de la *Iliada*. “El primer testimonio de la investigación de la verdad en el procedimiento judicial griego con que contamos se remonta a la *Iliada*. Se trata de la historia de la disputa de Antíloco y Menelao durante los juegos que se realizaron con ocasión de la muerte de Patroclo. En aquellos juegos hubo una carrera de carros que, como de costumbre, se desarrollaba en un circuito con ida y vuelta, pasando por una baliza que debía rodearse tratando de que los carros pasaran lo más cerca posible. Los organizadores de los juegos habían colocado en este sitio a alguien que se hacía responsable de la regularidad de la carrera. Homero llama a este personaje, sin nombrarlo personalmente, testigo, *istos*, aquel que está allí para ver. La carrera comienza y los dos primeros competidores que se colocan al frente a la altura de la curva son Antíloco y Menelao. Se produce una irregularidad y cuando Antíloco llega primero Menelao eleva una queja y dice al juez o al jurado que ha de dar el premio que Antíloco ha cometido una irregularidad. Cuestionamiento, litigio, ¿cómo establecer la verdad? Curiosamente, en este texto de Homero no se apela a quien observó el hecho, el famoso testigo que estaba junto a la baliza y que debía atestiguar qué había ocurrido. Su testimonio no se cita y no se le hace pregunta alguna. Solamente se plantea la querrela entre los adversarios Menelao y Antíloco, de la siguiente manera: después de la acusación de Menelao «tú cometiste una irregularidad» y de la defensa de Antíloco - «yo no cometí irregularidad»- Menelao lanza un desafío: «Pon tu mano derecha sobre la cabeza de tu caballo; sujeta con la mano izquierda tu fusta y jura ante Zeus que no cometiste irregularidad». En ese instante, Antíloco, frente a este desafío, que es una prueba, renuncia a ella, no jura y reconoce así que cometió irregularidad.”

dioses sino que se asienta en un hecho debidamente comprobado con el testimonio de un testigo del hecho, como el del pastor que entrega a Edipo (cf. Foucault 204: 279).¹⁷

¹⁷ Edipo. — Entonces, ¿me recibiste de otro y no me encontraste por ti mismo ?

Mensajero. — No, sino que otro pastor me hizo entrega de ti.

Edipo. — ¿Quién es? ¿Sabes darme su nombre?

Mensajero. — Por lo visto era conocido como uno de los servidores de Layo.

Edipo. — ¿Del rey que hubo, en otro tiempo, en esta tierra? [al que Edipo mató en una disputa]

Mensajero. — Sí, de ese hombre era él pastor.

Edipo. — ¿Está aún vivo ese tal como para poder verme? [...]

Edipo. — Eh , tú, anciano, acércate y, mirándome, contesta a cuanto te pregunte. ¿Perteneviste, en otro tiempo, al servicio de Layo?

Servidor. — Sí, como esclavo no comprado, sino criado en la casa.

Edipo. — ¿En qué clase de trabajo te ocupabas o en qué tipo de vida?

Servidor. — La mayor parte de mi vida conduje rebaños. [...]

Mensajero. — ¡Ea! Dime, ahora, ¿recuerdas que entonces me diste un niño para que yo lo criara como un retoño mío?

Servidor. — ¿Qué ocurre? ¿Por qué te informas de esta cuestión?

Mensajero. — Éste es, querido amigo, el que entonces era un niño. [...]

Edipo. — ¿Le entregaste al niño por el que pregunta?

Servidor. — Lo hice y ¡ojalá hubiera muerto ese día! [...]

Edipo. — ¿De dónde lo habías tomado? ¿Era de tu familia o de algún otro? ...

Servidor. — Pues bien, era uno de los vástagos de la casa de Layo.

Edipo. — ¿Un esclavo, o uno que pertenecía a su linaje?

Servidor. — Era tenido por hijo de aquél. Pero la que está dentro, tu mujer [Yocasta], es la que mejor podría decir cómo fue.

Edipo. — ¿Ella te lo entregó?

Servidor. — Sí, en efecto, señor.

Edipo. — ¿Con qué fin?

Servidor. — Para que lo matara.

Edipo. — ¿Habiéndolo engendrado ella, desdichada?

Servidor. — Por temor a funestos oráculos.

Edipo. — ¿A cuáles?

Servidor. — Se decía que él mataría a sus padres.

Edipo. — Y ¿cómo, en ese caso, tú lo entregaste a este anciano?

Servidor. — Por compasión, oh señor, pensando que se lo llevaría a otra tierra de donde él era. Y éste lo salvó para los peores males. Pues si eres tú, en verdad, quien él asegura, sábetelo que has nacido con funesto destino.

Edipo. — ¡Ay, ay! Todo se cumple con certeza. ¡Oh luz del día, que te vea ahora por última vez! ¡Yo que he resultado nacido de los que no debía, teniendo relaciones con los que no podía y habiendo dado muerte a quienes no tenía que hacerlo!" (*Edipo rey*, trad. Assela Alamillo, en Sófocles, *Tragedias*, Madrid, Gredos, 1981: 353-356; 1129-118).

4. LAS REFORMAS DE SOLÓN. DE LA ARISTOCRACIA A LA OLIGARQUÍA.

Las continuas luchas civiles exigen medidas de orden. Tras varios fracasos, se encarga de esta tarea a Dracón en el 624 a.n.e., que pasa por ser el primer legislador o *nomothés*. La aportación de Dracón es la codificación y la publicación, quizás por primera vez, de las leyes. Probablemente Dracón no elaboró estas leyes sino que se limitó a recopilar las existentes. Puede incluso que todas ellas se deban a Solón.¹⁸ Sea como fuere, con esta codificación se buscaba evitar la arbitrariedad (la letra fiaba la ley, que no dependía de quien la enunciara.–esta publicación tuvo una fuerte oposición) y la venganza que tiene lugar entre las clases nobles.¹⁹

Solón es nombrado arconte en el 594 a.n.e. Si hubiera que calificar el sentido de sus medidas, Solón debe considerarse *moderantista*. Como hemos visto, su aportación, la noción de *eunomía*, supone estipular y sostener un equilibrio entre las partes, sin poner en cuestión el reparto: “*Eunomía* ... acaba con la insaciabilidad, debilita el desenfreno; / marchita las flores de la obcecación según nacen/endereza las causas torcidas y humilla las acciones altivas/detiene los hechos que llevan a la discordia de dos bandos,/ detiene la cólera de la cruel rencilla” (*Elegías*, en *Elegíacos griegos*, 2012: 83).

El propósito de Solón (este pasa por ser el propósito de los legisladores de la Edad arcaica) es evitar lucha civil o *stásis*. Desde Aristóteles, se convierte en un tópico que las legislaciones arcaicas fueron intentos de frenar la *stásis*. “El problema de los conflictos internos fue una cuestión central –y quizá la más acuciante– de la teoría política clásica” (Ober 2002: 134). Antes de seguir conviene recordar el significado de “*stásis*”, que se encuentra dentro del campo semántico del conflicto. El significado de “*stásis*” oscila entre un matiz moderado, como cuando se traduce por “discordia”, “división” o “desacuerdo”, y otro más fuerte, que es cuando se traduce por “guerra civil” o por “revolución”. Sin embargo, como recuerda Finley (1980), en sentido literal, *stásis* significa “situación”, “colocación” o “estado”. Pero también, si se trata de una posición o situación concreta de un grupo, puede significar “facción” o “partido” (Finley 1980: 128). En este sentido nos lo encontramos en buena parte de la literatura social, que cuando describe la situación de tensión entre clases, recuerda con este término que la posición partidista de las mismas, su condición de facciones, supone ya, ella misma, un enfrentamiento.

Volviendo a Solón, éste, consciente de las crecientes tensiones entre propietarios y campesinos endeudados (sea como hectémoros o como siervos-esclavos), busca ante todo

¹⁸ El testimonio de las legislaciones de Dracón y de Solón es indirecto. No hay textos ni fragmentos. Por esta razón algunos autores no confían en la atribución de la redacción de estos códigos a *nomothétai* o legisladores individuales, como Dracón o incluso Solón, viendo en ellas más bien relatos semi-legendarios de la Edad arcaica. Cf. Echeverría 2008: 265.

¹⁹ Las leyes draconianas se referían al homicidio. Dadas las continuas *vendettas* entre familias aristocráticas, “se reglamentó la obligación de venganza en casos de homicidio”. Se pretendía poner fin a las matanzas entre familias que habían seguido a la derrota de los partidarios de Cilón. Cilón, en el 630 a.n.e., intentó imponer una tiranía, derrocando al gobierno aristocrático. Se apoderó de la Acrópolis y fue asediado. Logró escapar pero todos los sus partidarios fueron ejecutados, pese a rendirse. El responsable de la matanza fue Megacles I (de la familia de los Alcmeónidas, padre de Clístenes), que era el arconte elegido aquel año (ahora hablaremos de los cargos de gobierno). Aunque Megacles I obedecía órdenes y contaba con el apoyo de la asamblea, fue acusado de sacrilegio, *asebeía*, o impiedad (una falta de *aidós*), por haber matado en el recinto sagrado de la Acrópolis. Fue condenado al exilio y cayó una maldición sobre la familia de los Alcmeónidas (y sobre la propia *pólis* ateniense). Probablemente la acusación vino de familias emparentadas con los rebeldes cilónidas, lo que demuestra el clima de disputa civil constante en que estaba la ciudad de Atenas y las familias de los nobles. El código draconiano pretendía acabar con esto. No obstante, en ningún caso redactó una nueva constitución ni perjudicó los privilegios jurídicos de la aristocracia, como tampoco haría Solón.

rebajar las tensiones sociales. La *eunomía* que hemos visto antes quiere lograr el equilibrio sin distinciones entre buenos y malos (se trata de evitar una legislación de privilegios, pero también de revanchas), que se levanta sobre la moderación y el límite a cualquier forma de *hybris*. No busca la justicia del reparto. Este otro texto de sus Elegías lo ilustra a la perfección: “Me mantuve firme, protegiéndome por uno y otro flanco/ con fuerte escudo contra ambos/ y no permití que unos u otros vencieran injustamente” (*Elegías*, en *Elegíacos griegos*, 2012: 84). (Como veremos, las democracias modernas, a diferencia de la democracia griega, no separan del todo la igualdad política de la igualdad económica; es lo que se llama social-democracia). Podemos considerar por ello que las reformas de Solón son algo más que tímidas pero algo menos que audaces. La más audaz, sin duda, es la de la *seisactía*, “supresión de cargas”. Esta medida se aplicó a quienes estaban endeudados, permitiendo que no devolvieran lo que quedaba sin pagar del préstamo (perdido para los prestatarios). También se aplicó a quienes, por no haber podido saldar sus deudas, fueron vendidos. La *pólis* hizo volver al Ática a todos los que habían sido vendidos fuera. Por último, la medida también suponía la prohibición de la esclavización por endeudamiento. Sin embargo, Solón no iba a atender a las demandas de buena parte de los campesinos que querían un nuevo reparto de tierras. La *homónoia* o concordia no es *isomoiría*, igualdad en el reparto, y no hubo redistribución de la tierra. Si bien “los efectos políticos de la desigualdad económica se corrigen, no se ataca la desigualdad” (Castoriadis 2012: 96).

Esta misma contención se puede ver en la organización de la sociedad, que va a dividir en clases atendiendo a su riqueza. (i) Este sistema de *clases censatarias* (organizado según el censo de contribuyentes, no debe olvidarse esto) supone un nuevo reparto del poder político que, al dar el acceso a clases no aristocráticas, se transforma en una oligarquía.²⁰ (ii) También se ha entendido el sistema de clases como un reparto de funciones en el seno del ejército (la tesis de la “revolución hoplita”), que adicionalmente habría tenido como consecuencia un refuerzo del vínculo de la población con la *pólis* (conciencia ciudadana), emergiendo la figura del “ciudadano-soldado”.

²⁰ La división tradicional de la sociedad, normalmente de carácter gentilicio, contemplaba tres clases de agrupaciones: las tribus, las fratrias y los *gene*. La palabra tribu, *phylé* (pl.: *phylai*), mienta una unidad étnica y de descendencia pero también es territorial. Asimismo comprende rasgos culturales como la lengua y la religión. Las tribus que, como los dorios, los jonios, los eolios o los arcadios, hablaban distintas clases de griego antiguo son las tribus griegas. En el Ática había cuatro tribus, que se dividían cada una en tres *tritías*. Las *fratrias* eran agrupaciones gentilicias, pero también religiosas, que estaban vinculadas por un antepasado común. Como en el caso de las tribus, podía tratarse de un dios (Ión, p.ej., es el dios fundador de Atenas). Se sabe poco de ellas. Algunos estudiosos las consideran una división de la tribu y, al menos en la Grecia clásica, cada tribu tenía tres fratrias. Otros las consideran la división natural del *genos*, con el que compartían el mismo dios. Las fratrias tenían un carácter religioso marcado (había rituales de ingreso) y tenían competencias en materias de carácter civil y criminal que, como veremos en el Aerópago, eran funciones reservadas normalmente a las familias aristocráticas. En la Edad oscura (así aparece en la *Iliada*), también constituían, junto con las tribus, la base de la organización militar. Probablemente la dificultad de distinguir uno y otras estriba en el problema del ascendiente. Mientras que en el caso de las fratrias la unidad del origen gentilicio está clara, en las tribus, mucho más antiguas y más amplias, la descendencia se remonta a orígenes míticos. Los lazos que unen a una tribu no son por tanto únicamente lazos de sangre sino también culturales (lengua, religión), y por eso al hablar de tribus también se hace referencia a la etnia, *ethnos* (para esto cf. Gómez 2001:122). Esta es la razón de que se hayan vinculado también a los *gene*. Sin embargo, es probable que estos últimos aparecieran tardíamente con la intención de separar a una parte de la tribu o de la fratria que tenía mayor relevancia. Por eso suelen hablar de las *gene* en la época clásica para referirse a las familias aristocráticas que concentraban la riqueza además de reivindicar un linaje antiguo así como cultos propios. Cf. Méndez, J.L., “La monarquía griega antes de la constitución de la polis. Algunas consideraciones sobre el caso ateniense”, *Habis*, 34 (2003), pp. 21-37

(n) La unidad de medida de la riqueza que toma Solón para separar las clases es una medida de trigo, el *medimno* (todavía no hay moneda, que se introducirá en breve, pero la medida de trigo puede convertirse a productos o valores equivalentes). La primera clase censataria es la de los *pentacosimedimnoi*, que obtienen el año ingresos superiores a 500 *medimnos* de trigo. La segunda es la de los *hippeis*, que obtienen 300 *medimnos* o más. La tercera es la de los *zeugítai* (sing.: *zeugita*), que obtienen 200 *medimnos* o más. La cuarta es la de los *thetikoi* (sing: *thetes*), que tenían ingresos inferiores a 200 *medimnos*. Como veremos ahora al ver el significado de estas clases, en la división soloniana impera el imaginario agrario.

(i) Las magistraturas (cargos de la ciudad) más importantes estaban restringidos a la primera de las clases. Los nueve arcontes eran elegidos para un año. Solón introdujo el sorteo de modo de los nueve magistrados eran elegidos de entre cuarenta candidatos, diez por cada tribu. Los exmagistrados y los cargos salientes pasaban a forma parte del Consejo del Areópago (el antiguo Consejo real), en el que ocupaban cargos vitalicios. Antes de Solón el Areópago constituía el gobierno *de facto*, pero Solón introduce dos órganos nuevos que lo limitan. Una asamblea popular o *Ekklesia* y un nuevo consejo, llamado *Boulé*. La *Ekklesia* tenía una competencia muy limitada, con el único encargo de la elección de los magistrados, que se ofertan entre las tribus (Will 1972: 59-60). No está claro cuál era el papel de la *Boulé*. Con Clístenes será la encargada de preparar los decretos y las reuniones de la asamblea, pero aquí no está todavía nada claro. Lo que se sabe es que el nuevo consejo estaba formado por 400 ciudadanos, cien por cada una de las tribus. Solón concede el acceso a este nuevo consejo a los ciudadanos de la tercera clase, los *zeugítai*, excluyendo a los *thetikoi*.²¹ En la *Ekklesia* estaban todas las clases y todos los ciudadanos. Aristóteles atribuye a Solón la creación de los tribunales populares. Pare que Solón sí creó una asamblea popular, que juzgará ciertas causas, llamada *Heliaia* (plural: *Heliái*) (otros piensan que sólo aparecerán con la reforma de Clístenes; sobre los tribunales populares cfr. la segunda parte). Es importante tener en cuenta que los tribunales tienen un gran peso, mayor desde luego que la legislación (todavía no se puede hablar de una división de poderes). ¿Por qué? Mientras que las leyes son muy generales, las decisiones se toman en los tribunales, que son los que se ocupan de la casuística. Solón introdujo dos cambios esenciales en el funcionamiento de la justicia, que desde luego son limitaciones a las prerrogativas que habían tenido hasta ese momento las clases nobles (Will habla de que Solón instituyó una “justicia popular” [1972: 411]). El primero fue la posibilidad que tenía cualquier ciudadano de trasferir su caso a la *Heliaia* (una suerte de derecho de apelación), debilitando así el monopolio de la jurisdicción aristocrática (Meiksins 2011: 53). El segundo fue que cualquiera podía presentar cargos contra cualquier otro en nombre de cualquier miembro de la comunidad (las denuncias no son sólo de parte). “El crimen se definía como un daño o como un atropello cometido contra un miembro de la comunidad cívica sin que éste fuera, necesariamente, un pariente” (*idem*). El crimen, al igual que la justicia, se hace social. No obstante, el Areópago nunca va a perder del todo la competencia judicial, hasta que con la reforma de Efialtes (momento de inflexión de la democracia) se limitará a delitos contra lo sagrado o delitos de sangre (*infra*).

La reforma de Solón es considerada un antecedente de la democratización de la *pólis*. Otros consideran a Solón como un tirano, que fue aclamado por supresión de cargas (Aristóteles 1984: 56). Solón busca limitar los excesos de los nobles, pero también

²¹ Una de las atribuciones que pueden cargarse en la cuenta de la leyenda de Solón es la creación de este Consejo de los Cuatrocientos, que algunos estudiosos ponen en cuestión. Cfr. Will 1972: 59.

compensar sus abusos sobre el pueblo, y de ahí la reforma de los tribunales. Ahora bien, los arcontes sólo pueden ser elegidos entre los miembros de la primera clase censataria, lo que parece mantener el privilegio aristocrático, como dirá Aristóteles (*infra*). ¿Por qué? Esto lo veremos cuando lleguemos a la democracia y a su paradojas, pero es claro que la única clase que podía proveer a la *pólis* de *polemarcos* (jefes del ejército) y de *estrategas* (generales) era la clase aristocrática, que siempre fue la responsable de llevar las guerras, tanto en términos de políticos y simbólicos, como clase hegemónica, cuanto en términos económicos, pues las finanzas los conflictos bélicos han corrido de su cuenta (a veces de grado, a veces de manera forzosa; luego volveremos sobre esto). Pero también en términos técnicos, pues es la clase de los *gêne* es la única clase preparada. Seguramente la medida más limitadora de las prerrogativas de la aristocracia fue reemplazar “el criterio cualitativo (el nacimiento) por el criterio cuantitativo (la renta) en la definición de los derechos políticos” (Will 1972: 69). Pero esto sólo suponía la instauración de una oligarquía. Ciertamente se amplía la población que detenta el poder político, pero ello no evitará las tensiones, que, como hemos visto, desde el comienzo del a Edad arcaica, están en el desigual reparto de la propiedad, que alcanza a la mayoría de la población. Como señala Aristóteles en *Política*, las medidas de Solón tenían calados distintos: el consejo del Areópago era un elemento oligárquico, a tenor de la restricción por razón de clase censataria. La elección de los arcontes era un elemento aristocrático, pues los arcontes pertenecían a las *gêne*. Los tribunales populares aportan el elemento democrático (Aristóteles 1989: 144; *Pol*: 1273b4). Pero ninguno, a tenor de lo que vino después (la tiranía de Pisístrato, en el 561 a.n.e.), consiguió acabar con las tensiones sociales.

(ii) El sistema de clases censatarias corresponde a una reorganización *de facto* del cuerpo militar. Para empezar, señala cuáles son “las cargas militares” de cada clase (Mossé 1987: 14). Esto se ve claramente en la segunda clase, la de los *hippéis*, cuyo nombre, “los de a caballo”, parece remitir a un cuerpo del ejército. En el caso de los *zeugítai* se sabe también que son la clase que conformará el cuerpo de hoplitas (aunque habrá diferencias entre ellos), pues pueden soportar el gasto de su armadura. Pero, ¿fue la reforma censataria de Solón una reforma militar? Por una parte, es claro que los todas las clases excepto de la de los *hippeis* aluden su estatus económico o a su actividad, que está vinculada de un modo u otro a la tierra. Los *pentacosiomédimnoi* eran claramente los grandes propietarios (latifundistas, primero, nuevos ricos, después). Los *zeugítai* son los propietarios de una yunta de bueyes (literalmente *zeugita* significa emparejado o unido por una yunta) y los *thetikoi* son jornaleros o braceros. Los *hippeis* son propietarios de caballos. Esto les sitúa en un nicho de riqueza, como demuestra que sean la segunda clase censataria, pero no significa que fueran jinetes o que formaran la caballería del ejército ateniense (Echeverría 2008: 263). Más aún, es muy poco probable que un ejército de hoplitas se sirviera de la caballería (todavía el combate cuerpo a cuerpo se consideraba como el más honorable y valiente). Por lo que hace a la segunda clase, la correspondencia entre *zeugítai* y hoplitas parece ser correcta. La panoplia completa con la que tienen que pertrecharse supone un cierto gasto que esta clase puede sufragar. Por eso no podría haber hoplitas entre los *thetikoi*, para los que la única posición posible en el ejército es como “infantería ligera” (llamados *psiloi*), portando hondas o arcos, que eran las armas más desprestigiadas (Garlan 1995: 84).²²

Lo que nos interesa desde el punto de vista de los cambios sociales y el camino a la democracia es saber si, como señalan buena parte de los comentaristas, la introducción de

²² Cuando veamos la democratización de la *pólis* volveremos sobre los *thetikoi* y su inesperada aportación a la talasocracia.

la infantería pesada tuvo una gran relevancia desde el punto de vista social y político. Es decir, ¿hubo una “revolución hoplita”? La revolución hoplita no se refiere al cambio en el armamento y en la estrategia, que, efectivamente, vinieron con este nuevo cuerpo,²³ sino al hecho de que la integración en los hoplitas de buena parte del cuerpo social hasta entonces excluido de la gestión de la *pólis* permitió a esta parte de la población demandar derechos políticos inéditos. Una integración que habría supuesto, y es aquí donde se encuentra lo ‘revolucionario’ de la revolución hoplita, una limitación de los privilegios de la aristocracia. Con la revolución hoplita no sólo habrían entrado en el juego político la clase de los *zeugítai*. Más aún, “Después de la caída de los *géne*, los hoplitas ciudadanos constituyeron la clase decisiva de los ciudadanos de pleno derecho”. La antigua *pólis* se convierte así en una “corporación de guerreros” (Canfora 2014: 46, 47), apareciendo por primera vez la figura del “soldado ciudadano” (Vernant 1992: 74). La guerra se ha convertido en un “asunto comunal” (Echevarría) que involucra al ejército de ciudadanos en la defensa del territorio y que supone un cambio en el organigrama social del poder, que ahora se extiende hasta la tercera de las clases instituida por Solón.

Pero este aspecto politizador de la revolución hoplita enfrenta varias dificultades (cf. Echeverría 2008: 268 ss.). La primera es que no todos los ciudadanos desempeñaban las funciones militares. Desde luego, ya entrado el s. V hay un reclutamiento por censo. En cualquier caso, la idea de un ejército cívico supone que la identidad ciudadana se decide en la participación en guerras, pero hay varios hechos que contradicen esto. Para empezar, los *thetikoí* pueden tomar parte en las campañas voluntariamente. Es cierto que con el tiempo la necesidad de tropas fue cada vez mayor, sobre todo a raíz de la implementación de la flota debida a Temístocles (en el 483 a.n.e., al comienzo de las Guerras Médicas, convenció a los atenienses para construir una flota de 200 trirremes con el pretexto de combatir la hegemonía de Egina; luego volveremos sobre este hecho), donde los *thetikoí* serán los remeros de los trirremes. También las Guerras Médicas activaron un sentimiento panhelénico, que no distinguiría clases: los griegos frente a los persas (también surge en esta época el mito de la “barbarie” asiática).²⁴ Sin embargo, la ciudadanía no llegó a la última clase de Solón por su participación en campañas bélicas sino por la reforma de Clístenes. El segundo hecho que confirma esto es la presencia de “desclasados” (Echeverría). En las filas de los hoplitas atenienses con el tiempo ingresaron metecos o extranjeros, normalmente pagados como mercenarios, e incluso esclavos (también en el ejército espartano, que contaba con los periecos, y que pudo servirse en algún momento de los hilotas).²⁵ En algunos casos los esclavos fueron liberados pero no se les dio la ciudadanía. Por otra parte, cuando las guerras del siglo V (primero las Médicas, luego la del Peloponeso) fueron diezmando a la población surgieron quejas sobre el reclutamiento a través de listas de ciudadanos. Con el tiempo, la necesidad una soldada no-ciudadana fue aumentando y

²³ El hoplita es el miembro de la infantería pesada. *Hoplita* era el nombre que recibía todo el equipo o *panoplia*, compuesto de escudo, lanza, casco, coselete y grebas. La agrupación de combate de los hoplitas es la *falange*. La falange es un rectángulo ordenado en filas y columnas, con una extensión y una profundidad variables, y con una cierta densidad.

²⁴ Edith Hall (*Inventing the barbarian. Greek self-definition through tragedy*, Oxford, Oxford University Press, 1989) ha mostrado que el “bárbaro” es una invención griega. El “mito del oriente despótico y decadente” derrotado por los griegos no sólo revela un sentimiento panhelénico (Gómez 2001: 161). También es una muestra de la xenofobia y el chovinismo griego (*bárbaros*, “el que balbucea”, es el no-heleno) y, tal como lo encontramos en la tragedia, vienen a representar la encarnación negativa de los ideales cívicos de Atenas (Hall 1989: 99).

²⁵ Los hilotas eran esclavos del estado espartano. Los periecos eran habitantes de la periferia que no habían sido reducidos a hilotas. Eran irrelevantes políticamente pero fueron utilizados en las guerras.

no trajo especiales problemas en Atenas, que es lo que habría sucedido si el ciudadano ateniense identificara la ciudadanía con el servicio de las armas y con la protección de las propiedades (a comienzos del s. IV, el mercenariado era habitual). Tampoco se puede considerar que los hoplitas fuesen el único cuerpo que participaba en la batalla. Los *psiloi*, la infantería ligera, formada básicamente por *thetikoí* y por esclavos, también eran muy numerosos.

El acceso a la ciudadanía no se lograba por el paso por el ejército y, por consiguiente, la condición ciudadana no estaba vinculada a la función militar. Ciertamente podía ser una “expresión o símbolo de la misma” (Echeverría 2008: 273), pero no era un criterio o vía de acceso. “las armas son la expresión de un poder que se asienta en otros cimientos”, que son los cimientos de la propiedad. De haber una implicación entre la *pólis* y el ejército esa implicación deberá buscarse en las familias aristocráticas. La actividad militar ha estado siempre en manos de los *gené*, que no por casualidad son los que nutren de estrategos al ejército. La razón es la experiencia, pero sobre todo la formación. Veremos cómo Platón incluirá en su organización de la *pólis* una clase social de guardianes, que tendrá una educación específica y separada del resto de la población. Además, las familias aristocráticas ganan prestigio con el sufragio de los gastos de las guerras a través de las liturgias (concretamente financiando trirremes, como veremos). Esta costumbre que se introduce con la democracia y se mantiene, aunque con matices, hasta bien entrado el s. IV (se suprimen en el 317 a.n.e.). Luego volveremos sobre ella.

Otro elemento a tener en cuenta es un cambio en la mentalidad que, a juicio de Vernant, se produce en la organización y estructura de los hoplitas. Una de las tesis fundamentales de este grecista francés es que los cambios y transformaciones que condujeron a la característica forma de racionalidad griega, la filosofía, comienzan en diversos fenómenos de distribución del espacio en la *pólis* y de los ciudadanos en ese espacio. El modo en que los ciudadanos administran el espacio público y lo ocupan revela un modo de administración del poder. Por ejemplo, en la *Iliada* los guerreros se reúnen formando un círculo, en cuyo centro se sitúa el que habla. Ciertamente es una relación de simetría, aunque sólo sea *inter pares*, que anticipa el diseño del espacio democrático de la asamblea, donde en el centro se sitúa el orador que se dirige a los demás, que también pueden hablar cuando quieren. En el caso de los hoplitas, en el modo de agruparse los soldados y de combatir, tenemos una particular organización de las personas, que deja traslucir también cierta psicología. Como hemos apuntado, la unidad de combate hoplita es la falange. La falange admite muchas variaciones en cuanto al número de filas y su profundidad, pero se convierte en “una metáfora de la formación ordenada, un esquema abstracto de una disposición táctica” (Echeverría 2008: 174) en la que todos los soldados forman *un solo cuerpo*. Mientras que en el héroe homérico el éxito y el coraje se cifra en el combate singular y la virtud agonal era personal, el hoplita funciona como una pieza del conjunto. “Se lo ha adiestrado para guardar la fila, para marchar en orden, ... para cuidar ... de no abandonar su puesto”. La virtud guerrera no tiene ya que ver con la pasión o con el *thymós*, con la fuerza y el carácter, sino con el orden, con el dominio de uno mismo, que es la virtud de la *sophrosyne* (Vernant 1992: 74). “La falange hace del hoplita una unidad intercambiable, un elemento similar a todos los otros y cuya *aristeia*, cuyo valor individual [o virtud], no debe manifestarse ya nunca sino dentro del orden impuesto por la maniobra de conjunto, la cohesión de grupo, el efecto de masa, nuevos instrumentos de la victoria” (ídem; sub.

nuestro).²⁶ Es una tesis sugestiva, pero quizás no tan explicativa como pretende, o al menos no en relación a la psicología política de la democracia. Para empezar, la idea de combate singular que encontramos en los textos de la Edad oscura es una idealización, una suerte de mitología, en la que, junto al auto-atribuido linaje con los dioses, la aristocracia basa su prestigio en un momento en el que comienza a tambalearse. En cuanto a la psicología hoplita que Vernant vincula con la democracia, de haber un comportamiento de grupo en ella, quizás no habría que buscarlo en la experiencia militar, que no es comparable al comportamiento del *démos* en asamblea. La democracia, tal y como insiste Platón (es un tópico de la literatura anti-demócrata, como veremos) alumbrará más bien psicologías de *hybris*, si se nos permite decirlo así, promovidas y alimentadas por los líderes populares. De haber algo parecido a una psicología colectiva del guerrero habría que mirar a la educación espartana, en prácticas como sus comidas en común, que buscaban la cohesión del grupo. Esta posibilidad será recuperada por Platón en su régimen político ideal como parte de la educación de los guardianes.

²⁶ “... que cada uno se aproxime y, cuerpo a cuerpo,/ golpeándole con la larga lanza o con la espada, abata al enemigo./Coloque pie con pie y apoye escudo con escudo/ y, acercando penacho con penacho, casco con casco/ y pecho con pecho, luche con el enemigo,/ asido el puño de la espada o la larga lanza”, Tirteo, *Elegías*, 11 (en AA.VV. 2012: 57).

5. LA TIRANÍA PISISTRÁTIDA. PATRONAZGO Y CLIENTELISMO POLÍTICO.

Las tiranías siguen a los legisladores sin solución de continuidad. Esto es así al menos en el caso de Atenas. En la tiranía, como en otros momentos y regímenes políticos de la Antigüedad, nos encontramos con tópicos historiográficos que han tenido diversas revisiones. Como hemos visto desde el comienzo, las lecturas que se han hecho de estos regímenes o “constituciones”, *politéiai*, vienen sesgadas por diferentes factores. Estos sesgos históricos (relativos al momento de producción), filológicos (relativos a las fuentes), difícilmente no ideológicos (atingentes a una mentalidad o perspectiva), pues la historia no se puede hacer sin una toma de posición, no pueden no ser tenidos en cuenta. Por una parte, los relatos que documentan los hechos y las acciones de las tiranías presentan diversas versiones. La *Constitución de los atenienses* y la *Política*, de Aristóteles, son dos fuentes utilizadas con frecuencia. Aristóteles, que traza la línea evolutiva monarquía-oligarquía-tiranía-democracia entre constituciones (cuando analicemos el libro VIII de *República*, veremos que Platón propone otra) hace numerosas referencias a la tiranía de Pisístrato, pero también juicios de valor. Heródoto, Plutarco y otros informan y enjuician por igual la tiranía de los pisistrátidas.

Por otra parte, la historiografía antigua viene a coincidir en que Pisístrato fue un tirano popular, tanto porque se apoyó en el *démos* (concretamente en la clase de los *thétai*) como porque las medidas que puso en marcha le beneficiaron especialmente. En cuanto a la historiografía moderna, es un lugar común considerar la tiranía como el antecedente necesario para la democracia, vinculándola con las reformas de Solón, que la tiranía llevó un poco más lejos. ¿Significa esto que la tiranía constituye un anticipo de la democracia, porque gestiona por primera vez este apoyo popular? Para responder a esta cuestión hay que tener en cuenta dos cosas.

En primer lugar, Pisístrato pertenece a la élite ateniense. Pisístrato gana relevancia por haberse distinguido como *polemarco* en la guerra contra Mégara. Esto no significa que Atenas no está dividida en facciones. Pisístrato lideró una de ellas (*cfr. infra*) pero fue expulsado dos veces por la alianza de las otras dos facciones. Estas relaciones también se dieron con facciones y con familias de otras *póleis*, con las que Pisístrato trenzó alianzas durante su largo exilio. Se trata de un comportamiento típico de las élites aristocráticas, cuyas disputas habían llevado a Atenas a una situación casi constante de conflicto civil. La novedad de Pisístrato no es el modo de acceder al poder, que tuvo lugar por medio de la fuerza y sirviéndose de alianzas (estas alianzas tuvieron un éxito y una duración variables, también fueron un tanto rocambolescas).²⁷ Resulta particular de esta tiranía el que, a pesar de haber sido interrumpida dos veces, tuvo una gran estabilidad (a la tiranía de Pisístrato siguió la de sus hijos, haciendo, en total, más de cincuenta años). Pero, ¿cómo lo consiguió? Pensemos que el siguiente período de mayor estabilidad de Atenas fue el que vino inmediatamente tras la tiranía de los pisistrátidas, que la democracia que instaura Clístenes.

²⁷ Pisístrato es expulsado de su primera tiranía (561 a.n.e.), que es muy breve y comienza con un golpe de estado (toma la Acrópolis), por una alianza entre las facciones de Megacles II (los de la costa, pequeños propietarios y comerciantes) y Licurgo (los de la llanura, latifundistas). Regresa dos años después (559 a.n.e.) con el apoyo de Megacles II, con quien pactará a cambio de casarse con su hija. Por negarse a tener hijos con ella (por no consumir el matrimonio), para no perjudicar la herencia de los dos mayores, Hípias e Hiparco (que le sucederán en el gobierno tiránico a su muerte, en 527 a.n.e.), Megacles II rompe la alianza (la verdadera razón esté, muy probablemente, en que intentó afianzar su propia voluntad y gobierno frente a Megacles) y, aliado de nuevo con Licurgo, Pisístrato es expulsado nuevamente en 556 a.n.e. Regresará en el 549 a.n.e., venciendo en Palene a sus enemigos (había formado un ejército con la riqueza obtenida de las minas de oro de Macedonia y Tracia, adonde se había exiliado).

Es importante entender cómo Pisístrato consiguió esta estabilidad. Porque no es nuevo que la pólis esté dividida en facciones, contraladas por familias aristocráticas. El comienzo de las disputas tiene como protagonistas a tres facciones.

Esto nos lleva a la segunda cuestión. Para entender cómo funciona la democracia en Grecia hay que entender cómo funcionan las relaciones de poder dentro de las facciones o, si se quiere, dentro de los territorios influencia de las familias aristocráticas. Dicho de otra manera, ¿cómo conseguían gobernar las familias aristocráticas, manteniendo un sistema verdaderamente desigual?

(I) Lo primero que hay que considerar es que “la aceptación de las instituciones y del sistema como un todo era existencial: su legitimidad se basaba en la existencia continua y con éxito”. Como señala Finley, la cuestión se enfoca a partir del pasado, fuera real o ficticio. Es “la necesidad psicológica de identidad través de un sentimiento de continuidad, y su sentimiento parejo de que la estructura básica de la existencia social y el sistema de valores heredado del pasado son fundamentalmente los únicos derechos para esa sociedad” (Finley 1986: 40). Las sociedades estables mantienen “un fuerte sentido de continuidad a través del cambio” (1986: 41). El llamamiento a la *pátrios politeía*, la “constitución de nuestros padres” o el “régimen de nuestros padres”, era ciertamente eficaz. Esto explica que las póleis griegas fueran estables a pesar de no ser igualitarias ni democráticas. Lo único que cambia son los límites de esa desigualdad. Esto se confirma en el caso de algunas tiranías como la de Corinto o la de Esparta, que tuvieron una gran estabilidad.

(II) En segundo lugar, es muy difícil cambiar un sistema en una sociedad iletrada. La Atenas clásica era un mundo hablado y no escrito. Lo único que importaba era qué se decía y por eso la libertad de palabra, la *isegoría*, era fundamental. De ahí la suspicacia hacia los buenos oradores, así como las medidas para acabar con ellos (el exilio en algunos casos, la pena de muerte en otros). Finley señala que no se trata de un problema de educación política. Como veremos en Atenas, el mecanismo del sorteo y la rotación de magistraturas, unida a la participación en los órganos de gobierno y de los tribunales, hacía que buena parte de la ciudadanía hubiera tenido experiencia y educación política (1986: 44-45). Lograr un código escrito fue un avance para limitar y acabar con el monopolio de las familias aristocráticas en las decisiones de los tribunales (*supra*). Además, en Atenas había toda una serie de documentos, decisiones de la asamblea, también leyes, escritos en lugares públicos. Sin embargo, sólo la élite sabía leer y escribir. También era la única, como vemos reflejado en los diálogos de Platón, que sabía hablar en público. Finley sostiene que siempre (también hoy en día) la mayoría de la gente “confía en gran medida en una minoría realmente letrada para su información y juicios”. “Cuando los documentos fundamentales son accesibles solamente a una élite para su estudio y reflexión, el resto de la sociedad está sujeta a la interpretación por parte de esta élite (...) tal era la situación en la antigüedad” (1986: 48). Vale la pena referir también el ejemplo que utiliza este autor de la Biblia latina, un “documento venerado, pero libro cerrado”, al que la Iglesia se resistió a traducir a las lenguas vernáculas. La lectura era la llave de la interpretación y permitía controlar el dogma.

De acuerdo con estos mecanismos, ¿cómo pudo producirse una *metabolé politeíon*, un cambio en el régimen o en la forma de gobernar? En Atenas se debió al hecho de que “la élite se dividió en el período crítico, y la sección dominante aceptó las instituciones democráticas y se ofreció como líder, ofrecimiento que el *démos* no rechazó y al que no opuso resistencia” (Finley 1986: 48; cfr. también Will 1972: 69). Esto explica hechos como la supresión de la esclavitud por deudas o como la intervención de los tiranos, que, a diferencia de otras facciones, buscaban el apoyo del *démos*. Pisístrato es un buen ejemplo de ello. En Atenas había dos grandes facciones oponentes: la de “los de la llanura”

(partidarios de Licurgo), que estaba formada por los grandes propietarios tierras y la de “los de la costa” (partidarios de Megacles II), formada por pequeños propietarios y por comerciantes. Pisístrato creó una nueva facción, a la que dio un nombre rocambolesco (“los que habitan más allá de las colinas”, “los montañeses” o “los montaraces”), que comprendía a los artesanos y a los pequeños campesinos a los que se había aplicado la seisactía, es decir, a los más cercanos al *démos*. Aristóteles calificó a Pisístrato como *demotikótatos*, “el más próximo al *démos*”.

Sin embargo, aunque esto sea cierto, para evitar la lucha de clases tienen que aportarse soluciones que eviten el conflicto abierto. En este sentido, habría que añadir una tercera causa a la explicación de la estabilidad de los regímenes desiguales. Nos referimos al mecanismo del patronazgo, del que Pisístrato fue un buen ejemplo.

(III) El patronazgo es “una relación recíproca entre desiguales” (Finley 1986: 60). El patronazgo incluye un elemento subjetivo, que valora la relación y modela la subjetividad de los que toman parte en ella,²⁸ y un elemento objetivo, que tiene que ver con el intercambio de bienes y servicios entre el patrono y el cliente. El patronazgo era la relación de poder fundamental en los *démoi*, que es el nombre que en principio se dio a las aldeas que están dispersas por el territorio de la *pólis*. El cliente típico es el jornalero o el agricultor sin tierras (o que las tiene hipotecadas, como los *hektémoroi*). En las ciudades la relación de patronazgo era poco habitual ya que la mayoría de los pobres eran hombre libres. El trabajo asalariado, si lo hubo, no tenía que ver con esta relación de patronazgo. Con la democracia las cosas cambian y la introducción de subvenciones (como el salario *per diem*, que veremos en lo que sigue) y el pago por asistencia a la asamblea o por el desempeño de magistraturas se podrán convertir en mecanismos de patronazgo.

Existen dos clases de patronazgo: el patronazgo comunitario y el patronazgo individual.

(a) Patronazgo comunitario. El patronazgo comunitario es “el gasto privado a gran escala, obligatorio o voluntario, para objetivos comunes –templos y otras obras públicas, espectáculos teatrales o de gladiadores, festivales y fiestas– a cambio de la aprobación popular” (Finley 1986: 53). Esta forma de gasto existía desde antes de que hubiera finanzas públicas y era la única forma de sufragar esta clase de bienes y servicios. En un principio, es probable que esta forma de patronazgo estuviera limitada a actos o espectáculos relacionados con la religión. Las familias aristocráticas eran quienes financiaban estos servicios. Hemos visto ya que el prestigio es uno de los elementos fundamentales de las familias aristocráticas. El prestigio o *axíoma* está vinculado a su linaje ancestral, pero también tiene que ver con la riqueza y el con el uso de la riqueza. En primer lugar, sus vínculos ancestrales con el origen de las tribus las sitúan a cargo del culto, tanto ritual (detentaban una suerte de sacerdocio hereditario) como económicamente. No olvidemos que los cultos religiosos vinculan a los miembros de la comunidad con sus orígenes y también entre sí. Asimismo, era habitual que estas familias, cuyo prestigio también era agonal o estaba relacionado con la guerra, sufragaran ciertos gastos en caso de conflicto bélico.

Pues bien, estos gastos constituyen un modo de patronazgo. El patronazgo supone prestigio para las familias aristocráticas pero también aporta unidad y estabilidad a la

²⁸ Uno de los momentos cumbre de la historia de la filosofía moderna es la evaluación de este elemento en “la dialéctica del amo y el esclavo” que Hegel desarrolla en su *Fenomenología del espíritu*. Cuando vamos la tipología de las formas de gobierno volveremos sobre esto.

sociedad, cuya población a comienzos de la Edad arcaica estaba dispersa entre los *demoi*. El patronazgo no es todavía una forma de clientelismo político (esto será así en la democracia, como veremos ahora), pero sí constituye un modo de mantener y asegurar las relaciones de producción, evitando el conflicto. Por eso, cuando los disensos son mayores, como venía sucediendo en la época de Solón, el patronazgo se convierte en algo obligatorio. Eso es al fin y al cabo la *seisactía*, con la que se libra de cargas a los pequeños propietarios obligando a los terratenientes prestamistas a asumir el monto de las deudas pendientes de pago. Como vimos, Solón no es un demócrata pero quiere asegurar la estabilidad de la *pólis* que la esclavitud por deudas está empezando a hacer trastabillar. Por eso, autores como Finley consideran que el aumento de este patronazgo con el tiempo estuvo “en relación directa con el grado de participación popular en el sistema político” (1986: 54). En realidad, esto sólo va a ser así en la democracia (ss. V-IV a.n.e.), cuando del *démos* se convierta en una clase con fuerza, precisamente por su independencia (lo que no quiere decir riqueza). Hasta entonces, en la época de los legisladores, también en la de los tiranos (ss. VII-VI), se inicia un patronazgo forzoso que tendrá en cuenta las necesidades del *démos* aunque no le otorgará poder político alguno.

Con independencia del origen del dinero (Pisístrato era rico pero también pudo servirse del dinero de la *pólis*, el recaudado por el diezmo que impuso a las cosechas, el que aportaban las minas, etc.), Pisístrato ejerció un patronazgo colectivo típico sufragando la construcción de varios templos en la colina de la Acrópolis, organizando las Panateneas, en las que tenía lugar cultos religiosos, competiciones deportivas y la lectura de los poemas homéricos (Pisístrato hizo que se fijaran por escrito la *Iliada* y la *Odisea*). También promovió el culto a Dionisos, creando un festival religioso dedicado a este dios, las Dionisias. Financió la construcción de una sala de iniciación, el *telesterion*, en el santuario de Eleusis. Etc. Todo esto implicaba “una gran carga de espectacularidad y de propaganda política” (Gómez 2001: 120) y explica el apoyo que este tirano tuvo en el *démos*. Con este gasto, además, Pisístrato compite con las familias aristocráticas, que eran quienes habían sufragado tradicionalmente el culto en la *pólis*, cuyo poder propagandístico es muy grande en la sociedad griega arcaica, probablemente también en la clásica.²⁹ Podría decirse que Pisístrato democratiza el culto. En esta misma línea, introduce un factor de distorsión (que vamos a encontrar también en la reforma de Clístenes) al llevar al *asty* templos y rituales dedicados a deidades que estaban en la periferia de la *pólis*. Con ello desplaza el culto desde sus *démoi* de origen y socaba aún más el prestigio de las familias aristocráticas.

²⁹ No nos hemos referido a la religión griega, que es un asunto muy complejo. “Como toda la existencia de los griegos se desarrollaba dentro de un contexto de sacralidad, en el que los cultos de los dioses no representaban la totalidad, las manifestaciones de lo sagrado, lejos de tener por único escenario a los santuarios, pueden afectar a todos los aspectos de la vida, sin que siempre sea posible juntar el nombre de una divinidad concreta a la idea de lo sagrado. Además, es probable que fuera en una serie de múltiples creencias mal explicitadas y de modestos actos rituales, en consonancia con aquéllas, en lo que consistía la mayor parte de la «religión del griego medio», que se expresaba así de forma más constante que con los ritos oficiales de los grandes dioses o mediante concepciones teológicas documentadas por la literatura tan sólo para una élite. Por otra parte, sería una equivocación establecer un corte tajante entre las prácticas consuetudinarias, que nos parecen derivar de la superstición, los cultos públicos y las especulaciones metafísicas o teológicas, puesto que se pasaba insensiblemente desde un terreno a otro” (Will 1972: 469-470). En griego no hay ningún término que traduzca nuestras palabras “religión” o “fe”. Si dispone de un término para referirse a lo sagrado, a hábitos de culto o a actitudes del hombre en relación a lo sagrado, que es “*hieros*”. También encontramos en el campo semántico de lo sagrado términos que remiten a cuestiones como la “*mácula*” o “*mancha*”, *miásma*, que se produce cuando se viola lo sagrado (por ejemplo, el homicidio) o como el *ágos*, que es la consecuencia de una trasgresión, algo así como una “*maldición*”, y que conllevan mecanismos de restauración, como los ritos de “*purificación*” o *kathársis*. Para todo esto cfr. Will (1972: 471-5).

Además del hecho de que casi nadie podría financiar estos actos, la financiación de festivales religiosos era una acción voluntaria. Con la llegada de la democracia, sin embargo, estos gastos son impuestos a los ciudadanos ricos. Es lo que se llama “liturgia”, *leitourgós*. Las liturgias normalmente tenía que ver con el culto, pero también se utilizaron para financiar las guerras y otros gastos de la *pólis*.³⁰ Esto no significa que no fueran voluntarias en muchos casos (Demóstenes cuenta cómo se presumía de haber gastado mucho más de lo demandado). Aunque, como veremos, se arbitraron medidas anti-oligárquicas, la clase de los propietarios sigue teniendo acceso a las magistraturas, que se verá favorecido mediante esta forma de patronazgo. Casi todos los políticos financiaron liturgias, porque las liturgias servían para que el *démos* confiara en el liderazgo político de los financiadores y porque abundaban en su *axíoma* (constituían una retribución de orden simbólico). Will considera que formaban parte también de una suerte de “ética cívica”, que considera inadecuado invertir el dinero en actividades productivas y entiende, en cambio, que consagrarlo a “usos improductivos” permite a los ricos “mantener su rango dentro de la sociedad política” (un rango que, como decimos, está entre el patronazgo y la retribución simbólica) además de que atenúa la “desigualdad, fuente de envidia y de discordia” (Will 1972: 602). De todos modos, con las guerras aumentaron las cuantías y la frecuencia de las liturgias, que se empezaron a ver como un síntoma de tiranía, surgiendo un creciente “escapismo de las obligaciones sociales” (Gómez 2001: 237), que llevó finalmente a su supresión.³¹

(b) Patronazgo privado o individual. Esta forma de patronazgo aporta un beneficio directamente a los individuos, no a la comunidad. En Pisístrato podemos ver claramente esta forma de patronazgo en la concesión de préstamos a bajo interés para la clase de los campesinos pobres (la cuarta clase, los *thétai*, de Solón), que son los que componen su facción. Se trata de una medida que prolonga e implementa la liberación de cargas de Solón, y que busca mermar el patronazgo de los terratenientes, que eran los únicos con dinero para prestar en caso de necesidad.³² Al igual que la medida de promover los ritos locales en el *asty*, con el fin de mermar el protagonismo de las familias aristocráticas en su *démoi*, con estos préstamos Pisístrato desplaza de nuevo a la clase de los ricos.³³

³⁰ Las liturgias consistían, como decimos, en la financiación de fiestas religiosas, banquetes de la *fatría*, etc. Otras tenían que ver con la preparación de un coro para presentarlo en concursos dramáticos (esta liturgia se llamaba *coregia*). En estos casos se puede hablar de una competición por el prestigio entre quienes pagaban las liturgias, sobre todo en los concursos dramáticos. Los ganadores exhibían el triunfo de sus protegidos erigiendo monumentos corégicos por la ciudad (Gómez 2001: 186). Pero las liturgias también financiaban los gastos militares (las contribuciones especiales en caso de guerra se llaman *eisphorá*), como armar un trirreme, cuyo mando (trierarca) se otorgaba a la familia que lo financiaba.

³¹ Así lo atestiguan la búsqueda de exenciones o los procesos de *antidosis*, “según los cuales cualquier ciudadano rico encargado de una liturgia podía denunciar a otro con mayores recursos para que se hiciera cargo de la misma, ofreciéndole en caso de negativa el respectivo intercambio de fortunas” (Gómez 2001: 237). En este caso un jurado popular debía decidir quién era el más rico.

³² Aunque no hay pruebas concluyentes, se dice que algunas familias huyeron con la llegada de Pisístrato, que distribuyó sus tierras entre los campesinos sin propiedad y los pequeños propietarios.

³³ Aristóteles presenta una explicación pro-oligárquica de esta medida de Pisístrato. Con los préstamos mantenía a los campesinos en sus tierras, impidiendo que se inmiscuyeran en los asuntos públicos que se ventilaban en el *asty* y también para que no estuvieran ociosos (cfr. Aristóteles 1984: 85; 16, 3). Ranciere lo explica como el escamoteo de la política y de lo público. La medida de Pisístrato sirve para “orientar hacia otros fines las energías febriles que aparecen sobre la escena pública, [y] para desviarlas hacia la búsqueda de la prosperidad material, la felicidad privada y los lazos sociales” (Ranciere 2006: 8). También recuerda Aristóteles que Pisístrato implantó un diezmo como impuesto obligatorio a todos los campesinos.

Otra medida con la que Pisistrato socava el poder de las familias aristocráticas consiste en la creación de unos tribunales formados por ciudadanos del *démos* correspondiente. Como hemos visto, la justicia estaba en manos de los *gené*. Con estos tribunales populares (que quizás también decidían los préstamos) se debilita a las familias aristocráticas. Con Clístenes se consumará esta postergación en el ámbito judicial. Todo esto hace el tirano un amigo del *démos*.

Esta misma clase de patronazgo también va a aparecer en tiempos de la democracia. Cimón, héroe de las Guerras Médicas, era muy conocido por su opulencia. Cimón no sólo sufragaba generosamente liturgias sino que también sostenía a los de su *démos*: cualquiera que fuera a su casa podía recibir lo que necesitara (cfr. Aristóteles 1984: 120; 27, 3). Según Aristóteles, Pericles, para contrarrestar la popularidad de Cimón, introdujo un salario *per diem* para “los muchos”, *hoi pólloi*, que eran quienes componían mayoritariamente los jurados (cfr. *infra*). Como recuerda Finley (1986: 59-60), en el s. V a.n.e. (la *isonomía* es instaurada por Clístenes a finales del s. VI a.n.e.), mucho tiempo después de las reformas de Solón, es cierto que no había ya esclavitud por deudas (el sistema de préstamos de Pisistrato reforzó este impedimento). Sin embargo, esto sólo constituye un “beneficio negativo”. La mayoría de la población vivía en el umbral de subsistencia y estaba siempre a punto de hundirse. Por eso es fácil entender que el patronazgo no cedió ni con Pisistrato ni con la democracia.

Como conclusión, puede decirse que “con los tiranos, más aún que con los legisladores, encontramos una política conforme a plan que busca una organización estatal que asegure el poder de la ciudad y el bienestar material de todos los ciudadanos, así como su unidad y concordia dentro de la polis. Son un resultado de la Ilustración arcaica. Al servicio de estos ideales no vacilan en atacar directamente el viejo orden aristocrático. Los avances que lograron fueron prácticamente irreversibles. Y, en definitiva, la evolución siguió, cuando no fue violentamente rota, por los cauces que se abrieron” (Rodríguez 1993: 93).

6. Las reformas de Clístenes. La *isonomía* como pre-democracia.

El modo en que Clístenes se hace con el poder es sintomático de la economía de facciones que existe todavía en este período. Clístenes pertenece a la familia aristocrática de los Alcmeónidas y fue arconte durante la tiranía pisisrátida. Pero en cierto momento la familia de los Alcmeónidas se exilia, llevando a cabo diversos intentos para derrocarla, sin éxito hasta el 510, donde cuenta con la ayuda de Esparta.³⁴ Una vez caída la tiranía de Hipias (que es forzado al exilio),³⁵ Clístenes, que tiene en contra a los que quieren restaurar la oligarquía, busca el apoyo de la facción democrática (se dice que hizo del *démos* su *hetairoi*, su camarada), que comanda Iságoras, con el que termina enfrentándose y venciendo gracias al apoyo del *démos* (que se subleva cuando Cleómenes, rey de Esparta, pide al *démos* que exilia a Clístenes y apoye a Iságoras), convirtiéndose en el 508 en arconte de Atenas.³⁶

Pensemos que el comienzo del gobierno de Clístenes, que introducirá reformas que podrían calificarse de “democráticas”, comienza primero con un “golpe de Estado” (Will 1972: 69), y prosigue con una reacción contrarrevolucionaria del *démos*. Como hemos visto, la democracia comienza gracias a que algunos eupátridas se pusieron de parte del *démos*. Puede que no por el *démos*, sino por sus propios intereses. Desde luego, como señala Will, Clístenes demostró un enorme pragmatismo (op.cit., *loci varia*; cfr. también Osborne 1998: 352 ss.). Tras las reformas de Solón y de Pisístrato la clase del *démos* se ha convertido en una fuerza a tener cuenta para lograr el poder. “La gloria de los Alcmeónidas no había ya de consistir en triunfar sobre sus pares, los eupátridas, mediante la conquista legal de un poder aristocrático superado, ni en triunfar sobre la ciudad instalándose ilegalmente al frente de una tiranía renovada, sino en erigirse como “guías del pueblo””³⁷ (Will 1972: 69). Pero también hay que tener en cuenta que, para que las reformas pudieran llevarse a cabo, hace falta un *démos* suficientemente consciente de lo que se juega en ellas. No se trata sólo de que las clases aristocráticas habían perdido buena parte de su poder, lo que les obligaba a buscarse el apoyo de la facción popular. También empieza a ser importante una inédita conciencia política del *démos*, que no sólo va a hacer de comparsa. Como veremos, este es

³⁴ Los acontecimientos más relevantes fueron la ocupación militar de la fortaleza de Lipsidrión, que los exiliados tuvieron que abandonar finalmente, en el 513 a.n.e., y el tiranicidio de Hiparco por Harmodio y Aristogitón al año siguiente. También incitaron la primera intervención de Esparta en los asuntos de Atenas (ca. 512), de carácter naval y dirigida por Anquimolío, que fue derrotada.

³⁵ Hipias es obligado a exiliarse, pero su presencia en la política ateniense no terminará aquí. Cuando Clístenes comienza sus reformas, Esparta, temerosa del auge de Atenas, intenta reponer a Hipias, que se había refugiado en la corte de Darío I de Persia. En realidad, fue Persia la que demandó entonces la reposición de Hipias, que fue rechazada por Atenas. Años después (tras la revuelta jónica contra los persas, aplastada en el 494 a.n.e.), Hipias animará a Darío I a emprender la Primera Guerra Médica.

³⁶ Iságoras pide ayuda al rey espartano Cleómenes I, pero fracasa (ni los aliados de Esparta, ni su otro rey, Damarato, deciden tomar parte). Algo característico de este período de cambios es la enemistad de Atenas y Esparta (a la que acudían las facciones atenienses en disputa para lograr supremacía), pero también la inevitable necesidad de contar con el Imperio persa. Los espartanos lo hicieron varias veces y en su intento de recuperar el poder. El Imperio Persa, por su parte, busca expandirse y pone la mirada, primero en las colonias jónicas, pero luego también en la Hélade (Ática y Peloponeso). Las Guerras Médicas subsiguientes siempre implicaron traiciones que manaban de modo natural de las luchas entre facciones y entre *póleis*.

³⁷ En griego “guía del pueblo” se dice *demagógos*. Para nosotros es un término peyorativo que tiene connotaciones de engaño y de fraude. En esta época no hay tales connotaciones. Clístenes y luego Pericles fueron considerados “demagogos” en este preciso sentido, simplemente como los jefes de la facción o del partido del *démos*. Aristóteles fue el primero en considerar la demagogia como la forma degenerada de democracia.

uno de los puntos al que se dirigen normalmente la crítica oligárquica, que considera que el *démos* está despolitizado.

Vamos a explicar brevemente las principales reformas de Clístenes, situando también su alcance genuinamente anti-oligárquico.

(I) Reforma de las tribus. Antes de Solón, sólo había cuatro tribus. Solón no alteró esta división. Cada una de ellas aportaba cien miembros al Consejo o *Boulé* (cuyas funciones, como vimos, no estaban claras). Las antiguas tribus tenían un vínculo gentilicio además de una unidad territorial. Estos son los elementos y las medidas clave de su reforma de las antiguas tribus.

(a) Clístenes toma como punto de partida los *démoi*, que son las aldeas o pequeñas comunidades rurales. Divide el territorio del Ática en un centenar de *démoi*. El *démos* se convierte en la unidad territorial y de gestión. Cada *démos* tiene sus magistrados, sus asambleas y sus decretos. Clístenes introduce además la figura de un dirigente en cada *démos*, el *demarco*. Todo esto socava hasta cierto punto el poder de la familia que ocupaba ese territorio. Pero sólo hasta cierto punto. Finley (1986), sostiene que esta reforma del territorio no socava el poder de las familias aristocráticas, o al menos no tanto como se afirman muchos estudios. Para empezar, no es una cuestión “antropológica” lo que está en juego. El parentesco no tiene valor aquí, porque, ¿qué parentesco habría entre los *géné* y las familias de los campesinos? Lo que importa es si tal reforma de los *démoi* elimina o hacer mermar la relación de patronazgo entre las familias aristocráticas y los campesinos del *démos*. Y eso es algo que no está del todo claro. Las medidas de Pisístrato relativas a la justicia, p.ej., son de esta clase. La división territorial, aunque arbitraria, no, porque el patronazgo puede seguir ejerciéndose más allá de la división administrativa (cfr. Finley 1986: 65-69).

(b) La forma de agrupar los *démoi* es verdaderamente artificiosa (aunque no en alguno casos).

(i) Primero el territorio se divide en tres zonas. Se parecen a las que hemos visto en Pisístrato y agrupan los *démoi* en poblaciones más o menos equivalentes: el “interior” o *Mesógeia*, la “costa” o *Paralía*, y la “ciudad” o el *Asty*. Estas divisiones no corresponden a regiones naturales. La costa, por ejemplo, no incluye todas las costas del Ática, pues la “ciudad”, que corresponde a Atenas, incluye costas además del propio Pireo.

(ii) Cada una de estas unidades se divide en treinta partes, llamados *tritías*, que incluye un número variable de *démoi*.

(iii) Por último la tribus propiamente dichas son el resultado de la agrupación de las *tritías* en grupos de tres. En el mapa de la derecha las tribus se han señalado con un número y un color. Hay una *tritía* de cada tribu en cada uno de las regiones. La agrupación de las *tritías* en una tribu se hizo por sorteo. Los nombres de las tribus fueron tomados de héroes epónimos, perdiéndose las denominaciones gentilicias. Ahora bien, toda vez que estos nombres estaban vinculados al pasado mítico de Atenas, se promovía la “autoctonía” y el “orgullo cívico” de la *pólis*, reafirmando la idea de que “los atenienses habían vivido en el Ática desde sus orígenes” (Osborne 1998: 352). Casi nunca dos *tritías* estaban próximas, con lo que se suprimen definitivamente los vínculos y las formas de patronazgo y de clientela más habituales, que estaban en torno a los *démoi*. Los miembros de la *tritías* tampoco

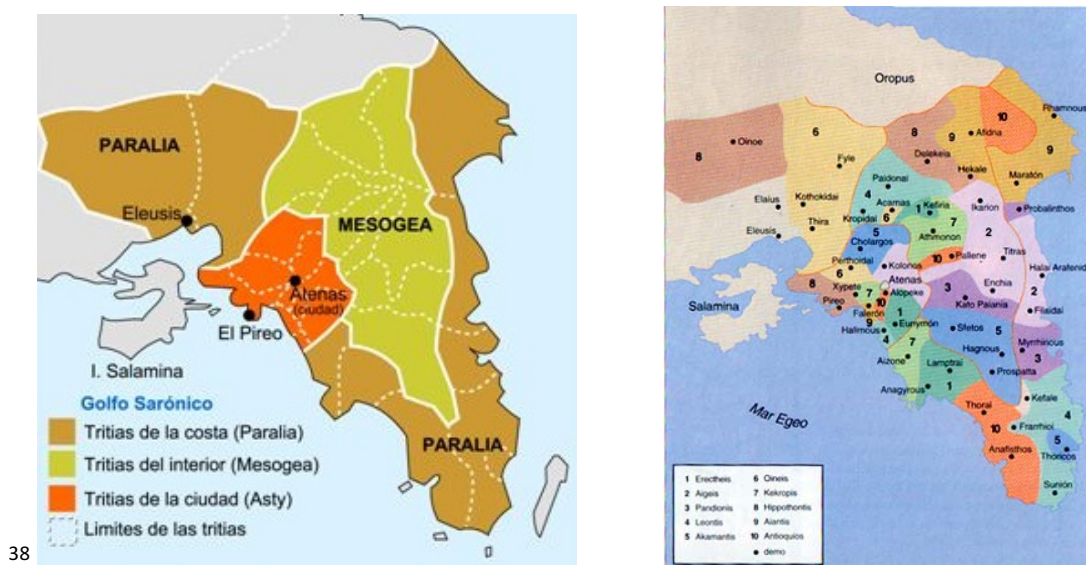
tienen contacto entre ellos y no tienen intereses locales comunes. No tienen por tanto contacto en la vida cotidiana sino sólo en la actividad política.

Además, los ciudadanos ya no tomaban el patronímico o el nombre del padre sino el nombre del *démos* al que pertenecían, lo que refuerza la ruptura de los lazos de sangre.³⁸

(II) La *Boulé* o consejo toma el protagonismo. En la reforma de Solón, había un consejo de 400, pero las funciones gubernativas estaban básicamente en manos del Areópago y, secundariamente, de la asamblea. La asamblea no podía funcionar sin la colaboración del consejo, que era el encargado de proponer y redactar las leyes y disposiciones que luego se votarían en la asamblea. Esta era la labor que desempeñaba el Areópago que, como vimos, es quien gobernaba *de facto* (también se encargarán de las rendiciones de cuentas o *euthynái*). Ahora bien, toda vez el Areópago está formado por representantes de la aristocracia, la mayoría de los cuales habían pactado con alguna de las tiranías, efectivas o frustradas (piénsese en los Alcmeónidas), es claro que sólo podía haber desconfianza y conflictos entre los dos órganos, sobre todo ahora que el *démos* había ganado terreno gracias a las reformas de Pisistrates.

Una de las principales funciones del Areópago en esta época era “la vigilancia de los magistrados y, especialmente, la recepción y la eventual solución de sus rendiciones de cuentas”, a la que estaban obligados al abandonar el cargo (Will 1972: 131). Como las magistraturas superiores quedaban reservadas para los miembros de la aristocracia (por razones de capacitación, como la de los estrategos), no parecía muy adecuado que fueran los miembros del Areópago, el consejo de “ancianos” de sus propias familias, quienes llevaran esta supervisión. Clístenes introduce un nuevo consejo que, al igual que la asamblea, represente a todo el *démos*. Esta es la nueva *Boulé*, formada por 500 *buleutas* o consejeros, 50 por cada una de las nuevas tribus. Pero Clístenes no suprime el Areópago, el consejo aristocrático, que mantendrá buena parte de sus funciones de supervisión así como judiciales hasta las reformas de Efiltes, en el 462 a.n.e. Por lo que hace a la asamblea o *Ekklesia*, tiene la función de aprobar las leyes, pone principio y fin a las guerras, elige a los arcontes y también los estrategos (generales), pero no los propone.

El papel de la *Boulé* consiste en proponer las leyes (el proyecto de ley o el orden del día que se presentará a la *Ekklesia* se llama “*probouleuma*”) y convocar a la asamblea. Sin



embargo, a pesar de las limitaciones que tenía, por no poder suplir al Areópago, la reforma clisténica introduce un mecanismo singular, que es la pritanía. La actividad del consejo se divide en diez periodos iguales o pritanías. Cada período le correspondía a una parte del consejo (también llamado pritanía), formado por 50 consejeros (los consejeros pertenecen a cada una de las diez tribus, ya que se eligen por sorteo, con lo que todo consejero ha sido pritano al menos una vez durante su mandato de un año). Cada día un consejero, también elegido por sorteo, ostenta la presidencia de la pritanía. La pritanía es un órgano que está de guardia (literalmente, están tanto de día como de noche). Delibera el orden del día de las sesiones del consejo y de la asamblea, también las convoca (la asamblea se reúne 3 ó 4 veces al mes), y actúa como mediadora entre ambas.³⁹

Pero la reforma de Clístenes (su evolución será otra cosa)⁴⁰ es limitada. Las magistraturas más importantes están en manos de las dos primeras clases censatarias de Solón. Tanto *de iure* como *de facto*. Hasta bien entrado el s. V, los arcontados estarán cerrados a los *zeugnitái* (su apertura también a los *thetikoí* no está clara). Por otra parte, aunque tales cargos eran electos (la asamblea elegía a los arcontes y a los estrategos), al ser ejercidas gratuitamente, los arcontados y las magistraturas son ocupados normalmente por los miembros de estas dos clases, que disponen del tiempo pero también de los conocimientos (los arcontados financieros y militares, algunas magistraturas, como las urbanísticas, requieren un conocimiento experto –*cfr. infra* **8. Recorrido de las reformas de Clístenes**) para ocuparse de los asuntos de la *pólis*. Tampoco desaparece el ideal aristocrático del *axíoma* o prestigio, aunque se ponga al servicio de la *pólis* entendida cada vez más como un conjunto no excluyente. Encontraremos este *axíoma* en Cimón, y también en Pericles, donde tomará una nueva forma, más democrática (*cfr. infra*).

Por eso debe precisarse que el significado de la *isonomía* con que se califican las reformas de Clístenes no tiene un sentido igualitario. Aunque *isonomía* se suele traducir por “igualdad ante la ley”, en realidad significa “igual repartición” o “igual distribución” (*némein* significa distribuir). Este término se encuentra también en contextos oligárquicos y aristocráticos, significando en realidad una distribución entre partes iguales, no que todas las partes tengan lo mismo, que es lo que significaría una igualdad aritmética. No obstante, aunque en las magistraturas no se logrará esta igualdad, como acabamos de decir, sí es cierto que la igualdad aritmética se ha conseguido en la asamblea, en el consejo y probablemente en los tribunales populares, que quizás se comenzaron a organizar en estos años.

(III) Institución del *ostracismo*. Cada año, al inicio de la sexta pritanía, se preguntaba a la asamblea si había motivos para la expulsión de un ciudadano. Una votación a mano alzada decidiría la oportunidad de la *ostrakoforia*. Una segunda votación, esta vez secreta, recogía el nombre de quien se quería expulsar, que se escribía en unas piezas de arcilla

³⁹ Will aporta además una observación sobre el uso del sistema decimal, en este caso para la división del año y el reparto de funciones entre pritanías y pritanos. El calendario tradicional es el lunar, que consta de doce meses. También es el calendario que marca las actividades rituales. Al utilizar una división del tiempo no ritual desplaza de otra manera a la clase social aristocrática que se ocupa de tales actividades. Decir que ha “laicizado” la vida pública ateniense sería excesivo, pero hay algo de eso.

⁴⁰ La exposición más detallada de las funciones de la *Boulé* está en la *Constitución de los atenienses*. La *Boulé* que describe Aristóteles es la del s. IV (recuérdese que la democracia termina en el 322 a.n.e. y que la fecha de composición de *Const. At.* es *circa* 330 a.n.e.). Este consejo ya no se ocupa sólo de preparar lo que se discutirá en la *Ekklesia*, asumiendo importantes funciones de supervisión. El consejo evalúa a los consejeros del año siguiente, a los arcontes y a los magistrados de mayor rango. También se encarga de la rendición de cuentas de los mismos, cuando terminan sus mandatos. Normalmente, sus decisiones pueden ser recurridas (apelación) a los *Heliéai*.

(fragmentos de una vasija rota a este efecto o tejuelos), *óstraka*.⁴¹ Si había 6.000 votos o más la persona nombrada debía abandonar el Ática por diez años. El ostracismo no es una medida judicial sino estrictamente política. La persona desterrada no pierde sus derechos políticos, que recupera al volver, como tampoco sus propiedades. Su motivación, poseer un instrumento popular para evitar la emergencia de tiranos.

Pero el ostracismo no se ejercerá hasta bastante tiempo después (en la segunda década del s. V). Los primeros ostracismos probablemente sean el resultado de la confianza de los ciudadanos estimulada por su victoria sobre los persas en Maratón y tienen que ver con la política hacia los Persas (Osborne 1998: 361). La mayoría de los ostracismos de la década del 480 a.n.e. (el primero en ser ostraquizado será Hippias, en el 488/7) tendrán lugar en el contexto de la pugna entre los Alcmeónidas, que, aunque partidarios de la democracia (Pericles es alcmeónida) habían sido acusados de cobardes en Maratón (también de persofilia), y sus contrincantes oligarcas, como Cimón (que es filoespartano).

⁴¹ “Es muy probable que los magistrados procedieran a la ruptura de un vaso, una teja o un plato y entregaran a los ciudadanos los trozos respectivos así obtenidos para que ellos por su cuenta procedieran a la votación consiguiente, aunque es también fácil de suponer que muchos hubieran de recurrir a los servicios de un escriba si no eran capaces de escribir por ellos mismos el nombre deseado” (Gómez 2001: 166).