

COMENTARIO EN TORNO A UN LIBRO SOBRE LA DEMOCRACIA ATENIENSE (*)

Este libro responde a las exigencias del momento, tal como las formula M. Bowra (1): «Ofrecerá al público obras que presenten, de un modo no excesivamente técnico, los últimos resultados de la investigación moderna.» Mossé sale airoso de la prueba. Aunque tal vez no haya escapado totalmente al peligro que acecha a cada paso a este tipo de producciones: el libro está limpio de toda esa serie de citas que erizan las páginas de los trabajos dedicados a especialistas; trabajos que se lanzan siempre a la arena de la polémica, acorazados tras un impermeable aparato erudito. Mossé —decimos—, por lograr esta tersura, ha caído en el peligro de presentar en forma *dogmática* una versión *discutible* de los hechos. En estos casos la víctima suele ser el lector no especializado, convencido de hallarse en posesión de la verdad, tras la lectura, por falta de las debidas matizaciones del autor (opinión personal, datos seguros, hipótesis, etc.). Es posible que censuremos injustamente a Mossé al señalar determinadas omisiones suyas. Pero en ocasiones creemos que nuestros reparos están justificados por faltar en el trabajo las aludidas matizaciones.

Este autor (en la pág. 14 ss.) nota de pasada que Atenas se mantuvo al margen del gran movimiento de colonización que había iniciado aproximadamente a mediados del siglo VIII a. de C. Del retraimiento de Atenas no se ofrece ninguna explicación. Sin embargo, la Arqueología aporta una pista. Hacia el año 1000-900 a. de C., la cerámica protogeométrica ateniense es la más destacada de toda Grecia, lo mismo que a mediados del siglo VIII a. de C. sus vasos geométricos llevaban la primacía. Este (relativo) florecimiento industrial va unido a la riqueza agrícola del Atica (dominada probablemente por Atenas, a pesar del colapso de la civilización micénica). La crisis económica de esta ciudad no fue tan aguda como para impulsarla a buscar solución a sus problemas por medio de la colonización o la conquista.

(*) CLAUDE MOSSÉ: *Historie d'une démocratie: Athènes*, París, Editions du Seuil, 1971, 189 págs.

(1) En la portada del libro de W. G. FORREST *The Emergence of Greek Democracy*, Londres, 1966. (Hay trad. esp., Madrid, 1966.)

La descripción que hace Mossé de la sociedad aristocrática (pág. 13 ss.) es sobria y clara: la masa de la población constituye para la aristocracia una suerte de clientela, asociada en el seno de las fraternidades al culto del antepasado común del *génos*, a veces consultada en las asambleas del tipo de aquellas que recuerdan los poemas homéricos, pero económica y socialmente dependiente, sin que se pueda medir de un modo preciso en qué consistía esa dependencia. Entre la aristocracia y estas gentes dependientes hay un grupo intermedio de hombres libres, suficientemente acomodados para poder adquirir una armadura y servir en la falange pesada de hoplitas, que desde mediados del siglo constituye la fuerza militar de la ciudad.

A esta descripción se le podrían hacer algunas precisiones. En primer lugar, debería subrayarse con todo rigor la distinción de dos etapas dentro de la sociedad aristocrática, separadas por la aparición del *guerrero hoplita*. La creación de este cuerpo militar fue la primera gran revolución en el mundo griego [el *factor militar* en íntima relación con el *factor económico* y el *factor psicológico* (2)]: nuevas clases enriquecidas por el comercio y la industria reclaman una participación en el poder, monopolizado hasta entonces por la aristocracia *terratiente*. Antes de la aparición de los hoplitas existía ese grupo intermedio de campesinos «libres». La mención de esta palabra «libres» obliga a hacer otra aclaración. El sector de la sociedad que Mossé denomina «una suerte de clientela» *dependiente*, aparecía, más o menos, en toda Grecia, recibiendo distintos nombres según las regiones (*hektémoroi* en Atenas, comparables en parte —en parte solamente— con los *hilotas* de Esparta, los *penestas* de Tesalia, los *konipodes* de Epidauró, etc.) (3). La nota común a todos es que sobre ellos pesaba algún tipo de *servidumbre* «oficialmente» reconocida. La que afectaba a los *hektémoroi*, según afirma Mossé sin la menor vacilación, era la obligación de pagar la sexta parte (de las cosechas) (pág. 15). Sin embargo, en frase de A. Martina (4), «il problema degli hectemorei è tra i più difficili e dibattisti». Y al efecto presenta desde la pág. 433 a la 445 de su obra citada una agobiante relación de artículos de revista, monografías, etc., que, en último término, ponen de relieve la temeridad de una afirmación —como la de Mossé— despojada de acotaciones.

Frente a los siervos o «clientes» (este último término es desorientador en la medida en que evoca más bien hechos romanos que griegos), los denominados campesinos «libres» gozan efectivamente de libertad en el sentido de que no

(2) Analizados detalladamente por W. G. FORREST en la *ob. cit.*, págs. 67 ss.

(3) Cf. DETLEF LOTZE: «Metaxy Eleuthéron kai Douílon», *Studien zur Rechtsstellung unfreier Landbevölkerungen in Griechenland...*, Berlín, 1959.

(4) *Solon. Testimonia Veterum...*, Roma, 1968, pág. 443.

se ven aquejados por ninguna forma de *servidumbre*. Sin embargo, en la que llamaríamos «etapa prehoplítica», incluso estos «libres» estaban totalmente sometidos a la aristocracia, como si fueran esclavos. El noble de su localidad era el magistrado, el juez, el jefe del ejército, el sacerdote; lo era todo. Y si el campesino «libre» pretendía alguna vez elevarse a una instancia superior, a las autoridades de la «ciudad-estado», allí volvía a encontrarse con su aristócrata (y con otros como él), que aparecía de nuevo como juez, general, sacerdote, magistrado o miembro del Consejo. Aquellos que no gozaban de su apoyo no prosperarían nunca. Jamás se encarecerá bastante el abismo que separaba a la aristocracia del pueblo (e. d. de los pequeños campesinos y algunos otros miembros «libres» de la comunidad, como los artesanos) (5).

Ahora bien, esta *completa sumisión* del pueblo a la nobleza entra por primera vez en crisis con la aparición de la fuerza hoplítica.

He ahí uno de los puntos que encontramos poco resaltado en la exposición de Mossé.

También podemos añadir algunas precisiones a su concepto de «clientela», que viene a identificar con la población semi-libre, no propietaria. Asegura que estaba integrada en las *fratrías* (detalle nada seguro) y que tomaba parte en las asambleas (lo cual es igualmente discutible). Como norma general, para tener derecho a asistir a las asambleas (e. d., para ser «ciudadano», aunque el término resulte un tanto anacrónico) y para ser miembro de una *fratría* (hay íntima relación entre ambas cosas) se precisaba antes de Solón, y según autores como Hignett (6), antes de Clístenes, ser *propietario de tierras*.

Este somero comentario sobre algunos puntos de la obra de Mossé puede darnos ya un indicio de la serie de limitaciones —en muchos casos inevitables— que llevan aparejados los libros de síntesis o divulgación como el de nuestro autor.

Indudablemente sabe mostrarse discreto en ocasiones al exponer hechos sobre los que no existe un dictamen acorde en el sector erudito. Así, p. ej., a propósito del *Consejo de los Cuatrocientos*, atribuido a Solón «on a mis en doute l'existence de ce conseil» (pág. 17). En efecto, a pesar de la defensa pormenorizada a que se entregan autores como Busolt-Swoboda (7) de la creación soloniana de dicho Consejo, otros, como Hignett, se han aplicado con tenacidad a refutar punto por punto las bases de tal atribución (8). Claro está que, en el fondo, la razón decisiva para no aceptar el testimonio de las fuentes

(5) Cr. W. G. FORREST: *Ob. cit.*, pág. 55.

(6) *A History of the Athenian Constitution*, Oxford, 1952, pág. 143.

(7) *Griechische Staatskunde*, Munich, 1926, II, pág. 845 ss.

(8) Pág. 92 ss. de su *ob. cit.*

en este caso no es otra, según advierte Forrest (9), que la idea de que la mera existencia de la *Bulé de los Cuatrocientos* sería prueba de un pensamiento demasiado avanzado para el «moderado» Solón. A lo que replica el mismo Forrest (10) que de hecho Solón era más avanzado de lo que generalmente se supone.

Hemos de aludir también a los pasajes en que el autor se detiene a contrastar opiniones —enunciadas de un modo general— para adoptar una posición ecléctica. Así, p. ej., los diversos enjuiciamientos antiguos y modernos, de la institución de la paga a los jueces por obra de Pericles (pág. 44 s.).

Sin embargo, como hemos dicho, el tono general del libro es otro. Usualmente Mossé formula con el mayor aplomo —como si se tratara de verdades inconcusas— afirmaciones bajo las cuales quedan sofocados los más agudos problemas de interpretación. En la pág. 58 aparece esta frase: «il va de soi que la guerre entrain dans la logique de sa politique (se refiere a Pericles). La democratie athénienne était conditionnée par le maintien de l'Empire». Mossé no parece alterarse, ni siquiera escucha la llamada a la reflexión que encierran obras como la de Karl Dienelt, *Die-Friedenspolitik des Perikles* (11), cuya robusta argumentación, basada en la *política cultural* del gran estadista debiera, por lo menos, infundir respeto, si no convicción.

Aunque Berve opine lo contrario (*Gestaltende Kräfte der Antike*, pág. 72), afirma Karl Dienelt (12), toda política de cultura es política de paz, y la de Pericles era de cultura. Pero no nos llamemos a engaño. Pericles estaba lejos de una paz a toda costa (13). Ese pacifismo sólo podían indicarlo entonces los filósofos, que tenían una imagen ideal del Estado.

Ahora bien, llamarle promotor de la guerra [como hace, p. ej., De Sanctis (14), quien le acusa de asumir ante la Historia la gravísima responsabilidad de agotar a Grecia y a Atenas en el momento de su máximo esplendor], llamarle —digo— promotor de la guerra es tan erróneo como llamar sofista a Sócrates, según Dienelt (15).

No es tenida en cuenta por Mossé la opinión de Dienelt ni la de muchos otros autores que debieran —por lo menos— hacerle vacilar más de una vez bajo la sombra saludable de la duda al emitir sus juicios: autores como

(9) *Ob. cit.*, pág. 166.

(10) *Ibid.*

(11) Wiesbaden, 1958.

(12) *Ob. cit.*, pág. 137.

(13) *Ibid.*, pág. 136.

(14) *Pericle*, Milán, 1944, pág. 274.

(15) *Ob. cit.*, pág. 137.

P. Cloché (16), cuyo análisis desapasionado de los preliminares de la Guerra del Peloponeso, demostrando la ausencia del belicismo en el estadista ateniense, puede citarse como modelo de rigor científico; autores como G. E. M. de Ste. Croix (17) y A. H. M. Jones (18), quienes, con un acopio abrumador de datos, con un estudio frío y sereno de los hechos, denuncian la inconsistencia de esa imagen infamante de Atenas que algunos historiadores nos quieren imponer: un grupo reducido, los *ciudadanos* (una décima parte de la población) (19) que se solazan en la ociosidad a costa del trabajo de sus esclavos y del tributo de los súbditos de su Imperio.

Los ataques a la democracia ateniense como esclavista (Mossé, pág. 179) culpable del doble delito de «parasitaria» y «opresora», se han recrudecido entre los autores adictos al socialismo a partir de Engels (Mossé, pág. 180). Un espécimen de este tipo de producciones es la *Historia de la Antigua Grecia* (dos tomos), dirigida por V. V. Struve, que a partir del a. 1964 se extiende por los pueblos de habla española en una detestable traducción publicada en Buenos Aires.

No obstante, entre los historiadores que han lanzado las acusaciones más ásperas contra la Atenas de Pericles por haber mantenido la esclavitud, se cuenta De Sanctis (20). Para él es ésta una de las *antinomias* de la democracia, que contribuyó a su disolución. Sin embargo, obsérvense la serie de atenuantes con que dulcifica su alegato (21): «Es verdad que el esclavo, por la necesidad que se tenía de él y porque ejercía las mismas artes y los mismos menesteres que el pueblo bajo, y también por la humanidad característica de los atenienses, era tratado bastante mejor (con escándalo de los aristócratas) en Atenas que en otras partes, y con frecuencia no se distinguía en el vestido y en sus maneras del ciudadano. Pero la coexistencia de las dos clases tan cercanas, los proletarios y los esclavos, y a la vez separadas por una barrera infranqueable, traía el descrédito del trabajo libre y el rebajamiento moral del que con frecuencia debía confraternizar en el mismo trabajo (con los esclavos)»...

Como respuesta a todos los que mencionan en este punto la palabra *antinomia*, sería conveniente recordarles que la democracia ateniense se fundaba desde su nacimiento en los *derechos del ciudadano*, no en los *derechos*

(16) *La Démocratie Athénienne*, París, 1951, pág. 138 ss.

(17) «The Character of the Athenian Empire», *Historia*, 1954, pág. 1 ss.

(18) *Athenian Democracy*, Oxford, 1964.

(19) Sobre el número de habitantes de Atenas en la época clásica, cf. —entre otras obras— A. W. GOMME: *The Population of Athens in the fifth and fourth centuries B. C.*, Chicago, 1957.

(20) *Ob. cit.*, pág. 275 ss.

(21) *Ibid.*

naturales de la persona humana. La dignidad del hombre, enraizada en los principios absolutos de la *ley natural* (proclamada por algunos sofistas, por los estoicos y corroborada por el Cristianismo) ha sido el punto de partida de los movimientos democráticos modernos (22). Por eso puede hablar A. Toynbee con toda razón de la contradicción interna de la democracia moderna, de su «perversión social», por haberse coaligado con el *nacionalismo* (23). En cambio, la democracia ateniense nació, posiblemente —por una ironía del destino— contra todos los cálculos de su fundador, Clístenes. En medio de las ambiciones del poder en que se debatían las familias aristocráticas en Atenas, tras la caída de los tiranos, Clístenes, el Alcmeónida, para atajar el creciente predominio de un rival, Iságoras (24), solicita de pronto la alianza de quienes hasta entonces había despreciado: las clases populares (25), colmándolas de promesas, que —eso sí— cumplió. Fortaleció al pueblo para desarticular la influencia de los clanes aristocráticos hostiles a su *géno*s. ¿Previó las consecuencias de sus reformas? Probablemente no lo sabremos nunca. Así el poder se desplazó hacia el pueblo. Y surgió la *democracia*, llevada a su radicalización por Efiálfes, Pericles, Cleón y Agirrio. Los hombres de Atenas se convirtieron en sujetos de todos los derechos de su estado, no por ser *hombres*, sino por ser *ciudadanos*. Si los no-ciudadanos (los esclavos y metecos) no gozaban de todos los derechos, ¿se puede hablar de «contradicción interna», de *antinomía*?

No obstante, aunque la constitución democrática no se basara en los derechos del hombre, el hecho de que el poder estuviera en manos del pueblo impregnó el ambiente de toda una gama de valores populares—sentimiento de solidaridad, humanitarismo, virtudes sociales— que extendieron su influjo a las normas jurídicas y al trato conferido a los esclavos «con escándalo de los aristócratas» (26).

Como dice Glotz (27), «Atenas... llevada por su tradición democrática y su filantropía, no cesó de realizar en favor de los esclavos reformas parciales que, por la lógica de los principios, podrían un día haber llevado a una reforma decisiva. Pero el Macedonio vigilaba. La liberación de los esclavos fue una de las medidas que el conquistador de Atenas se apresuró a prohibir».

(22) Como reconoce cándidamente E. HAVELOCK en su libro *The Liberal Temper in Greek Politics*, Londres, 1964 (pág. 15), que pretende ser la apología de un radical relativismo ético de base materialista-historicista.

(23) *Estudio de la Historia* (Compendio), trad. esp., Buenos Aires, 1951, pág. 315 ss.

(24) Cf. W. E. THOMSON: «Kleisthenes und Aigeis», *Mnemosyne*, 1969, 137 ss.; FORREST: *Ob. cit.*, pág. 191 ss.

(25) ARISTÓTELES: *Constit. At.*, 20, 1; HERODOTO: V, 66.

(26) Cf. nuestro libro *Estudios sobre la esclavitud antigua*, Madrid, 1971, pág. 36 ss.

(27) *Ancient Greece at Work...*, Londres, 1926; reimpr. 1965, pág. 219.

De todos modos, en el trato de excepción que recibieron los esclavos en Atenas influyó algo más que el humanitarismo popular. La pista para descubrirlo nos la dan los testimonios de unos cuantos escritores más o menos hostiles a la democracia. En efecto, estos autores establecen una relación íntima entre la libertad que reinaba en Atenas y la situación privilegiada de los esclavos. En aquella *polis* existía la libertad de palabra, la igualdad de derecho a exponer la propia opinión, la *isegorie* de que habla Herodoto (28). En la asamblea ateniense todos podían tomar la palabra, a invitación del heraldo. De este modo adquiriría su educación política el pueblo ateniense: «Cualquier ciudadano —dice Pericles (29)— es capaz, aunque ejerza un oficio, de adquirir suficiente inteligencia política para exponer con acierto su opinión en la Asamblea, o al menos para formarse su propio juicio sobre las mociones propuestas». Es bien significativo el contraste entre esta libertad de todos los ciudadanos y la situación del hombre del pueblo en el estado aristocrático arcaico que describe Homero. Allí cuando un plebeyo, Tersites, se atrevió a hablar en la Asamblea, fue golpeado y recriminado ásperamente por Ulises con estas palabras (30): «¿Cómo te atreves a enfrentarte a los nobles?» Aquella situación de inferioridad en punto a libertad de expresión subsistió en el estado aristocrático por excelencia, en Esparta, en que el pueblo se limitaba a votar sobre las propuestas presentadas por los dirigentes. Con razón puede decir Forrest (31) que la clase popular nunca participó positivamente en la dirección de la política espartana a lo largo de su historia.

No era sólo la libertad de palabra uno de los derechos del ciudadano ateniense, sino también la libertad de conducirse en su vida privada según su propio criterio, en tanto que no lesionara las normas públicas y los intereses de los demás, como nos dice Pericles (32): «Nos regimos liberalmente, no sólo en política, sino también en la vida diaria, no tomando a mal al prójimo que obre según su gusto.» Esto es algo que resulta intolerable a los ojos de Platón (33): «conceder leyes a la sociedad para regular la conducta de los hombres en la vida pública... y dejar la vida privada sin reglamentar por medio de leyes... es cometer un grave error». Y, sin embargo, fue el recuerdo de esta libertad que gozaban en la patria el que, en un momento de trágica grandeza, acudió a los labios de Nicias para enardecer a sus soldados atenienses tras la derrota de Siracusa (34).

(28) V, 78.

(29) TUCÍDIDES: II, 40, 2.

(30) *Iliada*, II, 216 ss.

(31) *Ob. cit.*, pág. 137.

(32) TUCÍDIDES: II, 37, 2.

(33) *Leyes*, 780 a.

(34) TUCÍDIDES: VII, 69.

Pues bien, en medio de este ambiente es natural que —como hemos dicho— los enemigos de la democracia vieran una relación íntima entre la libertad de vida ciudadana y el trato que recibían los esclavos. Dice el «Viejo Oligarca» (35): «Los esclavos y los extranjeros gozan de muchas licencias en Atenas; el pueblo libre no va mejor vestido que los esclavos y no tiene aspecto más respetable. En Atenas a los esclavos se les permite vivir con lujo y a veces tener gran posición...; los esclavos reciben dinero por sus servicios...» Según Platón (36), «el colmo de la libertad se alcanza cuando los esclavos son tan libres como los que los han adquirido... y, ¿cuál es el efecto de todo esto? Que los corazones de los ciudadanos se vuelven tan blandos que se irritan a la simple vista de la esclavitud y no toleran que nadie sea sometido a ella ni en sus formas más benignas». Y, como afirma el mismo Platón (37), «una vez que el pueblo ha gustado el vino embriagador de la libertad..., hasta la vida privada es igualmente penetrada de libertad... El esclavo es tan libre como el dueño». ¿Qué pensaban los esclavos de la democracia ateniense? Nos lo dice Aristóteles (38). En opinión de este filósofo, una de las características de la democracia extrema es «conceder licencia a los esclavos. Y como son bien tratados en estos regímenes, siente simpatía... por las democracias». «Son procedimientos democráticos (prosigue Aristóteles) (39), por ejemplo, la libertad de los esclavos... y el permitir que cada uno viva como quiera.»

En realidad, la situación de los esclavos en Atenas era mucho mejor de lo que reconoce De Sanctis en el pasaje citado. Alfred Zimmern (40) sostiene que en Atenas no había en realidad esclavitud. El verdadero esclavo es posesión de su dueño. Si el esclavo puede poseer, hacer contratos, ya es un *ser humano*. Los esclavos artesanos —predominantes en Atenas— vivían aparte de sus dueños, eran asalariados. «Vivían donde querían, limitándose a pagar una parte de sus ganancias a sus dueños» (41).

Otra de las peculiaridades de Atenas era la existencia de esclavos públicos, policías armados con poder de arrestar a hombres libres. «Sólo tratar de imaginarse una fuerza de policía negra en Estados Unidos antes de la abolición

(35) PSEUDO-JENOFONTE: *Constit. At.*, I, 10 ss.

(36) *Rep.*, 563 d.

(37) *Rep.*, 557 ss.

(38) *Política*, 1313 b 20.

(39) *Política*, 1319 b 20.

(40) *Solon and Croesus*, Londres, 1928, pág. 119 y 161.

(41) A. H. M. JONES: «Slavery in the Ancient World», *Slavery in Class. Antig.*, Cambridge, 1964, pág. 1 ss.; W. L. WESTERMANN: «Slavery and the Elements of freedom in Ancient Greece», *ibid.*, pág. 17 ss.

de la esclavitud es ya una buena vara para medir las inmensas diferencias que pueden existir entre los diversos tipos de esclavitud» (42).

En las líneas citadas precedentemente De Sanctis expresaba el sentir de que la coexistencia (en el mundo del trabajo) de las dos clases tan cercanas —los proletarios y los esclavos— traía el descrédito del trabajo libre y el rebajamiento moral del que con frecuencia debía confraternizar en el mismo trabajo con los esclavos. Sorprende que no se le haya ocurrido a este autor pensar exactamente lo contrario. ¿Por qué no tiene en cuenta los testimonios de «El Viejo Oligarca», de Platón y Aristóteles, sobre el modo de vida de la clase servil, cuyos miembros apenas se distinguían de los ciudadanos libres y a veces disfrutaban de gran posición? ¿Por qué los libres habrían de sentirse degradados por confraternizar en el trabajo con los esclavos? ¿No sucedería más bien que los esclavos eran considerados prácticamente tan dignos como los libres por el hecho de realizar las mismas tareas? Ni el trabajador ni el trabajo fueron despreciados en Atenas por la existencia de la esclavitud. Pericles mismo (43) recuerda a sus conciudadanos que en Atenas la pobreza no es una deshonra, sí lo es el no procurar huir de ella por medio del trabajo. Eurípides (44) dedica el mayor de los elogios al campesino que trabaja sus tierras: «ése es el verdadero sostén de la patria». Jenofonte (45) hace notar que cuando un ateniense adquiere esclavos, lo que normalmente busca es tener «compañeros de trabajo» (*synérgous*). Estos datos y el hecho de que la inmensa mayoría de los ciudadanos se ganaran el sustento con sus labores hacen inadmisibile la idea de que el trabajo fuese objeto de desprecio en Atenas (a diferencia de Esparta, donde sí había quedado relegado a la casta servil). La mano de obra esclava predominaba en la gran industria y en las minas (46). (En realidad el poseer un número más o menos elevado de esclavos era un lujo de unos pocos grandes capitalistas, como Nicias en el siglo V.) Es indudable que el trabajo de las minas (47) era particularmente penoso por las técnicas aún rudimenta-

(42) WESTERMANN: *Ibid.*, pág. 23. Sobre todos estos puntos, cf. nuestro libro *Estudios sobre la esclavitud antigua*, Madrid, 1971.

(43) TUCÍDIDES: II, 40, 1.

(44) *Orestes*, 920.

(45) *Memorables*, II, 3, 3.

(46) Cf. A. H. M. JONES: *Athenian Democracy*, pág. 14.

(47) Cf. S. LAUFFER: *Die Bergwerkssklaven von Laureion*, 2 vols., Akad. Mainz, 1955-1956. Véase asimismo R. J. HOPPER: «The Attic Silver Mines in the Fourth Century B. C.», *Annual of the British School at Athens*, 1953, pág. 200 ss.; *id.*, «The Laureion Mines: A Reconsideration», *ibid.*, 1968, pág. 293 ss. HOPPER realiza un estudio detallado de los restos materiales y de las fuentes literarias y epigráficas sobre la explotación en los siglos V y IV a. de C. En su opinión, la importancia atribuida a los mismos en estudios modernos parece ser excesiva.

rias, casi primitivas, de explotación (48). Pero aquellas tareas nunca fueron exclusivamente serviles: hombres libres, y hasta patronos, eran también allí «compañeros de trabajo» (49).

En suma, que la sociedad ateniense estaba montada sobre la esclavitud es más que discutible. Un sector enorme de aquel pueblo, *que era el dueño del poder*, vivía de su propio trabajo: no contaba con las energías de los esclavos para dedicarse a las tareas políticas. La democracia ateniense no era esclavista.

Otra acusación (como queda indicado líneas antes) que suele lanzarse contra este régimen es el de su *imperialismo* (50). Por un lado, se afirma que fueron las ventajas que se obtenían del imperio, entre ellas el tributo, lo que le permitió funcionar (Mossé, pág. 50). Por otro (a partir de Tucídides) (51), que Atenas era odiada por los estados sometidos a ella (52). Lo primero queda desmentido por el hecho de que la democracia subsistió después de perder su imperio. Esta era la forma de gobierno (a pesar de todos sus fallos) preferida por aquel pueblo. Y a ella volvió una y otra vez tras las diversas crisis en que se vio sumida a lo largo de su historia. Cualquier otro régimen con que se pretendió curar sus males resultó efímero y desastroso, como advierte A. W. Gomme (53). La falsedad de la segunda acusación (que era odiado por sus súbditos) ha quedado demostrada hasta la saciedad por el detallado estudio de G. E. M. de la Ste. Croix, citado líneas antes: Las clases populares en los estados sometidos a Atenas simpatizaban con ella. Era la aristocracia la que aborrecía al estado hegemónico, la que repetidas veces provocó las sublevaciones procurándose la ayuda espartana. Y en cambio el pueblo en los estados sublevados (como Mitilene) sólo esperaba la ocasión oportuna para retornar a la alianza con Atenas. ¿Por qué? Tal vez la clave nos la dé un pasaje de la citada *Constitución de Atenas* de «El Viejo Oligarca» (54): El Gobierno imperial velaba por los intereses de las clases pobres —con detrimento de los ricos— en todas las ciudades sometidas.

El ejemplo sin duda más elocuente de la adhesión a Atenas por parte de sus aliados se encuentra en el relato que hace Tucídides (55) del desenlace de

(48) ¿Cómo sorprenderse si aún hoy día, a pesar de todos nuestros adelantos, nos encontramos con numerosos obreros de la mina jubilados en la plenitud de la edad por enfermedades contraídas en el trabajo?

(49) Cf. —aparte de las monografías citadas— P. CLOCHÉ: *Ob. cit.*, pág. 230 ss.

(50) Cf. MOSSÉ: pág. 51; DE SANCTIS: *Ob. cit.*, pág. 275.

(51) II, 9.

(52) Cf. D. W. BRADEEN: «The popularity of the Athenian Empire», *Historia*, 1960, página 37 ss.

(53) «The Working of the Athenian Democracy», *History*, 1951, pág. 25.

(54) I, 14.

(55) VII, 82, 1.

la campaña de Sicilia en la Guerra del Peloponeso. Cuando ya no le quedaba al ejército ateniense ninguna esperanza de victoria, Siracusa ofrece la libertad a los aliados de Atenas (que formaban parte de aquel ejército) si se pasan a sus filas. Algunos lo hicieron. Pero la *mayoría* permanecieron leales a Atenas, aun a sabiendas de que sólo les esperaba la esclavitud o la muerte.

De todos modos, no pretendemos brindar aquí al lector una refutación apodíctica de los detractores de aquel régimen. Las obras de Aristófanes, de Tucídides, de Jenofonte, de Platón, de Isócrates, de Aristóteles... (56) seguirán emitiendo, por los siglos de los siglos, su veredicto condenatorio de una democracia arbitraria, anárquica, irresponsable, frívola, sumida en el desenfreno, «parasitaria y opresora». A los historiadores y a los filólogos les quedará siempre una penosa impresión de que en las denuncias de estos autores debe de haber por lo menos una parte de verdad. El problema está en si se han de aceptar sin más sus acusaciones o bien si ha lugar a someter a un análisis crítico la versión que nos dan de los hechos, como hacen, p. ej., Ste. Croix, Jones y P. Cloché.

Lo que resulta más censurable en el proceder de Mossé es (como ya hemos advertido) que sus juicios unilaterales, despojados de toda matización, tienden a infundir en el público no prevenido la ilusión de que «así ha sido la historia». Mossé se suma muchas veces al coro de los detractores como E. Meyer, De Sanctis y tantos otros. La diferencia está en que estos eruditos en sus obras de gran aliento cuando tocan puntos discutidos, se sitúan decididamente en una atmósfera de polémica, conscientes de que han de corroborar cada uno de sus asertos con las citas o argumentos —en opinión— satisfactorios.

Por lo demás, es justo reconocer en este libro no pocos méritos. Ha sabido resaltar (págs. 179-180) el *carácter esencialmente político de la vida y de la cultura ateniense*. Ya que las actividades políticas eran derecho y deber de todo el pueblo. El absentismo y el individualismo apolítico (57) no se conocieron en los mejores días de la *polis*. Igualmente subraya con acierto el *equilibrio social* (pág. 48) logrado bajo Pericles.

Encontramos muy oportuna también (cuando trata del *aspecto cultural* de Atenas, pág. 53) la distinción que establece: el campo del pensamiento especulativo era de un círculo reducido, el campo propio de la generalidad del pueblo era el religioso. El pueblo se educaba, al mismo tiempo que disfrutaba de placer artístico, en las fiestas nacionales, en el teatro, en la contemplación

(56) Cf. R. TURASIEWICZ: *La vie politique la Athènes aux V^e et IV^e siècles av. J. C. dans le jugement critique des auteurs contemporains* (en polaco con resumen en francés), Cracovia, 1968.

(57) Como advierte Pericles (TUCÍDIDES: II, 40, 2).

de los monumentos, la Acrópolis. La *democracia ateniense siempre fue religiosa*. Esquilo interpretó el sentir de este pueblo cuando afirmó en *Las Suplicantes* (58) que la verdadera validez de los derechos de la Asamblea soberana procede de Zeus. Que había una *ideología religiosa de la democracia* es evidente. El teatro ateniense está lleno de enseñanzas en este sentido. Pero que hubiera una *teoría laica de la democracia* ya no está tan claro (59), y menos aún una teoría de la *democracia* basada en un relativismo evolucionista y materialista, como pretende Havelock en su obra citada, *The Liberal Temper in Greek Politics*, que ha merecido una crítica desolladora por parte de Leo Strauss (60). Que algunos sofistas y filósofos sintieran predilección por la *democracia*, y, en concreto, por la ateniense, es más que discutible. Pero aun dándolo por supuesto, hay que reconocer que el suyo fue un amor no correspondido (61), como indican los procesos a que fueron sometidos algunos de ellos y el destino que corrieron los escritos de Protágoras (62). Es fácil, p. ej., seleccionar una serie de fragmentos de Demócrito y hacer de él un vindicador del relativismo evolucionista y un demócrata. (Se ha hecho especialmente famoso el pasaje en que proclama que «la pobreza en la democracia es tan preferible a la prosperidad al lado de los príncipes como la libertad a la esclavitud») (63). Sin embargo, también es suyo el fragmento (64) en que proclama el absolutismo de la verdad y el bien: «para todos los hombres el bien y la verdad son los mismos, lo que difiere de un hombre a otro es el placer». ¿Quién, leyendo esto, se atrevería a llamarle relativista? Por otra parte, sus elogios a la democracia no le impiden lanzar afirmaciones antidemocráticas sobre la existencia de hombres llamados por naturaleza a la misión de gobernantes, afirmaciones que podrían muy bien firmar Calicles, Critias o Nietzsche: «el gobierno pertenece por *naturalaleza* al hombre superior» (65).

(58) V, 624.

(59) Aunque nosotros lo hemos aceptado en una exposición excesivamente esquemática del pensamiento sofístico en nuestro libro *Así nació el hombre occidental*, Valencia, 1972, pág. 61 ss.

(60) En *The Review of Metaphysics*, 1959, pág. 390 ss. Para L. STRAUSS la obra de HAVELOCK es un «unusually poor book» (pág. 439)... «Books like Havelock's are becoming aver more typical. Scholarship, which is meant to be a bulwark of civilization against barbarism, is ever more frequently turned into an instrument of rebarbarization.»

(61) L. STRAUSS: *Ibid.*, pág. 418.

(62) Cf. L. GIL: *Censura en el mundo antiguo*, Madrid, 1961, pág. 60 ss.

(63) Fr. 251, Diels-Kranz. Es un elogio de la democracia sin duda. (cf. L. GIL: *Censura en el mundo antiguo*, pág. 50). Pero adviértase que lo que se impugna en este fragmento son los regímenes despóticos-personalistas, no la oligarquía aristocrática. Cf. T. A. SINCLAIR: *Greek political Thought*, Londres, 1959, pág. 65-66.

(64) Fr. B 69.

(65) Fr. 267. Si bien parece referirse a la superioridad en inteligencia y en virtud

En el *Protágoras*, de Platón, se supone que aparece el gran principio democrático descubierto por el célebre sofista: el poder político debe ser controlado por todos los ciudadanos, porque todos —ricos y pobres— poseen por naturaleza *aptitud política*. Ahora bien, esta *aptitud* necesita la enseñanza de los sofistas para actualizarse, enseñanza que sólo se imparte a los que tengan dinero para pagarla. La oportunidad de educación política depende de los recursos económicos. Así el liderato, por obra de Protágoras, tenderá a caer en manos de los privilegiados. En realidad, la sofística protagónica fomentaba una oligarquía plutocrática (66). El recelo de los demócratas que promovieron los procesos por *asebeia* (67) posiblemente no se fundaba sólo en la creencia de que los sofistas ponían en peligro la religión tradicional (ni en el rencor de un grupo de enemigos de Pericles).

Mossé, al final de su libro (pág. 181) dice que tal vez no sea posible responder a la pregunta de *si la historia de Atenas puede ofrecer hoy alguna enseñanza*.

No cabe duda de que aquella democracia se vio aquejada de una serie de limitaciones (¿qué sistema político puede arrogarse en la Historia el título de perfecto?). No abolió la esclavitud, aunque (como hemos visto por las palabras de Glotz y por las quejas de «El Viejo Oligarca», de Platón y Aristóteles) Atenas había iniciado un proceso que hubiera podido llevar paulatinamente a su extinción (68). Mucho más grave es el hecho —como ha sabido puntualizar con sumo acierto L. Gil— (69) de que la Asamblea soberana no haya sido rotativa al igual que el Consejo, de modo que sus miembros hubiesen tenido que rendir cuentas de su actuación al final del año de servicio, como los *buleutas* y los magistrados. Así tal vez se hubieran abstenido de tomar algunas decisiones tan precipitadas como lamentables, a impulsos de la pasión, cosa que ocurrió pocas veces (sea dicho en su honor), muy pocas veces a lo largo de su historia (70).

(cf. B 76, 56), con lo que establece un principio aristocrático de gobierno que será reavivado por PLATÓN (cf. nuestro trabajo «Evolución del concepto de *Nomos*»..., *Miscelánea Comillas*, 1969, pág. 26 ss.

(66) Cf. L. STRAUSS: *Ob. cit.*, pág. 428-29.

(67) Cf. L. GIL: *Censura en el mundo antiguo*, pág. 58 ss.

(68) Cf. K. R. POPPER: *The Open Society and its enemies*, I, Londres, 1962-64, página 181, y n. 18 (hay trad. esp.).

(69) «La irresponsabilidad del *Demos*», *Emerita*, 1970, pág. 351 ss.

(70) Cf. A. W. GOMME: «The Working of the Athenian Democracy», *History*, 1951, pág. 25. Sobre la supuesta «arbitrariedad» del *Demos*, cf. A. H. M. JONES: *Athenian Democracy*, pág. 50 ss. Véase también H. J. WOLFF: «Normenkontrolle und Gesetzesbegriff in der attischen Demokratie», *Sitzb. Heid. Ak. Wiss. Philos.-hist. Kl.*, Heidelberg, 1970.

Por otra parte, no creemos que sea su imperialismo (repetimos una vez más) otro de los reparos que debemos hacerle. Es sencillamente absurdo pretender que Atenas renunciara a la hegemonía que los miembros de la Liga Atica habían puesto en sus manos. Pues ello significaría no sólo abdicar de su responsabilidad frente al peligro persa (que siempre podría surgir), sino dejar caer a sus aliados y a ella misma dentro de la órbita de influencia de Esparta, que había ejercido su predominio e intervenido, incluso por la fuerza, en los asuntos internos de la misma Atenas y de otras ciudades a lo largo de la época arcaica, hasta que la capital del Atica se elevó al rango de «primera potencia» rival, a raíz de las guerras médicas. Lo que tal vez habría sido deseable es que hubiera acelerado el proceso de unificación poniendo en juego el expediente empleado con Samos en el año 405 a. de C.: la fusión de los dos estados en uno, conservando la autonomía en el gobierno interior. Es posible que de no haber perecido el imperio ateniense de muerte violenta y prematura, hubiera llevado a cabo la unificación, siguiendo un proceso evolutivo pacífico, de acuerdo con esta fórmula (71).

En todo caso, el «particularismo» no fue sólo un defecto de Atenas, sino de todas las *póleis* griegas: la «idealización de una institución efímera», que analiza profundamente A. J. Toynbee, y que estudiamos con detalle en el artículo indicado en la nota precedente. Por otra parte, la solución del problema por medio de una federación, a través de un gobierno representativo, no llegó a ser nunca ideada por los pensadores políticos o los hombres de acción griegos: para ellos era de esencia de la *polis* (del estado) la *asamblea primaria*, es decir, que los ciudadanos ejerciesen *personalmente* su derecho de voto, lo que no era posible sino en un estado reducido (72). Se ha supuesto que las ligas que surgieron en el período helenístico, como la Aquea, la Etolia, etc. (73),

(71) Cf. K. R. POPPER: *The Open Society...*, t. I, pág. 180. Sobre este punto, cf. nuestro artículo «Atenas y el problema de la unificación de Grecia», *Archivum* (Univ. de Oviedo), 1968, pág. 325 ss.

(72) Cf. M. POHLENZ: *La liberté Grecque*, trad. fr., París, 1954, pág. 31.

(73) Un caso especial fue el de la «Confederación» de Olinto, creada a partir del año 432 a. de C. y que floreció hasta el año 379 a. de C. (en que fue disuelta por Esparta). Sobre ésta cf. nuestro artículo, ya citado, *Atenas y el Problema de la Unificación de Grecia*, pág. 336 ss. Cf. A. J. TOYNBEE: *Estudio de la Historia*, tr. esp., Buenos Aires, 1960, III, pág. 480 ss. El tema de la Confederación de Olinto ha sido objeto de reiterados estudios: ROBINSON, *RE* (1939), 325 ss., s. u. *Olynthos*; PAPAŦAVRY: τὸ κοινὸν τῶν χαλκιδεῶν καὶ οἱ Ὀλόντιοι (*Epistemoniké Epeteris...*, Tesalónica, 1950, págs. 95 y ss.). Ya antes habían aparecido los estudios de A. B. WEST: «The formation of the Chalcidic League», *Class. Phil.*, 1914, pág. 24 y ss., y *The History of the Chalcidic League*, Madison, Wisconsin, 1918. Véase, asimismo, M. GUDE: *A History of Olynthus*, Baltimore, 1933; HAMPL: «Olynth und der Chalkidische Staat», *Hermes*, 1935, pági-

eran —o podían ser— el instrumento adecuado en el sentido de que encerraban un progreso político frente al *particularismo* de las *póleis* soberanas. Pero, en realidad, como hace ver A. Giovannini en su trabajo «*Untersuchungen über die Natur und die Anfänge der bunderstaatlichen Sympolitie in Griechenland*» (74), estas ligas no eran estados *federales*, sino estados *unitarios* (las ciudades-miembros, en punto a autonomía en el gobierno interior, estaban, respecto al

na 177 ss.; L. DE SALVO: «Le Origini de Koinon dei Calcidesi di Tracia», *Athenaeum*, 1968, pág. 47 ss. En el año 1971 ha aparecido el trabajo de MICHAEL ZHRNT: «Olynth und die Chalkidier». «*Untersuchungen zur Staatenbildung auf der Chalkidischen Halbinsel im 5 und 4 Jahrh. v. Chr.*» (*Vestigia. Beiträge zur alten Gesch.*, Band 14), Munich, 1971.

El fenómeno de la Confederación de Olinto es más o menos contemporáneo de un proceso de concentración que condujo a la constitución de grandes ciudades y a la formación de grandes unidades políticas en los siglos v y iv. En el año 471 se produce el *sinecismo* de las comunidades, de las que se origina la ciudad central de la Elide. En 406-7 tiene lugar un *sinecismo* en Rodas las tres ciudades de la isla, Yalisos, Camiros y Lindos, forman un solo Estado. En el siglo iv hay también fundaciones de ciudades, de las que surge una mayor unidad política: Cos (año 366), Megalópolis (año 368), Mese-ne (año 369). Megalópolis pasó a ser la capital de la «federación» arcadia. En casos como éste se ha hablado de la unión de ciudades en un «estado federal». Sobre este punto, véase lo que decimos en el texto a propósito del trabajo de GIOVANNINI, que citamos. El problema que se plantea M. ZHRNT es qué tipo de unión aglutinó a los Estados de la Calcídica. Estos estados-ciudades efectuaron la unión cuando el rey Perdicas II de Macedonia les ofreció en 432 a. de C. tierras macedónicas si se sublevaban contra Atenas, trasladándose a Olinto. La existencia de un Estado unificado está testificada por fuentes literarias, epigráficas y numismáticas desde dicho año hasta que fue sometido por Filipo II. En 379 la «Confederación» —como queda dicho— había sido disuelta por Esparta.

¿Fue en realidad una *federación* o un *estado unitario*? Hasta ahora no ha habido acuerdo (aunque en nuestro artículo, ya citado, de *Archivum*, 1968, pág. 336 ss., aceptamos la tesis que lo interpreta como estado federal). Incluso se ha supuesto que adoptó diversas formas estatales en distintos períodos (cf. V. EHREBERG: *Der Staat der Griechen*, Zurich, 1965², pág. 324. Todo el problema de la «Confederación» de Olinto, de la extensión de la ciudad, de las ciudades de la península, su *status* político y sus relaciones con Olinto ha de revisarse a partir de la publicación de *The Athenian Tribute Lists*, 4 tomos (Cambridge, Mass. y Princeton, 1939-53), por B. D. MERRITT, H. T. WADGERRY y M. F. MCGREGOR. Lo mismo que las excavaciones en Olinto desde 1928 y las inscripciones halladas constituyen valiosas fuentes que arrojan nueva luz para la historia política de los Calcídicos. Como advierte M. ZHRNT al final de la introducción a su trabajo citado, el tema de «Olinto y los Calcídicos debe plantearse sobre nueva base. Sólo una localización de las ciudades de la península calcídica permite una delimitación del campo de asentamiento calcídico; éste es un presupuesto esencial para un conocimiento de las relaciones estatales e "internacionales" y de la evolución política en esta zona. La investigación de la historia de cada ciudad de la península permitirá obtener conclusiones sobre sus relaciones con Olinto y los Calcídicos».

(74) *Hypommemata*, Heft 33, 1971.

poder central, en la misma situación que los *demos* áticos, p. ej., respecto a Atenas); a decir verdad, no surgieron en el período helenístico, sino que ya constituían verdaderos estados *unitarios* en los siglos V y IV. Por tanto, no fueron una experiencia nueva posterior a las *póleis* soberanas, sino que *coexistieron* con ellas. Por último, demostraron ser ineficaces para la unificación de Grecia, ya que entre ellas (entre las ligas Aquea y Etolia, p. ej.) surgieron las mismas rivalidades y discordias que entre las viejas *póleis* soberanas (75).

La unificación, que al fin se llevó a cabo por obra de Macedonia (y luego de Roma), fue el triunfo de la *eficacia* política sobre la *libertad* (76). No obstante, las desventajas de la unificación bajo la *monarquía*, régimen tradicionalmente aborrecido por los griegos (el resultado hubiera sido probablemente mucho más sólido de haber logrado Olinto incorporar a su «federación *republicana*» al resto de Grecia), pronto se demostraron en la historia subsiguiente —como hacemos ver en el artículo, repetidamente citado, «Atenas y el problema de la unificación de Grecia» (77).

Los grandes Estados democráticos modernos han conseguido de algún modo conjugar la eficacia con la libertad (el derecho del pueblo a intervenir en su propio gobierno) por medio de la *representación política*, recurso de vieja tradición europea que —en realidad— rechazaron los pueblos clásicos. ¿Por qué lo rechazaron? Porque tal vez en la mentalidad democrática antigua había algo del horror que sentían Rousseau y Kant al expediente de la «representación política» (78). Posiblemente no hay otro recurso viable —dentro de un régimen de libertad— para la unificación política de los pueblos. Pero no debemos silenciar cuanto encierra de ilusorio ese procedimiento si el ciudadano cree que es así como se plenifica su derecho a intervenir y dirigir los destinos de su comunidad. Los regímenes parlamentarios modernos son *el gobierno del pueblo y para el pueblo, pero no por medio del pueblo* (79). Quienes gobiernan son los profesionales de la política, los «*expertos*», por el largo trato y dedicación a los asuntos de su competencia. Por eso el pueblo ateniense, hipersensible en lo que afectaba a su libertad, temió que llegara a producirse una concentración de poder o de influencias en su *Consejo de los Quinientos* (como ocurría en el Senado Romano y había ocurrido en el Areópago) si permitía que remansaran en él la experiencia política y la popularidad, creándose «*espíritu de cuerpo*»:

(75) Cf., p. ej., nuestro artículo cit. de *Archivum*, pág. 339 ss.

(76) Cf. A. W. GOMME: «The Working of the Athenian Democracy», *History*, 1951, pág. 28.

(77) *Archivum*, 1968, pág. 340 ss.

(78) Cf. B. DE JOUVENEL: *El Poder*, trad. esp., Madrid, 1956, pág. 58 y nota 36.

(79) Cf. A. W. GOMME: *Ob. cit.*, pág. 14.

la Asamblea habría quedado a su merced; el Gobierno se habría desplazado, de hecho, a la *bulé*. De ahí que sus miembros, en principio, fuesen elegidos sólo por un año; nadie podía ser elegido más de dos veces, y no en años sucesivos.

En cambio, el poder de un Parlamento moderno descansa en gran parte en el *sentimiento corporativo* que se crea cuando un grupo de personas trabajan juntas por cierto número de años, en el mismo lugar y sobre los mismos asuntos (80). No importan las diferencias de opinión y las rivalidades personales: todos son a la vez, frente a los otros ciudadanos, *miembros privilegiados del Parlamento*. De hecho son gobernantes. Como advierte R. de Jouvenel (81), «hay menos diferencia entre dos diputados de los cuales uno es revolucionario y el otro no lo es, que entre dos revolucionarios de los cuales uno es diputado y el otro no». Por eso en los grandes Estados modernos cualquier hombre ordinario podría hacer suyas aquellas palabras que B. Russell recoge en su obra *Autoridad e individuo* (82): «(ante los problemas de nuestro mundo) ¿qué puede hacer una persona humilde? La vida y la propiedad están a merced de unos cuantos individuos que deciden respecto a la guerra y la paz. La parte que un ciudadano puede conseguir en lo que se refiere al dominio de la política suele ser infinitesimal». Y añade dicho autor: «existe gran peligro de que todo esto ocasione... una especie de indiferencia y fatalismo, desastrosos para la vida vigorosa».

Las tendencias socializantes han venido fortaleciendo últimamente el poder del Estado como medio para implantar la justicia social (83). Pero una de las consecuencias inevitables de este proceso ha sido la sensación pavorosa de nulidad que experimenta el individuo ante la enorme máquina del Estado moderno, tal como lo ha descrito, hace ya largos años, Tocqueville (84): «Por encima de las gentes se eleva un poder inmenso y tutelar que se encarga de asegurar sus satisfacciones y de velar por su suerte. Es absoluto, detallado, regular, previsor y suave. No pretende sino mantener a los hombres irrevocablemente en la infancia; le gusta que los ciudadanos se diviertan, a fin de que no piensen más que en divertirse. ¿No llegará a quitarles totalmente la desazón de pensar y la molestia de vivir?»

Los ataques que se han desencadenado contra el proceso de estatificación de

(80) Cf. A. W. GOMME: *Ob. cit.* de *History*, pág. 18.

(81) En su libro *La République des Camerades*, citado por A. W. GOMME: *Ob. cit.*, página 18.

(82) Trad. esp., Méjico, 1954, pág. 35.

(83) Una exposición, llena de buen sentido, del proceso de *estatificación* de la sociedad moderna se encuentra en GUNNAR MYRDAL: *El Estado del futuro*, trad. esp., Méjico, 1961.

(84) A) final de su famosa obra *La Democracia en América*.

la sociedad han surgido sobre todo en el campo del liberalismo, uno de cuyos campeones más conspicuos ha sido F. A. Hayek con su obra *Los fundamentos de la libertad* (85), en que entona un canto a la iniciativa individual, a la que atribuye la grandeza conquistada por Europa y América en la gran era industrial.

En cambio, autores representativos de la Nueva Sociología, como G. Barraclough (86), advierten que desde que «la aparición de la civilización tecnológica sacó a escena nuevos tipos sociológicos, los pueblos ya no están dispuestos a aceptar sin discusión el antiguo postulado de que *el sujeto autónomo es la medida de la perfección humana*. Ya no interesan las normas de la vieja ética individualista: la solidaridad, la colaboración, la hermandad son, al menos, tan importantes. Cuando todos los otros valores sustanciales se han desintegrado, queda el compañerismo. Este va a ser el supremo valor humano en la nueva sociedad que ha surgido al final de la larga transición de la Historia Moderna a la Contemporánea».

La Nueva Sociología pone el acento en el hecho de que la realización de la persona humana, por medio de la libertad, tiene como marco obligado la sociedad. El individuo en el grupo, no el individuo aislado ni perdido en la masa inorgánica del liberalismo individualista, ni convertido en mera pieza o número de la totalidad. De ahí que el citado G. Myrdal —lo mismo que B. Russell, por no mencionar más que dos figuras representativas— propongan (para escapar por igual a los errores del liberalismo individualista y a los peligros del Estado absorbente) como la tarea más urgente la descentralización, la revitalización de los grupos pequeños, en que el individuo recupere el sentido de la propia valía. Es significativo que B. Russell señale como modelo de la pequeña ciudad-estado renacentista y griega, en que la persona tenía plena conciencia de su importancia en el grupo y veía respetadas y acogidas sus ansias de iniciativa.

Aquí tenemos la respuesta a la pregunta que formula Mossé al final de su obra: dado el ideal de vida en común, de desarrollo de la propia personalidad en el grupo, de que nos hablaba G. Barraclough, el ejemplo de la Atenas democrática (más que el de ninguna otra *polis* antigua) no puede menos de resultarnos familiar, oportuno, actual. En aquella *ciudad-estado* la democracia no fue un simple régimen político, sino que en ella se creó un tipo humano, una manera de ser hombre: «cualquier ateniense —dice Pericles— (87) puede lograr una personalidad completa en los más diversos aspectos y dotada de la mayor

(85) Trad. esp., Valencia, 1961.

(86) *Introducción a la Historia Contemporánea*, trad. esp., Madrid, 1965, pág. 289 ss. Recogemos su testimonio en nuestro libro *Estudios sobre la esclavitud antigua*, Madrid, 1971, pág. 36 ss.

(87) *TUCÍDIDES*: II, 41, 1.

flexibilidad». La afirmación de Pericles es confirmada por un enemigo de Atenas, un delegado de Corinto ante los espartanos (88): «No parecéis daros cuenta de cuál es el carácter de los atenienses... y cuán diferentes son de vosotros; puesto que son amigos de empresas nuevas, rápidos en hacer planes y en poner en práctica lo que deciden... Son audaces hasta por encima de sus fuerzas, arrostran los peligros hasta contra la prudencia y en ellos conservan la esperanza... Cuando vencen a los enemigos son los que más explotan el éxito, y vencidos, los que menos pierden... Si fracasan al intentar alguna cosa, se proponen otros proyectos y así compensan la pérdida... A lo largo de toda la vida, en medio de trabajos y peligros, se afanan en su quehacer y apenas disfrutan de lo que tienen por lograr continuamente nuevas adquisiciones...»

Una sociedad capaz de desarrollar semejante dinamismo en el hombre siempre conservará su condición modélica.

La gran enseñanza de Atenas fue que demostró por primera vez en la historia humana que el hombre ordinario era capaz de gobernar (89). Ninguna constitución dio nunca más peso a las decisiones del hombre común que la ateniense (90). Ningún pueblo pudo vivir en tan alto grado la sensación de ser dueño de su propio destino. Porque intervenía directamente, en lugar de dejarlo en manos ajenas, a través de la «representación política». Decidía personalmente en los problemas legislativos y judiciales y elegía a sus magistrados, obligándolos a rendir cuentas al final de su mandato.

Las vivencias inéditas en el alma popular de que fue escenario la *polis* ateniense quedan resaltadas en una pieza de Aristófanes, *Las avispas*. Debajo de los rasgos cómicos, de la crítica y de la caricatura se oculta un alto sentido de responsabilidad cívica en el hombre del pueblo que ejercía las funciones de juez, rasgo que no ha escapado a la atención de algunos autores (91). Es esa conciencia de responsabilidad la que queda señalada en el fondo cuando se proclaman el ansia de poder, la propia importancia y, sobre todo, el orgullo del juez, que se siente capaz de mirar frente a frente y amedrentar al poderoso.

Los atenienses *aprendieron* a ser políticos *haciendo política*. De la responsabilidad, la reflexión y la sabiduría política con que procedía habitualmente la democracia ateniense ofrece su historia multitud de ejemplos (92). He aquí uno de ellos: La pequeña ciudad de Metone, en la costa del Golfo Termaico,

(88) TUCÍDIDES: I, 70, 1 ss.

(89) Cf. FORREST: *Ob. cit.*, pág. 42.

(90) *Id.*, *ibid.*, pág. 16.

(91) *Id.*, *ibid.*, pág. 33.

(92) Cf. A. W. GOMME: *Ob. cit.*, pág. 25; FORREST: *Ob. cit.*, pág. 42.

se vio en dificultades, a comienzos de la Guerra del Peloponeso, para poder pagar su tributo a Atenas. La Asamblea decidió concederle un trato especial en relación con sus atrasos, enviar una embajada al rey de Macedonia, Perdicas, para que no molestara a Metone; permitir a ésta importar directamente grano del Mar Negro bajo la protección de las autoridades atenienses destacadas en el Helesponto. Metone quedaría exenta de los decretos de Atenas relativos al imperio, a no ser que fuera mencionada expresamente (93).

La prueba de la madurez alcanzada por este pueblo en el ejercicio del poder está en que eligió una y otra vez, año tras año, a Pericles para el mando supremo (desde el 443 hasta el 429) y eligió a Ictino y a Fidias para la tarea de embellecer la Acrópolis. Y gracias a él (porque supo seleccionar y premiar las mejores obras) conocemos hoy a Esquilo, Sófocles, Eurípides y Aristófanes.

Atenas quedará como ejemplo de lo que es capaz el hombre del pueblo cuando se le ofrecen las oportunidades adecuadas.

ISIDORO MUÑOZ VALLE

R É S U M É

Le livre de C. Mossé Histoire d'une démocratie: Athènes (1971) atteint son but d'offrir au public d'une façon non excessivement technique les derniers résultats de l'investigation moderne. Mais son souci de présenter une oeuvre exempte de citations érudites l'a fait tombé fréquemment dans le danger de donner sous une forme dogmatique une version discutable des faits. Par exemple, dans la page 58 il semble partager l'opinion d'auteurs comme De Sanctis, qui font de Périclès le responsable de la Guerre du Péloponèse. Or, accuser Périclès de belliqueux c'est fermer les yeux devant l'évidence: la politique de Périclès fut une politique de culture, et toute politique de culture est une politique de paix, comme le souligne Karl Dienelt. Cet homme d'Etat ne chercha pas la guerre. Il s'y vit mêlé contre sa volonté.

Entre les accusations contre la démocratie d'Athènes qui se sont déjà converties en lieux communs figure celle de son caractère "esclavagiste", ce qui est considéré comme une antinomie (p. 179). Cette affirmation n'est pas acceptable si l'on tient compte que cette démocratie s'est fondée sur les droits du citoyen, et non sur les droits naturels de la personne humaine, comme les démocraties modernes. Et cependant les historiens hostiles à Athènes ont été obligés de reconnaître que les esclaves de cette polis étaient traités de façon

(93) Cf. FORREST: *Ob. cit.*, pág. 42.

exceptionnellement humanitaire, traitement non seulement motivé par la compassion populaire mais aussi par le régime de liberté. Des auteurs comme "Le Vieil Oligarque", Platon et Aristote mettent en relief la relation intime qui existe entre les libertés du peuple d'Athènes et la situation de privilège concédée à l'esclave de cette ville.

Une autre accusation que l'on lance généralement contre la démocratie d'Athènes est celle de son impérialisme. Cependant, si l'on s'arrête à considérer les faits avec l'objectivité qui a caractérisé, par exemple, C. E. M. de Ste Croix et A. H. M. Jones, on découvre l'inconsistance de cette accusation. Ce fut l'aristocratie des états soumis à Athènes qui provoqua de constantes révoltes avec l'aide de Sparte. Le peuple, par contre (qui jouissait de la protection d'Athènes contre les abus des puissants) se maintint fidèle à Athènes, comme il fut démontré lors de la catastrophe de Sicile: les troupes alliées intégrées à l'armée d'Athènes ne voulurent pas en général se rendre à l'ennemi qui leur offrait son pardon; elles préférèrent rester fidèles à Athènes tout en sachant que leur destin ne pouvait être autre que l'esclavage ou la mort.

De plus, dans le livre de Mossé nous trouvons toutes sortes de mérites. Il a su mettre en relief (en traitant de l'aspect culturel d'Athènes p. 53) le caractère essentiellement religieux de la culture populaire. La démocratie d'Athènes a toujours été religieuse. Le fait qu'il y ait eu une idéologie religieuse de la démocratie se déduit du théâtre attique, plein d'enseignements en ce sens. N'est déjà plus aussi évident, comme le prétend Havelock, qu'il ait existé une théorie laïque de la démocratie, et moins encore une théorie de la démocratie basée sur un relativisme évolutionniste et matérialiste. Dans les supposés théoriques grecs de l'idéologie laïque ou matérialiste de la démocratie (Protagore, Démocrite, etc.) apparaissent des affirmations qui font d'eux plutôt des défenseurs d'une ploutocratie ou d'une aristocratie de l'intelligence (ce qui les rapproche de Platon plus qu'on ne le suppose généralement).

Finalement, face aux doutes formulés par Mossé (p. 181) sur les possibilités que présente Athènes d'offrir au monde moderne quelque enseignement, nous pensons qu'aujourd'hui plus que jamais l'exemple de cette polis est tout à fait actuel. Aujourd'hui l'individualisme antisocial du XIX^{ème} a été dépassé. N'est déjà plus accepté sans discussion l'ancien postulat selon lequel le sujet autonome est la mesure de la perfection humaine. Aujourd'hui l'on préconise la solidarité: l'individu dans le groupe et non pas l'individu isolé ni converti en une simple pièce du tout. De là que des auteurs comme G. Myrdal et B. Fussell proposent comme tâche la plus urgente la revitalisation des petits groupes (suivant l'exemple de la petite ville-état grecque et de la Renaissance) dans lesquels l'individu puisse récupérer le sens de la valeur propre et promouvoir ses besoins d'initiative. Le dynamisme que sut développer

le régime d'Athènes entre ses concitoyens n'a pas trouvé de meilleur porte-parole qu'un ennemi, l'ambassadeur corinthien devant Sparte, de qui parle Thucydide (I, 70, 1ss.). Aucun peuple n'a pu vivre jusqu'à un niveau aussi élevé la sensation d'être maître de son propre destin.

S U M M A R Y

C. Mossé's *Histoire d'une démocratie: Athènes (1971)* offers the general reader a not too technical account of the latest results of contemporary research. But his concern with keeping his work free of learned references has frequently led him to fall into a dogmatic presentation of a debateable view of the facts. On p. 58, for example, he appears to share the opinion of authors like De Sanctis who make Pericles responsible for the Peloponnesian War. But to accuse Pericles of warmongering is to close one's eyes to the evidence: the evidence that his was a policy of "culture". Every policy so based is a policy of peace, as Karl Dienelt points out. Pericles did not seek war; he was dragged into it in spite of himself.

One of the accusations most frequently levelled against Athenian democracy is that it accommodated slavery, which this author considers an antinomy (p. 179). The view is unacceptable if one bears in mind that this democracy was based on the rights of the citizen, not on the natural rights of the human being, as modern democracies are. Nevertheless, hostile critics of Athens have had to admit that the slaves in this πόλις received exceptionally humane treatment, not only as the result of popular compassion but also because of the constitutional liberty of the regime. Authors like the "Old Oligarch". Plato and Aristotle show the close relationship existing between the liberties of the Athenian people and the privileged position of the slave in that city.

Another common accusation is that of imperialism. However, when one stops to look at the facts with the objectivity of, for example, G. E. M. de Ste. Croix or A. H. M. Jones, one sees the inconsistency of this charge. It was the aristocrats of the states under Athenian rule who time and again led revolts with Spartan aid. The people, on the other hand (which enjoyed the protection of Athens against the abuses of the powerful) remained loyal, as was shown especially in the Sicilian catastrophe: most of the allied troops in the Athenian army did not want to join the ranks of the enemy, which offered to pardon them; they preferred to stay faithful to Athens, though they knew that only death or slavery awaited them.

Apart from these defects, Mossé's book has much to recommend it. He

has rightly underlined—as on p. 53, where he deals with the cultural aspect of Athens—the essentially religious nature of the popular culture. Athenian democracy was always religious. That there was a religious ideology of democracy is deducible from the Attic theatre, which is full of teachings in this respect. The existence of a lay theory of democracy, however, less still of one based on an evolutionary and materialistic relativism, as Havelock suggests, is more doubtful. The writing of the Greek thinkers recruited as theorists of this lay or materialistic ideology (Protagoras, Democritus, etc.) abound in statements that would seem to make them rather defenders of a plutocracy or aristocracy of the intelligentsia—which brings them closer to Plato than is generally supposed.

Finally, Mossé's doubts (p. 181) as to Athens having anything much to teach the modern world are not shared by Sr. Muñoz Valle, who opines that today more than ever is the example of that *πόλις* relevant. The antisocial individualism of the 19th century has been left behind. The old postulate that the autonomous subject is the measure of human perfection is no longer accepted without discussion. Solidarity is the byword today; the individual within the group, not the individual isolated or converted into a mere cog in the overall machine. This is why authors like Myrdal and Russell maintain that the most urgent task is the revitalization of small groups (following the example of the small Renaissance and Greek city-state) in which the individual recovers a sense of his own worth and finds that his hopes and efforts receive support. The dynamic attitude which Athens created in its citizens had no better spokesman than an enemy, the Corinthian ambassador to Sparta of whom Thucydides speaks (I, 70). No people has ever been so conscious of being the master of its own destiny.

