

# Esclavos y labradores

## Relaciones de dependencia en la Atenas del siglo IV a. C.

Autor:

Requena, Mariano Jose

Tutor:

Gallego, Julián Alejandro

2016

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Arqueología

Posgrado

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DEPARTAMENTO DE HISTORIA

TESIS DE DOCTORADO

**ESCLAVOS Y LABRADORES.  
RELACIONES DE DEPENDENCIA EN LA ATENAS DEL SIGLO IV A.C.**

**Doctorando:**

Prof. MARIANO JOSE REQUENA

**Director:**

Dr. JULIAN ALEJANDRO GALLEG0

2016

**ESCLAVOS Y LABRADORES.  
RELACIONES DE DEPENDENCIA EN LA ATENAS DEL SIGLO IV A.C.**

MARIANO JOSE REQUENA

*A Verónica*

*A mis padres*

*He aquí el camino de pasión, que tú juzgas por decadencia, pues lo juzgas por los pasos de aquellos que de él ya han salido, y que yo empero llamo salvación porque lo juzgo según el camino de quienes entrarán en él.*

*Máximo Tirio*

## Índice

<b>Agradecimientos</b>	p. 7
<b>Advertencia sobre el uso de la documentación y las citas de las fuentes</b>	p. 11
<b>Introducción</b>	p. 14
<b>Capítulo I</b>	p. 22
Objetivos de la investigación	p. 22
Estado de la cuestión	p. 26
¿Por qué Atenas?	p. 36
Atenas y el siglo IV	p. 42
<b>Capítulo II</b>	p. 71
Clase, marxismo y democracia ateniense	p. 71
Acerca de las relaciones de clase en las sociedades precapitalistas	p. 74
Explotación y dominación	p. 89
Superestructura y fetichismo	p. 99
Los límites del análisis estructural de las clases para el caso ateniense	p. 111
La división en la unidad: el <i>dêmos</i> como lucha de clases	p. 128
<b>Capítulo III</b>	p. 134
La situación agraria a lo largo del siglo IV	p. 134
El impacto de la Guerra del Peloponeso	p. 138
Endeudamiento campesino y mercantilización de la tierra	p. 156
Distribución de la tierra y demografía ateniense	p. 181
<b>Capítulo IV</b>	p. 191
¿Nuevas formas de dependencia?	p. 191
Relaciones de patronazgo	p. 193
Isócrates <i>Areopagítico</i> , ¿realidad o intencionalidad política?	p. 214
Liturgias y <i>misthophoría</i>	p. 220
Una nota sobre los salarios atenienses	p. 234
<b>Capítulo V</b>	p. 240
Esclavitud y tensiones cívicas	p. 240
Algunas consideraciones sobre la idea de “trabajo”	p. 244
Esclavitud y exclusión ciudadana: libertad política y paranoia oligárquica	p. 270
Esclavos y labradores	p. 288
Esclavitud y legalidad: la <i>graphè hýbreos</i> como una defensa política de los ciudadanos	p. 303

<b>Conclusiones</b>	<b>p. 322</b>
<b>Apéndice I</b>	<b>p. 325</b>
<b>Apéndice II</b>	<b>p. 329</b>
<b>Apéndice III</b>	<b>p. 333</b>
<b>Apéndice IV</b>	<b>p. 339</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>p. 344</b>

## **Agradecimientos**

La cantidad de personas e instituciones con las que estoy en deuda es realmente gigante. Me gustaría tener una prosa mucho más fluída para que las líneas que siguen pudieran dar cuenta verdaderamente de lo agradecido que me siento con todos ellos. Lamentablemente carezco de las habilidades para hacer de estas palabras el tributo merecido para con todas las personas que de manera directa o indirecta han influido en mí y me han ayudado a pensar y a desarrollar las ideas que aquí se exponen. De todas maneras y pese a mis limitaciones literarias no puedo más que corresponderles a mi modo.

En primer lugar quiero agradecer a mi familia: a mi madre Alicia, quien siempre ha confiado en mí, me ha dado su amor incondicional y me ha apoyado en todos los momentos de mi vida. A mi padre Federico, por su amor y con quien supe contar todas las veces que lo he necesitado. A Daniel, de quien he aprendido mucho y quien me ha enseñado a reflexionar tanto sobre la vida como sobre la sociedad. A ellos tres les debo también la posibilidad de una vida sin penas, sin carencias, una vida libre y la posibilidad de desarrollarme según mis deseos y condiciones. Sin ellos nada podría haber hecho y gracias a ellos he podido lograr lo que he logrado.

También quiero agradecer al resto de mi familia que siempre me ha dado su apoyo y confianza. A mis hermanos y hermanas y a sus compañeros y compañeras. A mis sobrinos: a Augusto, a Lautaro, a Eric y al más nuevo y recién llegado Juan Manuel. A todos ellos porque siempre han estado en mis pensamientos.

A mis tíos y tías. A mi tía Susana con quien tengo una deuda no solamente afectiva sino también disciplinar. También a mis abuelas Romilda y Josefa, quienes lamentablemente ya no están con nosotros pero a quienes quise mucho. A mis primos y primas. A mi primo Guillermo con quien hemos compartido largas noches de angustia y reflexión tanto en lo que se refiere al trauma de escribir una tesis como al trauma, aún más concreto pero no por ello menos complejo, de tener que escribir. Fueron muchos días y noches de largas charlas, agradables en su mayoría, asperas las menos, pero siempre acompañadas de un cálido y sincero sentimiento de que ambos podíamos lograrlo. Su fe en mi persona y la mía en la de él han sido siempre un puntal en el que me he podido apoyar incluso en mis momentos más oscuros.

A mis amigos y amigas, particularmente a Juan Kornblihtt, a Paula Dachevsky y a Paula Burela. Con Juan hemos discutido profunda y animosamente muchas de las cuestiones planteadas en esta tesis. Sobre todo las referidas a las problemáticas marxistas. Muchas de las cosas aquí dichas son fruto de nuestras discusiones y peleas y –pese a mis “desviaciones postmodernas”– nunca podría haber llegado a tales conclusiones sin su honesta y siempre fraternal colaboración. A las dos Paulas les debo haberme aceptado, haberme soportado, haberme consolado en más de una ocasión. Su cariño y su aguante para conmigo no tiene precio y no tengo palabras que puedan dar cuenta del aprecio y afecto que les tengo. Una mención especial se merece esa criatura hermosa llamada Emma y que es una luz para sus padres y para mí. También quiero agradecerle a las “chicas”: a Majo, a Naty, a Nacha, a Brenda, a Ale, a Eli, quienes siempre me bancaron y han sabido alegrarme en más de una ocasión pese a que no siempre he sabido transmitirse. También a Martina, ese sol que ahora alumbra el Colegio Carlos Pellegrini.

No puedo dejar de mencionar a Héctor, a Aurora y a Cintia. A los tres les debo mucho y mi deuda para con ellos es impagable. Y a mi psicóloga Beatriz Bullit, que me ha sostenido en todos los momentos de este trance.

Quiero agradecer a la Universidad de Buenos Aires, a la Facultad de Filosofía y Letras, a la carrera de Historia y al Instituto de Historia Antigua y Medieval. Pese a todas las dificultades que sufre la Universidad – y sus instituciones – me ha brindado la oportunidad de recibir una educación de calidad, pública, gratuita y laica, como debería ser en cualquier lugar del mundo. Por mucho que operaciones de prensa e informes de organizaciones interesadas en mercantilizar la educación superior puedan decir, la Universidad de Buenos Aires sigue siendo un ejemplo de que la educación constituye un servicio brindado con lo mejor y el más alto nivel para el pueblo. También quiero mencionar al Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva así como al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas por concederme sendas becas que me han permitido desarrollar esta investigación.

Asimismo, quiero hacer mención a la Cátedra de Historia Clásica (II) y a mis colegas, Hugo Zurutuza, Carlos García MacGaw, Esteban Noce, Rodrigo Laham Cohen, Fernando Piantanida, Agustín Saade y Sergio Amor. Como también a los miembros de la materia con los que doy clases en la Universidad Nacional General Sarmiento: Eleonora Dell’Elicine y Sergio Barrionuevo. En el ámbito de la UNGS no pueden faltar amigos y colegas como Damián Corral, Barbara Raiter, Alejandra

Fernández, Carolina Zapiola, Mónica Alabart y Mariana Pérez. Y a mis colegas del PEFSCCEA: Marcelo Campagno, Emiliano Buis, Héctor Francisco, Pablo Sarachu, Mariano Splendido, Marina Méndez, Emanuel Pfoh, Agosto Gayubas y Marcos Cabobianco.

Una mención especial merecen los compañeros de ADIUNGS quienes me han ensañado mucho, siempre me han apoyado y a los que quiero un montón: Germán Pinazzo, Gisela Suazo, Nuria Yabkowski, Matías Muraca, Pepe Curto, Andrea Scagnetti, Cristina Magno, Sergio Vera, Alan Cibils, Juan Fal, Federico Zuberger, Macarena Rionda y Arnaldo Ludueña.

En el ámbito de las Letras quiero agradecer a Elsa Rodríguez Cidre quien se ha tomado la monumental tarea de intentar enseñarme griego clásico. Elsa, al igual que Sísifo, ha batallado titánicamente contra una roca que a poco de subir volvía a caerse. Pero al igual que el Titán, empoderado de su destino, nunca cejó en su tarea. Palabras aparte merece Analía Sapere quien se tomó el trabajo de leer y de corregir mi manuscrito, otra tarea titánica. Todos los defectos corren por cuenta y cargo de quien suscribe.

A Paola Miceli. Generosa como pocas personas hay en el mundo. No hay palabras que puedan dar cuenta de mi aprecio por ella y de lo que ella me ha ayudado en todo este recorrido. Compañera, amiga ¡Muchísimas gracias! Tampoco quiero olvidarme de Valentina, su pequeña artista, puesto que ella también ha deseado que yo termine esta tesis.

Por último, confieso mi adhesión al cristianismo niceno y dedico mis últimas palabras a la Santísima Trinidad que ha hecho posible este escrito: Julián Gallego, Diego Paiaro y Verónica Baudino.

Julián. No sólo ha sido un director. Me recibió en un momento muy desconcertante para mí en la vida y en lo académico. Convirtió una relación académica en una amistad. Me enseñó a pensar, discutió conmigo todas mis ideas, por estúpidas que fueran, siempre con calidez, empatía y severidad. Me habilitó, me permitió desarrollar un pensamiento propio. Soportó todos mis dobleces, mis desplantes, mis faltas. Me acompañó siempre.

Diego. No ha sido sólo un amigo y un colega sino también un hermano. Su compañía, su apoyo, su colaboración permanente, siempre atenta, siempre presente, ha sido fundamental durante toda mi carrera. Las ideas aquí elaboradas no podrían haber tenido lugar sin su ejemplo, sin su participación, sin su calidez humana e intelectual. Su

pensamiento se funde con el mío. Muchas de estas páginas han surgido de elaboraciones conjuntas, ya sean en discusiones o en escrituras en común.

Verónica. Nada de lo que diga sobre ella alcanzaría para señalar todas sus virtudes. Ninguna palabra puede siquiera esbozar cuanto me ha enseñado, cuanto me ha sostenido, cuanto he dependido de ella, todo lo que significa para mí. Ella ha conocido todas mis miserias, todas mis faltas, todas mis falencias. Aún así me ha amado y ha querido siempre lo mejor para mí. Por todo el amor que me ha dado, por todo el amor que le tengo. Por ella, para ella, gracias a ella. Por siempre ella.

A los tres, todo lo bueno de este escrito les pertenece, los errores son míos.  
¡Gracias Totales!

## **Advertencia sobre el uso de la documentación y las citas de las fuentes**

Nuestro desarrollo parte de un problema de interpretación histórica más que de una problemática histórica en sí misma. En este sentido, nuestras hipótesis y objetivos dependen en gran medida de la lógica teórica con que ha sido encarada. No consideramos que la Historia sea una disciplina “objetiva” que contenga en sí misma problemáticas que dan cuenta de su objeto. Por el contrario, entendemos que los problemas de la Historia son siempre aquellos que nos aportan las diferentes tradiciones interpretativas. En este sentido, nuestra propuesta se ubica en (y en discusión con) el marxismo y su lógica de pensar la historia como lucha de clases. Por consiguiente, nuestro enfoque no parte de una determinada indagación con respecto al corpus documental, sino que por el contrario las fuentes se adecuan a las necesidades teóricas y a las tesis historiográficas con las que discutimos. Por las mismas razones no nos apegamos a determinado *corpus* documental sino que utilizamos aquellas fuentes que consideramos pertinentes para sostener nuestras hipótesis. De esta manera, transitamos una vasta cantidad de evidencias que atraviesan diferentes tipos de discursos, ya sea poesía, drama, comedia o los discursos forenses. Si bien nuestra tesis se preocupa principalmente por la democracia en el siglo IV no nos hemos privado de utilizar documentación anterior o posterior a dicho siglo. Dado el carácter fragmentario de la documentación, pese a ser el siglo IV el período de mayor evidencia disponible, no aceptamos la postura de Hansen (1991) de que las condiciones de dicha centuria sólo pueden leerse en función de la documentación de época. No cabe duda de que tal postura tiene sus ventajas. Pero la principal dificultad que tal visión presenta es que hace del siglo una excepción con respecto a las épocas previas y construye la idea de una situación cuya transformación se vuelve trascendente. Por el contrario consideramos que el uso de evidencia que no siempre puede situarse contextualmente en la cuarta centuria permite ver los elementos de continuidad en la práctica histórica ateniense y es útil para pensar los tópicos que tanto desde la teoría como desde la tradición historiográfica se han ido construyendo para dar cuenta de ciertos problemas; y de ciertos problemas asociados a la interpretación marxista. En función de lo dicho es que hemos privilegiado las problemáticas teóricas por sobre la secuencia temporal de la documentación aunque hemos tratado de establecer, según la pertinencia del caso, la mayor precisión contextual posible para poder ubicar la evidencia no sólo en relación al

problema tratado sino también al período que nos compete. Asimismo, dado el diverso registro discursivo de la documentación y a sabiendas de que no todo discurso tiene el mismo contenido, modalidad y finalidad, hemos tratado de desarrollar su análisis teniendo en cuenta dichos aspectos con el propósito de delimitar aquellos elementos que consideramos pertinentes más allá de la retórica de las fuentes. Sin que esto constituya un ideal positivista consideramos que el tratamiento de la discusión enmarcado en una problemática teórica no nos aporta la verdad como tal sino un modo de representación simbólica que para los sujetos de época podía considerarse como tal, a la vez que hemos tratado de establecer los límites de dichas representaciones confrontándolas con las posturas historiográficas más modernas. Lo mismo sucede con las interpretaciones historiográficas que no escapan –al igual que la nuestra– a los fines argumentales de determinados objetivos concebidos en función de su demostración. Esto no supone caer en ningún relativismo subjetivista sino en aceptar que no hay postura que no esté atravesada por los intereses de lo que se pretende demostrar. Como ha precisado Marc Bloch, quien sigue siendo aún hoy uno de nuestros mejores guías, el presente sirve para comprender al pasado, tanto o más que a la inversa, oponiéndose a una lectura textual de la documentación:

“Porque los textos (...) aún los más claros en apariencia y los más complacientes, no hablan sino cuando se sabe interrogarlos. (...) En otros términos, toda investigación histórica presupone, desde los primeros pasos (...) ya una dirección”<sup>1</sup>.

En el mismo sentido, Nicole Loraux exigía afrontar el anacronismo como modo irreductible de la pulsión que inicia todo análisis histórico, aunque la autora francesa consideraba que, si bien inevitable, sería posible su uso controlado<sup>2</sup>. En suma, el uso de la documentación implicará por tanto asumir lo dicho por el documento como parte de una problemática actual más amplia y que lo vincula con las exigencias –conscientes o no– a las que la propia investigación lo somete<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Bloch (1982: 54). Cf. Finley (1986a: 1-6 y 47-66) donde se diferencia entre la mirada de anticuario y la del historiador.

<sup>2</sup> Loraux (2008; 201-17).

<sup>3</sup> La discusión historiográfica ha delimitado con creces el carácter constructivo de su discurso, incluso llegando al extremo de hacer de toda narrativa del pasado una construcción literaria. Cf. White (1973) y el volumen de Korhonen. (2006), donde se revisa la discusión generada por los trabajos de White. Asimismo puede verse el ya clásico trabajo de Veyne (1984), para una visión crítica de la disciplina hecha por un historiador. No es nuestra tarea discutir en extenso estas conclusiones, nos basta con señalar que más allá de la pretensión de prueba que organizan las fuentes, el pasado siempre se encuentra mediado por las disputas y tensiones del presente y que ninguna lectura de la evidencia está exenta de ese

Con respecto a los pasajes citados de textos antiguos nos hemos basado en las traducciones y ediciones listadas en el apartado “Bibliografía”, a pesar de que frecuentemente debimos corregir o cambiar partes cuando lo consideramos conveniente. Cuando resultó importante para el argumento propuesto, hemos destacado algún término o frase en griego en la traducción transcrita; en esos casos optamos por transliterar entre paréntesis ( ). Asimismo, las fuentes se citan siguiendo la nomenclatura de autores y obras establecidas en el índice de Liddell & Scott (1996) para mayor uniformidad y comodidad.

---

marco. Para una síntesis sobre los debates epistemológicos que han afectado a la “solidez” de la disciplina nos remitimos al trabajo de Noiriél (1997) y la colección de textos agrupados en Tucker (2009).

## Introducción

*Esclavos y Labradores. Relaciones de dependencia en la Atenas del siglo IV a. C.* Así se llama esta tesis y su título merece ser explicado, puesto que el lector tal vez encontrará entre el nombre y el contenido alguna discrepancia, que esperamos de todas maneras no sea tal, puesto que algunas cuestiones se han mantenido pero otras se han modificado desde el momento en que el proyecto doctoral fue planteado hasta la conclusión de esta investigación.

En el origen, el proyecto de tesis había sido concebido como consecuencia de una serie de problemas abordados en seminarios y clases dictadas por Julián Gallego. Allí se ponía a prueba el carácter explicativo del Modo de Producción Esclavista como marco teórico para dilucidar o dar cuenta de las formas que asumía la sociedad antigua clásica y particularmente Atenas. Asimismo, se reflexionaba sobre los estudios que en los últimos tiempos habían adoptado un énfase más centrado en el mundo rural y sus prácticas. Por consiguiente, en una primera instancia la división sugerida en el título partió de tales discusiones. Pero la cuestión que a mí me importaba tenía y tiene que ver con la discusión marxista, sus métodos y sus problemas. De modo que en gran medida, de todas las aristas y controversias que proporcionaban los debates, el que más me interesaba era el problema de cómo operaba la “lucha de clases”. Esto último explica, en parte, la idea de relaciones de dependencia en el título.

Ahora bien, la cuestión se me presentaba de la siguiente manera. Si la ciudad de Atenas ya no se explicaba por el Modo de Producción Esclavista sino por su base agraria, esto resolvía la siguiente cuestión: no había necesidad de justificar una lucha de clases entre amos y esclavos puesto que el modo de producción ya no lo exigía. En efecto, como se verá más adelante, parte del dilema marxista sobre la Atenas Clásica había sido la ausencia de una lucha abierta de los esclavos contra sus amos. Recalco la frase “una lucha abierta” porque la historiografía marxista ha reconocido siempre esta cuestión pero, frente a la exigencia de la teoría, también ha sabido huir por la tangente reconociendo formas individuales de resistencia. Pero para una teoría que se sostiene sobre la idea de la “lucha de clases”, a mi juicio, dicha explicación era y es insuficiente. Una “clase” no puede ser un sujeto sin subjetividad, sin capacidad de hacerse valer, sin alguna forma de reconocimiento de sí. Se me responderá que no es una exigencia ni de la teoría ni de la práctica marxista. Pues bien, no deja de ser un problema y hay enormes

bibliotecas a favor o en contra. A mi juicio, de nada sirve una teoría con pretensiones políticas –tal y como yo concibo al marxismo– si sólo habla de sujetos que son inertes en relación a sus propias condiciones. En consecuencia, deshechar el Modo de Producción Esclavista, ya no por una cuestión dogmática o de animadversión al marxismo, constituía para mí un punto de partida por demás interesante. Pero esto significaba, entonces, asumir el carácter agrario de la ciudad y, por consiguiente, ubicar la “lucha de clases” en el espacio construido por las relaciones agrarias. Tarea, por cierto, realizada por una gran cantidad de teóricos e historiadores más contemporáneos, aunque no necesariamente marxistas. Sin embargo, este segundo camino complejizaba la cuestión en tanto que las luchas de la ciudad no se presentaban directamente como campesinos contra terratenientes, dejando al mismo tiempo sin resolver el problema de la esclavitud.

Entonces, en su origen, el problema planteado quedaba formulado de la siguiente manera: o bien la sociedad ateniense era esclavista pero sin lucha política de los esclavos; o bien era una sociedad agraria que no presentaba sus conflictos claramente por el control de la tierra ni daba cuenta de la importancia de sus esclavos. En este dilema y en este cruce surgió mi proyecto doctoral. Mi hipótesis original fue la siguiente: si Atenas era una sociedad fundamentalmente agrícola, la “lucha de clases” se daba en el terreno de la distribución de la tierra y la lucha política no era otra que un conflicto entre terratenientes y campesinos. Ahora bien, ambos grupos, en la medida en que el análisis social soportaba tal distinción, eran poseedores (reales o potenciales) de esclavos. Pero si los esclavos no constituían una “clase”, entonces, estos esclavos no tenían lugar en la “lucha de clases”; pero aún así estaban presentes. ¿Dónde? En la ideología. En las fórmulas ideológicas de la “lucha de clases” entre terratenientes y campesinos. ¿Por qué? Porque de esta manera los terratenientes atenienses legitimaban su opresión sobre sus conciudadanos labradores. Esto último, explicaba también el resto del título. En efecto, el corte temporal estaba fríamente calculado en la medida en que durante el siglo IV la ciudad de Atenas –pensaba yo– entraba en su momento final, en su ocaso, y este declive suponía la caída en dependencia de los labradores, de modo que su estigmatización como esclavos no era más que el reconocimiento ideológico de su opresión de hecho. Y de esta manera yo tenía cubiertas todas las instancias que el marxismo exigía. En el plano socioeconómico, la distribución desigual de la tierra que daba origen a una polarización social entre terratenientes y campesinos. En el plano político, la lucha entre estas clases por profundizar o evitar su explotación. En el plano

ideológico, la justificación de la degradación de los campesinos por parte de los terratenientes. En el plano histórico, el momento en el que tal degradación se producía.

Todo bien cerrado. Todo bien articulado. Y tal camino parecía factible. De hecho, uno puede ver estas líneas de razonamiento en autores de la talla de Geoffrey de Ste. Croix, Claude Mossé o Domingo Plácido. Todos grandes historiadores. Todos grandes pensadores que han influido por demás en esta tesis.

Pero luego todo se complicó. En el avance de la lectura y en las discusiones con Julián, tales ideas no cerraban. En principio, había cuestiones metodológicas producto de un esquema muy cerrado entre base y superestructura, de acoplamiento de instancias, como si sólo se tratara de un encajamiento entre ellas de abajo hacia arriba. Pero sobre todo, un problema histórico a resolver y no, simplemente, a aceptar mostrando mi acuerdo con las tradiciones historiográficas vigentes: el declive del campesinado y la decadencia de la ciudad ateniense. Y, en efecto, esto último ya no se me presentó tan prístino como al principio. De hecho, como se verá, ni siquiera lo pienso de este modo. Al contrario, no concibo un declive de Atenas bajo ninguna de sus formas, más allá del resultado contingente de una batalla (Queronea). De modo que sin ocaso campesino y sin declive de la ciudad, todo mi esquema se caía.

Y, sin embargo, el desprecio de las elites y la comparación de los ciudadanos “pobres” (léase, aquellos que no poseen los criterios que la elite se autoatribuye) con los esclavos permanecían no sólo como una problemática teórica sino también empírica. Pero, entonces, el problema ya no podía resolverse como un acoplamiento entre instancias, como un “reflejo” ideológico de lo que sucedía “realmente” en la base.

Aquí los aportes de Julián se volvieron fundamentales, ya no tanto por lo que implicaban las bases rurales de la ciudad, sino por las relaciones que la política democrática construía. Y esto para mí era casi como una herejía. ¿Cómo pensar la política desconectada de las relaciones socio-económicas? Pero he caído en la cuenta de que Julián tenía razón, porque la política no constituye una forma dada por las bases económicas. La política constituye una forma de ser del poder, una relación que construye sujetos. La política no es, por tanto, la forma que asume la lucha de clases, sino que es la lucha de clases misma. Pero entonces las “clases” no surgen de la base sino que son construidas por y desde las relaciones políticas. Dos conclusiones que le debo a Julián y que se verán argumentadas en el conjunto de este escrito. No digo que Julián piense así, sino que yo he llegado a dichas conclusiones gracias a él.

Todo esto significó un replanteo importante, no solamente en cuanto a las consideraciones de clase, sino también a las relaciones entre las diferentes “instancias” que supuestamente el marxismo articulaba. Pero comenzaba a poder reorganizar los elementos que habían disparado la hipótesis. La esclavitud seguía siendo un arma ideológica de la elite, pero ya no por una decadencia campesina, sino por las lógicas de poder que se construyeron en Atenas. Lógicas a las que los atenienses les pusieron varios nombres, pero fue uno el que se consagró para la posteridad y su nombre fue *demokratía*. Las prácticas democráticas de la ciudad implicaban que ahora el poder no era dominio de unos pocos, sino que circulaba en condiciones igualitarias para todos. Por supuesto, Atenas no era una sociedad comunista moderna. Su igualdad no era “para todos” en el sentido pleno del término. Era sólo para aquellos que tenían rango de ciudadanos. ¿Pero hay razón para exigirle a una ciudad precapitalista las mismas condiciones de igualdad que las nuestras? ¿Acaso, inclusive en la actualidad, las condiciones de igualdad se dan plenamente? ¿No es en sí mismo una conquista, históricamente situada, que sectores habitualmente excluidos del poder logran estar incluidos en el “para todos” y lo ejercieran en igualdad con los que se consideraban depositarios naturales del mismo? Tal vez resulte una obviedad tener que afirmarlo pero la igualdad nunca es del todo igualitaria y nunca supone su realización plena y absoluta. Pero una cuestión es que la igualdad nunca sea lo que debe ser y otra cuestión, muy diferente, es que ella no esté planteada. Y la democracia ateniense planteaba la igualdad, la presuponía, la ponía en acto. Bajo sus propias condiciones de posibilidad, su existencia como tal fue todo un acontecimiento. Y en el marco de la disputa cívica ateniense, dicha igualdad construyó una relación de poder real para aquellos miembros del cuerpo cívico que eran despreciados por sectores de la elite.

Me permito aquí hacer un alto y comentar una anécdota personal que, de alguna manera, me permitió terminar de cerrar mi idea.

Un año viajamos con Verónica a la ciudad de San Salvador de Bahía en Brasil. El casco histórico de la ciudad es un monumento a la etapa esclavista de la ciudad. En efecto, el *Pelourinho*, como se llama el barrio que había sido el centro de la ciudad, recibe su nombre de la piedra o picota que allí se alzaba, y en donde se ataban a los esclavos que habían osado oponerse al poder de sus amos, como forma de suplicio y condena pública y ejemplificadora. Mientras paseábamos por allí yo me preguntaba qué era lo que impedía que entre tantos esclavos, los esclavistas pudiesen caminar con tranquilidad. Me pareció evidente que la existencia del *Pelourinho*, siempre a la vista de

todos, hubiera inhibido a más de uno de cometer algún acto de rebeldía. De más está decir que yo no lo hubiera hecho. Pues bien, mientras caminábamos por ahí, en un momento decidimos parar a tomar algo fresco en un bar que daba a una plaza. Era un día de mucho calor y éramos muchos los que ahí estábamos, aunque –cabe señalarlo– la mayoría turistas como nosotros. En un momento, un hombre de clara ascendencia afro, con un cajón de lustrabotas, decidió sentarse en una de las sillas que estaban libres y a la sombra. Era claro que sólo quería descansar y relajarse un segundo. No dijo nada, no molestó a nadie, solamente se sentó. Al rato, llegó hasta él uno de los mozos, no muy diferente en aspecto, y comenzaron a discutir. Mi portugués es nulo, pero no había necesidad de una comunidad lingüística para darse cuenta de lo que estaba ocurriendo. El mozo claramente lo quería echar, supongo que por alguna idea de que afeaba el lugar, o alguna consideración de ese tipo. Finalmente, el hombre se levantó de la silla que estaba ocupando, agarró su cajón, y comenzó a andar, no sin antes detenerse un segundo y gritarle al mozo: ¡Yo también soy un ciudadano! Luego se marchó. Lo recuerdo perfectamente; sus palabras me quedaron grabadas. “Yo también soy un ciudadano”. No puedo decir con precisión si la crítica del mozo venía por el lado de la pobreza o de las facciones del hombre, o ambas, pero lo que estaba claro era la imposibilidad de aquella persona de gozar de los mismos derechos que el resto de nosotros. Su grito ponía también a prueba el ideal igualitario de las sociedades democráticas contemporáneas. En todo caso, lo que el hombre exigía era ser considerado un igual, sin importar quién era o qué hacía. Automáticamente me vinieron a la mente las frases del Viejo Oligarca indignado porque en Atenas los esclavos y los libres en nada diferían y porque ni siquiera podría pegarle a un esclavo, por miedo a confundirlo con un ciudadano. Ciertamente, la situación era al revés. Aquel lustrabotas reclamaba para sí la igualdad de la que gozaban los pobres de Atenas. Al contrario de las quejas del Viejo Oligarca, aquel hombre no era reconocido como un igual. No gozaba, por mucha constitución republicana que impere en Brasil, de los mismos derechos.

De todas formas, y pese a la pasividad con que presencié toda la situación, la anécdota me sirvió para repensar el problema. Ya no se trataba de una situación que por determinismo económico construía un determinado lazo político. Se trataba de cómo el lazo político posibilitaba una determinada relación entre los sujetos. Relación que no era más que una tensión, siempre latente, siempre inestable, puesto que dicha igualdad no quedaba incontestada. Pero en las condiciones de igualdad imperantes en Atenas nadie

podría haberle dicho a un ciudadano dónde tenía permitido sentarse. Mucho menos, un par. En todo caso, la impugnación viene a cuento de que, en efecto, en Atenas los pobres se sentarían donde quisieran, y más peligroso aún para perspectivas como las del Viejo Oligarca se sentaban en la asamblea, en el consejo, en los tribunales, en las trirremes, etc.

Para la democracia ateniense la igualdad constituía una práctica cuyos efectos se hacían sentir a tal punto que el propio nombre de la igualdad (*isonomía*) se terminaba confundiendo con el nombre del régimen, es decir, la democracia (*demokratía*). Pero tal superposición implicaba también un exceso, una no adecuación plena, puesto que *dêmos* en conjunción con *krátos* no es una creación de la democracia, sino de las elites para denostar al régimen, que hacía de la “masa”, la “turba”, los “pobres”, los más fuertes en el ejercicio del poder. Por supuesto, las elites también lo ejercían, pero lo importante era que debían disputarlo con los demás. Y esa disputa era una práctica real, concreta, operativa de la democracia antigua.

Retomando nuestro recorrido, de los planteos originales hubo que reformular varias cuestiones tanto teóricas como históricas, todo lo cual da cuenta de las discrepancias que *a priori* puede presentar el título de la presente tesis en relación al contenido con el que se encontrará el lector. Creemos haber podido reorganizar la mayoría de las cuestiones planteadas desde el inicio. En este sentido, *Esclavos y Labradores. Relaciones de dependencia en la Atenas del siglo IV a. C.*, ya no supone una situación donde los campesinos se volvían esclavos de la elite conforme avanzaba la centuria. Por el contrario, manifiesta la tensión fruto del poder democrático que se sostendrá hasta la derrota a manos de los macedonios. Esta reformulación explica entonces la organización de los capítulos que se presentan a continuación.

En el Capítulo I se estudia el recorrido historiográfico respecto a la forma en que se planteó desde el Modo de Producción Esclavista el problema de la “lucha de clases” en la ciudad ateniense, en concreto, la paradoja de la división amo/esclavo como base fundamental de la ciudad, pero donde la “lucha de clases” solo se realizaba en la disputa entre ciudadanos. También se plantean los nuevos aportes historiográficos y nuestros puntos de partida. Además, justificamos la pertinencia de la ciudad de Atenas para nuestro análisis, ya sea porque hoy en día algunos la consideran insuficiente, ya sea porque a fin de cuentas nuestra problemática surge de una aproximación marxista a la historia ateniense. Por último, reseñamos las formas en que se ha pensado el siglo IV ateniense y cuestionamos las miradas que ven en dicha centuria un declive de la

democracia de esa época respecto a la del siglo V, o una transición hacia otra configuración sociopolítica.

En el Capítulo II tratamos los problemas referidos a las clases desde el punto de vista marxista, o al menos según como yo pienso ahora tales conceptos. En la medida en que nuestro punto de partida implica la problemática de la “lucha de clases” y en nuestro título hablamos de “relaciones de dependencia” creemos necesario dar cuenta de las condiciones teóricas desde las cuales pensamos. Puede ocurrir que el capítulo se presente un poco “abstracto”, pero al final discutimos una serie de modelos que nos permiten llevar el debate a una forma más concreta. Asimismo, creemos que en el recorrido de la tesis y en sus conclusiones tales posicionamientos se verán más justificados.

En el Capítulo III se analiza la situación agraria de las masas atenienses durante el período escogido, en parte, porque partimos de un modelo que revaloriza la configuración agrícola de la ciudad, pero, sobre todo, porque la situación agraria del siglo IV ha sido considerada el pilar fundamental sobre el que se ha construido la justificación del declive democrático y la pérdida de poder de las masas atenienses. En este sentido, como ya adelantamos, nuestra perspectiva se opone a dichas conclusiones, lo que refuerza a nuestro juicio una imagen empoderada del *dêmos* ateniense.

En el Capítulo IV discutimos las supuestas “nuevas formas” de dependencia en que se habrían visto envueltas las masas atenienses, puesto que gran parte de la historiografía ha querido justificar mediante el “patronazgo” y el “trabajo asalariado” los mecanismos a partir de los cuales los sectores de la elite habrían podido someter al *dêmos* más allá de la igualdad política de la que gozaba. Como se verá, en relación al “patronazgo” argumentaremos, por un lado, que la sociedad ateniense no desconocía tales prácticas y, por otro lado, que lo importante para pensarlas como “nuevas formas” de dependencia radica en si consistían en “relaciones de poder” o “relaciones de dominio”. La diferencia es crucial puesto que sólo en el último caso podemos hablar de un sometimiento efectivo y, por consiguiente, de “dependencia” en el sentido pleno del término. Para nosotros éste no fue el caso, al menos mientras duró la democracia. En cuanto a las relaciones asalariadas, marcaremos la labilidad de tales prácticas, al menos en lo que creemos que puede fundamentarse como forma de dependencia.

En el Capítulo V estudiamos el rol que jugaba la esclavitud en la disputa política e ideológica de la democracia. Aquí retomamos los planteos respecto al Modo de Producción Esclavista en relación a cómo se determinaba este rol. Nuestro argumento

corre por el lado de que no es la existencia de la producción esclavista lo que lleva a la comparación sino la participación política de las masas lo que la produce. En este sentido, no se trataba de que aquellos libres que realizaban un trabajo similar a los esclavos fueran homologados por dicha situación, sino que lo que estaba en juego era la participación política del pueblo. La esclavitud servía por tanto como un operador para dar lugar a la “paranoia oligárquica”, puesto que la elite veía en la democracia una subversión permanente del orden que “verdaderamente” debía regir. En función de esto, también abordamos la comparación de los labradores con los esclavos como una operación política antidemocrática que buscaba en el terreno imaginario reducir sus facultades políticas. Por último, llevamos a cabo un análisis de una ley ateniense, que pensamos ejemplar, puesto que igualaba en la práctica a esclavos y ciudadanos y los defendía contra las conductas ultrajantes que podían recaer sobre ellos. A nuestro juicio, tal ley no buscaba defender a los esclavos –como tales– sino que era una herramienta más de la democracia para limitar la violencia de la elite.

Por último, en las Conclusiones hacemos una síntesis del camino recorrido y ponemos a consideración nuestros principales resultados. Asimismo, señalamos los potenciales caminos a seguir.

### Objetivos de la investigación

Para finales del siglo XX se produjeron una serie de transformaciones en la historiografía antigua que pusieron de relieve el carácter agrario de la ciudad clásica. Si bien dicho punto no había pasado desapercibido por los historiadores, las implicancias de esta característica habían quedado siempre relegadas debido al éxito de otras modelizaciones sobre la vida de la *pólis*. La sociedad antigua había sido entendida como una forma específica de “sociedad esclavista o –en la terminología marxista– del “Modo de Producción Esclavista”. Bajo este modelo, el funcionamiento social, las relaciones de dependencia y las tensiones que se producían consistían en ser el producto y las consecuencias que la existencia de la esclavitud imponía, como potencia o como límite. Para el caso ateniense, su desarrollo político, social y económico quedaba articulado por sus características esclavistas. Si Atenas se había convertido en una de las ciudades más importantes de la Hélade, lo era por el desarrollo productivo que potenciaba el uso extensivo de los esclavos; si la democracia había sido el invento principal que los atenienses habían legado a la Historia, era así porque el ciudadano ateniense gozaba del tiempo libre y necesario para su dedicación a las tareas políticas que le proporcionaba el trabajo de los esclavos; si el pensamiento ateniense había posibilitado el surgimiento de un pensamiento crítico y reflexivo, ocurría porque la esclavitud proporcionaba el tiempo de ocio para la reflexión, así como delimitaba de forma fáctica los criterios de independencia y libertad que servían como condición de existencia para un pensamiento emancipado. La esclavitud explicaba, en suma, como última *ratio* el desarrollo de las fuerzas productivas, la lucha de clases y las superestructuras de la ciudad ateniense.

Desde la segunda postguerra y fines de los años '70 esta manera de interpretar el mundo antiguo, cuya determinación esclavista operaba como un sentido común de la historiografía, comenzó a resquebrajarse dando paso a nuevos estudios que privilegiaban otros aspectos, no necesariamente desconocidos, pero sí hasta ese momento relegados. Los análisis centrados en el mundo rural redescubrían un mundo agrario común para las sociedades precapitalistas, del cual emanaban los actores, los conflictos y los pensamientos. La importancia creciente de estos estudios, centrados en las lógicas de apropiación de la tierra, formas de labranza, prácticas culturales, militares

y políticas, conflictividad comunal, y un largo etcétera, privilegiaban el carácter agrícola de la *pólis* conformando una imagen más matizada y compleja. Para el caso ateniense – aunque no exclusivamente– una nueva imagen surgía a partir de la cual ya no sería la ciudad “esclavista” por excelencia, sino que ahora se presentaba como una ciudad dominada por “campesinos-ciudadanos” que controlaban la mayor parte de la tierra y cuya democracia sería el fruto de su alto grado de participación en el poder. La composición social del agro ateniense se convertía así en el factor medular a partir del cual se pueden pensar las innovaciones y la dinámica histórica de esta ciudad tan importante para el pensamiento occidental. Nuestra investigación parte, por consiguiente, de esta nueva imagen de la *pólis* ateniense.

Sin embargo la esclavitud ateniense continuará constituyendo un problema de importancia por su fuerte presencia en la tradición interpretativa. Pero sobre todo porque esta nueva imagen de la ciudad invoca a pensar la libertad cívica y el poder democrático ya no como el revés del esclavismo, lo que permite interpretar la esclavitud bajo nuevas relaciones. Ahora bien, aunque constituya un elemento demasiado tradicional, la articulación más original que construye la ciudad antigua, y en concreto Atenas, se sostiene a partir de la conformación del cuerpo cívico. Si la ciudad se construía sobre las relaciones que sostienen la existencia de una comunidad política definida y ésta última se organizaba sobre la base de una participación igualitaria que fundaba sus derechos con independencia de la explotación esclavista ¿por qué la importancia de los esclavos? Si lo que caracterizaba a la ciudad era la dinámica interna de la comunidad política, la tensión provocada por la igualdad política de los ciudadanos como condición en el ejercicio del poder, ¿que rol jugaba la esclavitud en las disensiones y divisiones que se establecían en el seno de la ciudadanía? Si la dinámica democrática implicaba que la participación popular dotaba de poder a aquellos miembros del cuerpo cívico que no gozaban de los privilegios aristocráticos, y estos últimos descargaban sobre ellos el estigma de asimilarse con los esclavos, ¿acaso semejante asociación sólo constituiría un “reflejo” de la existencia de relaciones esclavistas? ¿No podría ser que estuviera involucrada una perspectiva que buscaba impugnar la participación popular? Dicho de otra manera, puede pensarse que la presencia de la esclavitud en las fuentes no se limitaría a reflejar la mera existencia de relaciones esclavistas, sino que asumiría también una calidad performativa en tanto que lo que la ciudad democrática vendría a proponer sería no ya la existencia de una comunidad política que existe gracias a los esclavos, sino las tensiones del cuerpo

cívico –la existencia de la política como “ficción igualitaria” que posibilitaba que tanto un aristócrata como un campesino o un simple trabajador pudieran tomar decisiones como conjunto–<sup>4</sup>. La conformación de la ciudad ateniense sobre una base agraria no

---

<sup>4</sup> ¿Qué queremos decir como “ficción”? Aclaremos la idea. Ficción: el diccionario de la Real Academia Española define la palabra de la siguiente manera: Del lat. *factio*, *-ōnis*. 1. f. Acción y efecto de fingir. 2. f. Invención, cosa fingida.

Por su parte, en latín, *Fictio* se define como “la acción de dar forma”, “moldear”, “modelar”, “Un simular que se posee”, “pretensión”, “personificación de las cosas”, “lo que es fingido”, “una suposición”, cf. Glare (1968), s.v. *factio*.

La idea supone cierta “irrealidad” o “virtualidad” así como cierta idea de “mentira”. Se trata entonces de que la ficción supone una realidad velada. Pero a su vez, también atraviesa las nociones de “invención”, de “dar forma”, de un “simular” que no es inocuo a las prácticas concretas. En este sentido, *ficción* no significa necesariamente un elemento inexistente o mentiroso – ya se lo tome en un sentido ontológico o epistemológico. Entonces, una ficción implicará ciertamente una “pretensión”, un “simular”, un “hacer como sí”. Pero dichos elementos tendrán un efecto *real* sobre las prácticas en tanto que “dan forma”, “modelan”, “personifican”. Por consiguiente, *ficción* como un *hacer-como-si* que tiene en su hacer un efecto “real”. En este sentido, entendemos que la política crea una “ficción” pues “moldea” una situación que *produce* una “realidad”. Y la política como “ficción igualitaria” supone entonces que esa “igualdad” que se “moldea”, que se “crea”, tiene una cierta “virtualidad” por no darse por la cosa-en-sí, pero que al ser una “invención” *produce* una situación que se toma y se practica como una “realidad”. En el *hacer-como-si*, la afirmación (el si) del hacer hace del medio (el como) la forma en que se presenta. En este sentido, la política como *ficción* no es un equivalente a una mentira o velo, un epifenómeno, un mero reflejo. Constituye la forma en que se construye un efecto sobre la realidad. Constituye la forma como se modela la realidad misma y por consiguiente no queda por fuera de ella. Pero en la medida en que la “modela”, en que le da *una forma*, dicha *forma* actúa como una praxis instituyente. Construye un lazo, una relación que no remite a las condiciones objetivas de los seres como tal. Los “personifica”, les da un rol, los construye de modo que trasciende dichas condiciones. “Ficción igualitaria” señala entonces que la “igualdad” no está dada sino que se crea y que al crearse opera de modo instituyente relacionando a los sujetos a partir de ella.

Así Rousseau (1970: 35) señalaba que la “desigualdad natural” (léase aquí “objetiva” y “concreta”) “se halla establecida por la Naturaleza y (...) consiste en la diferencia de edad, de salud, de las fuerzas del cuerpo y de las cualidades del Espíritu o del Alma”. Y constataba que “No es posible preguntar cuál es el origen de la desigualdad natural por cuanto la respuesta estaría enunciada en la simple enunciación de la palabra”. Pero encontraba también otra “desigualdad”, a la que llamaba “moral o política”, pero que se diferencia de la primera al estar establecida por “una especie de convención” sobre la cual huelga indagar si existe una “relación esencial”. Della Volpe (1963) analizará el discurso de Rousseau en cuanto que dicha *convención moral o política* no se corresponde con la “desigualdad natural” y llevará entonces a la construcción de un contrato social liberal, democrático y de base igualitaria (pp. 73-8). De todas maneras para el autor el límite de Rousseau radicaría en que la “igualdad” construida por el contrato social sólo se realizaría en plano político y legal sin modificar el plano social. Es decir, la consabida división entre lo “formal” y lo “real” que le permitirá a Della Volpe pronunciar a Marx como un continuador y superador de Rousseau en tanto que la política comunista llevaría a la práctica aquello que se había sostenido sólo por el pensamiento. Pero, para nuestros fines, la postura teorizada por Rousseau –y en cierta medida continuada en la tradición socialista– implica que dicha igualdad “formal” no deja de ser operativa en la práctica y constituye la realidad de la política. En este sentido, seguimos la propuesta de Rancière (1996: 13-34) para quien la “política” no es la mera repartición de los atributos y bienes entre los hombres (su gestión o administración), puesto que si fuera eso, a cada quién le tocaría lo que tiene o merece y eso no sería más que una distribución fáctica de las desigualdades existentes de manera objetiva. Habrá “política” cuando dicha distribución esté desequilibrada por una distorsión que anula su geometría. Tal distorsión no será otra que el axioma de la igualdad, en la medida en que no toma en cuenta las desigualdades objetivamente existentes. Y más precisamente como planteará el autor (cf. Rancière, 1981; 2013) la reivindicación subversiva radicará en la exigencia práctica del cumplimiento de la “formalidad” y no en la exigencia de una base “real” para dicha “formalidad”. Es decir, la subversión radicará en la práctica de la “igualdad” como tal, en considerar que los “proletarios y burgueses” son *ya* “iguales”. “Quien parte de la desigualdad está seguro de encontrarse con ella al llegar. Hay que partir de la igualdad... El conocimiento de la dominación no tiene poder para subvertir la dominación; siempre hace

niega la existencia de las desigualdades económicas, ni, mucho menos, la presencia masiva de esclavos. La desigualdad en el reparto de la tierra y en las posibilidades que ella brindaba constituía un elemento característico de esta comunidad política, en la cual la esclavitud se insertaría como un elemento más de la propiedad que permitía tal diferenciación. Pero su forma democrática ponía de relieve su carácter “popular” y, por consiguiente, la tensión social sobre la cual funcionaba la *pólis*. Se trataría entonces de una situación paradójica en tanto que, por un lado, la ciudad presentaba rasgos de inequidad económica que generaban tensiones y sujetos distintos, mientras que, por otro lado, el poder a partir del cual se organizaba la ciudad recaía en forma relativamente directa en aquellas masas que se encontraban entre los sectores económicos menos favorecidos de la ciudadanía. En este sentido, la esclavitud participaría del combate ideológico por el dominio y la delimitación de aquellos que ameritarían ser considerados ciudadanos.

Por tanto, nuestra indagación se inscribe en las tensiones que provocaban la igualdad democrática y el paradigma esclavista como representación imaginaria que servía para cuestionar, desde la perspectiva de quienes se creían los únicos verdaderamente capacitados para el ejercicio del poder, la idoneidad de la participación política de aquellos que la igualdad democrática permitía incluir: zapateros, herreros, campesinos, plebeyos, etc.; en definitiva, la multitud de los pobres. Nos interesa debatir una experiencia histórica singular que desde el marxismo se construye bajo el modelo del “Modo de Producción Esclavista”. En este sentido surge la paradoja respecto a la lucha de clases que el modelo produce, pero cuya lógica excluye a los esclavos y se centra en los acontecimientos del cuerpo cívico. Se trata entonces de repensar la lógica de clases a partir de la situación singular que construye la ciudad democrática. Desde nuestra perspectiva, se trata de analizar las tensiones provocadas por la persistencia de las situaciones de empoderamiento del *dêmos* ateniense, que habilitaba una relación compleja entre los sujetos que conformaban la comunidad cívica, y el rol ideológico de la esclavitud en tanto discurso político que buscaba reducir los logros de las masas atenienses para así intentar reconstruir formas de dependencia tradicionales.

---

falta haber empezado a subvertirla; hace falta haber empezado por la decisión de ignorarla, de no hacerle caso. La igualdad es una presuposición, un axioma de partida, o no es nada.” cf. Rancière (2013: 17). En consecuencia, la “ficción igualitaria” será la puesta en acto de *la creación de dicha igualdad como axioma* que constituye el punto de partida de la política.

## Estado de la Cuestión

Las relaciones de dependencia y las disputas internas en el cuerpo cívico ateniense –en gran medida– han sido pensadas como disputas subsidiarias de una determinación más general postulada en función del rol dominante del esclavismo. En efecto, se produce en la tradición historiográfica –particularmente marxista– una paradoja interpretativa que ve, por un lado, el principio determinante de la estructura social en la base esclavista de la misma, pero, por otro lado, atribuye al conflicto en el interior de la ciudadanía el aspecto central de la lucha política que es la que le otorga dinamismo a la sociedad ateniense.

Así, para Utchenko,<sup>5</sup> era imposible comprender correctamente la historia antigua sin una correcta caracterización de la estructura de clases. Para el autor, dado que el mundo griego era una sociedad esclavista, las “clases fundamentales” estaban constituidas por los hombres libres y los esclavos. A su vez, puesto que en las sociedades de clases existen residuos de los modos de producción anteriores y se forman nuevos elementos, también existen “clases accesorias de transición” (pequeños campesinos y artesanos) que se encuadran en la clásica división entre “pobres y ricos” dentro del segmento de los libres. De esta manera, para Utchenko son las “clases fundamentales” las que explican la lógica y el funcionamiento de la sociedad *pero* habría que esperar al desarrollo romano para presenciar un conflicto de clases agudo entre los libres y los esclavos. Por el contrario, en Grecia (particularmente en Atenas) la lucha de clases se ha expresado principalmente “entre ricos y pobres, entre la clase de los grandes hacendados, negociantes e industriales y la clase de pequeños productores libres, cuando las acciones de los esclavos tenían un carácter esporádico...”<sup>6</sup>.

Según Parain<sup>7</sup> el desarrollo de la *pólis* supuso el agotamiento de la comunidad primitiva expresada en la tensión producida entre la propiedad comunal (que implicaba relaciones de igualdad) y la propiedad privada de la tierra por parte de los productores directos. Las soluciones a esta contradicción implicaron el mantenimiento de la igualdad (relativa) entre los ciudadanos, gracias al desarrollo de la esclavitud y la guerra de conquista que permitiría la asignación de lotes (*cleruquías*) a los ciudadanos desposeídos, como un modo de ralentizar el proceso de diferenciación y polarización social. De aquí se seguiría una doble “contradicción” que estructuraría la *pólis*: por un lado, la que se daba

---

<sup>5</sup> Utchenko (1986: 215-224).

<sup>6</sup> Utchenko (1986: 223-224).

<sup>7</sup> Parain (1986: 257- 287).

entre hombres libres y esclavos y, por el otro, aquella representada por la lucha entre ricos y pobres en el interior del cuerpo cívico. Sin embargo, pese a que la oposición hombres libres/esclavos sería la mas “profunda” (puesto que allí se encontrarían en potencia los desarrollos ulteriores), la contradicción “principal” recaía en la oposición entre “ricos y pobres” al interior del cuerpo de ciudadanos, llave para entender la historia interna de Atenas. Paradójicamente en Atenas, mientras que el desarrollo del esclavismo permitía un rápido crecimiento y expansión económica posibilitando un grado de democracia “bastante elevado” entre los hombres pertenecientes a la ciudadanía, el poder alcanzado por este *dêmos* impidió “la constitución de grandes explotaciones agrícolas de tipo esclavista, [lo cual] obstaculizaba el pleno desarrollo del sistema esclavista. (...) [Por lo que] Atenas no conoció verdaderas revueltas de esclavos...”<sup>8</sup>.

También Vernant<sup>9</sup> retomará este esquema y al igual que Parain señalará como contradicción “fundamental” aquella que emanaba del modo de producción (es decir, el esclavista representado en el enfrentamiento hombres libres/esclavos) pero siendo la contradicción “principal o dominante” aquella que señalaba cuáles eran las clases sociales cuyo enfrentamiento efectivo en tal momento determinado explicaba “el contexto concreto de una situación histórica particular”<sup>10</sup>. Para Vernant, la contradicción “principal” durante los períodos arcaico y clásico era aquella que se daba entre los grandes propietarios de tierras y los pequeños agricultores que constituían la base rural del *dêmos*. Pero era a la vez este contexto el que permitía el desarrollo de la contradicción “fundamental” que terminaría por desplazar a la contradicción anterior conforme avanzaba la división social del trabajo. Para que esto ocurriese hubo que esperar, en Atenas, hasta el final del siglo V ya que –sugiere Vernant– fue a partir de entonces cuando entraron en “crisis” los tres pilares básicos sobre los que se basaba la *pólis*: a) la unidad del campo y la ciudad, b) la unidad del ciudadano-soldado y, c) la unión entre ciudadanía y propiedad de la tierra. El autor concluirá que en la Grecia arcaica y clásica, la contradicción entre hombres libres y esclavos

---

<sup>8</sup> Parain (1986: 287).

<sup>9</sup> Vernant (1982: 5-21).

<sup>10</sup> Vernant (1982: 6). El apego al uso del término “contradicción” y su diferenciación entre “fundamental” y “principal o dominante” tanto en el texto de Parain como en el caso de Vernant, se debe a la influencia que, en el contexto francés de la época de los ’60s, tuvieron los escritos de Mao Tse Tung: sobre todo su trabajo *Sobre la contradicción* (Mao TSe Tung, 1974; 27-82). Sobre la influencia del maoísmo especialmente en el pensamiento marxista francés, cf. Anderson (1988: 87-93).

no aparece nunca como contradicción principal. En las luchas sociales y políticas en las que se enfrentan con tal violencia los hombres de aquella época, jamás figuran los esclavos como grupo social homogéneo, jamás actúan como clase con un papel específico en la serie de conflictos que forman la trama de la historia de las ciudades. No podemos extrañarnos de eso, porque las luchas de clases se entablan y desarrollan en un marco sociopolítico del que, por definición, los esclavos están excluidos. (1982: 19-20).

Asimismo, Padgug<sup>11</sup>, tomando como base los apuntes de Marx sobre las formaciones precapitalistas, se basa en la noción de “comunidad antigua” para desarrollar su explicación, partiendo de la relación entre comuna y propiedad privada. Durante el arcaísmo se impondría una victoria parcial de la propiedad privada frente a la comunal, lo que permitiría una restauración de la comuna sobre una base social distinta y ampliada. Sin embargo, la evolución de la ciudad tendría un carácter dual ya que si bien, por un lado, se aceleraría la disolución de la vieja comuna al estimular las tendencias hacia la propiedad privada y la acumulación (ruptura del binomio posesión de tierra-ciudadanía), por el otro, el aumento de la capacidad productiva posibilitaría una redistribución más extensa de la riqueza y con ello, el restablecimiento de los vínculos comunales sobre bases más extendidas. A partir de allí, la “comuna restaurada” dejaba de basarse en la igualdad natural de los miembros para basarse “en intentos artificiales de reproducir y conservar esta igualdad usando medios políticos”<sup>12</sup>. Pero, según el autor, este desarrollo permitía la aparición de esclavos y metecos, garantes de la reproducción social y la constitución de los ciudadanos como una clase estatal que utilizaría la política en beneficio del mantenimiento de sus privilegios y de la opresión de los grupos excluidos<sup>13</sup>. De este modo las tensiones que provocaron la evolución y ampliación de la estructura comunal implicaron

la aparición de grupos competitivos de ricos y pobres dentro de la polis. La progresiva eliminación de la posesión de la tierra como requisito para la ciudadanía minó el estamento de los ciudadanos y permitió la aparición gradual de una nueva clase de ciudadanos ricos en el seno de la comunidad (...). A ello se oponía un agrupamiento similar de los pobres, quienes, al igual que sus predecesores en la antigua comunidad, se encontraban, otra vez, desplazados de esta por la división crecientemente desigual de la riqueza (...). La lucha que resultó tuvo lugar en gran medida dentro de los límites de la

---

<sup>11</sup> Padgug (1981: 73-103).

<sup>12</sup> Padgug (1981: 91).

<sup>13</sup> Padgug (1981: 91-93).

comunidad. (...) Los pobres lucharon para mantener su pertenencia a la comunidad, mientras los enriquecidos lucharon por limitar esta pertenencia a los que poseyeran más de un mínimo de riqueza. Esta era la naturaleza esencial de la lucha entre los oligarcas y los demócratas... (1981: 96-97).

También Ste. Croix<sup>14</sup> explicaba la realidad antigua a partir de las nociones de “sociedad esclavista” o “economía esclavista”, aunque dando importancia a la clase campesina libre y analizando otro tipo de relaciones sociales y de explotación más allá de la constituida por el binomio amo/esclavo. Según el autor, se puede distinguir en el mundo antiguo la existencia de lo que él llama la “clase (o clases) de los propietarios” es decir aquellos sujetos de condición libre con propiedad de los medios de producción y que viven del trabajo ajeno; que tienen garantizado el ocio necesario para no verse constreñidos por la necesidad de trabajar para vivir dejándoles tiempo libre para el desarrollo de las virtudes cívicas. Estas condiciones de ociosidad los diferenciaban del resto de los libres que, tal vez sin ser explotados, aun teniendo medios de producción debían garantizar su sustento mediante su propio trabajo<sup>15</sup>. Por otra parte, se encuentra lo que él denomina el “trabajo no libre” que se aplicaría a aquellos que se ven compelidos a trabajar para otros en condiciones de explotación. En este grupo entrarían diferentes formas de trabajo como la esclavitud, la servidumbre y la servidumbre por deudas<sup>16</sup>. Por último, hallamos a los artesanos y los pequeños campesinos “verdadera columna vertebral de muchos estados griegos”<sup>17</sup>. La posición que les atribuye a los campesinos es por demás singular, ya que los campesinos constituyen una “clase” en tanto que poseen (sean o no de su propiedad) los medios agrícolas que los mantienen; se procuran su subsistencia mediante su propio trabajo; producen colectivamente más de lo que necesitan para su subsistencia y reproducción; no son esclavos y por tanto no son propiedad de otros (aunque pueden no ser libres, esto es, siervos o siervos por deudas); y, por lo general, sostienen a las clases superiores que los explotan en mayor o menor grado (terratenientes, prestamistas y órganos del estado o de la ciudad a la que pertenecen, gocen o no de derechos políticos). De acuerdo con estas características, según nuestro autor, los campesinos se superponen con las formas de trabajo “no libre” en tanto que

---

<sup>14</sup> Ste. Croix (1988).

<sup>15</sup> Ste. Croix (1988: 140 y ss).

<sup>16</sup> Ste. Croix (1988: 160-189). Para el autor el trabajo a jornal no se considera una forma específica de “trabajo no libre” aunque esto no quita que algunos asalariados hayan podido ser esclavos o similares. Cf. Ste. Croix (1988: 214-242).

<sup>17</sup> Ste. Croix (1988: 140).

pueden ser siervos o siervos por deudas; o pueden pertenecer a la “clase de los propietarios”, si tienen la posibilidad de incorporar trabajo “no libre” en sus unidades domésticas; o bien constituyen una clase particular y autónoma no sujeta a la explotación<sup>18</sup>.

Ste. Croix reconocerá en Atenas una *pólis* mayoritariamente campesina, sin mecanismos de explotación sobre los pequeños propietarios libres y con un gobierno democrático que les exigía a los miembros más ricos el sostenimiento de la ciudad. Para Ste. Croix la existencia del régimen democrático suponía la posibilidad de limitar las capacidades de explotación de la “clase propietaria”. Inclusive, subrayaba el carácter de la democracia como el gobierno de los pobres sobre los ricos, permitiendo que los sectores bajos se defendiesen de las posibilidades de explotación directa (y colectiva) sobre ellos, porque justamente eran los que tenían el poder<sup>19</sup>. Sin embargo, para nuestro autor

Estamos totalmente justificados si decimos que el mundo grecorromano era una «economía esclavista», en el sentido de que se caracterizaba por el *trabajo no libre* (...) en el que de hecho la esclavitud (...) desempeñaba un papel central. La justificación que le daremos será que ese era el modo más importante en que las clases propietarias dominantes del mundo antiguo sacaban su excedente, tanto si la mayor parte del *total* de la producción se debía al trabajo libre como si no. (1988: 70). Cursivas en el original.

Pero mientras la economía se sigue definiendo como “esclavista”, la lucha de clases que otorga dinamismo a la ciudad ateniense solo se produce entre los sectores libres y ciudadanos sin participación alguna de los esclavos. A la hora de pensar la dinámica social de la ciudad, Ste. Croix reconocía que lo que otorgó a la historia de Atenas su particular desarrollo no fue la lucha entre amos y esclavos sino la lucha entre los ciudadanos, motivados por el control de la tierra y su participación en los privilegios que otorgaba la capacidad de ser miembro pleno de la ciudad<sup>20</sup>.

Por último, una reciente contribución de Plácido<sup>21</sup> insistirá en el rol dominante del Modo de Producción Esclavista siempre y cuando este no se entienda como una definición monolítica que no reconoce otras formas de explotación, incluso allí donde

---

<sup>18</sup> Ste. Croix (1988: 247-267).

<sup>19</sup> Ste. Croix (1988: 93-94; 120, 170; 244; 252; 334; 338-339; 350; 373).

<sup>20</sup> Ste. Croix (1988: 327-352).

<sup>21</sup> Plácido (2009: 9-19).

“no predomina la explotación directa del esclavo”. Aun cuando Plácido reconoce que las tensiones que dinamizaron la ciudad ateniense se basaban en la libertad y ausencia de explotación que gozaban los miembros del cuerpo cívico, considera que la libertad del *dêmos* ateniense se muestra como una entelequia inexplicable si no se toma en consideración el carácter esclavista de aquella *pólis*. Por lo que afirmará que:

La dominancia del Modo de Producción [Esclavista] se revela en el hecho de que el trabajo del libre desde el punto de vista jurídico se considera servil (...). Los libres pobres se encuentran así en condiciones de asimilarse a los esclavos. Sólo la época de plena democracia pudo garantizar la libertad del que trabajaba. (...) El sistema político democrático garantizaba una libertad, es decir, una democracia social, porque liberaba al ciudadano del trabajo servil, que, en las condiciones del sistema productivo, sólo se verificaba cuando dominaba la explotación esclavista (...). En la Historia del Mundo Clásico, en cambio, el pobre se encuentra en condiciones tales que puede fácilmente asimilarse por su trabajo al individuo dependiente. En este sentido es posible hablar de Modo de Producción Esclavista, porque la naturaleza del trabajo esclavo, impone sus condiciones sobre cualquiera de las formas en que se establecen relaciones entre el explotador y el explotado. (2009: 9-10).<sup>22</sup>

Como vemos, estas posiciones manifiestan una dificultad de conceptualización puesto que se produce un hiato entre la base económica y social de la *pólis* y su dinámica sociopolítica. Así, se presenta la base esclavista de la sociedad ateniense como elemento fundamental que estructura el conjunto social y divide en primer grado a la sociedad entre libres y esclavos. Sin embargo, es significativo que esta división primaria –como se reconoce de manera insistente– no articula ninguna dinámica precisa de lucha de clases y, en el caso ateniense, no explica ninguna de sus transformaciones y acontecimientos históricos concretos. Por el contrario, se reconoce de manera insoslayable que lo que contribuyó a la historia singular de dicha *pólis* fue el conflicto en el seno del cuerpo cívico, conflicto que se organizaba de forma general y descriptiva como una tensión entre los miembros ricos y los miembros pobres de la ciudadanía. Uno no puede evitar concluir que –desde una perspectiva marxista que haga hincapié en la lucha de clases como elemento cardinal del cambio y del desarrollo histórico– este es un punto demasiado problemático y que en la tensión entre la investigación histórica y la metodología teórica se abre un espacio crítico.

---

<sup>22</sup> Cf. Plácido (1989: 55-79).

Por consiguiente, es posible plantear otro encuadre para el análisis de la ciudad ateniense y sus tensiones, si se parte de otra perspectiva socioeconómica de la *pólis* que cuestione el paradigma esclavista a partir del cual se la ha conceptualizado. En este sentido señalemos tres núcleos en torno de los cuales se pueden agrupar diferentes aportes historiográficos que nos permiten plantear nuestra investigación:

i) La ciudad ateniense como “sociedad campesina”

En el último tiempo los historiadores han dado paso a la posibilidad de pensar un nuevo paradigma para la ciudad clásica partiendo de las bases agrarias y del estatus alcanzado por los labradores, verdadero sostén de la *pólis*<sup>23</sup>, llegando a considerar la ciudad ateniense como una “sociedad campesina”<sup>24</sup>. Este enfoque ha permitido aportar una mirada más atenta al tipo de relaciones que se constituyen en una sociedad que, si bien tiene por centro un conglomerado urbano, es en el campo donde cobra vida y asegura su sustento y reproducción<sup>25</sup>. Teniendo en cuenta esta nueva perspectiva que hace hincapié en el carácter agrario de la *pólis* ateniense se ha podido revalorizar el lugar dentro de la comuna agrícola que ocupaban los sujetos socio-políticos, observando que las divisiones sociales tienden a organizarse desde la perspectiva de la unidad doméstica, las asociaciones aldeanas y su repercusión en el plano central de la organización política de la ciudad<sup>26</sup>. De esta manera se ha hecho hincapié en el proceso de sinecismo y la imagen aldeana de la *pólis*; el lugar de la aldea en la organización del estado griego; las diversas vertientes de la concepción igualitaria de la sociedad; las pautas de residencia y las prácticas de sociabilidad campesina (acceso a la tierra, técnicas y estrategias productivas, agricultura tradicional, intensificación agrícola, ciclos productivos y reproductivos de la granja campesina)<sup>27</sup>. Los esclavos perderían así su posición como “productores fundamentales” y pasarían a encuadrarse dentro de la multiplicidad de

---

<sup>23</sup> Cf. Gallego (2003a: 13-42).

<sup>24</sup> Cf. Wood (1988: 126 y ss); Osborne (1987: 13, 16, 130).

<sup>25</sup> Cf. Marx (2005: 436 y ss); Mira (1980: 11-29); Gallego (2003b, 2005a, 2005b), Gallego & Garcia MacGaw (2007).

<sup>26</sup> Cf. Pěcirka (1973: 113-49); Andreyev (1974: 5-46); Burford (1977/1978: 162-175 y 1993); Osborne (1985a, 1987 y 1992: 21-27); Wood (1988); Ober (1989); Foxhall (1992: 155-159); Gallant (1991); Isager & Skydsgaard (1992); Hanson (1995); Gallego (2003a, 2005a, 2005b, 2006 y 2009a); Jones (2004); Cartledge (1993: 127-136 y 1995: 131-139); Nagle (2006).

<sup>27</sup> Lévy (1986: 117-36); Gallant (1991); Isager & Skydsgaard (1992); Alcock, Cherry & Davis (1994: 137-70); Doukellis & Mendoni (1994); Hansen (1995: 45-81); Roy (1996: 98-118); Whitley (2001); Gallego (2003a: 327-80, 2004:13-33, 2005a: 67-86, 2009a); Edwards (2004: 127-58); Jones (2004: 17-47).

actores y recursos que conformaban la estructura económica de la *pólis*<sup>28</sup>. Todo esto ha permitido rediscutir más profundamente las tensiones y desigualdades existentes en el interior de la ciudadanía, cuyas diferencias específicas quedaban diluidas bajo las oposiciones libre/esclavo, ciudadano/no ciudadano<sup>29</sup>.

## ii) Terratenientes, campesinos y situación agraria ateniense

Las discusiones que se desarrollaron en función del carácter agrario de la ciudad se centraron en el rol de los labradores áticos y su posible definición como campesinos (*peasants*) o granjeros (*farmers*)<sup>30</sup>. Lo destacable es que uno de los elementos más importantes para definir conceptualmente a los labradores áticos giró en torno a la capacidad de los labradores de escapar a las exacciones por parte de los sectores aristocrático-terratenientes, lo que constituyó un elemento central de la historia ateniense después de las reformas de Solón. Este elemento es de vital importancia porque tradicionalmente se lo consideró como la condición necesaria para la existencia de una sociedad esclavista. Así Finley hablaba de la *condición negativa* en tanto que la ausencia de mano de obra interna obligaba a los terratenientes a buscarla en el exterior<sup>31</sup>. Sin embargo, el hincapié en la independencia de los labradores permite otra mirada frente a aquella que planteaba que la liberación de la esclavitud por deudas y el desarrollo de los derechos de ciudadanía en el arcaísmo ateniense crearon las condiciones para el desarrollo de una economía esclavista. La historiografía reciente destacará el carácter *excepcional* de la situación ateniense en tanto los ciudadanos-campesinos se encontraban liberados de la explotación de los terratenientes y gozaban de un estatus que posibilitaba su admisión activa en el plano de la política<sup>32</sup>. Desde esta óptica, las instituciones democráticas e igualitarias que configuran la *pólis* ateniense no requieren necesariamente del esclavismo como sostén social, aunque ello no implica la negación de la existencia de mano de obra esclava. En consecuencia, el acuerdo existente hoy día es que la mayoría de los propietarios agrícolas atenienses no pagaban rentas por sus propiedades ni debían entregar obligatoriamente trabajo en ninguna especie. De este modo, la virtud de Atenas

---

<sup>28</sup> Cf. Jameson (1977/78: 122-145, 1992: 135-146 y 2002: 167-174); Osborne (1995: 27-43) y Hanson (1992: 210-228 y 1995); Gallego (2009a: 202-209).

<sup>29</sup> Gallego (2003a: 40).

<sup>30</sup> Cf. Gallego (2001., 2003a, 2004, 2009: 180-192).

<sup>31</sup> Finley (1982: 109).

<sup>32</sup> Cf. Finley (1974: 132 y n. 2, 1982: 114); Ste. Croix (1988: 213, 225, 285-9); Garnsey (1976: 222 y 1998: 93) llamaba a esto la 'gran excepción'. Cf. Gallego (2001: 173).

consistió en que la emancipación del labrador permitió diluir el vínculo entre este y los grandes propietarios, restándoles a estos últimos la capacidad coactiva y por lo tanto el principal medio de sujeción y explotación que caracteriza la estructura social de las comunidades campesinas<sup>33</sup>. En consecuencia, para muchos se desprende que el escenario rural estuvo dominado por una “gran clase media” de labradores, donde la distancia entre ricos y pequeños propietarios no era demasiado importante<sup>34</sup>. Una propuesta diferente será la de Foxhall<sup>35</sup> que se opone a esta nueva “ortodoxia” y para quien el hecho de que los pequeños propietarios agrícolas compusieran el grueso del cuerpo cívico no implicaba que como grupo tuvieran en propiedad una importante porción de la tierra ática. En consecuencia, el control de la tierra y sus condiciones de producción plantearán la tensión entre los terratenientes frente a la masa campesina de la ciudad.

iii) Esclavitud y *demokratía*. La dialéctica de los ricos frente al poder de los pobres

La comparación entre ciertos grupos de la ciudadanía ateniense y los esclavos resulta un fenómeno recurrente en las fuentes. Asimismo, en la tradición historiográfica “esclavista” constituye un tópico reguladamente trabajado mediante la extrapolación del modelo amo/esclavo para interpretar las desigualdades sociales entre los miembros de la ciudadanía, hecho que se justifica por la ubicuidad de la esclavitud en la sociedad griega<sup>36</sup>. Según Kyratas<sup>37</sup> la ausencia de un concepto de “explotación” entre los griegos se debería a que las relaciones económicas se presentaban como relaciones de dominación, como relaciones políticas, producto de la dispersión de la relación amo/esclavo. En el mismo sentido Scheidel<sup>38</sup> señalaba como observación general que la presencia masiva de esclavos impedía conceptualizar separadamente la apropiación del trabajo del trabajador mismo. También Plácido<sup>39</sup> sostenía que los libres pobres se encontraban en condiciones tales que podían asimilarse por su trabajo a los individuos dependientes. Sin embargo, tomando como punto de partida el lazo político que

---

<sup>33</sup> Wood (1988: 269).

<sup>34</sup> Hanson (1995: 187-188); Burford (1993: 70); Morris (1996: 19-48); cf. Nagle (2006: 65).

<sup>35</sup> Foxhall (1992: 155-159).

<sup>36</sup> Mactoux (1980 y 1988: 331-354); Mossé (1982: 53-55); DuBois (2003).

<sup>37</sup> En un sentido económico y moderno: como extracción y utilización a favor de terceros del trabajo no pagado de una persona o colectivo. Cf. Kyratas (2002: 140-155).

<sup>38</sup> Scheidel (2002: 175-184).

<sup>39</sup> Plácido (2009: 9-10). Cf. Plácido (1989: 55-79).

articulaba la comunidad cívica a partir de las condiciones de igualdad, que se imponen como fruto de la lógica de articulación agraria, la comparación de los libres pobres con los esclavos puede pensarse como una situación que responde sobre todo a las tensiones cívicas. Según Loraux el desarrollo del poder democrático implicaba una tensión permanente que dividía la comunidad política<sup>40</sup>. Es en este contexto de tensión y conflicto abierto por la emancipación campesina y la lógica democrática que las nociones de libertad y esclavitud se desarrollan en el pensamiento ateniense. Según Raaflaub<sup>41</sup>, la libertad como un valor comunitario y propio de la *pólis* fue descubierta durante las Guerras Médicas, cuando el mundo griego se encontró amenazado por la posibilidad de caer bajo el dominio de una tiranía extranjera. Pero fue con la instauración de la *demokratía* ateniense que progresivamente se empezó a desarrollar una mayor afinidad entre las condiciones de libertad/esclavitud y la organización de la ciudad. Como ha señalado Wood<sup>42</sup> la *pólis* ateniense ponía en tensión la calificación estamental de la necesidad de reproducir la vida material al emancipar a los campesinos de la coacción extraeconómica: para algunos la libertad se caracterizaba como libertad de poder trabajar sin que esto implicase una dominación, mientras que para otros implicaba no tener necesidad alguna de trabajar. La cuestión radicaba, por consiguiente, en la lucha que se producía en el interior de la comunidad política entre aquellos sectores que se encontraban emancipados de una situación de explotación pero no exentos de tener que trabajar para vivir y aquellos que gozaban de una vida de ocio producto de que la explotación de terceros garantizaba sus riquezas. Pero lo que posibilitaba el conflicto entre las partes era la participación en una misma comunidad política. Así, el poder democrático venía a garantizar la posibilidad de mantener la independencia de los primeros frente al ataque de los segundos. El argumento esclavista como forma ideológica que incluía a los ciudadanos libres que debían trabajar para vivir y que constituían la masa que gobernaba en la democracia ateniense formaba parte de la propuesta política de los sectores oligárquicos que buscaban reconstruir unas bases de dominación más tradicionales.

A modo de balance, lo expuesto hasta aquí supone que ya no pueda afirmarse de manera simple que la Atenas clásica fue una sociedad esclavista ni reducir el conflicto

---

<sup>40</sup> Cf. Loraux (2007a, 2008a y 2008b).

<sup>41</sup> Raaflaub (1989: 33-70, 2004: 203-212).

<sup>42</sup> Wood (1988: 134).

interno de la ciudad ateniense a un mero producto de la división entre libres y esclavos. Es en el contexto de los debates expuestos y nutriéndose de ellos que nuestra tesis propone investigar los problemas de la división económica y política de la ciudad ateniense en el curso de su último siglo de existencia independiente. De algún modo aceptamos la invitación propuesta por Finley hace ya tiempo atrás cuando señalaba que: “La libertad del ciudadano griego no se puede examinar únicamente como antítesis de la falta de libertad, de la esclavitud: hay que reconocer su puesto entre los libres.”<sup>43</sup>

### **¿Por qué Atenas?**

La necesidad de justificar la importancia de la ciudad ateniense para un estudio sobre las relaciones sociales en la antigüedad pareciera resultar excesiva en tanto que Atenas ha sido tanto para la disciplina histórica como para el imaginario occidental la quintaesencia de la ciudad clásica. Además, cabría señalar que, por la propia naturaleza de nuestra problemática, Atenas resulta ser un espacio indicado para su análisis, puesto que en ella se manifiestan las tensiones producidas por la conjunción entre esclavitud y democracia, es decir, una problemática que surge fruto de la tensión provocada por las condiciones de explotación y la construcción de una comunidad política, que habilitaba una amplia participación policlasista de sus miembros en el ordenamiento y toma de decisiones de su ciudad. En suma, ya sea por tradición o por la especificidad del problema que nos proponemos abordar, Atenas resulta un escenario adecuado para nuestros propósitos. Sin embargo, en tanto que la elección de dicho escenario se presenta bajo una forma interrogativa, se inscribe en ella una duda que es necesario despejar. En efecto, la pregunta de por qué Atenas no hace más que señalar que podría ser otra y no ella y, en consecuencia, la elección exige una justificación superadora del simple encuadramiento en una larga tradición interpretativa y que vaya más allá de la particularidad del problema planteado. En suma, si para nosotros Atenas sigue siendo relevante, no deja de ser necesario señalar las razones por las cuales dicha relevancia ha sido cuestionada.

En efecto, en las últimas décadas se ha remarcado como excesivo el carácter privilegiado de la ciudad ateniense como marco de estudio para el mundo clásico. La

---

<sup>43</sup> Finley (2000: 109).

acusación de “atenocentrismo” no constituye un mero enunciado gratuito puesto que se dan circunstancias atendibles que posibilitarían el corrimiento de la experiencia ateniense como el paradigma a partir del cual se medía el conjunto de las *póleis* griegas<sup>44</sup>. Un primer punto que ha justificado semejante posición se establece por la abundante documentación literaria que se conserva y que nos permite conocer con cierta profundidad las prácticas sociales que organizaban la ciudad, a lo que se le debe sumar el hábito epigráfico que regía las conductas tanto privadas como públicas de los atenienses<sup>45</sup>. Aunque debe tenerse en cuenta que esta conservación ha sido, también, el fruto del prestigio intelectual y cultural que la ciudad habría ganado para las generaciones posteriores<sup>46</sup> y, en este sentido, el registro de fuentes atenienses no procede gracias a un legado “inocente” producto de su inusitada productividad documental. Tal como Brock & Hodkinson lo han planteado “la tiranía de la evidencia” se impone, entonces, debido a que el material ateniense permite dar respuestas más profundas y particulares a una gama mayor de problemas. Pero de aquí se sigue que lo que se impone como ejemplo y constatación de las preguntas que los investigadores se plantean acerca de los problemas del mundo clásico la mayoría de las veces no puede sino responderse solamente a través del prisma ateniense, es decir, las formas particulares y específicas con que los atenienses habrían resuelto dichos problemas. En consecuencia, la productividad documental que emerge de las pautas propias de la ciudad se extrapola al conjunto de las *póleis* griegas produciendo un sesgo disciplinar. Así, el “atenocentrismo” conjuga por esta razón una doble hegemonía: la de ser la principal fuente de recursos para las constataciones que exige la disciplina histórica y la de proveer la mirada a partir de la cual se mide al resto de las ciudades<sup>47</sup>.

Un segundo punto se constata a raíz de la propia posición de Atenas y la influencia que tuvo tanto en su época como para las que le siguieron. Mossé justificaba

---

<sup>44</sup> Cf. Van Effenterre (1985), Brock & Hodkinson (2000: 1-34), Hansen & Nielsen (2004), Hansen (2006), Vlassopoulos (2007a).

<sup>45</sup> Hedrick Jr. (1999: 390). Cf. Thomas (1989, 1992) donde se discute el problema de la escritura y sus usos, tanto literarios como epigráficos, en la sociedad ateniense.

<sup>46</sup> Roberts (1994). Lightfoot (2000: 257-287) quien destaca cómo la creciente influencia de las élites griegas en los círculos políticos de época imperial romana trae consigo un incremento de la influencia de la lengua y la literatura clásica y del modelo ático como marca de estatus para las élites.

<sup>47</sup> Brock & Hodkinson (2000: 4-6). Para el resto de las ciudades contamos con mucha menor documentación, máxime cuando mucho de lo que podemos observar nos viene dado por la visión de las fuentes atenienses. El caso Espartano es para los autores un ejemplo paradigmático puesto que en gran medida los recursos con los que contamos se encuentran proporcionados por autores atenienses o influenciados por una visión desde Atenas (Tucídides, Eurípides, Aristófanes, Critias, Jenofonte, Heródoto o Aristóteles).

la preeminencia de la ciudad en los estudios clásicos debido a que su desarrollo político, económico y cultural fue profundamente singular en su propio tiempo, particularmente fruto del desarrollo de su armada naval, la construcción de su “imperio” y, sobre todo, la invención del régimen democrático<sup>48</sup>. Ahora bien, aunque Atenas reclame para sí la invención de la *demokratía*, ciertamente no fue la única ciudad en poseer dicho régimen. Según la casuística relevada por el Copenhagen Polis Centre (CPC) al menos 59 *póleis* tuvieron un régimen democrático durante el siglo IV, y el número se eleva a 100 ciudades aproximadamente, si se cuenta desde la época arcaica<sup>49</sup>. De lo que se sigue que, de contar con mayor documentación, es muy probable que la imagen de la vida democrática griega exceda la forma precisa en que se presentó bajo la experiencia ateniense. Pero aún más interesante resulta el hecho de que otras ciudades puedan presentar una forma democrática tal vez, incluso, antes que Atenas. Los estudios de Robinson han mostrado una serie de ejemplos que permiten desplazar a la ciudad del

---

<sup>48</sup> Cf. *Lys.* 2. 18; Mossé (1995: 10); Balot (2006: 73) para quien “Athens was the first, largest, and most fully developed democracy of the classical period” (cursivas mías). *Contra* Goody (2006: 256) para quien la “democracia” no es un privilegio griego.

<sup>49</sup> Cf. Hansen & Nielsen (2004: 84). Los autores establecen que consideran democrática toda ciudad donde la mayoría y las principales decisiones se toman a través de la institución asamblearia o bien donde se señala a quienes gobiernan como *hoi aporoí* (los pobres), *tò plêthos* (las masas), *pántes* (muchos) o *demotikós* (pueblo), cf. (*ibid.*: 83). De acuerdo con el índice del CPC (*ibid.*: 1338-40) las ciudades que fueron democráticas o que alguna vez tuvieron un régimen democrático, además de Atenas, son las siguientes: *Massalia* (s/f); *Akragas* (ca. 500); *Leontinoi* (ca. 450-400); *Syrakousai* (ca. inicios s. V, 466-406, 344); *Kroton* (ca. finales s. VI); *Lokroi* (ca. 346 y ss.); *Metapontion* (ca. finales s. V); *Neapolis* (Italia, ca. s. IV); *Taras* (ca. 499-450); *Thourioi* (ca. 413 y s. IV); *Apollonia* (ca. s. V y IV); *Epidamos* (ca. 437-433); *Ambrakia* (ca. 399-350); *Korkyra* (ca. 426-361); *Leukas* (ca. principios s. V); *Zakynthos* (ca. s. V, 380); *Delphoi* (ca. s. IV); *Plataiai* (ca. 450-400); *Thebai* (ca. 378-335); *Korinthos* (ca. 392-386); *Megara* (ca. s. VI, 427-424, 375); *Aigai*, *Aigion*, *Ascheion*, *Dyme*, *Keryneia*, *Leontion*, *Olenos*, *Patrai*, *Pellene*, *Pharai*, *Phelloe*, *Rhyapai*, *Tritaia* (ca. 366-365); *Elis* (ca. 471-365); *Helisson*, *Heraia* (ca. s. IV); *Mantineia* (ca. s. VI-385, 370); *Megalopolis* (ca. 368); *Phigaleia* (ca. 399-350); *Tegea* (ca. 370); *Messene* (ca. 369); *Argos* (ca. finales s. V y principios s. IV); *Phleious* (ca. principios s. IV); *Chalkis*, *Eretria* (ca. s. finales del VI, ss. V y IV); *Histiaia/Oreos* (ca. 450-400); *Karystos* (ca. s. V); *Andros* (ca. durante el s. V hasta el 411 e inicios del s. IV); *Kos* (ca. mediados s. IV); *Paros* (ca. 410-404, 393); *Siphnos* (ca. s. V, 394/3); *Tenos* (ca. s. V); *Thasos* (ca. s. V, 407-404, 390); *Thera* (s/f); *Amphilopolis* (ca. 437/6, 350); *Akanthos* (ca. 424); *Aphytis* (ca. s. IV); *Mende*, *Torone* (ca. 423); *Neapolis* (Tracia, ca. segunda mitad s. V); *Abdera* (ca. s. V); *Byzantion* (ca. 390); *Istros* (ca. mediados s. V); *Olbia* (ca. s. IV); *Chersonesos* (ca. s. V y IV); *Amisos* (ca. segunda mitad del s. V); *Herakleia* (ca. mediados s. VI, finales s. V); *Sinope* (ca. segunda mitad del s. V); *Kalchedon* (ca. mitad s. IV); *Kios* (ca. s. IV); *Kyzikos* (ca. s. V); *Lampsakos* (ca. finales s. IV); *Zeleia* (ca. 334); *Ilion*, *Antissa*, *Eresos*, *Methymna* (ca. finales s. IV); *Mytilene* (ca. 427-405, 389-347, 346-333); *Kyme* (ca. 500); *Nasos*, *Chios* (ca. finales s. IV); *Ephesos* (ca. 492 o 334); *Erythrai* (ca. 492 hasta mitad s. V, 453 hasta inios s. IV, finales s. IV); *Klazomenai* (ca. finales s. V, 334); *Kolophon* (ca. 420, 334); *Magnesia* (ca. finales s. IV); *Miletos* (ca. principios s. V, 440-405, principios s. IV, 334); *Priene* (ca. finales s. IV); *Samos* (ca. 492, 441-404); *Teos* (ca. s. V); *Iasos*, *Knidos* (ca. s. IV); *Mylasa* (ca. principio s. IV); *Ialysos*, *Kamiroi*, *Lindos* (ca. 411); *Rhodos* (ca. 390-355, 332); *Soloi* (ca. 333); *Kyrene* (Libia, ca. mitad s. VI, 440).

Ática como la inventora del régimen<sup>50</sup>. Por supuesto que una cronología precisa del surgimiento de la democracia exige antes que nada una definición no menos precisa de qué se entiende por democracia y, como el mismo Robinson señala, hay tantas formas de identificar los aspectos centrales de la democracia como teóricos e intelectuales que han escrito sobre ella, puesto que la valoración misma de la definición no se encuentra exenta de las influencias teóricas modernas a partir de las cuales la propia comprensión del fenómeno se encuentra sobredeterminada<sup>51</sup>; y según sea la definición que se tome será posible o no encontrar precedentes a la singularidad ateniense. De acuerdo con el autor, quien retoma los criterios de Dahl<sup>52</sup> para caracterizar a las democracias modernas, será democrático todo régimen que conjugue cinco criterios básicos, a saber:

1.- Participación efectiva: que los ciudadanos tengan la capacidad igualitaria de participar o expresarse a la hora de incidir o definir la agenda política.

2.- Igualdad de voto en la fase decisoria: donde existe la seguridad para los ciudadanos de que sus opiniones serán tan tenidas en cuenta como las de los demás.

3. Comprensión informada: que los ciudadanos accedan de manera amplia y equitativa a la información necesaria para la toma de decisiones.

4. Control de la agenda: que las capacidades de los ciudadanos para definir cuáles son los temas a decidir no se vean limitadas por ninguna autoridad externa.

5. Inclusividad: la potencialidad cívica debe ser extensiva a la mayor parte del pueblo.

Según Robinson, este último punto es el más difícil de constatar para el mundo griego puesto que la exclusión de ciertos grupos (mujeres, esclavos, etc.) se encuentra en oposición a los valores modernos. De todas maneras, los primeros cuatro se mantienen y son de utilidad analítica (puesto que articulan los valores de

---

<sup>50</sup>Cf. Robinson (1997: 9-16; 2011: 2-4). Robinson (1997) lista 17 *póleis* con constituciones democráticas previas a las reformas de Clístenes: *Achaia* y sus colonias, *Akragas*, *Ambrakia*, *Argos*, *Chalkis*, *Chios*, *Knidos*, *Kos*, *Kyrene*, *Elis*, *Herakleia*, *Mantineia*, *Megara*, *Naxos*, *Samos* y *Syracusa*.

<sup>51</sup> Robinson (2011: 2). Véase el importante volumen de Ober & Hedrick (1996) donde se discuten aspectos centrales de la democracia antigua (en constante comparación con la forma actual) y donde se muestran las diversas influencias teóricas que permean las visiones historiográficas (que, como ejemplo, enumeran desde las posturas de los “padres fundadores” de la democracia estadounidense a Hannah Arendt, Pierre Bourdieu, Primo Levi, Robert Dahl, Michael Foucault, Leo Strauss, Jean Jacques Rousseau, Peter Drucker, entre muchos otros, cf. Ober & Hedrick (1996: 4). Cf. Hansen (1991: 66).

<sup>52</sup> Dahl (1989).

autodeterminación, libertad política e igualdad) para caracterizar un orden político democrático – ya sea antiguo o moderno<sup>53</sup>.

Ahora bien, en la actualidad existe un consenso establecido en que, para el caso ateniense, la democracia surgió con las reformas de Clístenes (508/7) –lo que instituye el *terminus post quem*– o bien con los acontecimientos fruto de las reformas de Efialtes (462/1) –*terminus ante quem*–<sup>54</sup>. De modo que más allá de las fechas precisas, la democracia ateniense se instalaría en algún momento entre finales del siglo VI y la primera mitad del siglo V. En consecuencia, si Atenas fue la primera, entonces, el resto de las ciudades deberían de asumir una forma democrática hacia finales del siglo VI – como muy temprano– y de ahí en adelante. En este sentido, como detallan los trabajos de Robinson y del CPC, se pueden pensar algunas ciudades que atestiguarían formas democráticas que anteceden a la iniciativa ateniense<sup>55</sup>.

Un último punto, pero no por ello menos importante, que quisiéramos señalar y que sirve para cuestionar el “atenocentrismo” surge de las investigaciones modernas acerca de las dimensiones y la densidad poblacional que tuvieron la mayoría de la *póleis* griegas. Ruschenbusch había señalado de manera inicial que *die Normalpolis* tendría un territorio de unos 25 a 100 km<sup>2</sup> y contaría con una población de entre 2.000 y 4.000 habitantes aproximadamente<sup>56</sup>. Pero la ciudad de Atenas contaba con una superficie de 2.400/2.600 km<sup>2</sup> aproximadamente<sup>57</sup> y una población cívica que rondaría entre los 25.000 y 60.000 habitantes según la época<sup>58</sup>. La ciudad poseía, entonces, una escala bastante

---

<sup>53</sup> Robinson (1997: 14-6); cf. Morris (1996: 19-48) quien también utiliza los criterios de Dahl para teorizar sobre el fuerte grado de igualitarismo presente en las ciudades griegas.

<sup>54</sup> Cf. Rhodes (2003a: 18-26); Raaflaub, Ober & Wallace (2007). En la actualidad la idea de que la democracia surge con Solón – o incluso con Teseo – tal como lo concebían los propios atenienses a finales del siglo IV es considerada una construcción mítico-política; cf. Ruschenbusch (1958); Mossé (1979); Hansen (1989).

<sup>55</sup> Véase Apéndice I.

<sup>56</sup> Ruschenbusch (1983: 1985). Cf. Nixon & Price (1990: 158-62); Nagle (2006: 44-58) Ober (2008: 84-90) Hansen (2006: 29-30) y Gallego (2009a: 39-42). Véase Apéndice II.

<sup>57</sup> El primero en establecer la superficie del Ática fue Beloch (1886: 55-7) quien la calculó en 2.527 km<sup>2</sup>. En la misma línea: Garnsey (1988: 90, 1998: 186); Osborne (1987: 46, 2004: 47-8); Sallares (1991: 73, 79); Chevitarese (2000: 47-8, 2005:52-3); Cohen (2000: 12-3) y Van Wees (2001: 51). Burford (1977/8: 171-2) propone una base de 2.000 km<sup>2</sup>, cf. Foxhall (1992: 156). Lohmann (1992: 29-30) y Nagle (2006: 55) hablan de 2.580 km<sup>2</sup>; Anderson (2003: 2), 2.650 km<sup>2</sup> y Hansen & Nielsen (2004: 624), hablan de 2.550 km<sup>2</sup>.

<sup>58</sup> Gomme (1933: 26) calculaba un máximo de 43.000 para el siglo V y un máximo de 28.000 para el siglo IV; cf. Ehrenberg (1969: 31), Garnsey (1988: 90). Rhodes (1988: 271-7), Hansen (1988: 23-5; cf. Hansen & Nielsen, 2004: 626) hablan de 50.000 a 60.000 ciudadanos para el período previo a la guerra del Peloponeso. Jones (1957: 75-96) y Ruschenbusch (1984) sugieren al menos 20.000 para el siglo IV, *contra* Hansen (1985; 1991: 92) quien sostiene más de 30.000. Cf. Akrigg (2011: 37-59).

elevada que la diferenciaba de manera significativa respecto de la mayoría de las *póleis* consideradas “normales”.

Por consiguiente, la serie de razones que hemos enumerado ha permitido desplazar a Atenas de aquel lugar central que la tradición historiográfica le había asignado. Su historia ya no puede considerarse sin más como la historia del mundo clásico sin caer en el reduccionismo que hace del modelo ateniense el paradigma de la época.

Y sin embargo, Atenas sigue siendo nuestra elección como espacio para nuestro estudio. Pero de acuerdo a lo dicho renunciamos a tomar su ejemplo como paradigma de la historia antigua, como análisis de caso que trasmite en su particularidad una legalidad trascendente. Solamente nos proponemos con su análisis discutir ciertos problemas teóricos que se construyeron sobre su ejemplo. Nos sirve como muestra para el pensamiento de una problemática singular<sup>59</sup>. Ahora bien, no cabe duda de que de los argumentos señalados la importancia cuantitativa de la documentación ateniense se impone como uno de los considerandos de mayor peso. La “tiranía de las fuentes” de las que nos provee Atenas puede cuestionarse por constituir una mirada parcial acerca de la realidad del mundo antiguo. Pero sin embargo, de aquí se siguen al menos dos conclusiones de importancia: una de índole práctica y otra de índole teórica. La primera es obvia y no es otra cosa que un argumento de cantidad. La mayoría de la documentación proviene de Atenas. Por mucho que se reniegue, constituye el principal material y resultaría ineludible pensar cualquier situación por fuera de dicha documentación. Nos proporciona el mayor material heurístico con el que contamos y, por consiguiente, desde un punto de vista práctico nos obliga necesariamente a transitar el camino que dicha documentación nos permite evidenciar. La segunda conclusión no es menos importante. En términos precisos ¿qué significa que las fuentes presenten un sesgo “atenocéntrico”? Entendemos que la respuesta no es otra que la siguiente: si la documentación presenta una visión parcial del mundo, la visión que pudieron tener los atenienses (o aquellos que pensaron y hablaron desde Atenas o a partir de su experiencia en Atenas), entonces cabe concluir que el lenguaje en que hablan (y por tanto, los posibles sentidos que nos transmiten) no sería otro que el discurso de los atenienses. Que por muy griegos que sean –o que queramos que sean– nos hablan desde una perspectiva singular, en un lenguaje que les es propio y que, por consiguiente, transmite la

---

<sup>59</sup> Campagno & Lewkowicz (2007: 35-36).

idiosincrasia y las tensiones propias de la mentalidad ateniense. Por lo tanto, el “atenocentrismo” consiste en reconocer que lo que se pone en juego en la documentación proveniente del Ática no es otra cosa que la experiencia, la subjetividad –la visión del mundo– desde la perspectiva ateniense; de que tales discursos hablan un lenguaje que no deja de ser específicamente de ellos<sup>60</sup>.

Por consiguiente, Atenas fue una ciudad excepcional, por su escala, por su desarrollo documental y por la definición política que se dio a sí misma. Pero en tanto que nos preocupamos por una problemática que se construye sobre la base de las preocupaciones contemporáneas que la teoría social e historiográfica impone a su objeto y en tanto que la apropiación del mismo no nos viene dada sino a través del prisma ateniense, Atenas se convierte en nuestro paradigma no ya por ser el “modelo” para leer el mundo clásico, sino por constituir el “modelo” respecto al problema por nosotros propuesto. Si nuestra discusión se centra en las tensiones que provocaba la democracia respecto a sus propias condiciones de existencia, y la democracia –mas allá de otras existencias posibles– habla en un lenguaje que no es otro que aquel con el que los atenienses la definieron, es en Atenas donde encontraremos los elementos necesarios para desarrollar nuestra investigación.

#### **Atenas y el siglo IV**

Tradicionalmente el siglo IV transcurre entre el fin de la guerra del Peloponeso (404) y el fin de la democracia ateniense con la victoria macedonia en la guerra Lamíaca (323/2). El marco temporal se abre y cierra en ambas ocasiones con un proceso oligárquico. Tras el fin de la guerra del Peloponeso se desata en Atenas un golpe aristocrático conocido como el régimen de los Treinta, tal vez el punto más álgido de la guerra civil en Atenas: exilios, confiscaciones, asesinatos. Pero el episodio dura poco. Los exiliados regresan y junto a “los del Pireo” las fuerzas democráticas enfrentan en batalla a los grupos oligárquicos. Esparta intercede en el conflicto y la democracia es restaurada, no sin algunas transformaciones de peso. El resto del siglo parece transcurrir

---

<sup>60</sup> Cf. Voloshinov (2009: 104-32) acerca de las relaciones entre lenguaje y pensamiento. Véase Horrocks (2010: 67-78) quien señala cómo el crecimiento y el dominio ateniense imponen la supremacía del dialecto ático tanto en el lenguaje común como en el administrativo, tanto en las *póleis* jónicas de la época clásica como a través del uso de la *koiné* de época helenística.

en Atenas sin enfrentamientos civiles. Semejante estabilidad resulta sintomática dado que el siglo se presenta bastante más conflictivo para el resto de las *póleis*<sup>61</sup>. En el 338, en la batalla de Queronea, las tropas de Filipo II de Macedonia derrotan a una coalición de tebanos y atenienses. El ascenso del poderío macedonio significó el final de las *póleis* libres que caracterizó la época Clásica. Aunque Atenas mantuvo cierta autonomía, tras la muerte de Alejandro (323) los atenienses nuevamente la emprendieron contra los ejércitos de Macedonia, donde finalmente fueron derrotados. De esta manera el regente macedónico Antípato puso fin a su democracia imponiendo nuevamente un régimen oligárquico.

Ahora bien, podríamos señalar que el siglo IV ateniense no se caracteriza por ser el período más apasionante para la tradición historiográfica. Sin las aparentes virtudes y el esplendor de la época anterior –ya no soporta el título de “edad dorada” como la época de Pericles<sup>62</sup>– sufre el estigma de haber sido pensado bajo los términos de un período de “crisis”, “declive”, “decadencia”, “agotamiento” y “transición” (que se muestran aún hoy en la interpretación aunque mucho más matizados)<sup>63</sup>. La derrota en Queronea junto con las reformas de Antípato (338-322) se presenta en la tradición historiográfica como si fueran un final anunciado; opera como un *télos* necesario de explicar, cuyo origen se remonta a la restauración democrática. Entre la “grandeza” de los tiempos de Pericles y la “grandeza” de Alejandro la democracia del siglo IV queda atrapada entre no ser ya la que era y preparar el terreno para su superación por el mundo Helenístico. Como muestra de este tipo de razonamiento pueden tomarse las siguientes palabras de Plácido:

El sistema democrático fue, al mismo tiempo, la *culminación* de la historia de la ciudad-estado y el *punto de inflexión* en que se iniciaba su *decadencia*, cuando para subsistir como tal la ciudad tenga que apoyarse en entidades de orden superior, reinos macedónicos o Imperio romano.

---

<sup>61</sup> Cf. Fuks (1984: 9-51) y Gehrke (1985), para una visión de conjunto de los procesos de *stásis* que se viven a lo largo del siglo. La estabilidad política que viviría Atenas durante este período es un tema ampliamente aceptado por la historiografía, cf. Ober (1989); Rhodes (2010a: 65-75).

<sup>62</sup> Tritle (1997: xiv).

<sup>63</sup> Para las caracterizaciones del siglo IV como un siglo decadente, en crisis, agotado o en transición pueden verse los trabajos de Glotz ([1928]1968: 251-325), Durant (1939: 459-481), Walbank (1944: 10-20), Rostovtzeff (1967 [1941]: 84-131), Mossé (1962; 1975: 27-64; 1978: 18-25; 1981:51-78; 99-122), Vidal-Naquet (1963: 346-51), Vannier (1967: 9-87), Leveque (1968: 336-41), Hammond (1973: 499-531), Struve (1974: 511-24; 769-79), Barigazzi (1981: 11-47), de Romilly (1975; 2005), Browning (1976: 258-66), Austin & Vidal-Naquet (1986: 127-48), Gschnitzer (1987: 198-221), Ste Croix (1988:343-54), Farrar (1988: 129, 271-72), Hanson (1995: 357-403), Bryant (1996: 229-375), Plácido (1997: 292-96), Pomeroy, Burstein, Donlan & Roberts (2001: 357-96), Samons (2004). En los últimos tiempos se han desarrollado críticas a esta postura tradicional, cf. Bleicken (1987: 257-83), Ober (1989), Hansen (1991), Eder (1995: 11-28), Davies (1995: 29-35), Schwenk (1997: 8-40), Rhodes (1980: 305-23; 2006: 565-591; 2012: 111-29), Hartog (2007: 311-28).

O las palabras de Samons, quien también saca conclusiones similares:

For, although Socrates and Pericles appear to have been very unusual and perhaps even unique individuals, (...) they were both also very much men of their own time. In fact, *both were ultimately products and reflections of the Athenian society (...) and both represent the strengths of that society, even as they mark moments of its decline.*<sup>64</sup>

Estas reflexiones encierran un juicio sobre la potencialidad histórica de la democracia ateniense, a la que se ata el destino de la *pólis*<sup>65</sup>: la ciudad democrática al alcanzar su clímax también encuentra su límite; su fuerza es al mismo tiempo su debilidad; la actualización de su potencia, su agotamiento. Paradojas de la reflexión histórica que hace del efecto su causa y que junto con Goethe parece exclamar que “todo lo que existe merece perecer” (*Fausto*, parte I, escena III). Así, el curso del siglo se encuentra marcado por el antecedente que instala el punto de inflexión sobre el cual se lo evalúa. Pero tal valoración sólo viene a cuento de que antes que todo ya se ha establecido el final. En retrospectiva, la dominación macedonia se vuelve el punto de anclaje a partir del cual se organizan los acontecimientos y se construye narrativamente un ciclo de “auge y caída” que tiñe la interpretación como si fuera un drama trágico, donde el siglo IV ocupa el último acto. En palabras de Harland,

First of all, it seems that a broad set of assumptions and value judgments plays a role in many scholars' implicit plotting of historical developments as the tragic decline and fall of the ancient city from the glorious days of classical Athens. Seldom is the underlying plot line or meta-narrative as explicit as when Kathleen Freeman states that the history of Greece “reads like a tragedy in three acts”: the glorious emergence of city states like Athens; the intellectual and political achievements of science and philosophy in the fifth and early fourth centuries; and the unfortunate “break-up of the city-state system” in the later fourth century which brought with it the end of the distinctive thought and work of ancient Hellas.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> Plácido (1997: 296) y Samons (2004: 198) respectivamente. Cursivas mías. Cf. Vidal-Naquet (1963: 346-351), Leveque (1968: 336), Struve (1974:770), Barigazzi (1981: 11).

<sup>65</sup> No es nuestra intención detenernos sobre la evolución de la *pólis* en general sino solamente sobre el encuadre en que se piensa la situación ateniense. En cuanto a la evolución propia de la *pólis* la historiografía reciente verifica su pervivencia tanto en la época helenística como romana, cf. Cassola (1976: 446-462), Ste Croix (1988: 345-382), Gauthier (2011: 315-350), Harland (2006: 21-49), Rhodes (2006: 589-591). *Contra* Runciman (1990: 347-368), para quien la ciudad se vuelve un “camino sin salida” producto de su estructuración colegiada (ya sea oligárquica o democrática).

<sup>66</sup> Harland (2006: 24); el autor cita el trabajo de Freeman (1950). Millett (1993: 178) sostiene “If we turn to Greek history, there are difficulties in conceiving a properly integrated account of Athens through the fifth and fourth centuries BC. Perhaps the favored approaches are a set of variations on the theme of what might be called ‘grandeur and decline’. In its simplest and crudest form, this presentation has three stages. First, there is the rise of Athens, after the defeat of the Persian invaders, to the climax of the ‘Golden Age’ under the guiding hand of Perikles, its greatness exemplified by the wealth and power of the empire. Then there is the climacteric of the Peloponnesian war, culminating in the defeat of Athens and loss of empire.

Ahora bien, nadie desconoce que la historia implica una forma de discurso y por consiguiente una forma específica de narrar. Todo discurso histórico asume una modalidad que organiza, jerarquiza y decide qué lugar se les da a los “hechos”. Y si bien no hay manera de evadir el problema de la narración (en términos de las implicancias epistemológicas que pueden señalarse con respecto a su “realismo” como discurso), no es inocente respecto a lo que quiere contarse<sup>67</sup>. Pero esta no-inocencia del discurso histórico no remite únicamente al “yo” del autor que narra, sino que se inscribe en una dimensión meta-discursiva producto de una necesidad metodológica que es la unidad de su “objeto”. Puesto que entre la narración y lo narrado en el discurso histórico se encuentra la exigencia de dar cuenta de algo más que el simple encadenamiento de “hechos”. Se trata de aquello que hace cadena de la serie; aquello que, en última instancia, proporciona su unidad y, por consiguiente, su explicación. Esta exigencia supone entonces la existencia de una totalidad, un campo unificado, que permita dar cuenta de las relaciones que se trazan en su interior sin el peligro de la dispersión; puesto que de lo contrario –se supone– no habría posibilidad de explicación alguna<sup>68</sup>.

Precisamente estos puntos constituyen el principio de la crítica de Campagno & Lewkowicz<sup>69</sup> acerca de los fundamentos epistemológicos sobre los que se construye el “objeto” de la historia como disciplina científica. En efecto, para los autores si la historia debe dar cuenta de la permanencia y de las transformaciones, de las formas en que una sociedad se comporta y de los mecanismos de cambios de las mismas, de lo viejo y de lo nuevo, el presupuesto sobre el que se construye su discurso (y su método) se encuentra

---

After that, the third stage is downhill all the way, via the confused decadence and decline of the ‘fourth-century crisis’, to Macedonian domination, the destruction of the democracy, and the end of Athens as an independent state”. Hartog (2007: 312) vincula esta esquematización con una tríada (nacimiento, madurez, muerte) tomada del ciclo biológico; cf. Hanson (1995: 357-8) quien –siguiendo a de Romilly (1977: 19)– sugiere que esta forma de pensar ya estaba presente en los griegos fruto de la asociación del tiempo humano con el tiempo cíclico de la agricultura propio de las sociedades de base agraria.

<sup>67</sup> Cf. White (2006: 30) quien sostiene que “historical discourse refers to objects and events in a real world – but would add that since these objects and events are no longer perceivable, they have to be constructed as possible objects of a possible perception rather than treated as real objects of real perceptions. (...) one cannot historicize without narrativizing, because it is only by narrativization that a series of events can be transformed into a sequence, divided into periods, and represented as a process in which the substances of things can be said to change while their identities remain the same. Insofar as historical discourse is willy-nilly condemned to narrativization it is by this circumstance alone committed to ideologizing practices, by which I mean the endowment of past events with meanings and values relevant to the promotion of political and social programs in the present for which historians write.” Nótese –de pasada– que White reconoce como una necesidad propia del discurso histórico la situación de construir un proceso por el cual las cosas cambian aunque en sustancia permanezcan iguales.

<sup>68</sup> Véase Apéndice III.

<sup>69</sup> Campagno & Lewkowicz (2007: 22-9).

justamente frente a la exigencia filosófica de que su “objeto” sea necesariamente uno. Debido a que el campo de la historia es uno, espacio unificado y delimitado, el discurso histórico puede presentar una misma determinación para una multiplicidad de casos y acciones. Puede dar cuenta, por la misma razón, de los aconteceres que (re)producen la forma de una determinada sociedad y a la vez dar cuenta de aquello que la transforma. Como consecuencia de esta concepción monista los cambios sólo pueden presentarse como cambios cuantitativos: como pasaje de aquello que se encontraba en germen a aquello que se vuelve pleno. Es decir, el discurso histórico sostendrá que en el funcionamiento de una sociedad estaba en potencia la sociedad que le sigue, que el florecimiento de la situación posterior ya estaba presente en la situación previa. Los autores llamarán “frutihortícola” a esta postura historiográfica ya que la metáfora de la “maduración” sirve como paradigma del desarrollo histórico.

Volvamos, entonces, a las palabras de Plácido y Samons citadas más arriba. Podemos reconocer en ellas las consecuencias epistemológicas de un discurso que exige como condición de inteligibilidad la unidad de su “objeto”. En ambos casos, las consecuencias se piensan como situación de agotamiento de aquello que ya estaba presente; como muerte inexorable de aquello que ya había alcanzado su plenitud. Ya sea la ciudad de conjunto, ya sea las individualidades de Pericles o Sócrates, ambas son la expresión de una “madurez” que una vez alcanzada no puede sino “decaer”. Asimismo, la ciudad subsiste debido a que puede integrarse en unidades de orden superior (Macedonia, Roma), de lo que resulta que su decadencia primera es condición necesaria para la emergencia de las segundas. En consecuencia, lo que el relato ordena, tanto por la secuencia que organiza como por el imperativo al que se somete, constituye una línea de razonamiento que exige un clivaje determinado, necesario, que habilite el pasaje de una situación a otra. Si la democracia hubiera mantenido su fortaleza, si la ciudad no presentara síntomas de agotamiento, cabe suponer que no hubiera habido lugar para el dominio macedonio. Dado que el propio discurso supone la construcción de los límites entre una situación y otra –en tanto que puede ubicarse el final de una experiencia histórica concreta a partir de la cual retrotraer y reconstruir su dinámica– entonces, el siglo IV opera como un escenario preestablecido en el cual se encontrarían los desarrollos necesarios para dar cuenta del pasaje.

Ahora bien, la cuestión no se limita simplemente a la forma que asume un discurso historiográfico. No se trata sólo de una concepción que para dar cuenta de los procesos exige un momento de finitud como necesario para la explicación de

transformación de una situación a otra. Si el siglo IV ha sido reflexionado como un momento de “crisis”, no ha sido exclusivamente por un vicio disciplinar. De lo que se sigue que la naturaleza del siglo IV ateniense se encuadra, también, en una contextualización que hace de él mismo un problema. La pregunta, entonces, es ¿por qué? A nuestro juicio, tras la tradición historiográfica se esconde algo más que una mera idealización de la Atenas de Pericles y la necesidad de una explicación del surgimiento del mundo Helenístico. Nos bastaría con señalar –como hemos hecho– que allí operan simplemente las formas y exigencias filosóficas de la narrativa histórica. Porque si fuera solamente eso, cabría reconocer que tal formula es aplicable para cualquier período. O dicho de otra manera ¿por qué situar su “crisis” tras la guerra del Peloponeso y no, por ejemplo, tras la guerra social (*ca.* 357/355) cuando Atenas pierde definitivamente las posibilidades de reconstrucción de su imperio marítimo?<sup>70</sup> Cabe reflexionar aquí qué pudo haber sido lo que permitió en el desarrollo disciplinar dar origen a esta idea particular de un siglo de declive, en tanto constituye la cualidad específica (más allá de sí los progresos de la historiografía actual permiten pensarlo de un modo más complejo y completo).

Partamos de lo que puede considerarse un indicio, según una reflexión realizada por Mossé, sobre los cambios en la percepción contemporánea de la *demokratía* ateniense. La autora señalaba que hasta entrados los años '80 se pensaba que la democracia se “radicalizaba” a partir de la guerra del Peloponeso: gracias a una creciente influencia de los demagogos, al estilo de Cleón, el *dêmos* se volvía omnipotente, lo que llevaba a la ciudad a un declive inexorable que se ratificaba en la derrota a manos de Filipo II en Queronea. Frente a una democracia “moderada”, armoniosa y respetuosa de la ley y la libertad de la época de Pericles, según se presentaba idealizada en su famosa oración fúnebre transmitida por Tucídides (2. 37-41), se oponía una democracia “radical” donde el *dêmos* a través de las leyes y su dominio en la tribunales imponía un régimen de terror y hostigamiento a los ricos y hombres de la elite. Por el contrario, Mossé sostendrá que el pensamiento contemporáneo gira en torno a considerar la etapa “radical” como aquella que remite al proceso que se desarrolla con Efialtes y Pericles hasta la caída de la Tiranía de los Treinta, y que tras este episodio hasta Antipatro se desarrolla una etapa de democracia “moderada”. Por consiguiente, en la visión tradicional, la “edad de oro” de Atenas coincidía con la época de la moderación democrática, mientras que el siglo IV era

---

<sup>70</sup> Como lo hace por ejemplo Rhodes (1980: 322-323).

pensado como un período radicalizado coincidente con el mayor poder de las masas y de mayor tensión social. La evolución descendente que tendría el siglo se correspondería, entonces, con el momento de mayor dominio del *dêmos*, con una *demokratía* en la que éste ejercía en exceso su *krátos*, conducida por demagogos sin escrúpulos. Por el contrario, el pensamiento historiográfico más actual ve ahora una moderación de la práctica política, sostenida en el “imperio de la ley” y un incremento de la pasividad del *dêmos* que beneficiaría el control político e institucional que podía ejercer la elite<sup>71</sup>. Resulta, entonces, singular –o al menos un poco sospechoso– que bajo el mismo período se resaltara el incremento del poder popular junto con el ocaso de la ciudad. Como si democracia y decadencia estuviesen necesariamente implicadas, como si el máximo poder del pueblo no pudiera tener otro efecto que la ruina de la civilización que lo había creado. Se impone aquí una visión que, si bien tiene origen en los propios atenienses, ha atravesado la historia de la *demokratía* hasta nuestros días.

En efecto, la mayoría de las fuentes que conservamos manifiestan un alto grado de desprecio por los “pobres” atenienses y un descrédito aún mayor por el régimen que, según los autores de tales documentos, los hacía poderosos. Salvando las excepciones de los discursos de los oradores –que estaban destinados a persuadir políticamente a los ciudadanos en las asambleas y los tribunales– la mayoría de los escritos que conservamos muestran una clara tendencia antidemocrática: un ejemplo paradigmático se encuentra en el panfleto la *República de los atenienses* del –por convención– llamado “Viejo Oligarca”, pero cuyos ecos pueden encontrarse en las obras de Tucídides, Jenofonte, Platón, Isócrates o Aristóteles<sup>72</sup>. La inexistencia de un tratado o una reflexión sistemática sobre la democracia en términos positivos ha constituido un punto singular del desarrollo político ateniense y derivado en un tópico historiográfico con el que se ha pretendido explicar y subsanar dicha ausencia<sup>73</sup>. Pero para nosotros no se trata de discutir la forma

---

<sup>71</sup> Mossé (1995: 121-123).

<sup>72</sup> Gil Fernandez (2009: 109).

<sup>73</sup> Constituye un consenso ampliamente aceptado que la mayoría de los escritores (filósofos y panfletistas) presentan una mirada peyorativa de la democracia, aunque se hagan excepciones con respecto a los autores trágicos, cómicos (particularmente Aristófanes, no así con la comedia media y nueva) y, entre los historiadores, con Heródoto. Este consenso tampoco supone que pueda inscribirse a dichos prosistas en una línea claramente oligárquica. Lo que se reconoce es el hecho –no menor– de la hostilidad que presentan a las prácticas con que la democracia habría funcionado y a los sectores que habría empoderado. A partir de aquí el debate se configura en un amplio abanico de posturas que remiten a diferentes formas de entender que se quiere decir con “teoría”, “pensamiento”, “ideología”, etc. Por consiguiente, lo que se entiende es que no existe un tratado –al estilo de la *República* de Platón o la *Política* de Aristóteles– que presente de manera positiva a la democracia ateniense. De aquí se sigue entonces una metodología que –diferente en cada caso– busca resaltar los elementos democráticos o

en que pudo haberse realizado la ideología democrática sino de señalar el reconocimiento acerca de que las valoraciones sistemáticas y las posturas sostenidas por la mayoría de los escritores antiguos que conservamos se presentaban contrarias al poder popular. Y es que, como señalaba Mossé, la variación en la apreciación del corte histórico implicaba para los contemporáneos un incremento del poder del pueblo tras el fin de la guerra y la caída de la tiranía de los Treinta.

Platón instaurará dicha coyuntura para fundamentar las condiciones de su alejamiento de la vida pública y su refugio en la filosofía. En su *Carta 7* (324a-326b) establecía que en su juventud intentó participar activamente de la política de la ciudad e incluso depositó esperanzas en el régimen de los Treinta. Pero que al ver su comportamiento, comprendió que la oligarquía no era mejor que la democracia. La restauración democrática no mejoró las cosas; al contrario, las empeoró: “pues ya la ciudad no se regía por las costumbres y prácticas de nuestros antepasados (*tôn patéron êthesin kai epitedeúmasin*)” debido a que “tanto la letra como el espíritu de las leyes se iba corrompiendo (*tôn nómon grámmata kai êthe diephtheíreto*)” (325d). En *Gorgias* (515a-519a) Sócrates reprochará a Calicles su elogio a figuras como Milcíades, Temístocles, Cimón y Pericles. Concretamente de Pericles dirá que ha hecho peor a los ciudadanos por haber introducido la *misthophoría* y lo compara con un mal cuidador de animales, puesto que en vez de domarlos los habría vuelto más irritables (515d-516c). Asimismo, establece que entre aquellos líderes y los actuales no hay diferencia, no porque los primeros no hayan sido mejores dirigentes sino porque no han sabido hacer mejores a los ciudadanos (517b). En este sentido, Sócrates compara la situación de la ciudad con un cuerpo mal alimentado, en tanto se satisfacen grandemente sus deseos sin moderación, y sin percatarse de la enfermedad que esto acarrearía. Así, Atenas

está hinchada y emponzoñada. Pues sin tener en cuenta la moderación y la justicia, la han colmado de puertos, murallas, rentas de tributos (...). Pero cuando (...) venga la crisis de la enfermedad, culparán a los que entonces sean sus consejeros y elogiarán a Temístocles, a Cimón y a Pericles, que son los verdaderos culpables de sus males. (519a)

También en *Leyes* (698a-699d) Platón elogiará la situación previa al establecimiento de la talasocracia ateniense. La defensa frente a los Persas, la conducta en Maratón y la unidad alcanzada frente al enemigo común, el regirse por la ley y la

---

antidemocráticos en los diferentes discursos, partiendo del sesgo inicial de que existe una mirada “crítica” respecto del régimen. Sobre el debate véase: Jones (1953: 1-26); Momigliano (1960: 534-41), Finley (1981: 19, 1986b: 162-6), Ober (1989, 1996: 140-60, 2001), Raaflaub (1989), Brock (1991: 160-9), Musti (2000: 9-154), Gallego (2003c:31-9), Balot (2006), Piovan (2008: 305-29), Loraux (2012).

constitución tradicional, son ponderadas como una situación positiva. Pero más adelante se elabora una crítica simbólica a la talasocracia ateniense, a partir del ejemplo cretense, puesto que se ponderan los efectos negativos de una ciudad que se funda en las proximidades del mar, esa vecindad “salobre y amarga” (705a). Tal proximidad genera una dependencia del comercio y de la exportación de mercancías que satura a la ciudad de riquezas, lo que constituye una desgracia que vuelve a la ciudad “desconfiada e insolidaria” (*ápiston kai áphilon*) consigo misma (705a-705b). La guerra se desarrolla en detrimento de los hoplitas, que ahora, al ser remeros –hombres sin prestigio alguno (*ou pánu spoudaíon anthrópon*)–, se acostumbran a huir (706e). Así no puede haber un régimen recto (707b). A la época de Maratón, al mundo de los hoplitas y del régimen ancestral, se le oponen los cambios que se producen tras las guerras Médicas. La transformación de la ciudad en una isla, su dependencia del mar y lo que esto significa en torno de aquellos que son sus beneficiarios se promocionan como la causa de la decadencia. Lo que importa, entonces, son las consecuencias del imperio marítimo y los efectos negativos que éste ha traído consigo<sup>74</sup>.

En *Timeo* y *Critias* el mito de la Atlántida servirá como contrapunto para reflexionar sobre las condiciones de la vida política ateniense<sup>75</sup>, como una parábola de la muerte de la Atenas de Pericles<sup>76</sup>. En ambos discursos Critias será el encargado de contar la historia que habría aprendido de su abuelo homónimo<sup>77</sup>. La anécdota girará en torno a un pasado inmemorial, donde se comparan la situación de Atenas y de Atlántida. La primera, ejemplo de *eunomía* y *areté*, posee la constitución más bella (*politeiai... kállistai*, cf. *Ti.* 23c), obra de los dioses y del respeto a sus leyes (*Ti.* 24c-d). Fundada por Hefesto y Atenea, ambos amantes del conocimiento y de las técnicas (*philosophía kai philotechnía*) que impartieron la virtud a sus habitantes (*Criti.* 109c). La ciudad poseía tierras fértiles, dividida en partes iguales, y era gobernada por una clase de guerreros apartada de los trabajos cotidianos. El resto de los ciudadanos producía para su manutención y nada faltaba, y la ciudad estaba bien gobernada (*Criti.* 110c-112e). Por el contrario, la ciudad de Atlántida era un “isla”, fundada por Poseidón, gobernada por reyes, amurallada y autosuficiente, gracias a sus propios recursos pero también a los que

---

<sup>74</sup> Cf Plácido (1985: 44-62, 1997: 278-83).

<sup>75</sup> Cf. Vidal-Naquet (1983: 263-84; 2006), Brisson (1970), Gill (1977), Morgan (1998), Ellis (1998).

<sup>76</sup> Ellis (1998: n. 230).

<sup>77</sup> No hay consenso en que este personaje sea Critias el oligarca del 403. Gill (1977: 294 n.33), Davies (1971: 325), Vidal-Naquet (2006: 26) así lo piensan; *contra* Luce (1978: 76-8), Osborne (1996: 179-211), Morgan (1998: 101, n. 3). De todas maneras, más allá de quien haya sido, no deja de ser sospechoso que el nombre del personaje no sea otro que el del famoso oligarca.

se conseguían por su dominio del mar (*Criti.* 113a-115e). Y si bien, durante bastante tiempo se gobernaron con la prudencia y la virtud de una naturaleza divina (*Criti.* 121a), impresionados por sus riquezas buscaron expandir sus dominios y la esclavización de todos los griegos (*Ti.* 25a-b; *Criti.* 121b). Así es que los atlántidas fueron los causantes de una guerra a la que sólo los atenienses pudieron poner fin (*Ti.* 25c; *Criti.* 108e). El paralelismo entre las dos ciudades reconstruye nuevamente las condiciones del expansionismo ateniense, su “imperialismo” naval y los efectos de la guerra entre los griegos fruto de este. El pasado Ateniense es invocado bajo la forma figurada de una república de hoplitas, que enaltece los valores de la agricultura y la guerra, pero que reconoce la importancia de la moderación, la prudencia y la concordia, frente a los excesos que despliega la otra ciudad dominada por las influencias del mar. Una misma ciudad, Atenas, dividida en dos imágenes (una Atenas arcaica y rural, y una Atlántida marítima e imperialista) que remite figuradamente a las condiciones de su propia historia, pero en donde la democracia sólo se presenta a través de sus efectos nocivos<sup>78</sup>.

También Isócrates cuestionará la evolución política ateniense durante el siglo V, aunque cabe reconocer en sus escritos una crítica menos frontal<sup>79</sup>. Nuestro orador insistirá en cómo las condiciones de la hegemonía marítima se distancian del tradicional buen gobierno ateniense y crean las condiciones para un régimen abusivo, tiránico, gobernado por demagogos sin escrúpulos y una ciudadanía hedonista y libertina<sup>80</sup>. En *Areopagítico* se apela a la constitución arcaica (de Solón y Clístenes) por ser la mejor forma de gobierno (7.15-17). Así se establecen dos constituciones pese a que ambas se presentarán como democráticas. La primera tendrá el mejor nombre no por sus hechos (*prâxis*), puesto que confunde democracia con libertinaje (*akolasía*), libertad (*eleuthería*) con ilegalidad (*paranomía*), igualdad (*isonomía*) con decir lo que se quiera (*parresía*) y felicidad (*eudaimonía*) con hacer lo que se quiera (*exousían toû pánta poieîn*) (7.20). La segunda confía en los mejores y no iguala a todos sino que distribuye castigos y premios según el mérito (7.21). De modo que quienes dirigen son elegidos y no sorteados

---

<sup>78</sup> Plácido (1985: 51-3).

<sup>79</sup> Cf. Matson (1957: 423-7), Wallace (1989: 164-73). Ober (2001: 287), señala que la importancia del pensamiento isocrático –inclusive como un pensamiento disidente– reside en que Isócrates no renuncia al lugar que tiene la retórica como práctica performativa que organiza a la ciudad.

<sup>80</sup> Sobre las ideas políticas de Isócrates véase la discusión en Nesperius (1933: 307-28), Jaeger (1947: 114-7), Romilly (1954: 327-54), Mossé (1962: 364-6), Bringmann (1965: 83), Cloche (1978), Heilbrunn (1975: 154-78), Bearzot (1980: 113-31), Wallace (1989: 158-73), Ober (2001: 248-89, 2002: 152-3), Balot (2006: 179-81), Sancho Rocher (2002: 231-54, 2004: 73-98, 2008: 36-61, 2009).

estableciendo para cada empresa a los mejores (*béltistoi*) y más capaces (*hikanótatoi*) (7.22), debido a que el sorteo al decidir por azar posibilita que un cargo quede en manos oligárquicas pero con la elección el pueblo puede escoger a quien quiera (7.23). En la *politeía* ancestral, aquellos que ejercían los cargos trabajaban y ahorraban, no descuidaban sus asuntos domésticos ni deseaban lo ajeno, abastecían el tesoro con sus propios bienes y no lucraban con los cargos públicos (7.24-25). Habían establecido que el pueblo –como tirano– decidiese quiénes ejercerían el mando (7.26) y así se ocuparan de los asuntos públicos, de modo que era la democracia más justa y estable puesto que los más poderosos (*dunatótatoi*) se encontraban al frente de la ciudad (7.27). También se preocupaban por el devenir económico de la ciudad, donde los ciudadanos más pobres no envidiaban a los ricos: quienes tenían haciendas prósperas socorrían a los necesitados otorgando terrenos en labor por un alquiler, enviándolos a comerciar o proporcionándoles bienes para trabajar (7.32). Al contrario del régimen actual donde prima el miedo a perder lo prestado o a esconder sus riquezas (7.33, 35). Antaño los pobres se dedicaban a la agricultura (*georgía*) y al comercio (*emporía*) evitando la maldad de la pereza (*argía*) y la pobreza (*aporía*) (7.44), así estaban más preocupados por sus asuntos privados sin tener conductas displicentes en la ciudad (7.52-54).

En *Sobre la paz* acusará al *dêmos* de obligar a los oradores (*rhêtores*) a hablar en términos que sean agradables para ellos sin importar la gravedad de los asuntos de la ciudad (8.5; 13; 14; 122). Insistirá en la necesidad de la paz sobre la guerra y el consecuente abandono de toda intención imperialista, puesto que ha sido el “dominio del mar” el que ha llevado “al desorden, ha destruido aquella democracia en la que viviendo nuestros antepasados fueron los griegos más felices, y es la causa de casi todos los males que tenemos y de los que producimos a los demás” (8. 64). Se reivindica la *politeía* de los tiempos de las guerras Médicas y a sus líderes (Temístocles, Arístides y Milcíades) mientras se cuestiona a los demagogos que le siguieron y las transformaciones posteriores (8.75). Así, la *arkhé thálassa* llevó a la ciudad al desenfreno (*akolasía*), a los ciudadanos a no pelear fuera de las murallas, al odio entre los aliados y a sufrir esclavitud de no ser por la benevolencia espartana (8.77-78). Tal era la insolencia del régimen que hacía de los “ociosos y malvados” (*argoí; ponerói*) los conductores de las trirremes –quienes expulsaban y confiscaban los bienes de los mejores (*béltistoi*) (8.79)–, repartía el dinero público durante las obras de teatro (8. 82) y llenaba los registros públicos con gente de origen espurio, en desmedro de las familias tradicionales (8.88-89). No solamente esta forma llevó a que la democracia fuera destruida dos veces (8.123) sino que en la

actualidad el pueblo se encuentra peor que bajo la oligarquía (8.125); ningún ciudadano vive feliz y la ciudad está llena de lamentos ya que “es más penoso vivir para quienes tienen haciendas que para los que siempre han sido pobres” (8.127-129). Isócrates concluye su acusación contra los demagogos y su régimen señalando que “ellos no buscan de qué manera procurarán medios de vida a los necesitados, sino cómo igualarían con los pobres a quienes parece que poseen algo” (8.131-133) y se lamenta de forma retórica, diciendo: “¿Cómo podríamos huir de nuestros males presentes?” (8.133), marcando así la profundización del poder democrático en su época.

En *Antídosis*, Isócrates se defenderá frente a los ataques que ha recibido a raíz de una acusación para cumplimentar con las liturgias que la ciudad exigía<sup>81</sup>. El centro de sus ataques radica en la conducta maliciosa que despliegan los sicofantas<sup>82</sup> y las conductas de los jurados que se dejan llevar por sus acusaciones. Nuestro orador esbozará una argumentación autobiográfica como modo de defenderse de las acusaciones que se le imputan, resaltando su actividad pedagógica y la importancia de la filosofía como práctica para alcanzar el buen gobierno de la ciudad<sup>83</sup>. Las acusaciones que recibe, las actuaciones de los sicofantas, el desmanejo de los ciudadanos en los tribunales, crean un escenario tumultuoso que contribuye a la imagen negativa de la democracia, puesto que es la labilidad de las masas y, sobre todo, de políticos oportunistas y especuladores lo que conduce a personas como él a sufrir injusticia. Es en este marco donde Isócrates reafirmará el papel que ha jugado en la vida de la ciudad, desarrollará una extensa defensa de Timoteo y reivindicará la *politeia* de los antepasados frente a las condiciones de su época. Isócrates no dejará de elogiar el pasado de la ciudad como forma de buen gobierno, orden y buena fama que contrastará con la actualidad en la que vive. Principalmente Solón y Clístenes, pero también Milcíades, Temístocles e inclusive

---

<sup>81</sup> En el 356 Megáclides, un rico ciudadano, fue requerido para el pago de una trierarquía. Pero en vez de hacerse cargo acusó a Isócrates de ser más rico que él y presentó contra nuestro orador una demanda de *antídosis*. Isócrates perdió el caso y tuvo que responsabilizarse del pago de la liturgia (Ps. Plu. *Isoc.* 838a, 839c). A partir de este caso histórico, Isócrates escribe su discurso que constituye una ficción puesto que lo escribió mucho tiempo después a la edad de 82 años (15. 354-353) y nunca fue pronunciado frente a un tribunal. Cf. Mirhady & Too (2000: 202). El procedimiento de la *antídosis* consistía en la capacidad de un ciudadano, que había sido designado para el desempeño de una liturgia, de retar a otro ciudadano, bajo el supuesto de que el otro era más rico, para que asuma el gasto o – en caso contrario – intercambiar entre ellos sus propiedades, cf. Harrison (1971: 236-8), MacDowell (1978: 162-4), Todd (1993: 120-1).

<sup>82</sup> Sobre el rol de los sicofantas ver Osborne (1990: 83-102) y Harvey (1990: 103-22).

<sup>83</sup> Por filosofía, Isócrates entiende el uso del *lógos* como forma de garantizar el orden social puesto que constituye el fundamento de la comunidad política. En este sentido, el filósofo es el verdadero sofista, que no debe entenderse en el sentido de aquellos que enseñan motivados por el dinero y la fama, sino como aquellos cuya sabiduría imparte una verdad política que permite legislar correctamente (cf. 15. 10, 41, 49, 50, 147, 162, 167-187, 205, 209, 215, 243, 247, 270, 285, 292, 304, 313). Cf. Eucken (1983: 5-35), Too (1995: 151-99), Ober (2001: 251-2).

Pericles serán celebrados como aquellos que han traído grandeza y gloria para la ciudad (15.111, 230-235, 299-300, 306-309, 313-314). Sin embargo, pese a los logros alcanzados la ciudad no ha continuado su camino y, fruto de las condiciones del imperio y la arrogancia con la que se han manejado los demagogos, han proliferado los sicofantas y la ruina de Atenas. Las consecuencias del imperio marítimo y los resultados de la guerra del Peloponeso son enunciados como el quiebre del buen gobierno y la degeneración de la ciudad (15. 315-319).

Por último, en *Panatenaico* volverá a describir las hazañas de la ciudad y defenderá las condiciones tradicionales de la vida política ateniense, comparando a Esparta con Atenas, lo que servirá para justificar la hegemonía ateniense como salvaguarda de Grecia<sup>84</sup>. Pero el elogio que hace de la ciudad recae nuevamente sobre los valores y las acciones iniciales de los antepasados, mientras que las críticas se corresponden con los acontecimientos fruto del imperio marítimo y sus efectos:

Y que nadie piense que lo que he dicho se refiere a la constitución que fuimos obligados a abandonar, sino a la de nuestros antepasados, que nuestros padres no despreciaron por desear la que ahora está establecida, sino que juzgaron que aquella era muy conveniente para otras acciones y ésta la más útil para el dominio del mar (...). Pues no se engañaron en sus esperanzas, ni desconocían las virtudes y defectos (...) sino que sabían bien que la hegemonía terrestre se ejercita con la disciplina, la prudencia y la obediencia y otras cosas semejantes, pero el dominio del mar no aumenta con esto, sino con la industria naval, con quienes pueden conducir las naves y con los que, por haber perdido sus bienes, están acostumbrados a ganarse la vida con los ajenos. (12. 114-116)

Se relata la historia de Atenas desde los inicios como modo de explicar los cambios políticos que acontecieron, comenzando por los inicios monárquicos de Atenas (12. 119-138), donde resalta la figura de Teseo<sup>85</sup>, quien estableció la *demokratía* pero “no la que gobierna al azar (*tèn eikê politeuoménen*) y cree que el desenfreno (*akolasía*) es libertad (*eleuthería*) y felicidad (*eudamonía*) el que cada uno haga lo que quiera (*exousían hó ti bouletaí tis poieîn*), sino la que critica esto y se sirve de la aristocracia.” (12.131). Un régimen en que los reyes educaban al pueblo en la virtud, la justicia y la prudencia (12. 138); donde los líderes no fueran criminales que se aprovecharan de los

---

<sup>84</sup> Cf. Cloché (1978: 90-2).

<sup>85</sup> El personaje de Teseo se vuelve popular a partir de las reformas de Clístenes y se lo reconoce como héroe fundacional de la ciudad y de la democracia (cf. E. *Supp.* 352-353; Thphr. *Char.* 26. 6). Su figura, en tanto mito político, resulta controversial puesto que queda sujeta a las diferentes disputas que atraviesa la comunidad cívica, cf. Ruschenbusch (1958: 408-418), Den Boer (1969: 1-13), Strauss (1993: 100-128), Walker (1995), Sancho Rocher (2008: 38 n. 5).

bienes públicos, ni que hablaran por agradar (12. 139-141); que establecieron leyes que eran pocas pero suficientes, justas y útiles y “no como las de ahora” repletas de confusión y contradicciones (12. 144); donde las magistraturas eran electivas y funcionaban como las liturgias, otorgando honores para quienes las desempeñaban e inhibiendo que cualquiera se propusiera para su desempeño (12. 145-146). Así, la democracia se identifica con la ciudad en sí misma, instaurada por el rey unificador y fundador, pero sólo para ser otro régimen –una aristocracia–, sin las marcas del exceso que invocaba su nombre<sup>86</sup>. Un régimen que había establecido al *dêmos* como *kýrios* (12. 147) pero donde el *krátos* quedaba en posesión de los *aristoi*<sup>87</sup>.

Finalmente, Aristóteles en la *Constitución de los Atenienses* (41.1-2) marcará claramente el corte histórico que separaba el siglo IV del V, en tanto concluía su parte histórica con la derrota de los Treinta, momento a partir del cual el *dêmos* estableció “la constitución que ahora existe (*tèn nûn oûsan politeían*)”, de modo que “se ha hecho a sí mismo dueño (*kýrion*), y todo lo gobierna mediante votaciones de decretos y por medio de los tribunales, en los que el pueblo es soberano (*ho dêmos estin ho kratôn*)”<sup>88</sup>. Pero dicho corte se instaure como marca de continuidad, de permanencia y no de una transformación cualitativa. La restauración democrática, última forma constitucional de la ciudad (la onceava<sup>89</sup>), nos retrotrae a las condiciones previas a la guerra y a los golpes

---

<sup>86</sup> Véase Loraux (2008b: 261 n. 49) quien define esta operación isocrática como una forma de deformar la democracia.

<sup>87</sup> Sancho Rocher (2008: 36-61, 2009: 171-192) afirmará que la postura política de Isócrates –si bien crítica con la democracia de su tiempo– seguía siendo democrática, puesto que para la autora la posición de Isócrates no trataba acerca de limitar las capacidades políticas del *dêmos* sino de que estas fueran canalizadas por una elite bien educada, honesta y perseguidora del bien común. A nuestro juicio (cf. Requena, 2013a) la postura de la autora tiende a dar por sentado la crítica a los líderes atenienses como demagogos populistas. Como si fuera cierto de por sí que, en las condiciones de la democracia ateniense, hubiera un elemento pernicioso que tendería a una degradación progresiva de los liderazgos, producto de la necesidad de persuasión política que exigía la interacción entre la elite y las masas.

<sup>88</sup> La fecha de composición de la *Constitución de los Atenienses* que ha sido establecida por la crítica entre los años 328 y 326, correspondiente a la última estancia de Aristóteles en Atenas, etapa en la que dirigió el Liceo (ca. 335-322; cf. García Valdés, 1996: 26-27; Rhodes, 1993: 51-58). La frase *tèn nûn oûsan politeían* marcaría, entonces, la forma del gobierno hasta la época del autor y no solamente las condiciones inmediatas a la restauración democrática, de donde se sigue que la afirmación *ho dêmos estin ho kratôn* nos estaría indicando la pervivencia de ese *krátos* victorioso a lo largo del siglo; cf. Rhodes (1993: 9, 483).

<sup>89</sup> La primera está dada por la organización institucional del rey Ión (Arist. *Ath.*, fr.1-2; 41. 1); la segunda, lo actuado por Teseo, quien se apartó un poco de la monarquía, pese a que la constitución seguía siendo oligárquica (Arist. *Ath.*, fr. 3-4, 6; 41. 2) y por las reformas de Dracon quien sería el primero en darle a la ciudad leyes escritas (Arist. *Ath.*, 4; 41. 2); la tercera se corresponde con las reformas de Solón, que dio comienzo a la democracia (Arist. *Ath.*, 5-12; 41. 2); la cuarta, la tiranía de Pisistrato (Arist. *Ath.*, 14-19; 41. 2); la quinta comienza con las reformas de Clístenes, donde la ciudad se vuelve más democrática que con Solón (Arist. *Ath.*, 20-22; 41.2); la sexta pertenece el predominio del Areópago durante las guerras Médicas (Arist. *Ath.*, 23; 41. 2); la séptima se realiza con las reformas de Efialtes, donde la democracia se radicaliza y se vuelve aún peor tras la muerte de Pericles (Arist. *Ath.*, 24-28; 41. 2); la octava pertenece a

oligárquicos, consumación de la *politeía* ateniense que ha realizado su *télos*<sup>90</sup>. “Última” forma empírica que parece asimilarse demasiado bien a la “democracia radical” (*demokratía eskháte*), tal como la teorizara Aristóteles en su *Política*, aquella que ha emergido con Efialtes y Pericles<sup>91</sup>. Llamando la atención acerca del rol de los tribunales durante el arcontado de Solón, Aristóteles (*Pol.*, 1274a, 5-11) dirá que posteriormente cuando éstos tuvieron fuerza (*ískhysen*) gracias a Efialtes y Pericles (el primero por disminuir las competencias del Areópago y el segundo por establecer el *misthós* para los tribunales) “halagando al pueblo como a un tirano (*tyránno tô démo kharizómēnoi*), transformaron la constitución en la democracia actual (*eis tèn nun demokratían*) (...) y de este modo cada demagogo avanzó progresivamente hacia la democracia actual (*eis tèn nun demokratían*)”. Iguales consideraciones se presentan cuando hablando de las formas democráticas diferencia entre aquellas en que la “ley (*nómos*) es la que manda (*arkhé*)”, de aquellas en la que “es soberano (*kýrios*) el pueblo (*tó plêthós*) pero no la ley” (*Pol.*, 1292a, 1-6). En éstas últimas, a causa de los decretos y los demagogos, el pueblo se convierte en rey (*mónarkhos*) y ejerce un poder despótico análogo a la tiranía (*Pol.*, 1292a, 17-18). Será esta analogía entre la posición del pueblo y el tirano lo que defina a la *demokratía teleutaía*, aquella que ha sido la última en aparecer cronológicamente en las ciudades, donde la multitud (*tó plêthos*) y los pobres (*áporos*) participan del gobierno (*Pol.*, 1293a, 1-10, cf. 1298a, 31-33; 1312b, 5-6). De este modo, un régimen en el que el pueblo se constituye como dominante, en tanto posee el *krátos* que lo vuelve *kýrios*, y que se comporta bajo una forma que en nada lo distingue de la tiranía, la *demokratía teleutaía* se vuelve sinónimo de *demokratía eskháte* (*Pol.*, 1312b, 34-7)<sup>92</sup>. La conclusión que emana del pensamiento aristotélico resaltaré que la última forma de democracia será también su forma más extrema y que ésta forma será la que se ha impuesto, dando rienda libre a la capacidad política de las masas<sup>93</sup>.

---

las interrupciones oligárquicas de los regimenes de los Cuatrocientos y de los Cinco mil (*Arist. Ath.*, 29-33; 41. 2); la novena es el retorno de la democracia (*Arist. Ath.*, 34. 1; 41. 2); y la décima, la Tiranía de los Treinta (*Arist. Ath.*, 34. 2-38; 41.2).

<sup>90</sup> Cf. Rhodes (1993: 7-15), Plácido (1997: 290), Ober (2001: 293-5; 353-6).

<sup>91</sup> Gallego (2003c: 78-94). El autor reconoce que del texto aristotélico parece desprenderse la idea de que la democracia de su época es continuidad de aquella iniciada con Efialtes y Pericles (80, 94), aunque no comparte semejante conclusión. Cf. Rhodes (1993: 9), Ober (2001: 353). Sobre la democracia “radical” y el debate acerca de su comienzo con Efialtes ver Hignett (1952: 214-51), Davies (1981b: 57-67), Jones (1987), Mossé (1987: 28), Finley (1983: 144; 1990: 79-80), Ober (1996a: 32-52), Rhodes (2003a: 18-26), Musti (2000: 189-248), Gallego (2003c: 67-8).

<sup>92</sup> Cf. Liddell & Scott (1996: s. v. *teleutaîos*).

<sup>93</sup> Cf. Ober (2001: 353-6).

Por consiguiente, emerge así una perspectiva que resalta la capacidad política de la ciudadanía ateniense y la restauración de un poder democrático que abarcaría todo el siglo IV. Los diferentes autores encuentran diferentes coyunturas para dar lugar al origen de este poder, situándolo de manera genérica en los acontecimientos del siglo V. Pero lo que constituía un denominador común era su apego crítico a las condiciones posteriores de la guerra del Peloponeso puesto que se insistía en la idea de que la multitud había conseguido mantener su hegemonía, evitando así la perspectiva de ver erosionada su situación por vía de un mayor poder de las elites. El siglo IV se presentará, entonces, bajo esta mirada que cabalgaba entre el reconocimiento del poder de la multitud y el cuestionamiento de sus efectos, entre el dominio y la crítica permanente del poder del *dêmos*. Y esta imagen radicalizada de la *demokratía* ateniense constituirá uno de los principales legados que el pensamiento antiguo donará a las concepciones modernas de la democracia. En efecto, en el desarrollo de la política moderna y en los debates respecto a cómo debían organizarse los nuevos Estados, la democracia ateniense no constituirá el ejemplo a seguir sino más bien un contra-modelo que ponía de relieve los peligros y el exceso que implicaba una participación popular irrestricta<sup>94</sup>. A los ojos de las elites que llevaron adelante el proceso revolucionario de construcción de la nueva sociabilidad política, la democracia en su sentido ateniense constituía un peligro para el nuevo orden, que significaba una potencial anarquía y la ruina de la civilización. La democracia no era otra cosa que el reino irrestricto de la igualdad, el gobierno tumultuoso de la muchedumbre, de un proletariado licencioso, sin respeto por la ley y el orden, el gobierno corrupto de los demagogos; en suma, una forma degenerada cuya nivelación generalizada hacía de la multitud un nuevo déspota<sup>95</sup>.

En suma, en los inicios del pensamiento político moderno, el ejemplo ateniense no constituyó el mejor modelo para la elite política e intelectual que llevó la dirección de las transformaciones políticas y sociales, puesto que con él habitaban los males de la democracia, es decir, la participación de los pobres, de la turba, de la muchedumbre, de la chusma... En fin, de las masas populares, del pueblo, de aquellos que no gozaban de los beneficios de la riqueza a gran escala, de la noble distinción del status, de una educación

---

<sup>94</sup> Cf. Wood (1996: 121-38), Roberts (1994; 1996: 187-203). Sobre la evolución de la valoración de la democracia ateniense en el contexto del desarrollo de la democracia moderna, véase también: Guerci (1979: 167-92), Wood (1988: 5-41), Mossé (1989), Saxonhouse (1996), Vidal-Naquet & Loraux (1996: 165-218), Vidal-Naquet (1996: 219-246, 247-254), Rhodes (2003a: 27-33), Nelson (2004), Hansen (1992: 14-30; 2005: 5-43), Canfora (2006), Piovan (2008: 305-29), Cartledge (2009: 166-72), Wagner (2013: 47-68).

<sup>95</sup> Véase Apéndice IV.

ilustrada. Una ciudad cuyo régimen hacía partícipes de las decisiones a aquellos cuyas condiciones de existencia parecerían estar siempre destinadas a la simple tarea de obedecer. A nuestro juicio, semejante tradición conservadora no fue inocua a los efectos de plantear la tónica del siglo IV ateniense, caracterizado durante mucho tiempo como un siglo de “crisis”, “agotamiento” o “decadencia”, en tanto que se abría como consecuencia del poder irresoluto de las masas atenienses, de una democracia establecida y no contestada hasta el dominio macedónico. Un ejemplo clásico de esta concepción puede encontrarse en la obra de Mitford, *The History of Greece* (ca. 1784-1810), un aristócrata británico para quien el ejemplo griego, y en particular ateniense, debía de ilustrar los males que un gobierno que diera libertad de participar a las masas podía deparar para el futuro de su país<sup>96</sup>. La principal preocupación de Mitford se encontraba puesta en el estatus político de la multitud y los peligros que conllevaba su participación irrestricta en los asuntos del gobierno. Su lamento e indignación iban dirigidos contra una masa que consideraba ociosa y libertina, pese a reconocer que estaba formada por artesanos y trabajadores, cuyo control de la democracia oprimía a los sectores nobles y propietarios, y justificaba su resentimiento y hostilidad para con ellos<sup>97</sup>. Se trataba entonces de que aquello que corrompería a la ciudad de Atenas, aquella gloria antigua que había sabido dar figuras de la talla de Platón o Aristóteles, no sería otra cosa que la situación provocada por la participación popular, por el dominio alcanzado por las masas de trabajadores y artesanos, de aquellos que debían de trabajar para vivir; un régimen despótico y tiránico producto del dominio y la libertad a los que habían accedido los “pobres”:

...Solon introduced, or left, in the Athenian constitution, a defect which had the most direct e irresistible tendency to its destruction. Carefully (...) he committed absolute sovereignty immediately to the

---

<sup>96</sup> Wood (1988: 10-6), Roberts (1994: 203-6).

<sup>97</sup> Mitford señalará que “Under circumstances then such as those of the Athenian republic, the rich and the poor evidently could not live in any harmony (...) Indeed, throughout Greece, the noble and wealthy (...) had little connection with the poorest Many (...) No common interest, or scarcely any, united the two descriptions of men; so that, for maintaining civil order and holding the state together, flattery and bribes alone could persuaded the multitude, and the only alternative was violence.” Y más adelante, en relación a los acontecimientos que justificará la tiranía de los Treinta dirá que “...we shall not wonder if men of rank and property desired at any rate a change; nor can we impute to any peculiar depravity, if they bore some antipathy toward the body of the lower people, from whom they suffered such oppression. Even the most moderate might look, not without some indignation upon that imperious ‘crowd of fullers, shoemakers, carpenters, braziers, dealers of all kinds’ (...) whose despotic will nevertheless dispensed public and private law, directed the administration of commonwealth, sent out flees and armies, disposed of the lives and fortunes of individuals at home, and decided by a vote the fate of whole cities abroad, ‘while some of them, not worth a drachma’ (citando a Jenofonte)...” (1835: V, 28-9; 31-2), cf. Wood (1988: 15).

multitude, who could be responsible to none. (...) Interested demagogues inciting, restraint was soon overborne, and so the Athenian government became, what, in the very age, we find it was called, and the people seem to have been even pleased to hear it called, *a tyranny in the hands of the people*. (1835: V, 8-9. Cursivas en el original)

Las reformas de Clístenes, Efialtes y Pericles no habrían hecho más que agravar la situación aumentando el poder de las masas al modificar las estructuras político-jurídicas de la ciudad: otorgando un mayor dominio de los pobres sobre los magistrados; en la participación del pueblo como jueces; recibiendo estipendios del tesoro público; extendiendo los dominios atenienses sobre el resto de las ciudades; expoliando y confiscando las propiedades de los ricos, librando a las masas a la elocuencia de los demagogos, etc...<sup>98</sup>. Así la democracia “with the pretence of an establishment proposing nothing but the equal welfare of the people, is, beyond all others, a constitution for profligate adventurers, in various ways, to profit from, at the people’s expensive” (1835: V, 108). Los intentos por poner freno a este régimen no habrían sido más que vanos. El mayor y más importante de dichos acontecimientos, la tiranía de los Treinta, aunque habría empezado correctamente intentando corregir los males del régimen, degeneró rápidamente en una violencia inusitada. De modo que el régimen democrático fue restaurado. Según Mitford, la sociedad ateniense consiguió, de la mano de Trasíbulo, cierta calma y orden por un tiempo. Pero tras este breve período de paz, en tanto lo que permaneció fue el régimen tal cual se habría instituido en los períodos anteriores a la guerra del Peloponeso, las modificaciones que sufrió no supusieron por tanto más que reformas cosméticas que poco alteraron el contenido de su constitución:

The constitution therefore remaining unaltered, the former temper of the government soon returned, and all its inherent evils again broke out. Party-spirit resumed its violence, tyranny again marked the decrees of the assembly and the judgments of the tribunals, and even the amnesty, that solemn engagement to which the whole people had sworn, as the very foundation of order and quiet in the restored

---

<sup>98</sup> Resulta interesante señalar que la perspectiva de Mitford, heredera de la tradición que se percibe ya en Maquiavelo contraria a la democracia (cf. Apéndice IV), muestra que los antiguos eran más indulgentes que los modernos con los viejos buenos tiempos de Solón y Clístenes, e incluso con Efialtes. Se realiza, entonces, un desplazamiento que ve de manera mucho más crítica todo lo que lleve el nombre de democracia, o de Atenas, desde Solón hasta el final de los días de la democracia ateniense. Esta diferencia mostraría que el filtro de la lectura moderna y/o iluminista fue mucho más radicalmente aristocratizante que la de los propios antiguos, desde el Viejo Oligarca a Aristóteles. O en todo caso, los antiguos podían dejar de lado directamente a la democracia y apelar a la oligarquía, cosa que los modernos parece que no podrían mostrar del todo, disfrazándose de republicanos para no decir que en realidad preferirían una oligarquía.

commonwealth, was, not openly indeed, but under various subterfuges, violated. (1835: V, 72)

Toda vez que en el pensamiento político e historiográfico la suerte de la ciudad quedó atada al clamor de las masas, toda vez que la democracia representaba el poder de los “pobres”, de los que trabajaban para vivir, de aquellos que carecían del acceso a la alta cultura, de aquellos que, a fin de cuentas, no eran susceptibles del beneplácito de las elites propietarias e ilustradas, no cabía otro sentido que el de una degeneración progresiva. Por consiguiente, el síntoma de “decadencia” con que se inauguraba el tópico acerca de la “crisis del siglo IV” venía asociado a esta ecuación que homologaba el destino del régimen con la condición social de aquellos que lo sostenían.

Rostovtzeff, en las páginas finales de su monumental obra sobre el mundo romano llamaba a reflexionar sobre las causas de la “decadencia” del mundo antiguo en general, haciendo particular énfasis en las relaciones que se daban entre las masas y las clases superiores puesto que –según su percepción– las últimas parecían caer bajo las influencias de las primeras. De esta manera, concluía su obra con las siguientes palabras:

The evolution of the ancient world has a lesson and a warning for us—Our civilization will not last unless it be a civilization not of one class, but of the masses. (...) Another lesson is that violent attempts at leveling have never helped to uplift the masses. They have destroyed the upper classes, and resulted in accelerating the process of barbarization. But the ultimate problem remains like a ghost, ever present and unalaid: Is it possible to extend a higher civilization to the lower classes without debasing its standard and diluting its quality to the vanishing point? Is not every civilization bound to decay as soon as it penetrates the mass?<sup>99</sup>

Para el gran historiador ruso, emigrado a Inglaterra por la revolución de Octubre, las grandes enseñanzas (y que constituye para el autor una advertencia) que el mundo antiguo nos legaría serían, por un lado, la de que ninguna civilización podría sobrevivir si no toma en cuenta los intereses de las masas; y, por otro lado, la de que toda influencia de las masas no tiene más resultado que la decadencia de la civilización. ¿Cómo no observar la aporía de semejante reflexión? Para Walbank<sup>100</sup> las palabras de Rostovtzeff invocaban cierta reminiscencia platónica e iban más allá del problema particular de la decadencia de la cultura clásica. Más concretamente remitirían a su experiencia personal como emigrado de la Rusia Soviética. De más está decir que Walbank estaba en lo correcto al

---

<sup>99</sup> Rostovtzeff (1957: 541).

<sup>100</sup> Walbank (1944: 10).

señalar en la fórmula de Rostovtzeff la confluencia tanto del desprecio platónico por las masas como de la situación concreta que le tocó vivir al historiador ruso. Pero si dicha conjunción pudo establecerse era en parte debido a que la revolución rusa actualizaba aquella realidad que a Platón le tocó vivir, y que para el pensamiento de Rostovtzeff era tan indignante como para el filósofo ateniense, esto es: la participación de las masas en el ejercicio del poder<sup>101</sup>. Las palabras de Rostovtzeff, al igual que las de Tocqueville y de aquellos que hemos señalado más arriba, corroboran la idea de que nada bueno puede esperarse de un gobierno que haga de los pobres, de los obreros, etc., sus propios dirigentes. Pero lo que Walbank no hace notar es que la propia idea de un “declive” se encuentra asociada a esta valoración, como si ésta fuera una apreciación externa a la propia construcción del “objeto”. Como si librándonos del elitismo y de la descalificación todavía se pudiera conservar intacto el “declive de Atenas”. No sería la sola sumatoria de platonismo más revolución bolchevique lo que lo llevaría a Rostovtzeff a realizar semejante declaración. De lo contrario se trataría solamente de un desprecio de clase, una fórmula ideológica que nubla las verdaderas causas de una situación histórica. Pero en función de lo que venimos argumentando, para nosotros, la propia formulación del problema histórico descansa sobre semejante construcción ideológica.

La línea interpretativa que hemos glosado no puede admitirse como absoluta aunque puede decirse que hasta entrado el siglo XX parece haber sido hegemónica. Sin embargo a mediados del siglo XIX, con las luchas del movimiento obrero y el surgimiento de nuevas corrientes del pensamiento liberal y popular, una nueva corriente más afecta a la ciudadanía trabajadora, al voto universal y a la participación política popular ganó terreno, de modo que otras valoraciones más positivas de la democracia antigua hicieron su aparición. Más específicamente la obra del historiador inglés Grote constituyó el punto de quiebre para una tradición que no veía más que demagogos ambiciosos y masas desenfrenadas, obra en la que se revalorizará la democracia ateniense, tanto por su defensa de la libertad como por su demostrada estabilidad<sup>102</sup>. Pero

---

<sup>101</sup> Dabdad Trabulsi (2006: 16, cf. 2009: 35) ha rescatado un artículo del antiquista italiano Ciccotti (1920: 514-9), quien en el contexto de la reciente triunfante revolución de Octubre salía a desmentir las nacientes interpretaciones dentro del movimiento socialista de Atenas como el primer ejemplo histórico de la “dictadura del proletariado”. El autor concluye que semejante interpretación se convertirá en una herejía para el marxismo ortodoxo inhibiendo así la posibilidad de una aproximación más que interesante de la democracia antigua.

<sup>102</sup> Sobre la importancia de Grote, cf. Momigliano (1966: 56-74), Roberts (1994: 229-255), Wagner (2013: 53-4). Para una visión general en Vidal-Naquet & Loraux (1996: 165-218), Piovan (2008: 313-6) y Trabulsi (2001, 2006: 16-7).

justamente semejante cambio de perspectiva también traería consigo una importante variación con respecto a la idea de una “decadencia” ateniense durante su última centuria. Tal vez quien más tajante fuera al sentar posición al respecto, pero cuya afirmación recibiría poca repercusión en la tradición historiográfica haya sido el historiador alemán Holm, ampliamente influenciado por la obra de Grote, *The History of Greece from Its Commencement to the Close of the Independence of the Greek Nation* (1886-94). Holm no solamente defenderá positivamente a la democracia ateniense del siglo V, a líderes como Cleón, incluso al imperio marítimo, sino que también –y sobre todo– cuestionará enérgicamente la supuesta degeneración de Atenas después de la muerte de Pericles<sup>103</sup>. Según Holm, para mediados del siglo IV...

The constitution of the city was the same as in the time of Pericles. The Council, the Heliasts, and the people *had the same power as then* (...). [The] evils connected with public impeachments for violation of the constitution do not seem to have been so great as to outweigh the benefit derived from them, which consisted of keeping the responsibility of movers resolutions constantly before the public mind. The meetings of the Assembly were by no means so disorderly (...). Of course the proceedings were stormy (...) but as rule the people were strongly imbued with the feeling that they had to be advised by those who were wiser (...). Besides, there is no instance of any scandalous act of injustice. (...) *Only those who are ignorant of the Athenian constitution can talk of mob-rule in Athens.* (1896: IV, 178-9. Cursivas mías)

Holm prosigue su descripción señalando que las finanzas de la ciudad y la magnitud del imperio marítimo se resienten y ya tendrán los niveles alcanzados en la centuria anterior. Sin embargo, esto no significará una pérdida significativa para la vida de la ciudad puesto que los ingresos provenientes de la liga se suplirán con el incremento de los impuestos directos en la ciudad, por un lado, y la creación de la segunda liga marítima, por otro. En relación a la vida privada y comunitaria en Atenas el historiador alemán afirmará que nuestro conocimiento para la época es tan bueno como para el siglo V. Que al igual que en el pasado la inmoralidad y el lujo continúan en igual grado, aunque la época parece estar más cerca de un tono *petit bourgeois* puesto que no se conocen grandes fortunas (al estilo de Alcibiades) y que no hay una pérdida de energía moral puesto que la población ateniense continuó habitando en los demos, comerciando en el Pireo, asistiendo a las asambleas y a los tribunales, la ciudad siguió siendo el lugar comunitario de los ciudadanos, los cultos religiosos siguieron respetándose, los

---

<sup>103</sup> Cf. Roberts (1994: 251).

ciudadanos siguieron participando en el ejército, etc. De modo que “Athens still remains the civil, military and intelectual capital and the true strength of Greece”<sup>104</sup>. Sus conclusiones seran más que contundentes: “We are unable on the strength of this knowledge to agree with those who considerer the fourth century a period of decay. (...) That the decline of Athens, of wich we hear so much, is little better than a fable...” (1986: IV, 186-7).

Ciertamente, Holm señalaba, como un “lado oscuro” de la historia ateniense, el hecho de que la asamblea y los tribunales fueran soberanos de modo que la toma de decisiones dependía fuertemente del humor popular, haciendo que sus decisiones corrieran al calor de la coyuntura, impidiendo, por consiguiente, una continuidad y consistencia en las decisiones políticas<sup>105</sup>. Pero de todas maneras dicha situación no era más que la constante democrática, el comportamiento común de un régimen que hacía al *dêmos* soberano y que en nada modificaba las conclusiones generales que el autor señalaba para el conjunto del siglo.

Para resumir, la perspectiva que abre una evolución “decadente” de la democracia ateniense viene atada a una valoración negativa de las condiciones de participación popular. La originalidad política de la experiencia ateniense había consistido en hacer partícipes de las decisiones a los labradores, artesanos, trabajadores, es decir, a cualquiera que poseyera la condición de ciudadano con independencia de las formas en que podía ganarse la vida. De esta manera, la política dejaba de ser una especialidad y un privilegio aristocrático o de alguna elite. La cuestión crítica consistiría en que la valoración negativa de la democracia acompañaba la mirada de la evolución del régimen, y esta situación atravesaría ya no sólo al pensamiento de la época antigua sino que trascendería dicha coyuntura para ser reapropiada en los orígenes del pensamiento político moderno, influyendo de modo directo en las apreciaciones historiográficas. En este sentido, la idea de un siglo IV en crisis o decadente constituyó un tópico que fue heredero directo de los cuestionamientos políticos a la originalidad que había legado la experiencia ateniense.

Ciertamente, en la actualidad ya no puede sostenerse a nivel historiográfico los prejuicios elitistas que marcaron los inicios de las interpretaciones. La democracia y los valores asociadas a ella constituyen hoy un principio rector y dominante para el conjunto de la intelectualidad y de los historiadores de la antigüedad en particular. Por

---

<sup>104</sup> Holm (1986: IV, 191).

<sup>105</sup> Holm (1986: IV, 180-1).

consiguiente, el *tópos* historiográfico con respecto al siglo IV debe más a una delimitación temporal que a la idea de una “degeneración” provocada por el poder de las masas. Sin embargo, se puede admitir la permanencia de una mirada crítica para la coyuntura abierta tras la Guerra del Peloponeso. Como señalamos al principio, la conceptualización ha cambiado y se ve en la democracia del siglo IV un régimen menos radical y más estable. Los acuerdos de concordia suscriptos por los demócratas tras la victoria sobre los Treinta Tiranos sumados a ciertos cambios institucionales constituirían las novedades que tendrían como consecuencia una pérdida de la “soberanía popular”: es decir, se impondría una nueva institucionalidad que permitiría un mayor control de las decisiones del *dêmos*, limitando sus vaivenes y oscilaciones, que afectaban principalmente al funcionamiento de la asamblea. Se ha vuelto clásica la fórmula desarrollada por Ostwald, para quien, con el cambio de centuria, se pasaría de la “soberanía popular a la soberanía de la ley”<sup>106</sup>. De esta manera, con la codificación legal y los cambios en los procedimientos en la formación de las leyes, la asamblea quedaría restringida en sus funciones políticas, de modo que los tribunales alcanzarían el centro de la escena. La democracia restaurada implicaría una vuelta a la situación precedente pero la pérdida de iniciativa legislativa de la asamblea implicaría una transformación sustantiva que reduciría la soberanía del *dêmos*, garantizando la *estabilidad* del régimen<sup>107</sup>. Asimismo, Sancho Rocher también destacará las novedades del siglo en el marco de unas transformaciones que hacían de la democracia un sistema más estable. Para la autora, se desarrollaría un credo que hacía de la concordia (*homónoia*), el respeto por la ley y la visión de su inmutabilidad pilares fundamentales de la *pólis*, configurando una estructura que integraba a todos en una ciudad identificada plenamente con la *demokratía* (cuyo origen se remontaba simbólicamente a tiempos ancestrales). Sin embargo, sus conclusiones no serían muy alentadoras puesto que la consecuencia de esta evolución no sería otra que una mayor apatía de la ciudadanía y, por consiguiente, una pérdida de vitalidad de la democracia<sup>108</sup>.

---

<sup>106</sup> Ostwald (1986).

<sup>107</sup> Ostwald (1986: 497-524). En el mismo sentido: Hansen (1974, 1979, 1987, 1991, 1997, 2010), Sealey (1987), Musti (2000), Blanshard (2004).

<sup>108</sup> Sancho Rocher (2009). La autora señalará: “Una consecuencia evidente de estas concesiones [se refiere a la concordia y a la reinserción de aquellos que habían apoyado el golpe oligárquico] es la anestesia del debate público, que no sólo criticó Isócrates, sino también Demóstenes y Esquines; y una progresiva esclerosis de la propia *demokratía*. Observados desde este punto de vista, los avances de Filipo y Macedonia frente a la democracia y Atenas sólo habrían supuesto la puntilla final para un sistema político que adolecía de ciudadanos implicados (...). El paradigma de polis democrática durante la cuarta centuria se torna cada vez más hierático y ajeno a la discusión.” (2009: 282). En un artículo anterior la autora

En este sentido las reflexiones de Loraux son más que pertinentes puesto que para la autora la victoria de los demócratas tras recuperar la ciudad de los oligarcas supuso progresivamente una pérdida de su poder. Así, la restauración traería consigo la exigencia del olvido de la guerra civil, del olvido del combate, en última instancia, del olvido de la victoria popular sobre los oligarcas. A costa de mantener la ficción política de una ciudad unificada, los acuerdos de amnistía le exigían a quienes habían vencido la renuncia de su victoria. Y en esta renuncia se jugaba, entonces, la propia naturaleza del régimen que hacía de su fuerza una condición de desprestigio, puesto que, al sostener el *krátos*, se recordaba aquello que era necesario olvidar. Por consiguiente, la *demokratía* durante el siglo IV no hará más que “perder su *kratós*” como modo de sostener una paz duradera pero que terminaría beneficiando a aquellos que habían sido en realidad partidarios opuestos al régimen<sup>109</sup>. Tal situación repercutirá en las relaciones internas de la comunidad cívica puesto que se concluye que las masas pobres verán coartadas sus condiciones socioeconómicas, lo que implicará nuevas formas de dependencia<sup>110</sup>.

En suma, la situación ateniense parecería no tener escapatoria. En las visiones decadentistas, la democracia se radicalizaba y desencadenaba una crisis social más amplia, amplificando las tensiones que recorrían al cuerpo cívico. Inestable y anárquico, el régimen no podía garantizar sino la profundización de su propia crisis y –por consiguiente– de su inevitable final, al igual que el héroe trágico quien persistiendo en su lucha contra los designios divinos no hacía más que desarrollarlos por completo. Por el contrario, el reconocimiento de que el régimen perdura hasta la victoria macedonia ha llevado a repensar la situación y, en la actualidad, dicha permanencia se verifica bajo el signo de una estabilidad que no es impugnada. Pero el precio de esta estabilidad parece ser también una pérdida. Así, la democracia solo puede perdurar a costa de que el *dêmos* deje de ser el elemento fuerte, activo y capaz que daba a la *demokratía* su nombre. Se opera entonces una sustracción que no es más que el síntoma de su debilidad y entonces

---

parece manifestar una posición mucho más favorable a la situación ateniense que lo que este párrafo permite ilustrar, cf. Sancho Rocher (2005: 177-229). También Rhodes (1980: 322-3) verá un proceso aletargado de pérdida del compromiso político por parte del *dêmos* pese a admitir que los cambios institucionales no recortarían de manera extendida la soberanía popular.

<sup>109</sup> Loraux (2008b: 251-72). Cf. Plácido (1997: 295) dirá: “De todo ello se saca la conclusión de que el resultado del conjunto del proceso de reacción y reconciliación no fue la victoria de la democracia, sino la instalación dentro del sistema democrático de las restricciones que se buscaban al tratar de derrocarla, todo ello apoyado en el éxito de la reconciliación, que se probaba en la etapa de tranquilidad subsiguiente”. De modo que para el historiador español la victoria de los demócratas será en realidad la victoria de los oligarcas.

<sup>110</sup> Mossé (1962; 1978), Plácido (2008, 2009), Plácido & Fornis (2012), Valdés Guía (2015).

la ganancia de su victoria se vuelve el costo de su derrota: estabilidad y permanencia, sí, pero donde el pueblo ya no opera como factor activo sino en merma permanente de su capacidad creadora. Entonces, la democracia o bien se degradaba porque la situación de poder favorecía a los pobres ciudadanos que descargaban su furia y su hostilidad contra los ricos, o bien, en realidad, la democracia dejaba de ser el poder del *dêmos* para volverlo dócil y apático. De cualquier manera –ya sea de la “democracia radical” a la “democracia moderada”, de la “soberanía del pueblo” a la “soberanía de la ley”, del ejercicio del *krátos* a su “olvido”– la evolución de la ciudad parece ir siempre en una misma dirección, siempre descendente. Si en la visión tradicional, la ciudad al volverse más democrática entraba en crisis, en las visiones actuales, la democracia ganaría en estabilidad y permanencia sólo a costa de una pérdida progresiva de poder del *dêmos*. Parecería ser que, bajo cualesquiera que sean las circunstancias, los pobres de la ciudadanía ateniense no podrían ganar<sup>111</sup>.

---

<sup>111</sup> La frase le pertenece a Roberts a quien me permito citar aquí en extenso puesto que, pese a que el pasaje hace una referencia más general sobre las valoraciones modernas de la *demokratía*, considero que es aplicable a la forma en que se entiende el período por nosotros estudiado. La autora dice:

“The rise of Fascism, Nazism, and Communism in the twentieth century served by and large to reinforce the new tendency to favor Athens over Sparta, as the liabilities of democratic license came to seem far less worrisome than the threat of totalitarianism. The anti-Athenian tradition, however, has continued to thrive, having had grafted onto it important new features missing in antiquity. To be sure, the time-honored strictures are often repeated; thus for example students who learn about ancient history from Tom Jones’s *From the Tigris to the Tiber* are taught that “democracy for the Greeks is actually synonymous with ochlocracy, or mob rule” and that Athenian democracy “ended in dismal failure.” Just as commonly, however, the Athenians are censured today for oppressing women, slaves, and allies, and the state that was once reproached for being too democratic is now lambasted for not having been democratic enough. Whereas Americans confronted with two world wars had been happy to identify with high-minded Athenians fighting to make the world safe for democracy, ominous echoes of the Sicilian expedition in the wars in Vietnam and the Persian Gulf focused attention on the dangers of imperialism. Meanwhile the Athenians have suffered redoubled attacks on the invasive nature of ancient Greek society as a whole, with its indifference to privacy, emphasis on glory, and preoccupation with politics above all else. More thinkers than ever before are inclined to identify slavery as the fulcrum of the Athenian system, and feminists are not alone in suggesting that so far from the devaluation of women being an anomalous blot on an otherwise exemplary society, in truth the democratic ethos was entirely dependent on the denigration of all outsiders. *The poor Athenians, it seems, cannot win. Once censured as crass levelers, they now find themselves under fire as closet aristocrats.*” (Roberts, 1994: 12-13. Cursivas mías).

En efecto, la cuestión parece siempre evadir el punto singular que provee la experiencia democrática de Atenas, es decir, el “empoderamiento” de los pobres como parte del cuerpo político. No cabe duda de que la sociedad ateniense presenta sus límites desde la óptica moderna, pero lo verdaderamente regular y sistemático –en las apreciaciones historiográficas– consiste en desmerecer esta situación que fue lo que en realidad la constituyó como un elemento singular en la historia de occidente. Y este es para nosotros el problema fundamental, el punto nodal de todo el debate sobre la democracia antigua y moderna: ¿cuál es el lugar del pueblo en la *práctica* del poder? No podemos sino señalar que la tradición que la autora demuestra en su análisis tiene un peso demasiado grande y que –más allá de que no haya lectura alguna que sea inocente– cualquiera sea el punto de acceso a la historiografía ateniense desde el principio nos inscribe en ella, más cuando la preocupación se cierne sobre los últimos tiempos del régimen. Por

---

ejemplo, pueden verse estos ecos de tradición conservadora que persisten en las conclusiones que Lutz (1995: 880-881, cursivas mías) realiza en su reseña de la obra:

“Yet this vast project is open to a host of questions and disagreements. Roberts's *account of Athens's stability seems to ignore how the Peloponnesian War undermined Athens's traditional, rural way of life and how the political arguments that "justified" the empire eventually undermined Athenian domestic politics. Most disappointing is her attempt to vindicate Athenian democracy by discrediting its original critics, the classical political philosophers.* Although Roberts portrays Thucydides and the ‘historical Socrates’ sympathetically, her Plato is an implacable enemy of democracy. He is a philosophic ‘authoritarian’ who abhors democracy's dynamic growth and who rigs dialogues so that his own ‘truth’ prevails. Due to class bias, he condemns the intellectual capacities of ordinary people. He invents ideal aristocratic states to undermine the legitimacy of democracy. *Ignoring philosophy's claim to be suprapolitical,* Roberts contends that the Republic examines the harmonic order of an individual soul in order to justify a hierarchic ideal state, when in fact Socrates first examines the order of a good city to question whether justice or citizenship as such is essential to virtue and happiness. *It is true that in the course of questioning every city and way of life Socrates does not proclaim that the best imaginable city is a democracy,* for such a city would have to be guided by those rare philosophic natures who live to think and not to rule rather than by the ‘multitude’ of non philosophers that includes workers, merchants, and even leisured ‘gentlemen’. *To be a searching critic of alternatives to philosophy does not make one an enemy of democracy.* When accompanied by supporting arguments, criticisms of democracy may turn out to be respectable and even valuable in the eyes of democrats. But Roberts does not draw our attention to such arguments as she quotes various criticisms *and dismisses passages that sincerely praise democracy for being a source of stability in the best possible city and for being singularly tolerant of philosophy's troubling questioning. By renewing familiar charges against Plato, Roberts attempts to undermine one dubious tradition by perpetuating another, the antiphilosophic tradition that is even older than its counterpart.* The reader's disappointment is all the greater because Roberts begins and ends the book claiming to have benefitted from reading contemporary students of Plato such as Euben and Pangle, students whose differing interpretations of Plato nonetheless show him to be not an ideologue but a nuanced and self-critical thinker who provokes the kind of dialogue sought after and needed by democracy”.

Por un lado, las reflexiones del autor parecen cuestionar las conclusiones de Roberts en el plano fáctico de la realidad ateniense (que claramente nos ubica en las postrimerías del siglo V y que se continuarían en el IV) sobre el cual se evidencia el sentido negativo de la etapa (las consecuencias de la guerra debilitan la forma de vida rural tradicional y el imperio –y su justificación– la vida política de la ciudad, lo que pondría en dificultades su estabilidad). Pero cuando debe defender a los filósofos (y a su filosofía) acusa a la autora de dejar de lado aquellas reflexiones que valorizan a la democracia –¡justamente!– por su estabilidad. Es decir, para defender la tradición filosófica frente a la situación democrática, el régimen es estable y el gobierno de las masas no es un problema, pero en lo que respecta a su evolución histórica no lo es: ¿y de dónde surge esta apreciación sino de las miradas críticas al poder de las masas de los filósofos como Platón o Aristóteles? Lo cierto es que para Lutz resulta evidente que la democracia posterior a la guerra con Esparta decae por lo que no cabe más que pensar que la situación del régimen no es la mejor, aún cuando ciertos pasajes podrían considerarse elogiosos (que, en realidad, no resultan elogios sino en la aceptación de que la democracia consiste en ser el mejor de los males). Por otro lado, el autor considera decepcionante la crítica de Roberts que ensalzaría la democracia a costa de desprestigiar la filosofía, que se reconoce como primera forma de un pensamiento crítico del régimen. El argumento corre sobre la base de “despolitizar” el pensamiento de los filósofos –particularmente de Platón–. En tanto se considera que la filosofía constituye una reflexión “suprapolítica” no hace más que lavarse el carácter político de la misma como forma de eludir su sentido originario (véase Ober, 2001). Esto permite entonces evadir el punto en cuestión y denegar aquello que se afirmaba al principio. Puesto que si la filosofía es un pensamiento crítico que surge como mecanismo reactivo del régimen democrático (¿Qué otro sentido podría tener la afirmación de que los argumentos de Roberts son decepcionantes por reivindicar la democracia a costa de desprestigiar a su “críticos originales?”) entonces su pensamiento es *propia mente político*. Pero de aquí cabría sacar las conclusiones del caso, que apoyan la causa de Roberts, en tanto los filósofos del siglo IV no son demócratas y cuya principal razón la constituye su desprecio por las masas pobres de la ciudadanía. Pero de esta manera Lutz puede oponer una “dudosa tradición” (la sostenida por Roberts, o sea, de un pensamiento clasista que ha desprestigiado permanentemente al poder de los pobres) frente a otra “más antigua” (lo que se supone, entonces, más real) que sería la “antifilosófica”. Nueva operación,

En este contexto, la propuesta de Ober parece una *rara avis* puesto que para el autor las condiciones de la democracia serían mucho más favorables que lo que las interpretaciones anteriores plantean<sup>112</sup>. Ya en su trabajo liminar, *Fortress Attica*<sup>113</sup>, el autor matizaba las conclusiones tradicionales respecto a las consecuencias de la Guerra del Peloponeso debido a que su impacto no habría sido tan importante en el terreno socio-económico como en las secuelas psicológicas y militares que habría generado. El autor analizaba los cambios militares en el plano de la estrategia defensiva desplegada por los atenienses como un fenómeno de cambio en la mentalidad por parte de la ciudadanía, por un lado, y como mecanismo de adaptación a las nuevas tácticas bélicas producto de las transformaciones que sufriría la tradicional guerra hoplítica, por otro lado. La reacción de los atenienses habría sido, entonces, un abandono de la táctica periclea (resguardo de la población en la ciudad, desprotección de la *khôra*, abastecimiento a través del comercio marítimo) a favor de una mayor preocupación por el *hinterland* rural y la construcción de un sistema de fortificaciones capaz de repeler las posibles incursiones del enemigo. En este sentido, lo que nos interesa señalar es que la propuesta del autor, lejos de insistir en una situación que hacía de dichas transformaciones un elemento de declive de la ciudad, mostraba cómo –al contrario– los atenienses reaccionaban activamente a las nuevas exigencias del siglo, por un lado, y cuestionaba los principales pilares de las tesis “de la crisis de la *pólis*”, por el otro.

Pero aún más pertinente resulta su trabajo *Mass and Elite in Democratic Athens*<sup>114</sup> puesto que allí intentará dotar de una explicación global la estabilidad con que la ciudad democrática se sostuvo hasta los finales del siglo IV. Para el autor la relación socio-

---

puesto que se vuelve a victimizar el pensamiento de los filósofos ¿Quiénes serían los representantes de esta “tradicón” que inclusive antecede a los propios filósofos? ¿Debemos pensar en las críticas de Aristófanes o en el juicio a Sócrates? Si es así, nuevamente no nos encontramos con una problemática abstracta y “suprapolítica” sino más bien con las disputas políticas de las cuales los planteos filosóficos no serían ajenos. Pero al hacer esto, Lutz puede entonces invertir los términos y promover la figura de Platón ya no como un ideólogo antidemocrático sino como aquel que proporciona un pensamiento necesario para la democracia. Entonces, ya no es la democracia (es decir, el régimen de poder de masas) la que permite la aparición de un pensamiento como la filosofía, sino que es la filosofía la que promueve la democracia, al dotarla de los mecanismos reflexivos que le son necesarios. Bajo cualquiera de estos argumentos lo único que se realiza es la expropiación progresiva de la singularidad política del régimen ateniense, que no es otra cosa que la capacidad creativa de las masas en tanto lograron y conquistaron una porción de poder. Lo que Roberts buscaba hacer salir de la caverna es lo mismo que Lutz se empecina en ocultar y que no hace más que reproducir la tradición antidemocrática.

<sup>112</sup> Ciertamente el autor no se encuentra sólo; Hignett (1952), Jones (1957) y fundamentalmente Finley (1986b) también señalaban una importante continuidad entre las condiciones del siglo V y IV. Si nos focalizamos en el trabajo de Ober es porque el autor es uno de los pocos que centra sus estudios en un análisis comprensivo del siglo IV.

<sup>113</sup> Ober (1985).

<sup>114</sup> Ober (1989).

política que establece la democracia supuso una relación compleja, y no libre de tensiones, entre los miembros de elite y el conjunto del *dêmos*. Sin embargo, la permanencia del régimen no radicaría tanto en sus bases materiales (que serían contingentes respecto a la democracia, *vg.* la esclavitud, el imperio, la pequeña propiedad agraria, etc.<sup>115</sup>) sino, sobre todo, en la capacidad política de las masas de construir y hegemonizar el campo ideológico, a partir del cual los sujetos históricos podían y debían actuar. En este sentido, la conquista del *dêmos*, el verdadero ejercicio de su *krátos*, consistía en su dominio para controlar los diferentes aspectos del universo simbólico sobre el que operaban las prácticas político-institucionales, de modo que los miembros de la elite se veían condicionados por este imaginario. Ciertamente ni los intereses de los miembros de la elite ni los intereses del *dêmos* resultaban ser del todo homogéneos, por lo que la comunidad política se encontraba sometida a diferentes clases de tensiones y conflictos. Pero la hegemonía ideológica desplegada por el campo popular operaría como marco-límite de estas disputas y daría al *dêmos* la última palabra en la resolución de los conflictos, ya sea en las tensiones individuales que la vida cotidiana podía desarrollar como en las diferentes estrategias desplegadas por los miembros de la elite para realizar políticas que involucraran los destinos de la comunidad como un todo. En este sentido, sus análisis permiten pensar una situación mucho más favorable para las masas atenienses durante el siglo IV rescatando una visión que no manifiesta una tendencia decreciente en los atributos del *dêmos*; una postura más activa en la práctica política de la ciudad e invitan por consiguiente a repensar las relaciones complejas bajo las que se realizaban las lógicas de poder que articularían a la comunidad ateniense.

De este modo, la selección del siglo IV se demuestra pertinente puesto que en gran medida constituye una centuria problemática para la historiografía. Durante este período se condensa la tensión interpretativa del desarrollo de la democracia ateniense y su balance. La madurez que alcanza el régimen en ésta época, su estabilidad y las dificultades coyunturales que tuvo que atravesar (hasta que la guerra con Macedonia puso a la ciudad democrática frente a dificultades que ya no pudo superar) se entrecruzan con una herencia que pone el acento en una mirada pesimista del despliegue político del *dêmos* ático: ya sea por una herencia que manifiesta desconfianza frente al accionar de las

---

<sup>115</sup> Ober (1989: 17-34).

masas, ya sea porque la percepción del fin condiciona la interpretación del ciclo histórico, ya sea por una mezcla de ambas cosas.

## Capítulo II

### Clases, marxismo y democracia ateniense

La tensión interpretativa sostenida en el capítulo anterior implica que mientras que para el marxismo la lucha de clases es el motor de la historia, y por ende de esta historia de Atenas que aquí abordamos, el modo de producción que define a la *pólis* ateniense no es otro que el modo de producción esclavista. Como señalamos, la dificultad radica en que no hay evidencia de una confrontación abierta y sistemática entre esclavos y libres o, mejor dicho, entre esclavos y ciudadanos. Por consiguiente, el problema surge en la medida en que se establece una estructura de clases que garantiza los mecanismos de explotación/dependencia pero que, sin embargo, no organiza dinámica alguna que motorice los acontecimientos que le van dando forma a la historia de la ciudad. Así, relegados los esclavos a ser el motor inmóvil de la ciudad antigua, los marxistas llaman “clases” no sólo a éstos sino también a diversos sujetos, que se organizaban a partir de la delimitación de los privilegios otorgados por la ciudadanía y las relaciones de poder que ésta pone a trabajar, y llamarán “lucha de clases” a la tensión que se producía entre tales sujetos.

Ciudadanos y no-ciudadanos; terratenientes y campesinos o granjeros; artesanos, comerciantes y asalariados; pobres y ricos; elites y masas; los pocos y los muchos. Ciertamente, todas estas expresiones son útiles e indican criterios que pueden atribuirse a formas de clases, pero claramente ninguna de ellas establece la conexión dialéctica que supuestamente el marxismo reclama como lógica de clases, puesto que no basta con la existencia de una desigualdad económica sino que la teoría exige la mediación a partir de la cual la extracción del *surplus* otorgue la primacía de unas sobre la otras. Asimismo, la lengua griega es rica en caracterizaciones: *agathós* (bueno y noble), *esthlós* (bueno, noble, valeroso), *áristos* (excelente, el mejor), *kakós* (malo, humilde, miserable), *kheíron* (malo, inferior), *deilós* (cobarde, vil, pobre), *eugenés* (bien nacido, noble), *eupatrídes* (bien nacido, noble), *gnórimos* (distinguido, ilustre), *gennaîos* (bien nacido, noble, excelente), *gennádas* (noble), *agenés* (mal nacido), *dysgénes* (de bajo nacimiento, de origen oscuro), *beltíon* (mejor), *béltistos* (muy bueno, el mejor), *khrestós* (digno, virtuoso, útil), *khrésimos* (útil, provechoso, bueno), *ákhrestos* (inservible, inútil, nocivo), *epieikés* (acomodado, virtuoso, ilustre, bueno), *sóphron* (cuerdo, prudente,

inteligente), *mokhterós* (miserable, desdichado, malvado, perverso), *phaûlos* (malo, vil, inferior), *ponerós* (malo, defectuoso, vil), *plóusios* (rico, opulento, poderoso), *áporos* (sin medios o recursos, pobre), *pénes* (pobre, necesitado), *olígoi* (los pocos, la oligarquía), *oligarkhikós* (oligarca), *dêmos* (pueblo, ciudadanos, plebeyos, la democracia), *demótes* (ciudadano, plebeyo), *demotikós* (plebeyo, demócrata), *demokratikós* (demócrata), *ókhlos* (muchedumbre, turba, pueblo, plebe, populacho), *pleíones* (muchedumbre, mayoría), *plêthos* (muchedumbre, masa, multitud, pueblo), *polloí* (los más, la multitud, el pueblo), *dynatós* (poderoso, fuerte, influyente, aristócrata, rico, pudiente), etc. Pero todos estos términos no tienen el mismo valor, aunque todos ellos suponen una división entre superiores e inferiores: *agathós*, *esthlós*, *áristos* o *kakós* remiten a condiciones de valor y mérito; *eugenés*, *eupatrídes* y *agenés* tienen un sentido que se relaciona con las condiciones de nacimiento y, por consiguiente, la virtud que conlleva el linaje; *olígoi*, *dêmos*, *ókhlos* y *polloí* tienen un contenido netamente político, mientras que *plóusios*, *áporos* y *pénes* tienen un sentido más afín a los niveles de riquezas, que podrían identificarse con criterios “económicos” más del paladar de los marxistas<sup>116</sup>. Sin embargo, lo común que tienen todos estos términos consiste en que remiten a las condiciones de poder en la ciudad y organizan las diferencias en torno al cuerpo cívico. Así, *khrestoí*, *béltistoi*, *dynatoí*, *gennaítoi* y *plóusioi* constituyen sinónimos que remiten a las condiciones del mismo grupo y que ubicaríamos en lo que nosotros llamamos tradicionalmente la elite o la aristocracia. Mientras que *polloí*, *kheírones*, *poneroí*, *ókhlos*, *kakoí*, *plêthos* o *áporoi* son los nombres que por la negativa definen a aquellos que carecen de las cualidades que se atribuyen a sí mismos los miembros de la elite<sup>117</sup>. Por consiguiente, el problema radica en dónde ubicar el corte, en cómo organizar los conjuntos, en cómo definir a los sujetos que para el marxismo constituyen las clases que otorgan dinámica a los acontecimientos.

En este sentido, la problemática radica no solo en las características de los sujetos, sino en las particularidades que tienen las sociedades precapitalistas. En efecto, la tradición sugiere que, a diferencia de las sociedades modernas, en las sociedades precapitalistas las mediaciones jurídicas y políticas son constitutivas de las relaciones de producción, puesto que se necesita el ejercicio de una coerción que obligue a los productores directos a entregar parte de su producción. De este modo, la complejidad de

---

<sup>116</sup> Para el vocabulario griego, cf. Donlan (1978: 95-111).

<sup>117</sup> Cf. Finley (1986b: 12).

la lucha de clases en una sociedad como la ateniense no sólo remite a cómo caracterizar a los sujetos, que –en la teoría– configuran el entramado clasista, sino también a las instancias que se articulan para dar cuenta de las formas que asumen dichos sujetos. Esto último remite al debate que se establece respecto de la relación entre la estructura y las superestructuras, puesto que en éstas radican –en la teoría– los elementos coercitivos que garantizan los mecanismos de dependencia.

Teniendo en cuenta estos debates, lo que se expondrá a continuación constituye un derrotero intelectual más que la tradicional exposición de definiciones. Adelantando nuestras conclusiones, consideraremos que las clases no constituyen existentes, realidades demarcadas objetivamente por las formas en que se organiza la producción social. Sostendremos que las clases constituyen una forma de significación moderna a partir de la cual se organiza simbólicamente una interpretación de la conflictividad social, que surge en la sociedad capitalista y sobre la cual el marxismo ha construido el concepto con una finalidad crítica y escatológica. Se trata de una terminología que permite nominar la tensión social, que produce un sentido constructivo para la acción social contemporánea y, de esta manera, su aplicación a procesos históricos previos no constituye la demarcación de una realidad que posibilita una explicación operativa sino que construye un espacio de indagación y de inteligibilidad con respecto al pasado a partir de una problemática y una forma simbólica que es propiamente contemporánea, es decir, nuestra. Por consiguiente, las clases y sus relaciones no son objetividades a las que se puede acceder a partir del análisis, sino que constituyen axiomas de interpretación, cuya delimitación dependerá de la manera en que se procese el conflicto por las condiciones de poder de acuerdo con un tiempo histórico dado. Asimismo, daremos cuenta de las dificultades de la idea de “explotación” por considerarla insuficiente como característica propiamente clasista y justificaremos por qué preferimos hablar de relaciones de dependencia. También, y dado que para la tradición marxista la aplicación de las conceptualizaciones de clase en sociedades precapitalistas implica una relación singular entre “estructura y superestructura”, intentaremos superar esta antinomia que a nuestro entender se ha convertido en un límite para poder pensar sociedades como la ateniense. Nuestra perspectiva implica que tal artificio comporta una construcción que ya no puede sostenerse, en la medida en que atribuye una diferencia de forma y contenido que remitiría la acción social a una lógica de causa-efecto a partir de la cual los elementos de la “estructura” se transforman en concretos objetivos que limitan las capacidades subjetivas de los agentes; de modo que estas

últimas se transforman en personificaciones o representaciones de tales agentes que no pueden dejar de hacer por las constricciones que la “base” les impone. A nuestro juicio, no corresponde tal distinción en el plano explicativo en la medida en que lo que varía de una forma social a otra no remite a las implicancias de dichas instancias sino a la elaboración simbólica que cada sociedad organiza. “Estructura” y “superestructura” no conforman una diferenciación práctica de lo “material/objetivo” contra lo “ideal/simbólico”, como si el primero fuera un contenido escondido, envuelto por el segundo. Tanto lo “material” como lo “ideal” configuran en ambos casos el mismo plano simbólico, a partir del cual los sujetos operan en su mundo. Es ésta trama simbólica, que organiza las prácticas y formas de tensión y de poder, la que modernamente recibe el nombre de “relaciones de clase”. Por último, señalaremos por qué consideramos legítimo seguir hablando de “clases” en la *pólis* ateniense a partir de la ambigüedad que se establece en la construcción del *dêmos* como sujeto político.

### **Acerca de las relaciones de clase en las sociedades precapitalistas**

Ciertamente el primer obstáculo al que se enfrenta la teoría marxista de las clases es que Marx solamente dejó algunas indicaciones pero no nos legó una conceptualización formalmente construida respecto de las mismas<sup>118</sup>. El capítulo referido a las clases, en el tercer volumen de *El Capital*, quedó inconcluso, no siendo más que unas pocas líneas sin mayores precisiones y que se cierra con una lapidaria frase de Engels “aquí se interrumpe el manuscrito”<sup>119</sup>. Fue la tradición que inspiró, tanto política como teóricamente, la que tuvo que desarrollar las categorías. Asimismo, Marx fue ambiguo en su distinción entre las “clases” y otras fórmulas (tales como “estamento”) para las sociedades precapitalistas, lo que hace más difícil su consideración<sup>120</sup>. Sin embargo, esto no significa que el concepto sea inútil; de lo que se trata es de justificar su pertinencia en la investigación.

---

<sup>118</sup> Morley (2004: 81-2), Furbank (2005: 75-91), Wright (1994: 1-4). Para una síntesis de las posturas de Marx véase Gurvitch (1970: 23-66).

<sup>119</sup> Marx (2001: 1124).

<sup>120</sup> Cf. Godelier (1989; 263-81) para quien Marx restringiría el uso de las clases como concepto solamente para el contexto capitalista, mientras que para las sociedades precapitalistas preferiría las clasificaciones en torno a las nociones de estamento o casta –según corresponda–. Para Godelier, cuando Marx utiliza el término clase en contextos precapitalistas estaría haciendo un uso puramente metafórico. Esto sería así debido a que solamente en el capitalismo existiría una separación tajante entre lo “económico”, por un

Los análisis acerca de las clases se dividen en la teoría marxista en dos campos: según se haga hincapié en la distribución socio-funcional de los grupos que se consideran clases o bien se haga hincapié en las cualidades de las clases como agentes dinámicos de la realidad social<sup>121</sup>. A priori ambos modelos no son necesariamente opuestos pero suponen una doble consideración de las clases. En efecto, la visión “funcionalista” de las clases supone que la estructura social establece límites precisos que distribuye a las personas concretas según atributos “objetivos” –la posesión/propiedad de los medios de producción, el control del proceso productivo, la autoridad en el marco de las relaciones de trabajo, etc.– que constituyen los indicios que los agrupan como clases. Dichos atributos, por tanto, constituyen el origen y la forma de las clases en tanto tales, con independencia de los criterios subjetivos (conciencia, ideología, etc.) de los que pueden participar los grupos, siendo esto último una expresión derivada de dichos atributos. Las clases, por consiguiente, constituyen un resultado y efecto de las estructuras, relaciones que construyen sus soportes y sus expresiones. Desde esta perspectiva, el análisis que se realiza involucra en primera instancia las definiciones estructurales (relaciones de producción, formas de propiedad, posición en los procesos de trabajo, formas de ingreso, etc.) que constituyen el aspecto determinante de la distribución de las personas en “grupos” de clase. Delimitadas en tanto que efectos, son susceptibles de ser repartidas de acuerdo a los atributos establecidos y, en la medida en que las evidencias lo posibiliten, estadísticamente cuantificadas. Esta forma de entender las clases, incluso desde una perspectiva marxista, acerca la definición a las prácticas de la sociología funcionalista, a la teoría de grupos,

---

lado, y las instancias de la superestructura (lo político, jurídico, etc.), por otro. No negamos que el aporte de Godelier resulta interesante y, tal vez, desde el punto de vista de una exégesis de la terminología marxiana, hasta sea correcto. Pero consideramos que se realiza una división exagerada de la distinción moderna de lo “económico” respecto a las demás instancias y que lo interesante de la problemática de las clases en contextos precapitalistas no se resuelve mediante la exclusión de los conceptos, sino a partir de las lógicas en que se articula. Volveremos sobre esto más adelante.

<sup>121</sup> “Con alguna excepciones, la mayor parte de ella gira en torno a dos problemas: la elaboración de *mapas estructurales abstractos* de las relaciones de clase y el análisis de mapas coyunturales concretos de las clases en tanto que agentes. El primero de estos análisis se ocupa del modo en que la organización social de la producción determina una estructura de “huecos” en las relaciones de clase, huecos que son ocupados por personas. (...) El segundo tipo de análisis, por su parte, no se ocupa de la estructura de clases como tal, sino del modo en que los individuos ubicados en las estructuras de clase llegan a organizarse en colectividades que luchan.”; cf. Wright (1994: 1, cursivas en el original; cf. 28-42). “Dada la estructura y el modo de producción (...) el análisis de clases supone la detallada identificación de las clases y subclases que constituyen estas sociedades; en otras palabras, la elaboración de un ‘mapa social’ tan minucioso y exacto como sea posible (...) y en relación con lo anterior, el análisis de clases debe ocuparse del conflicto entre las clases...”; cf. Miliband (1990: 428). “En realidad sólo existen dos formas de pensar teóricamente la clase: ya sea como *ubicación* estructural o como una *relación* social.”; cf. Wood (2000: 90, cursivas en el original).

es decir, a las lógicas de estratificación social, de modo que las clases constituyen compartimentos que agrupan individuos signados por cualidades homogéneas y cuantificables<sup>122</sup>.

---

<sup>122</sup> Como ejemplos de este tipo de conceptualizaciones pueden verse los trabajos clásicos de Cachardi (1977), Cohen (2001), Poulantzas (1974, 1975, 1978, 1986), Roemer (1989), Therborn (1998), Wright (1983, 1989, 1994, 2005). Puede verse también en relación a tales posturas Wright (1989), Millios (2000), Chibber (2008: 353-68), Piva (2012: 25-52). Si bien estos autores pertenecen a diferentes tradiciones del marxismo, comparten una visión “estructural” de las clases, en la medida en que ellas son “construidas” a partir de su posición “objetiva” con relación a los medios de producción, por lo tanto, son *inferidas* a partir de tales posiciones. En este sentido, las clases son agrupadas como tales, se tratan como compartimentos estancos o dinámicos, abstractos o relacionales, pero que se construyen sobre la base del contenido con que se define, *a priori*, el concepto de clases. La cualidad “objetiva” de las clases se torna por tanto independiente de las formas ideológicas, culturales, de conciencia, que luego son re-atribuidas sobre la base de las formas políticas e ideológicas, de acuerdo con los criterios definidos en primera instancia, y que pueden o no estar en correspondencia con tales criterios. Asimismo, no solamente les cabe estos principios en común sino que a su vez tales construcciones de clase se “demuestran” con tablas estadísticas y cuantitativas que “permiten” evidenciar el “realismo” de las clases. Así, la operación interpretativa parte de “suponer” que las clases son una manifestación real como tal, un concreto existente, puesto que toda persona o colectivo puede ser agrupado en torno a tales o cuales atributos, que son proporcionados por la definición de la que se parte como una realidad material. Será en función de tal perspectiva que –de acuerdo a la propuesta metodológica de la que se parte– se establecerá la conexión o el vínculo que establezca la lógica de las clases y las formas en las que se manifiesten sus conductas, intereses e ideas. En este sentido, el debate más importante se dio en primer lugar en torno a cómo considerar a las “clases medias”, la “pequeña burguesía”, los sectores “altos” del proletariado o sectores “gerenciales”, puesto que constituían los ejemplos que por su propia posición no podían ser catalogados en los grandes “huecos” que las definiciones más tradicionales o vulgares atribuían a la pertenencia de clase, y cuyo crecimiento parecería contradecir la dicotomía ortodoxa de la división burguesía/proletariado, así como aletargar la llegada de la parusía revolucionaria –más cuando ideológicamente el comportamiento de los agentes sociales parecía no seguir la linealidad lógica del condicionamiento que se le atribuía a su posición–. Es importante notar que, en tales análisis, cuando se hace necesaria la intervención de la historia, según una lógica comparativa para delimitar la especificidad de las clases en el capitalismo, se sigue un esquema abstracto y evolucionista, que se desarrolla en pares ordenados. Así se presenta un esquema inicial simplificado de clases amo/esclavo como ejemplo de clases absolutas de la antigüedad, seguido del binomio señor/siervo de la edad media feudal, y a la que puede agregársele como un tercer elemento la aparición de la clase burguesa, para concluir en la abstracción burguesía/proletariado, donde el esquema se vuelve más intrincado por la existencia de los “sectores intermedios” que no son fácilmente agrupables en las primeras dos categorías, producto de la disparidad en los ingresos, en las condiciones de consumo, en las jerarquías que desempeñan, etc. etc.

Desde estas posturas, la cuestión de las clases se presenta como problemática, porque desde la perspectiva marxista se hace necesario inferir o establecer una conexión, relación o vínculo entre aquello que se define como una posición “objetiva” y aquello que constituye un modo de hacer y una política a seguir. A nuestro juicio, las fallas en las perspectivas “estructurales” no radican tanto en sus propias definiciones sino en que se busca hacer de una postura política concreta un elemento cuya explicación y devenir sería un emergente *necesario* de las posiciones que ocupan las clases. En este sentido, tales análisis tienden a anular la especificidad de la función de las clases, en la medida en que éstas quedan reducidas a ser personificaciones o atributos de las relaciones estructurales, haciendo del modo de producción el verdadero agente de la historia y del cambio, por un lado, así como a forzar el vínculo entre las necesidades del modo de producción, la forma en que se personifica y las necesidades ideológicas que se le imputan, por otro. Tal vez la postura más extrema pueda verse en los trabajos de Abercrombie (1980) y Abercrombie, Hill & Turner (1987), para quienes no existiría ningún vínculo necesario entre las relaciones económicas que rigen los intereses de clases y las formas ideológicas y políticas dominantes que pueden ser o no funcionales a tales intereses. Asimismo, las posturas del “marxismo abierto” (Bonefeld, 2004; Gunn, 2004; Holloway, 1994; cf. Piva, 2012) y otras variantes de fuerte impronta hegeliana (Iñigo Carrera, 2003) no resuelven, a mi juicio, la cuestión, en la medida en que tales posiciones eliminan la dificultad al hacer coincidir las formas clasistas con la lógica del modo de producción, de modo que, bajo el amparo de una “racionalidad trascendente”, que encarnaría el modo de

Por otra parte, una segunda tendencia tiende a privilegiar el aspecto dinámico e histórico de las clases, con cierta autonomía de las relaciones estructurales que le dan origen. En estos términos, las clases constituyen agentes, disputas de poder que articulan intereses cuyas prácticas se fundan en luchas, tensiones, y que otorgan dinamismo a la evolución histórica de la sociedad. Así, las clases serían emergentes de ciertas condiciones “estructurales” que organizan tanto un límite como un campo para su acción pero no consisten en ser mero efecto o personificación de las mismas. Por el contrario, según esta perspectiva, sus acciones son constructivas con respecto a las mismas estructuras en las que participan. Las clases, por tanto, no serían mero soporte y personificación de las estructuras, meras formas de reproducción social cuya lógica última remite a la reproducción impersonal de una formación social dada, sino que son productivas de una realidad en la que participan. No serían mero reflejo ni representación de lo social, sino que constituirían una práctica específica a partir de la cual se organizan y disputan las relaciones de poder que atraviesan las condiciones de existencia de las personas reales en un momento histórico concreto. Debido a su capacidad performativa, las clases se constituirían en las prácticas que producen y por consiguiente adquieren “existencia” en tales acciones como fruto de sus “experiencias” vitales, que no son ajenas a las condiciones históricas en que se realizan. En tal sentido, las relaciones de clase no suponen una ideología, ni una política, ni un lenguaje, ni siquiera una identificación precisada de antemano. No están llamadas a cumplir ningún rol trascendente. Las clases simplemente son lo que son. Se desarrollan según sus propias condiciones históricas, al calor de sus vivencias, como resultado de sus propias acciones; se delimitan de acuerdo a una serie de prácticas atravesadas por intereses,

---

producción, se resuelve la cuestión, en tanto las formas concretas de las clases, y sus conflictos, no son más que la forma necesaria en que el modo de producción así lo requiere. Se argumenta que lo que rige la acción social constituye la forma en que se organiza la relación de producción social general: el modo de producción (*la tesis*). Luego el argumento continúa por la vía de señalar que la acción social se presenta “afirmándose mediante su propia negación” como forma exterior a ella misma (*la antítesis*). De esta manera, a través de una manipulación discursiva (¿dialéctica?) no se hace más que decir que las formas de clases y lucha de clases no hacen otra cosa que lo que el modo de producción requiere. Su apariencia remite siempre a la esencia última, puesto que con el argumento de que son una “personificación” del capital o de la relación capital/trabajo, toda manifestación concreta de las clases siempre se corresponde con la necesidad, ya sea porque es la forma en que se afirma la relación social general, ya sea porque es la forma en que se afirma negándose. Tales posturas no hacen más que caer en una posición teleológica. Así, las clases siempre hacen lo que deben y, si no nos damos cuenta, es porque el “búho de Minerva alza su vuelo al atardecer”, a la vez que se expropia la facultad de sujeto de aquellos que hacen la historia, en la medida en que tal atribución solamente le corresponde al *espíritu trascendente* bajo el nombre “laico” de el Capital.

objetivos y manifestaciones, que tanto en la práctica como en la teoría pueden discernirse como de clases<sup>123</sup>.

Tales formas de construir y entender las clases hacen énfasis en diferentes aspectos que pueden resumirse en la tradicional distinción entre *clase en sí* y *clase para sí*. Las perspectivas “estructurales” a partir de sus condiciones “objetivas”, tienen luego que establecer el pasaje, el mecanismo, la forma o el vínculo entre dichas condiciones y la acción política que se exige de las clases. Mientras que la segunda perspectiva parte desde su inicio en que la propia formulación de la clase ya supone una forma de subjetividad que las organiza y las moviliza. Pero, más allá de esto, de lo que se trata es que la concepción marxista de las clases supone que estas son agentes fundamentalmente políticos, en la medida en que sus acciones disputan las lógicas de dominación. Tales distinciones de enfoque se construyen sobre la tensión interpretativa que se origina en las propias afirmaciones de Marx y cuyo ejemplo más canónico se encuentra en su caracterización del campesinado francés:

---

<sup>123</sup> Este ha sido particularmente el enfoque de Thompson (1981; 1984; 1989; cf. Wood, 2000) y de lo que se conoce como el grupo de historiadores marxistas británicos (cf. Kaye, 1989). En este sentido, lo particular de su exposición es que posibilita una reflexión dinámica de las clases, en la medida en que estas no se definen abstractamente del contexto histórico en el que se encuentran sino que, al contrario, se parte de él y de los movimientos que los agentes sociales realizan en las condiciones que dichas sociedades crean. Asimismo, hace hincapié en las formas ideológicas, identitarias y culturales bajo las cuales se procesan dichas experiencias, de modo que no hay forma para hablar de las clases sin que estas tengan una forma de subjetividad que les dé sentido. Se trata de que las lógicas sociales no son inocuas para la formación de las personas y los sujetos colectivos y que la conformación de los agentes que se denominan clases se constituyen bajo dichas vivencias. Por el contrario, su dificultad radica en la noción de “experiencia” y en la dificultad de discernir el por qué de atribuirle un sentido clasista a tales movimientos y prácticas, en la medida en que sus manifestaciones habilitan una dispersión de sentidos que no necesariamente tendrían por qué ser reflexionados como de clase; cf. Camarero (2009). Pero en términos de su definición de clase se le ha cuestionado el hecho de que la conciencia de clase se convierte en el rasgo distintivo de la formación de las clases; cf. Anderson (1985: 43-7), Cohen (2001: 73-7). Tal crítica se basa en el presupuesto de que no podríamos hablar de clases salvo cuando éstas se manifestasen abiertamente, en forma organizada y con claridad ideológica frente a sus antagonistas, y, por lo tanto, empíricamente las clases no existirían la mayor parte del tiempo. En primer lugar, podemos decir que la idea de clases “objetivas”, empíricamente contrastables, pero que carecen de la capacidad ideológica de pensarse colectivamente sería un sinsentido para la *política* marxista en igual medida que lo que se le critica a Thompson. En segundo lugar, carece de todo sentido explicativo para la *teoría* marxista afirmar que las clases existen *en sí*, sin nada más que agregar, lo que en nada difiere de la teoría de los grupos a la que el marxismo se opone tanto teóricamente como políticamente por considerarla una mistificación ideológica. En tercer lugar ¿cuál sería el problema de que las clases sólo tomaran existencia cuando tienen conciencia-de-sí? Y en cuarto lugar, la necesidad de afirmar que las clases son antes de pensarse como tales en realidad supone que las clases *deben* tener una conciencia *específica* que las diferencie de su situación, es decir, de su mentalidad, como clase “objeto”. Se trata, aunque no se lo diga, del viejo dilema de la *falsa conciencia*, que no sería otra que la conciencia permanente de la clase hasta tanto asuma una *conciencia verdadera*, como si esa “verdad” estuviera escrita por el destino. A nuestro juicio, el aporte de Thompson ha sido fundamental para poder pensar las clases desde una modalidad subjetivante, en la medida en que remite a su forma de comprender el mundo y actuar desde dicha postura vital, a la vez que permite desembarazarse de todo prejuicio pre-establecido de que las clases deberían actuar como uno quisiera según los objetivos políticos que uno supone como correctos.

En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir, por sus intereses y por su cultura de otras clases y las oponen a éstas de un modo hostil, aquellas forman una clase. Por cuanto existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y la identidad de sus intereses no engendra entre ellos, ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política, no forman una clase. Son, por lo tanto, incapaces de hacer valer su interés de clase en su propio nombre (...). No pueden representarse, sino que tienen que ser representados. (2013: 112-3)

Así, el campesinado constituye una clase debido a sus condiciones de existencia (que implican algo más que una mera naturaleza económica) y la diferenciación, inclusive hostil, contra otros grupos. Sus condiciones de vida hacen de ellos un conjunto identificable y discernible como clase. Por el contrario, no son clase porque, pese a sus condiciones de vida, no logran constituirse como colectividad con capacidad de acción política propia, no pueden dotarse de una dirección que los represente en función de su propio interés. No son clase porque en última instancia carecen de capacidad colectiva para articularse en la acción política bajo su propio nombre. Así, por un lado, se les llama clase porque a los ojos del investigador sus condiciones de vida los vuelve un conjunto homogéneo. En este sentido, su definición como clase dependerá puramente de las condiciones que el análisis le imponga. Constituirían un grupo, un “hueco”, que por afinidad sería delimitado como clase. Pero, por el otro lado, no lo serían por su dificultad política de articularse como sujeto colectivo, por no tener la capacidad de expresar una conciencia de clase que los sitúe como agentes de su propio interés<sup>124</sup>. Este

---

<sup>124</sup> No es nuestra intención corregir a Marx, pero cualquiera que lea con detenimiento el pasaje se dará cuenta de que la crítica política de Marx para con el campesinado es arbitraria. Y el uso tradicional que se hace de él para asegurar que las clases *son* con independencia de una *conciencia* de clase, cuando menos es cuestionable. Citemos la última parte del pasaje en extenso:

“Por cuanto existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y la identidad de sus intereses no engendra entre ellos, ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política, no forman una clase. Son, por lo tanto, incapaces de hacer valer su interés de clase en su propio nombre, ya sea por medio de un parlamento o por medio de una Convención. No pueden representarse, sino que tienen que ser representados. Su representante tiene que aparecer al mismo tiempo como su señor, como una autoridad por encima de ellos, como un poder ilimitado que los proteja de las demás clases y les envíe desde lo alto la lluvia y el sol. Por consiguiente, la influencia política de los campesinos parcelarios encuentra su última expresión en el hecho de que el poder ejecutivo somete bajo su mando a la sociedad”

Por un lado, se nos dice que los campesinos, por su atavismo y localismo, son incapaces de presentar una conciencia política de sus intereses ya que su participación no se traduce en “ninguna *unión nacional*”, en “ninguna *organización política*”. Se debería de entender, entonces, que los campesinos no construyen *un partido campesino* y, por lo tanto, no construyen una organización ni un programa que responda de manera excluyente a sus intereses como *porción o parte* de la sociedad. Asimismo, se debería entender

ejemplo, por consiguiente, denota la tensión analítica heredada en la construcción conceptual de la clase: la clase “objeto” (*la clase en sí*); la clase “agente” (*la clase para sí*). Pero debe tenerse en cuenta que tal división entre *en sí* y *para sí* tensiona los

---

que carecen de un *programa o propuesta* para el conjunto de la nación, y en consecuencia no ofrecen una alternativa que, de surgir como *parte*, pueda abarcar al *todo*. De modo que –según Marx– la incapacidad campesina radica en una doble constricción: son incapaces de plantear su interés concreto como interés general (¿qué otra cosa significaría sino “unión nacional?”) y, al mismo tiempo (y podemos suponer que por la razón antedicha), no pueden construirse como partido, o sea, no pueden crear el movimiento ni las instituciones que le den soporte y representación a sus intereses concretos. La consecuencia de esta evaluación es que deben ser representados por alguien. Deben, desde afuera, ser representados. Son dependientes de la identidad atribuida por un sujeto, que en tanto los engloba y agrupa se les presenta como un ser superior, como un padre protector, que les trae la “lluvia y el sol”.

Pero aquí cabe señalar que aquel que se convierte en la representación de los campesinos, aquel que desde afuera los instituye, los conforma, los identifica, no es otro que la representación misma de la nación, que el propio Marx reconoce en la figura constitucional del Poder Ejecutivo (p. 33, 110). ¿Cómo conciliar la idea de que el campesinado no forma una unidad nacional pero son la base de sustentación del ejecutivo, que es el *espíritu* mismo de la nación? ¿Cómo es que el campesinado no puede expresarse como comunidad pero, por otra parte, responde representativamente a la comunidad por excelencia que sería la nación misma? No cabe más que inferir la respuesta a partir de alguna idea de alienación, cuya condición se expresa en la necesidad de la representación general encarnada por la figura del ejecutivo. De ahí que éste deba presentarse como alguien externo a la clase. ¿Pero acaso esta es la única alternativa? Marx “aclara” la cuestión unos renglones más abajo;

“Pero entiéndase bien. La dinastía de Bonaparte no representa al *campesino revolucionario*, sino al *campesino conservador*; no representa al campesino que *pugna* por salir de su condición social de vida, la parcela, sino al que, por el contrario, quiere consolidarla; no a la población campesina, que con su propia energía y unida a las ciudades, quiere derribar el viejo orden, sino a la que, por el contrario (...) quiere verse salvada y preferida, en unión de su parcela, por el espectro del imperio. No representa la ilustración, sino la superstición del campesino, no su juicio, sino su prejuicio, no su *porvenir*, sino su *pasado*...” (p. 114).

De esta manera, entonces, el campesinado no es un bloque homogéneo. Hay un campesinado conservador, apegado a su parcela y a quien pudiera garantizar su conservación; y hay un campesinado revolucionario que pugnaría (en alianza con las ciudades, ¿el proletariado?) por modificar su situación. Por consiguiente, dos conclusiones provisorias: 1. No es que el campesinado “conservador” carece de capacidad comunitaria, de representación partidaria, de *hacer-ser* sus intereses. Muy al contrario, parece tenerlos muy claramente. Y si no necesita una representación parcial es porque asume de forma directa una representación totalizante en la figura de la nación misma. Si ellos son la nación, cuánto mejor que su representante no sea otro que su encarnación institucional, el ejecutivo. De aquí se sigue que el campesinado parcelario y conservador no está incapacitado para ver representados sus intereses ni para hacerlos representar. Asimismo, la idea de que necesitan ser representados por una figura externa ¿acaso no es el envés de toda representación? Que los campesinos sean representados por Bonaparte –como continuador de una larga tradición francesa que, según Marx, nace con la monarquía absolutista– ¿no quiere decir eso: que *son re-presentados*? ¿Acaso los comunistas no *re-presentan* a los obreros? 2. Pero asumiendo que éste (el campesinado conservador) sea incapaz, existe un campesinado *revolucionario*. Por consiguiente, existe una fracción de la clase campesina que sí se representaría de forma autónoma; que no vería sus intereses asimilados a la figura del ejecutivo, a la ideología nacional; que sería *fiel* a sus intereses de clase, en tanto *pugnaría* por trascenderlos en una situación mejor y nueva.

En consecuencia, negarle una conciencia de clase (y por tanto una naturaleza de clase), una capacidad subjetiva al campesinado solamente porque éste se proyectaría en masa a favor de la representación ejecutiva, parece un exceso. No podemos avanzar más sobre este asunto, pero como hipótesis sugerimos que lo que se encuentra obrando aquí constituye una demarcación política de Marx en la que se conjugan aspectos que tienen que ver con su declarado anti-bonapartismo y antiestatismo (cf. Aricó, 2010) y su construcción imaginaria del proletariado como portador ineludible de las condiciones de superación de la sociedad capitalista (cf. Rancière, 2013, 71-136).

análisis marxistas puesto que se impone por la teoría la necesidad de vincular el lugar socio-económico de la clase con sus acciones políticas.

Ahora bien, tal distinción no es arbitraria y se funda en una doble lógica interpretativa. La posibilidad de que los modelos de clases se construyan siguiendo una dialéctica que busca un campo común entre las condiciones de vida concretas y la acción política se sostiene sobre dos principios que para el marxismo tienen un estatuto de axioma. Por un lado, el marxismo se pretende una teoría materialista de la sociedad y, por consiguiente, las condiciones concretas que hacen a la “vida material” suponen un punto de partida primario para la delimitación de las clases. De ahí la necesidad inicial de vincular las clases con las formas “económicas” que dan cuenta de la vida concreta de los individuos en condiciones históricas dadas. De aquí también que la primacía de lo “económico” no sea caprichoso. El problema consistirá en cómo se entienden las nociones de “vida material” o “lo económico” y cómo juegan con el resto de las “instancias”<sup>125</sup> en la definición de las condiciones que dan consistencia a las clases. En segundo lugar –y tal vez sea lo más importante–, el marxismo no se propone como una mera teoría de comprensión y/o explicación del mundo, sino como una “concepción del mundo” que se funda en una *praxis* política con fines revolucionarios. Se trata de una forma de entender a la humanidad y su relación con el mundo, en la historia, en sus vínculos colectivos e interpersonales<sup>126</sup>. Pero no se trata de una mera cosmovisión, que permite una cierta inteligibilidad del mundo, sino que ésta instituye una guía para la acción. Consiste en ser un pensamiento que está al servicio de una causa, que porta una escatología del mundo, en el cual la dinámica de clase juega un rol primordial. Se trata entonces de una doble constricción que resulta en una forma particular de entender la dinámica social e histórica, que establece una exigencia de una acción sobre el mundo. No es una teoría ingenua, por decirlo de alguna forma, sino que la teoría viene a dar cuenta de una acción subjetiva; su mandato escatológico se impone con fines de construcción y de interpelación de un sujeto con capacidad praxeológica<sup>127</sup>.

---

<sup>125</sup> Utilizamos el concepto de “instancia” y/o “esfera” con fines meramente expositivos, sin asumir sus consecuencias teóricas implícitas. Tales conceptos buscan delimitar en términos formales las diferentes relaciones o campos de articulación de lo social (económico, político, ideológico, etc.). En particular, fueron los marxistas franceses con influencias estructuralistas quienes más insistieron en el uso de dichos conceptos; cf. Althusser (1971: 132-81), Poulantzas (1974: 15-40), Balibar (1998), Hindess & Hirst (1979: 13-21).

<sup>126</sup> Sobre el marxismo como “concepción del mundo”, cf. Lefebvre (1961).

<sup>127</sup> “El papel de la emancipación *pasa* sucesivamente, en un movimiento dramático, a las diferentes clases del pueblo francés, *gesta que, finalmente, llega* a la clase que realiza la libertad social (...) *¿Dónde se encuentra, entonces, la posibilidad de la emancipación alemana? He aquí nuestra respuesta. Es menester*

La lucha de clases opera, entonces, en el ámbito de la teoría como si tuviera un sentido prefijado, un imperativo dado, el cual conduce a una finalidad histórica precisa. La radicalidad escatológica del planteo sobre las clases se hace más que evidente en las líneas que Marx le dedicara a Weydemeyer<sup>128</sup>:

Por lo que a mí se refiere, no me cabe el mérito de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna ni la lucha entre ellas. Mucho antes que yo, algunos historiadores burgueses habían expuesto ya el desarrollo histórico de esta lucha de clases y algunos economistas burgueses la anatomía económica de éstas. Lo que yo he

---

*formar una clase con cadenas radicales, que no sea una clase de la sociedad burguesa.*” (*Contribución crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, 1843); “*Se ha suscitado una clase que tiene que soportar todas las cargas de la sociedad sin gozar de sus ventajas, que, rechazada por la sociedad, está relegada en la oposición más neta con respecto a todas las otras clases (...). [Siendo la clase obrera] la expresión de la disolución de todas las clases.*” (*La ideología alemana*, 1845/6); “Una clase oprimida es condición vital de toda sociedad fundada en el antagonismo de clases. La liberación de la clase oprimida *implica, pues, necesariamente*, la creación de una sociedad nueva. (...) De todos los instrumentos de producción, *la más grande fuerza productiva es la clase revolucionaria misma.*” (...) “Sólo en el orden de cosas en que no habrá más clases y antagonismos de clase *las evoluciones sociales dejarán de ser revoluciones políticas.* Hasta entonces, en la víspera de cada reordenamiento social será siempre: el combate o la muerte.” (*Miseria de la filosofía*, 1847); “*La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases (...)* opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, veladas unas veces y otras franca y abierta; lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases beligerantes.” (*Manifiesto del Partido Comunista*, 1848). Las cursivas me pertenecen (todas las citas fueron tomadas de Gurvitch, 1970).

He aquí algunas frases de Marx, particularmente de sus escritos de juventud, pero que ponen el acento en el carácter liberador, revolucionario de la lucha de clases. Tales afirmaciones tienen en común la perspectiva emancipatoria, transformadora, una llamada a la acción. Rubel (1970: 80-92, 115-29) ha señalado acerca de los primeros alegatos de Marx sobre el proletariado que “estamos en presencia (...) de una definición que se sitúa esencialmente a nivel ético, y cuyo contenido Marx completará más tarde con aportes sociológicos e históricos.” (p. 82). En un mismo sentido puede tomarse lo afirmado por Rancière (1974: 14): “Sucede que la ruptura [se refiere al debate Joven/Viejo Marx], para Marx, significa menos la elaboración de nuevos conceptos como el pasaje a *otra posición del discurso*. En este punto, los *Anales francoalemanes* (pasaje de la crítica del cielo a la crítica de la tierra), las Tesis sobre Feuerbach (pasaje de la interpretación del mundo a su transformación), *La ideología alemana* (pasaje “como hombre común, al estudio de la realidad”), articulan en distintos registros *polémicos* una misma posición *estratégica*: remisión de la ilusión no ya a una conciencia en que ella se disipe sino a una base social que la acción debe destruir”. Cursivas del autor.

Nos encontramos pues frente a una “posición de discurso” que, bajo diferentes registros “polémicos”, se plantea una estrategia “ética” cuyos fines son “revolucionarios” por ser la praxis social la que permitiría la “disipación” de la “ilusión”. Se trata entonces de que la emancipación como finalidad se encuentra en la base del planteo, y las “clases” constituyen el vector que realiza dicho *télos*. “Lo real del marxismo –ha escrito Badiou (2009: 153)– es la revolución. (...) La revolución (...) [es] el nombre de lo imposible propio del marxismo”. Por otra parte, ¿qué otra cosa significaba la famosa frase de Lenin: “Sin teoría revolucionaria tampoco puede haber movimiento revolucionario”? (Lenin, 1960: 41). Tal enunciado se ha tomado como un elemento que confiere una unidad entre práctica y teoría, entre el hacer concreto de la experiencia de las masas y la reflexión intelectual sobre la misma (cf. Sánchez Vázquez, 2003: 211-2), pero la doble negación afirma que para que exista el movimiento debe existir la teoría o, mejor dicho, el movimiento revolucionario es instituido por la teoría revolucionaria. No hay aquí una “inversión idealista” sino la emergencia de una subjetividad; una subjetividad escatológica, en la medida en que la revolución es un deseo postulado, pero que construye sujeto, que *hace-ser* al movimiento.

<sup>128</sup> Carta a J. Weydemeyer, 5 de marzo de 1852, cf. Marx & Engels (1987: 55).

aportado de nuevo *ha sido demostrar*: 1) que la existencia de las clases sólo va unida a determinadas fases históricas de desarrollo de la producción; 2) *que la lucha de clases conduce, necesariamente, a la dictadura del proletariado*; 3) *que esta misma dictadura no es de por sí más que el tránsito hacia la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases*.

Marx señala que no ha sido él quien ha descubierto las clases o la lucha de clases. Han sido otros antes que él y, por consiguiente, Marx se inscribe en un reconocimiento ideológico ya dado, en una línea que él continuará. ¿Cuál es la novedad de su aporte? Marx dice, en primer lugar, que las clases van unidas a determinadas fases históricas de la producción. Dado que él mismo reconoce que los pensadores burgueses ya habían anticipado la “anatomía económica” de las clases, la cuestión aquí reside no en su carácter económico sino en su variabilidad de acuerdo a la historia, es decir, de acuerdo a las formas económicas que se diferencian históricamente. Pero en este punto no hay en gran medida diferencia alguna con los pensadores burgueses desde el punto a partir del cual se definirían las clases, ya que su carácter sigue dado por lo económico, de modo que cabe ver aquí su carácter de “objeto”. Su aporte se inscribe en la historicidad de dicho carácter “objetivo” de modo que a diferentes fases productivas le corresponderían diferentes estructuras de clases. Sin embargo, Marx señalará, ahora sí, como aporte propio, en la medida en que según él “ha demostrado”, que el antagonismo de clase conduce “necesariamente” a un objetivo político, la “dictadura del proletariado” y, por carácter transitivo, a una “sociedad sin clases”. De modo que se parte del reconocimiento de que la anatomía de las clases se encuentra en su carácter económico, cuya relación antagónica necesariamente conduce de la dictadura burguesa (tesis) a la dictadura proletaria (antítesis) y de ésta a la sociedad sin clases (síntesis). Tal es lo que habría *demostrado* según sus propias palabras. Pero no cabe ninguna duda de que entre las premisas y las conclusiones se ha realizado una operación intelectual que produce un despliegue cuyas consecuencias constituyen un acto no realizado y que se inscribe en una exigencia política que lejos está de haber sido demostrada. Constituye una operación dialéctica, cuya realización no es en realidad una demostración sino una operación preformativa de la praxis social al establecer a partir de la interpretación de las condiciones económicas un objetivo político que las trasciende. La necesidad de que el antagonismo clasista –cuyo origen consistiría en ser una “realidad económica”– devenga en un objetivo político concreto –la dictadura proletaria– no se corresponde con la inmanencia objetiva que se presume de las clases en tanto producto de

determinadas relaciones de producción; puesto que tal inmanencia solamente podría establecer que las clases luchan por sus intereses inmediatos y concretos, cuyo sentido histórico trascendente sería incalculable para los actores mismos<sup>129</sup>. Tales intereses, económicos y espontáneos, no podrían ser otros que aquellos en lo que se sostiene la disputa por el reparto de los beneficios que establecen las relaciones de producción<sup>130</sup>. De este modo “la dictadura del proletariado” y, más aún, “la sociedad sin clases” se corresponden con un *deseo político* que será presentado como un resultado necesario de la Historia.

---

<sup>129</sup> Recuérdese aquí el “paralelogramo de fuerzas” de Engels –ver Apéndice III– en donde la acción de los actores y sus resultados no se evidencian en los acontecimientos como tales sino al final, desde donde podemos suponer que entre la acción en función de los objetivos que la trazan y los efectos que se realizan en el largo plazo no existe correspondencia alguna, más que la que se construye a posteriori por parte del análisis teórico. Pero este análisis no constituye el resultado del desarrollo como tal, sino la reconstrucción sobre la base de un acontecimiento que ya ha dejado su marca y que no estaba entre los elementos que habían marcado la acción en su origen y que se le escapan a aquellos que son quienes lo han producido.

<sup>130</sup> Tal como lo señalará Lenin (1960: 46) cuando escribe: “La historia de todos los países demuestra que la clase obrera está en condiciones de elaborar *exclusivamente con sus propias fuerzas* sólo una conciencia trade-unionista, es decir, la convicción de que es necesario agruparse en sindicatos, luchar contra los patronos, reclamar al gobierno la promulgación de tales o cuales leyes necesarias para los obreros, etc. En cambio, la doctrina del socialismo ha surgido de teorías filosóficas, históricas y económicas elaboradas por intelectuales, por hombres instruidos de las clases poseedoras.” (Cursivas mías). Abandonada a su fuerza, o sea, a sus propias condiciones inmanentes, la clase obrera no podría aspirar más que al reclamo limitado sobre sus propias condiciones de existencia. Para dar el salto que implicaría el pasaje a una conciencia revolucionaria, que significase el ejercicio del poder político por parte de la clase, es decir el socialismo, se necesita una acción *teórica sobre la clase* que, de acuerdo con Lenin, no puede surgir de ella misma. De aquí la importancia para el líder soviético de la “lucha teórica” como elemento indispensable para el desarrollo de una conciencia de clase. Según Lazarus (2013: 81-4), para Marx la capacidad de la trasmutación política de la clase, su devenir *para sí*, quedaba establecida por la confianza en una dialéctica de la Historia, de modo que la acción política comunista se justificaba a través de una lógica que hacía de la Historia el agente secreto de la transformación revolucionaria de la clase. En Lenin, dirá el autor, ese lugar lo ocupará la organización partidaria. En cualquier caso, la clase se constituye *verdaderamente* en clase cuando adquiere esta última característica, puesto que poco importa una clase que no se construya como sujeto político. En la medida en que, según Marx, él *ha demostrado* la necesidad de este pasaje, el destino de la clase en tanto tal queda fijado al objetivo escatológico que se justifica mediante una operación dialéctica, pero que en la práctica queda abierta a la capacidad de la política comunista de *hacer-ser* la realización de la clase como tal. En realidad no se ha demostrado nada, puesto que la “dictadura del proletariado” y “la sociedad sin clases” constituyen lo propiamente imaginario del argumento. Pero para la interpretación marxista de las clases tal imaginario constituye el sustrato desde el cual se guía el análisis. Si la historia no es otra cosa que la lucha de clases, no lo sería por ser las clases un real de la historia, sino porque en las condiciones modernas la aspiración emancipadora hace de las clases el sujeto que agencia tal objetivo político. Lo mismo cabe decir de la frase de Lenin antes citada. Si la clase obrera solo puede ser trade-unionista, podemos suponer que solamente se vuelve *clase verdadera* cuando abraza la “doctrina del socialismo” que ha sido creada por agentes “externos” a ella. De modo que será el socialismo el que la convierte –educada por el partido– en clase política. En cualesquiera de los casos, el carácter real de la clase, su “anatomía económica” se vuelve una excusa “materialista” para dar cuenta de la necesidad de este salto, cuando en la práctica se realiza al revés: será el discurso político comunista sobre la historia y el papel que cumplen las “clases” lo que le da identidad y sentido a las clases (Marx); será el partido y su programa quienes les den a las clases consistencia (Lenin).

En este sentido, la lógica de las clases se funde con un deseo: ¡el deseo de que haya clases! Tal será, por ejemplo, la declamación crítica de Furbank en su libro *Un placer inconfesable o la idea de clase social*. Así el autor señalará que:

...es evidente que en la teoría de las clases de Marx el deseo tiene una función esencial; me refiero al deseo de que *haya* “clases”, “conflicto de clases” y una revolución proletaria triunfante. Lo que proclama Marx (...) no [es] tanto la existencia del proletariado, como la necesidad de crearlo<sup>131</sup>.

Pues bien, Furbank tiene razón al señalar que se expresa una necesidad de crear las “clases”, puesto que de lo que se trata es de la función y el sentido que el ser de “clases” tiene para el marxismo. Sin embargo, el autor concluye a partir de estos elementos que estamos en presencia de una torsión, donde el deseo sublima una aspiración “peligrosa”, puesto que lo que se esconde tras la afirmación de la necesidad de las clases consiste en ser nada menos que objetivos políticos y sociales. Que en el campo de la política comunista habilitaría la ampliación totalitaria a partir de la cual el deseo escatológico de la “lucha de clases” llevaría a la instauración del “terror rojo”. Pero aquí no se trata de que las conclusiones de la lucha de clases lleve necesariamente a dicho “terror”, puesto que tal final puede instaurarse a partir de otros significantes, que Furbank parece deliberadamente obviar, como si –a fin de cuentas– los procesos políticos, en la medida en que son instituyentes de un “orden”, no fueran procesos en los que se impone alguna forma de “terror”<sup>132</sup>.

---

<sup>131</sup> Furbank (2005: 89). Cursivas del autor.

<sup>132</sup> Furbank (2005: 89-91). La cuestión aquí es que resulta invariante el hecho de que los procesos políticos y sociales modernos se desarrollan mediante formas violentas. La crítica de Furbank parte de una concepción que mediante un “olvido” –el ejercicio de violencia– cuestiona “humanitariamente” una postura política con la que se desacuerda. Para nosotros no se trata de entrar en este debate. Tales procesos, del corte que sean, han supuesto una fase o un uso del “terror” que no significaría otra cosa que el uso de la coerción como modo de garantizar el nuevo orden político, social, económico, etc. Tampoco se trata de hacer una simplificación cínica de la violencia. Se trata de que la crítica intelectual de Furbank contrabandea su crítica política como un desacuerdo moral e intelectual que se le atribuye a la noción de “clase”. Así Furbank establece que la trasgresión en el uso de la “conciencia” como medio de delimitar las “clases” constituye la justificación de Lenin vía Marx, a quien define como no “humanista”, para luego vincular este hecho con la conducta de los bolcheviques durante la revolución de Octubre, de modo que termina diciendo:

“Las definiciones y la semántica pasan momentáneamente al primer plano en la Revolución de Octubre, el momento más espantoso (...) [sucede] cuando se les ordena a los miembros de la Cheka (...) que salgan a arrestar a los “burgueses”. “Estamos exterminando a la burguesía como clase”, escribe el jefe de la Cheka, Latsis:

No busquen pruebas o evidencias de que tal o cual persona obró de palabra o de hecho contra los intereses del poder soviético. Lo primero que debe preguntársele a la persona arrestada es ¿a que clase pertenece? (...). Esto habrá de determinar el destino del acusado. Esta es la esencia del Terror Rojo.

Pero más allá de esto último, persiste la idea de que las “clases” se encuentran invocadas por un deseo. Y, en efecto, el marxismo desea a las “clases” ¿Pero en que consistiría tal deseo? ¿Se trata de una tara psicológica? ¿De un oscuro sentido del poder? Tales alternativas son válidas, al menos como hipótesis. Desde nuestra perspectiva se trata de delimitar un campo de discurso que hace de las clases un efecto a partir del cual se instauran y posicionan los agentes históricos. O, dicho de otra manera, a partir del cual se hacen inteligibles para nosotros como tales. En este sentido, el carácter “deseante” que condiciona la “necesidad” de la “existencia” de las clases y la lucha de clases no surge de un deseo incondicionado. Se trata de que los significantes clasistas, sobre los cuales el marxismo se posiciona, constituyen parte de una constelación simbólica –es decir, una forma significativa que permite hacer inteligible lo

---

Después de este episodio, resulta *difícil no reaccionar con un escalofrío* ante todo concepto de “clase”. (p. 91, Cursivas mías).

Se hace evidente que lo que el autor pretende señalar es que de la definición marxista a la política leninista le sigue el “terror rojo”. Que toda esa secuencia queda anudada por el significante “clase”. Y que en la medida en que la finalidad política del marxismo se soporta en la “escatología” revolucionaria, Marx, Lenin y las “clases” llevan necesariamente a una realidad “terrorista”. Parecería campear aquí una visión que convierte al revolucionario en fanático y por consiguiente al uso del significante “clase” en su sentido marxista en una suerte de política “terrorista”, que se asemeja a los postulados de Carl Schmitt (2013) en su definición de “partisano”, como aquel que criminaliza a su adversario y no mide medios para exterminarlo, y cuyos ejemplos los constituyen –¡Oh, casualidad!– Lenin, Stalin, Mao, Castro, Guevara etc. Visión por demás nada “ingenua” viniendo de un autor (me refiero a Schmitt) que fue un partidario confeso y conciente del nazismo y que no aplica a la política hitleriana las mismas concepciones. De todas formas no pretendo asignarle a Furbank las mismas conclusiones. Asimismo, puede pensarse en la caracterización de Foucault (1996) respecto de que la lógica de la guerra constituye el fundamento de la (bio)política moderna, cuya especificidad recae bajo una tecnología “racista” de la cual la “lucha de clases” sería un eco de la “lucha de razas”, y que por tanto posee las mismas dimensiones disciplinarias. En cualesquiera de los casos, nos interesa señalar que en la postura de Furbank la apreciación totalitaria se yergue como un “peligro” que se le aplica a la política de Marx y Lenin basándose aquí en el enunciado de la necesidad deseante de las clases. Ahora bien, que en el enunciado marxista sobre las clases esté presente una dimensión deseante no significa que la pretensión totalitaria ya esté presente en él. Sin desmerecer los aportes de Schmitt (aunque tengo mis reservas) o los de Foucault (quien me parece mucho más honesto y profundo), la cuestión a señalar no es tanto los efectos prácticos e históricos de la política comunista –que, siguiendo a Foucault, entrarían en la lógica general de la modernidad– como el hecho de que las “clases” no constituyen existentes objetivos sino construcciones de discurso, condicionadas por la lógica política que organiza las relaciones de dominación. En este sentido, lo que vale rescatar consiste en que la dimensión clasista se *desea* por ser uno de los modos en que tales sujetos –las “clases”– se construyen, se forman, adquieren una entidad. En este sentido, no serían las clases en tanto objeto lo que las determina como agentes, sino al revés, al ser un efecto de dicho discurso, y su identidad y consistencia se adquiere en la medida en que dicho *discurso deseante* permite la articulación concreta del lazo que le da consistencia. Foucault reconoce (1996: 212) que en la medida en que el discurso socialista hizo hincapié en los medios económicos como principio de transformación no necesitó, en lo inmediato, del discurso “racista” pero en la medida en que tales cuestiones se llevaron al nivel del enfrentamiento, del enfrentamiento político como lucha por la vida, el “racismo” reapareció. Por consiguiente, son dos problemas diferentes (aunque no excluyentes entre sí); uno, el carácter deseante de un discurso que construye sujeto; otro, el carácter bélico del discurso que supuestamente organiza el campo de lo político en la modernidad.

real para el sujeto<sup>133</sup> – ya dada y a partir de la cual el marxismo hace jugar una opción política y escatológica, pero que se realiza a partir de una operación crítica sobre las condiciones de dominio moderno. En efecto, tal como Marx lo ha afirmado, no ha sido él quien ha creado las “clases”, es decir, no surge del imaginario de Marx la creación de un lenguaje de clases o una terminología que se organiza alrededor del significante “clases”. El lenguaje de clases constituye una sintaxis creada por la sociedad moderna que atribuye dicho término como una forma de simbolización de lo real. Surge como fruto de un proceso histórico que pone dichos términos como forma de inteligibilidad del espacio social y, por consiguiente, organiza el mundo simbólico a partir del cual los sujetos se realizan y organizan sus acciones. No constituyen una invención de Marx o los marxistas sino que éstos parten de una posición que el lenguaje social ha construido<sup>134</sup>. Será, entonces, a partir de este registro simbólico desde donde hablará el marxismo y a partir del cual podrá hacer operativo su deseo. En este punto, en la medida en que tal deseo se inscribe en la dimensión simbólica que habilita la modernidad, asume la forma de una crítica materialista y escatológica de las condiciones de dominación moderna, desnaturalizando dichas condiciones a partir de la *fundación de un discurso* que permite el devenir de un sujeto político<sup>135</sup>. Por consiguiente, lo que

---

<sup>133</sup> Utilizamos aquí el término *simbólico* en el sentido que le da Lacan (1988b; cf. Evans, 2007, 179-80) como el conjunto significante cuyo efecto consiste en construir una dimensión totalizante, un universo, a partir del cual se organiza la dimensión subjetiva para el Sujeto. No se trata de que lo simbólico remita meramente a lo imaginario como expresión de superestructura de una realidad. Lo simbólico organiza una estructura que es “universo” para el Sujeto, en la medida en que constituye la dimensión significante para el mismo, a partir de la cual operar. Como tal constituye el reino de la Ley, constituye la norma desde donde se integran las instancias de lo real y lo imaginario, como espacio desde donde se habilita el deseo. En este sentido, no se trata de una dimensión entre la “realidad” y la simbolización mediante el lenguaje. La dimensión simbólica (que es un producto del lenguaje) no remite una “realidad” externa, sino que organiza ese exterior mediante la significación y, por consiguiente, no existe ese exterior como tal. Lo real no es la realidad objetiva, sino aquello que queda por fuera de la posibilidad de simbolización, puesto que no puede haber apropiación de la realidad sino a través de un procedimiento simbólico. En este sentido, la dimensión simbólica que estamos desarrollando para el problema de las clases es doble: por una parte, las clases no son realidades externas, empíricamente dilucidables en un sentido positivista. Las clases constituyen parte de la totalidad simbólica que organiza el “universo” de la modernidad. Como tales, “existen” en la medida en que el pensamiento moderno le ha dado tal nombre (símbolo) a una forma social concreta; por el otro lado, constituyen una dimensión simbólica para el marxismo, en la medida en que estructuran como norma la comprensión de la historia y el funcionamiento social. Las clases y la lucha de clases son por consiguiente una construcción simbólica para el marxismo, porque constituyen la ley que organiza su trama subjetiva. En este sentido, lo simbólico al constituir el “universo” que da sentido, se puede homologar a la categoría de “mundo” en Badiou (2008; 131-62), a sabiendas de que tanto el “mundo” como lo “simbólico” constituyen un espacio “virtual” no clausurado.

<sup>134</sup> Acerca de los orígenes del término “clase” en sentido social, véase Calvert (1982), Milios (2000; 284-9), Williams (2000; 62-70), Furbank (2005; 19-22; 27-9).

<sup>135</sup> Cf. Grüner (1999: 9-28), quien reseñando la postura de Foucault señalaba que, para el autor francés, la obra de Marx era crítica justamente porque no se limitaba a una interpretación de la sociedad burguesa sino que cuestionaba la forma en que la sociedad burguesa se interpretaba a sí misma. De aquí la “fundación de un discurso”, una *interpretación* que “produce sentido” en tanto se “interviene” en una

buscamos señalar consiste en que la importancia de las clases para el marxismo se inscribe en una tensión política; que justifica la acción revolucionaria. Las clases no constituyen objetos “sociológicos” cuyas identidades y dinámicas se crean en la “objetividad” de una solidaridad social que es “descubierta” por el análisis. Consisten en *hacerse-ser* a partir de la puesta en juego de una identidad política; de un conflicto, de una disputa de poder que organiza la acción subjetiva de los agentes según los significantes simbólicos con los que operan. Se desarrollan por la capacidad de subjetivar su mundo. La interpretación del lugar de las clases y la lucha de clases que desarrolla el pensamiento marxista bajo una modalidad “crítica”, no puede abstraerse de sus objetivos políticos y de la lógica en que tales objetivos se imponen sobre la forma de interpretar el mundo. Por consiguiente, se trata de pensar la teoría como un artificio con respecto al movimiento de masas; como construcción subjetivante de sus luchas. No constituye un mero análisis reflexivo del mundo, un comentario de observador aséptico pero con preocupación social. Se trata de un análisis signado por las luchas mismas y donde la teoría no está emancipada de los objetivos que persigue. Para el marxismo, la existencia de las clases y la lucha de clases no pueden constituir una mera constatación sociológica, económica, política, etc.; constituyen un axioma a partir del cual se interpreta la situación histórica y se acciona políticamente. Será, entonces, a partir de esta doble constatación que se exige, desde una postura marxista, un lugar para el análisis de las clases y la lucha de clases<sup>136</sup>.

---

producción simbólica no ya para mostrar su transparencia originaria, sino, al contrario, para mostrar su opacidad, su artificialidad y de esta manera desnaturalizar la relación de “sentido común” del sujeto con los discursos que ha producido como soportes de su propia producción.

<sup>136</sup> Tal como lo ha sugerido Benjamin en sus tesis “Sobre el concepto de la historia” (2007: 65-76; cf. Lowy, 2003: 37-168). El autor enuncia la importancia que para el marxismo posee la teología, en la medida en que se conjugan una metodología y una aspiración mesiánica, sin la cual no se puede “ganar la partida”, es decir, no se puede hacer la revolución. Se trata de que una visión mecánica de la teoría en nada sirve para los fines que se ha propuesto; lo que inversamente significa que el problema inicial se encuentra siempre en los fines; así Benjamin cita un verso de Karl Krauss que dice “el origen es la meta”. El origen *es* la meta, es decir que la finalidad política, la situación a la que se quiere arribar constituye el punto cardinal sobre el cual se articula el análisis, *se funda el discurso* del cual el sujeto constituye su efecto. Por lo tanto, pensar el problema de las clases simplemente como una adecuación nominalista de un significante con su significado constituye, desde el punto de vista del marxismo, un error conceptual. Pero lo cierto es que a esta altura de la situación el pensamiento marxista no puede seguir operando bajo una escatología oculta, como el enano ajedrecista que encarna la teología en el ejemplo de la Tesis I de Benjamin. Es necesario reconocer que esta dimensión es constitutiva del análisis y que, desde una perspectiva marxista, el análisis de clases y su importancia se encuentran ligados a semejante situación que estructura lo simbólico para el marxismo. En este sentido, la insistencia en las clases no es mero arbitrio. Como hemos señalado en la cita de Marx, no ha sido él quien ha puesto de relevancia el significante “clase”, sino que ha sido la sociedad moderna. El lenguaje social pone a las clases como significante de su propia construcción simbólica. No son los marxistas lo que hablan en un lenguaje clasista, pero ha sido esta teoría la que ha hecho del significante “clase” un elemento interpretativo para

## Explotación y dominación

Ahora bien, las tendencias del pensamiento marxista con respecto a las clases y sus luchas se construyen en torno a una doble lógica que se inscribe en pensar a las clases como un resultado objetivo que surge del análisis de las condiciones materiales de una sociedad dada y como una construcción política subjetiva que articula las acciones colectivas a partir de las cuales se desarrollan las tensiones de la sociedad. Dado que ambas lógicas se inscriben en las necesidades simbólicas de la teoría (la condición material y la condición escatológica), lo que establece el lazo unitario entre ambas –y que dan consistencia a la lucha entre las clases– se organiza en torno de la noción de explotación. Es decir, la lucha y tensión provocadas por las condiciones sociales de producción y apropiación de la plusvalía (o bien “plus-trabajo” o “trabajo excedente”), la capacidad de un grupo de apropiarse parcial o totalmente del trabajo de los productores, o la capacidad de un grupo de obligar a los productores a trabajar por encima de sus condiciones de existencia<sup>137</sup>. En la tradición marxista, la existencia del

---

confrontar a la sociedad con su propio fantasma: frente al individuo libre, su carácter colectivo; frente a su igualitarismo jurídico, la desigualdad económica; frente al consenso republicano de la participación individual, el carácter antagónico, irreductible y conflictivo de la lucha clasista; frente al igualitarismo remunerativo del mercado, la explotación y la dependencia; etc. etc. Pueden señalarse otros elementos significantes: “pueblo”, “pobres”, “masas”, “sectores subalternos”, “sectores populares”, “multitud”, etc., que la crítica ha puesto de manifiesto como modo de limitar el alcance del análisis clasista de la sociedad moderna y su aplicación a otras condiciones. Pero dichas categorías vienen a cuento, justamente, en la medida en que se intenta aludir, eludir, eludir o dar entidad a aquello que ha sido marcado por el lenguaje moderno bajo la noción de “clase”. Y en este punto, la insistencia marxista en las clases se verifica como axioma, no solamente por su valor significativo y desnaturalizador, sino por el hecho de que no admite la crítica falsacionista: incluso cuando se intenta negar a las clases, su propia negación constituye un síntoma de su existencia; la no aceptación de la existencia (simbólica) de las clases es una demostración de su existencia (simbólica).

<sup>137</sup> Cf. Ste. Croix (1988: 60), Roemer (1985: 30-65; 1989: 213-9), Miliband (1990: 420), Caínzos López (1990: 100-1), Wright (1994: 39-41, 70-4), Wolff (1999: 105-120), Callinicos (2004: 52). Si bien la mayoría de los marxistas aceptan la fórmula de que la explotación consiste en un concepto neutro que indica la capacidad de apropiación del *surplus* por parte de una clase sobre otra, lo que implica la “necesidad” para la clase explotadora de la clase explotada, la corriente llamada “marxismo analítico”, cuyo principal exponente en este sentido es Roemer, abandona la teoría del valor-trabajo como campo teórico explicativo y centra su definición en las cualidades praxeológicas de los individuos y su capacidad racional de maximizar beneficios. Así, la explotación se presenta como un intercambio o transferencia desigual de cantidades de trabajo condicionadas por la distribución desigual de los bienes productivos. Esta perspectiva, si bien parece *aggiornarse* a los modelos de la economía neoclásica al centrarse en las características del comportamiento individual, abstrae las condiciones sociales como punto de partida de dichos comportamientos. Las definiciones aportadas por Roemer contradicen una larga tradición en el pensamiento marxista al hacer coincidir la explotación con las deficiencias de ingresos capaces de adquirir bienes suficientes. Así dice:

trabajo excedente parece remitir siempre a una condición propia de las sociedades clasistas. Sin embargo, cabe señalar que esto no tiene por qué ser pensado así necesariamente. En la medida en que cualquier sociedad humana constituye una organización dinámica, cuya vida no se inscribe en la mera reproducción de sus niveles de subsistencia vitales y en que siempre hay aportes desiguales de los miembros que la constituyen, toda reproducción de cualquier colectivo humano supone, si no la necesidad, al menos la potencialidad de la existencia de un plus-trabajo socialmente e históricamente situado. Salvo que se piense a las sociedades pre-clasistas como sociedades homeostáticas, donde sus condiciones de vida se reducirían al aporte exacto, preciso y limitado que garantizaría la reproducción del grupo en cuanto tal, sin ningún tipo de posibilidad de transformación alguna (ni en sus condiciones materiales de vida, ni en sus prácticas sociales y simbólicas, ni en sus niveles demográficos, ni en nada), hay que asumir que en todo tiempo existe siempre como potencial un excedente social de producción, un *plus* que está más allá del “tiempo de trabajo socialmente

---

“Exploitation is said to exist when some agents work more time than is embodied in the goods they are able to purchase with their revenues or wages.” (Roemer, 1982: 163)

“Marxian exploitation is defined as the unequal exchange of labor for goods: the exchange is unequal when the amount of labor embodied in the goods which the worker can purchase with his income (which usually consists only of wage income) is less than the amount of labor he expended to earn that income.” (Roemer, 1985: 30)

Claramente el autor remite a una instancia capitalista o al menos mercantil. Pero en ambos casos se supone que la explotación aparece en una instancia contradictoria entre lo que se trabaja y lo que se consume. En la primera definición la explotación surge de la situación de trabajar más tiempo que el trabajo contenido en los bienes que se puede comprar con su salario o beneficio. En la segunda, la explotación se define como intercambio entre trabajo y bienes, cuya desigualdad se crea a partir de que la cantidad de trabajo contenido en los bienes que puede pagar el salario del trabajador es menor a la cantidad de trabajo que él ha gastado para ganar dicho salario. No cabe duda de que siempre implica una cantidad de trabajo que se pierde para el trabajador, que queda contenido en la mercancía, pero de aquí no se sigue para el marxismo que la explotación radique en la capacidad de compra de los salarios. En términos ortodoxos, la explotación capitalista radica en la diferencia entre el valor producido por el uso de la fuerza de trabajo en el proceso productivo –y que queda incorporada a la mercancía (con independencia de los precios que puede adoptar)– y el valor de la fuerza de trabajo como tal, que no es otro que el valor de reproducción de la fuerza de trabajo o, lo que sería su equivalente, la cantidad de valores (mercancías) que constituyen los elementos necesarios para reproducir al/los trabajador/es para que sigan cumpliendo con sus funciones. Por tanto, si bien se trata de una transferencia de trabajos o valores, nada tienen que ver con la capacidad de compra de los salarios como tales.

Sin embargo, la cuestión de la explotación para el marxismo no deja de ser dificultosa, puesto que la idea de una transferencia de trabajos (sea o no en valores) supone la necesidad de limitar –tanto cuantitativa como cualitativamente– el trabajo necesario del trabajo excedente. Lo cual complica la situación en la medida en que tales cantidades no pueden ser delimitadas, sino, simplemente supuestas (que en las situaciones de esclavitud o servidumbre se manifiestan en que el trabajador mismo o el tiempo fáctico del trabajo o su equivalente en productos no le pertenecen). La ventaja de la propuesta de Roemer consiste en que al abandonar la teoría del valor-trabajo, el esquema de consumo impuesto por los niveles de ingresos permite, al menos cuantitativamente, establecer ciertos parámetros. Asimismo, la propuesta teórica de Roemer permite avanzar en una teoría general de la explotación con independencia de las clases como marco de referencia.

necesario”<sup>138</sup>. Este punto fue reconocido por Marx mismo, aunque tal vez de forma no tan clara como ameritaba, puesto que sus argumentos no estaban destinados a establecer una distinción antropológica e histórica. En su crítica al programa de unificación de la socialdemocracia alemana, la *Crítica del Programa de Gotha* (1875), Marx daba cuenta de la falacia que significaban las consignas lassalleanas de “todos los miembros de la sociedad tienen igual derecho a percibir el fruto íntegro de su trabajo” (art. 1) y del “reparto equitativo del fruto del trabajo” (art. 3). No glosaremos aquí el sentido preciso de los términos de Marx, puesto que lo que nos interesa es su sentido más general y cuyo significado remite al problema que estamos discutiendo. En la glosa al artículo 3, Marx señala que hablar de un “reparto equitativo de los frutos del trabajo” se encuentra en contradicción con la idea de que los miembros de una sociedad deberían tener “derecho” a percibir “los frutos íntegros de su trabajo” (art. 1), puesto que, si cada quien solamente puede recibir lo que aporta en función de su trabajo, ¿qué pasa con los que no trabajan? Y si sólo ellos reciben la parte que se merecen, ¿qué pasa con el derecho igualitario de la sociedad? Si los que trabajan reciben de manera *íntegra* lo que producen, entonces los que no trabajan (niños, ancianos, inválidos, etc., cuanto menos) no deberían recibir nada, lo que cumple con el artículo 1 pero niega el artículo 3. De modo que, o bien se cumple con la igualdad de derechos y todos tienen acceso al reparto, o se lo violenta, cumpliendo con el requisito exclusivista de que cada quien obtiene lo propio. Pero más allá de esta aporía que constituía una falencia para un programa político comunista, Marx continuaba su exposición señalando que la expresión “el fruto del trabajo” no significaba otra cosa que el “producto social global”,

---

<sup>138</sup> Podríamos decir junto con Lacan que ese *plus* siempre está-ahí, en la medida en que nada hay por fuera de *lo real* (Lacan, 1966; 1977; 1988a; 1988b; cf. Evans, 2007: 163-4). Lo real como cosa-en-sí lo contiene todo y constituye el todo dentro de lo cual se mueve lo humano. Pero en la medida en que la sociedad se construye como forma de organización subjetiva, es decir, que se organiza sobre la base de una arbitrariedad no natural que se instala como norma, cuya característica principal pasa por ser una construcción simbólica e imaginaria expresada por el lenguaje que les permite a los sujetos (colectivos e individuales) construir su mundo. Así, el mundo de lo humano no es ni puede ser igual a lo real, puesto que la dimensión simbólica que otorga identidad, orden y sentido al mundo humano se encuentra atravesado por la dimensión que abre el lenguaje. Entonces lo real siempre se encuentra en exceso respecto de la dimensión simbólica. Mientras que en lo real siempre está todo-ahí, en el mundo humano, construido por la dimensión simbólica e imaginaria, la “realidad” sólo es aquello que puede ser simbolizable, aquello que puede ser apreciado de manera significativa, lo que implica que siempre quedará algo fuera-de-lugar, algo que se escapa. Aquello que se escapa, pero que no deja de estar ahí, constituye ese exceso, ese *plus*, que no deja de ser lo real que se involucra e interfiere con el orden simbólico e imaginario. Por consiguiente, desde el punto de vista socio-económico, y haciendo abuso de la noción lacaniana, toda sociedad cuenta con cierta proporción de *plus*trabajo efectivo, en la medida en que tales condiciones del trabajo vivo se encuentran ahí para ser usufructuadas. La cuestión radica por tanto en qué sentido se debe entender la idea marxista del “trabajo socialmente necesario”, puesto que todo “excedente” resulta ser un *plus* que supera dicha “necesidad”.

es decir, la totalidad de lo producido por la sociedad en cuanto tal. Ahora bien, pero de ese total había que deducir una serie de elementos que ya no volverían como parte “íntegra” para quienes trabajan, a saber:

- a. La reposición de los medios de producción consumidos.
- b. La parte suplementaria para ampliar la producción.
- c. Un fondo de reserva contra accidentes o calamidades, etc.
- d. Los gastos generales de la administración política.
- e. La parte que se destine a la satisfacción de necesidades colectivas.
- f. Los fondos de sostenimiento para las personas no capacitadas para el trabajo.

Ciertamente Marx estaba planteando estos elementos para una sociedad moderna y, en particular, para una sociedad post-capitalista. Pero se hace evidente que, con los matices del caso, varias de estas características pueden establecerse como elementos generales para cualquier sociedad. Cuanto menos los puntos **a)**, **e)** y **f)**, en tanto que la reproducción social exige al menos la reposición de los bienes materiales que garantizan las condiciones de producción de la vida material, los bienes y medios de consumo que posibilitan la vida práctica de los miembros de la comunidad como tal, y el sostenimiento de aquellas personas que por distintas razones (edad, género o función, etc.) no se encuentran en relación directa con las tareas productivas concretas. En la medida en que cualquier grupo humano debe garantizar estas condiciones si no quiere desaparecer en el lapso de una generación, en la medida en que toda reproducción humana no significa la mera reproducción biológica del grupo sino también la reproducción social o cultural del mismo, debe admitirse la existencia de un excedente social que garantice su reproducción ampliada (que en nada significa la existencia de una “determinación” o “necesidad” que establezca una relación de causalidad y transformación en tanto al cambio de escala le sigue por obligación un cambio cualitativo). Por consiguiente, la idea del plus-trabajo no puede limitarse a ser un marcador exclusivo de una sociedad de clases<sup>139</sup>. Por supuesto que tampoco hay razón

---

<sup>139</sup> Roemer (1989), siguiendo los postulados de la *Crítica del programa de Gotha*, introduce la noción de “explotación de necesidades” para señalar que en una sociedad socialista la explotación continúa debido a la desigualdad que existe entre los individuos por poseer múltiples necesidades y cualificaciones diferentes, que el autor llamará “explotación por estatus”. De modo que una distribución basada en cualificaciones diferenciadas no evitaría una desigualdad en la satisfacción de las necesidades, por lo que los más necesitados no dejarían de ser explotados por aquellos con menores necesidades. Wright (1994: 78-9, n. 12) sostiene que esta idea de Roemer supone una lógica diferente de la explotación, puesto que no se corresponden con relaciones de clase. Lo que nos interesa señalar consiste en que, si existen condiciones para la explotación en situaciones que tradicionalmente el marxismo considera como

alguna para reconocer aquí una perspectiva evolucionista en la cual tal exigencia se exprese necesariamente en un incremento permanente de dicho excedente producto de un determinismo y/o evolucionismo tecnológico y economicista, que en la tradición marxista se vincula a la problemática de las “fuerzas productivas” y a su supuesta dinámica determinante sobre las “relaciones de producción”, tal y como puede aparecer en un interpretación rígida de lo volcado por Marx en su famosa introducción de 1857<sup>140</sup>. La existencia del plustrabajo solamente supone que toda sociedad posee o produce siempre un excedente potencial que posibilita su continuidad relativa como colectivo, permitiendo su reproducción sin que esto suponga una transformación obligatoria ni necesaria<sup>141</sup>. Lo que varía de una situación pre-clasista a una situación clasista se encontrará en las relaciones de *dominio* sobre dicha producción excedentaria potencial o efectiva y de ahí el cambio de lógica con respecto a las articulaciones que produce en la dinámica de las tensiones que las atraviesan como colectividad<sup>142</sup>. En

---

situaciones donde las clases no existen, entonces, lógicamente, la explotación no constituye un elemento privativo de las clases.

<sup>140</sup> Sobre el rol determinante de las fuerzas productivas véase el ya clásico trabajo de Cohen (2001).

<sup>141</sup> Meilliassoux (1999: 78-88 y n. 7) señala la existencia de plustrabajo en comunidades primitivas, que por definición tienden a ser consideradas sociedades no clasistas. Para el autor las comunidades domésticas son capaces de producir plusproducto y necesariamente lo deben hacer si es que quieren mantener sus niveles de desarrollo demográfico. Particularmente, la división de las actividades agrícolas en estaciones productivas e improductivas permite a la agricultura hacer aparecer un volumen de alimentos para la subsistencia, cuyo consumo produce una suma de energía superior a dicho volumen inicial. Esto puede demostrarse –según el autor– a partir del hecho de que el tiempo de trabajo “necesario” para la producción del producto agrícola solo es una fracción del año. El resto del tiempo se dedica tiempo de trabajo para la realización de las tareas de producción y reproducción indispensables para el mantenimiento del productor directo (vivienda, vestimenta, utensilios, etc.) o puede utilizarse en actividades productivas suplementarias (caza, recolección, artesanías, etc.) y en actividades políticas o culturales, que no absorben la totalidad de las fuerzas de los trabajadores durante la estación muerta. El resto de energía que queda –dice el autor– “se traduce en tiempo libre que goza gracias a sus esfuerzos y a la explotación de sus capacidades físicas e intelectuales, tiempo del que dispone de acuerdo con sus conveniencias y sus necesidades, tiempo indispensable para todas sus expansiones y progresos.” En consecuencia, dicho *tiempo libre* es la forma que adquiere el “plustrabajo” en una sociedad no clasista. Pero esto no indica la ausencia de explotación como tal, puesto que la sociedad debe producir dicho “excedente”; lo que marca es la ausencia de dominación sobre el producto o tiempo excedentario.

<sup>142</sup> No desconocemos que tales afirmaciones abren la puerta a otro debate que involucra, en la medida en que se supone un cambio en la escala productiva y de acumulación social, por un lado, y la aparición de una relación de dominación, por otro, la aparición del “Estado”, máxime cuando la tradición marxista hace coincidir a éste con la aparición de las clases. Por una parte, la propia idea del Estado y su significación interpretativa también constituye una problemática moderna. Y le cabe, entonces, las mismas consideraciones que al significante “clase”. Se trata de una forma que articula una relación social que involucra un tipo de subjetividad que concreta, y que por tanto no se adecua a las formas históricas en tanto realidades sino en tanto interpretaciones modernas que permiten una interpretación del pasado inteligible para nosotros. Dicho de otra manera, la *pólis* –por ejemplo– puede ser o no un Estado, en la medida de que dicho significante constituye para nosotros la demarcación intelectual de una problemática política –sea para decir que lo es o sea para decir que no lo es, lo es o no en la medida en que nuestra construcción simbólica de lo político cae bajo el marco de que *nosotros pensamos con Estado*, con independencia de las definiciones que demos del mismo; cf. Lewkowicz (2004)–; para el debate sobre el “Estado” en el mundo antiguo, cf. Gallego (2011: 181-222) y Paiaro (2011b: 223-42), con bibliografía.

---

En este sentido, el marxismo ha hecho del desarrollo de las fuerzas productivas, las clases y el Estado una tríada conjunta que se funda en la necesidad interna de su propio desarrollo. De esta manera, un determinado grado de productividad del trabajo hace aparecer un potencial *surplus*, que apropiado desigualmente, necesita de elementos coercitivos para mantener y reproducir dichas condiciones de existencia. El Estado se convierte entonces, bajo este principio coercitivo que lo define en esencia, en ese elemento que liga y mantiene (no sin formar parte activa de las transformaciones) dicho *status quo*; cf. Engels (1983: 250). Tal visión cae bajo un paradigma evolucionista y etnocéntrico que ha sido cuestionado y con razón; cf. Clastres (2009: 161-86), Campagno (2002: 57-77).

En función de lo dicho, la interpretación marxista ha puesto en relación causal a las clases y al Estado, haciendo de este último una consecuencia (necesaria) de las primeras. Esto es así debido a que se interpreta la relación coercitiva como dependiente y subsidiaria de las condiciones de producción, por un lado, y como refuerzo superestructural, por el otro, que se suma a una supuesta crítica contra el “idealismo” que supondría una causalidad inversa. Desde nuestra perspectiva, tal postura es indiferente puesto que el propio marxismo reconocerá para las formaciones precapitalistas la naturaleza coercitiva de la relación de explotación, de modo que la coerción será consustancial a la lógica clasista. Por consiguiente, carece de sentido establecer una relación de causalidad entre clases y Estado, en la medida en que con independencia a sus definiciones concretas lo que se verifica son formas de dominación que se establecen sobre una base coercitiva. Que el significante *clases* quede atado a una “instancia económica” y el significante *Estado* quede atado a una “instancia política” no hace más que reintroducir una distinción moderna que solo tiene el sentido de ser analítica pero que no expresa una diferenciación histórica. Por tanto, pensar lo económico como subsidiario de lo político o viceversa, como si una instancia fuera menos “real” que la otra, remite a situaciones de discusión que bien cabrían para los debates decimonónicos pero no para la situación teórica del siglo XXI. En todo caso, llamar “Estado” a la existencia de una relación coercitiva, así como también construir un entramado político bajo dicho concepto, puede resultar en un exceso de forzamiento conceptual en tanto que no hay razones para hacer coincidir al Estado con la política (más allá de una larga tradición del pensamiento moderno que confunde una relación con la otra). Pero para nuestros propósitos basta con reconocer la naturaleza coercitiva de la relación que vincula a los sujetos, cuya forma política puede o no conceptualizarse bajo una idea de Estado, siempre y cuando se reconozca que tal conceptualización viene a establecer la aparición novedosa de una lógica concreta: la de una coerción monopólica y legítima, que supone una forma que se hace permanente, perdurable en el tiempo y, por lo tanto, estructurante de un vínculo de poder desigual que no admite reversibilidad alguna. Pero aún así cabe señalar aquello de lo que diera cuenta Weber (1964: 974 y ss) al hablar de una “dominación no legítima” cuyo ejemplo característico constituía la *pólis* antigua; o bien, la famosa frase de Marx (2005: 437) al señalar que la comuna antigua es “la comunidad como estado”. Se trata, entonces, de que el primero admite que no hay superposición necesaria entre Estado y política, mientras que el segundo hace metonimia entre ambas situaciones. Lo que debe quedar en claro es que la “invención de la política” supone una relación diferente a la lógica parental que domina a las comunidades “primitivas”, pero de aquí no se supone que el Estado sea necesariamente la consecuencia de dicha invención. Puede verificarse tal forma en la siguiente afirmación de Finley (1986b: 20), que expresa un “sentido común” que hace síntoma de la conceptualización moderna:

“No es éste el lugar de un estudio teórico sobre el estado. Para mis objetivos baste enunciar algunos postulados elementales y obvios. El primero es que en un estudio de política no existe una diferencia significativa entre estado y gobierno. Pese a los metafísicos de la política, los ciudadanos (o súbditos) en cualquier régimen consideran equivalentes ambas cosas...”

Ahora bien, sin menoscabar el razonamiento de Finley, la cuestión de que “en cualquier régimen” gobierno y Estado sean lo mismo supone que hay algo en los términos que no cierra. Dicho de otra forma, ¿Qué diferencia establece hablar de Estado si éste no significa ninguna limitación pertinente? Si el gobierno es la relación de poder y el Estado su continente, entonces, no queda más que conceder que el Estado es una cáscara que habilita la discusión del poder político. Pero en este sentido, lo que se hace no es resolver el problema del Estado sino desnaturalizarlo, licuar su lugar en el pensamiento para subsumirlo como una forma excedente de la política. Y esto es en gran medida lo que le permite a Finley decir que “el estado es el lugar de encuentro de los intereses conflictivos, de las clases conflictivas” (1986b: 13). Entonces, lo que tratamos de señalar consiste en que no hay adecuación entre política y Estado, y que éste último se corresponde con una problemática que –además de moderna– supone una situación novedosa respecto a la política como tal. Podríamos decir que la política puede existir sin el Estado, en la medida en que la política supone intereses en conflicto que se desarrollan en un mismo

efecto, en su análisis sobre las *Grundrisse* de Marx, Rosdolsky contrapone las nociones de “plusproducto” y “plustrabajo” para dar cuenta del pasaje de una situación de no explotación a otra de explotación:

Una cierta disposición favorable de las condiciones naturales, un relativo rendimiento del trabajo humano constituye, por ende, la premisa de cualquier explotación, de cualquier dominación de clase. En este sentido “puede decirse que el plusvalor, etc., se basa en una *ley natural*, en la productividad del trabajo humano en su intercambio con la naturaleza”. Pero el hecho de que todo plustrabajo presupone un plusproducto no se desprende, a la inversa, que la mera posibilidad del plusproducto cree el hecho del plustrabajo. Primeramente deben darse las condiciones que obliguen al productor a trabajar por encima de su tiempo necesario.<sup>143</sup>

Ahora bien, de acuerdo con el autor podemos distinguir el plusproducto en la medida en que éste representa las capacidades productivas de una sociedad cualquiera que se encuentra por encima de sus “necesidades”. Tal existencia puede ser fáctica o potencial y se encuentra enmarcada por las condiciones de productividad del trabajo en dicho contexto (he aquí la supuesta “ley natural”). Pero su sola presencia no supone la existencia del “plustrabajo” y, por ende, de la explotación, en la medida en que ésta última surge como producto de una obligatoriedad, de un condicionamiento. El pasaje ilustra entonces la tensión entre las capacidades productivas de una sociedad, que en última instancia nunca son iguales a sus necesidades biológicas y reproductivas, y las condiciones de dominación que “obligan” a los productores directos a entregar una porción *superior* de sus capacidades de trabajo a terceros. En este sentido, podemos observar dos cuestiones relacionadas. En primer lugar, la diferencia entre “plusproducto” y “plustrabajo” se nos presenta como una diferencia terminológica que no resuelve demasiado. A fin de cuentas, para el marxismo, todo producto constituye una manifestación de tiempo de trabajo, de modo que en realidad se está diciendo lo mismo. La distinción busca señalar, entonces, la diferencia entre una capacidad productiva y la obligatoriedad, la coerción, la relación de dominio que se instituye sobre

---

espacio, la tensión, la división que corta una comunidad en dos. Pero el Estado no puede existir sin la política, y llamar Estado al mero espacio de la política, en la medida en que dicho término resuelve de modo significativo el problema de los límites del conjunto dentro del cual se produce la relación política tiene una utilidad práctica desde el punto de vista de una economía del lenguaje, pero poca desde un punto de vista teórico. Preferimos, entonces, delimitar la política del Estado, asumiendo que el segundo introduce no solo un campo de juego político sino también un sujeto de acción social. Como diría Gallego (en palabras dichas en persona), si en la actualidad se puede hablar de “más o menos Estado”, no hay fuente antigua alguna que nos señale “más o menos *pólis*”. Y es este “mas o menos” el que hace innecesaria la introducción de la noción de Estado para nosotros.

<sup>143</sup> Rosdolsky (2004: 257). Cursivas del autor. La frase entre comillas pertenece a Marx (1974: 274).

el desarrollo de dicha capacidad productiva. Pero no hay aquí más que una diferencia cuantitativa. A fin de cuentas, si el “plustrabajo” no es más que “plusproducto” *obligado*, es decir, que se ejerce sobre los productores directos una violencia que los obliga, podemos suponer que en una primera instancia dicha obligación no es más que la entrega de ese “plusproducto” fáctico o potencial que ya estaba presente<sup>144</sup>. Por consiguiente, lo que la observación de Rosdolsky tiene de importante no es tanto la separación conceptual como el hecho de que lo que se transforma con la explotación no es una capacidad productiva como tal sino el *dominio* sobre las mismas. Por consiguiente, en la medida en que dicho “plusproducto” ya está ahí, la explotación también ya se encuentra presente como tal, puesto que ese *plus* no surge de la nada sino de los trabajos realizados por la sociedad. Pero en tanto que para hablar de “explotación” se hace necesaria la presencia de una coerción, entonces se produce un deslizamiento de las condiciones productivas, en sentido lato, a unas condiciones nuevas políticamente provocadas. Debido a que para la existencia del “plustrabajo” se convoca una relación de “obligatoriedad”, entonces lo que importa está en las condiciones políticas que posibilitan tales “obligaciones”, condiciones políticas que no tienen que asumir *necesariamente* la forma de una coerción exógena<sup>145</sup>. De lo que se trata es de que debe instituirse una condición de fuerzas que posibilita el dominio y la exigencia de dicho *plus*. En segundo lugar, nos vuelve a enfrentar con la noción de *plus*, en la medida en que dicho *plus* supera las condiciones “necesarias”. Constituye un “excedente” que como tal puede ser apropiado. En este sentido es que cabe establecer una diferenciación entre “trabajo necesario” y “trabajo excedente”; pero tal división sólo puede conceptualizarse sobre el corte que instaura la *dominación* y no las capacidades productivas. De este modo, la noción de “trabajo socialmente necesario” no puede restringirse a ser mero indicador de las condiciones de reproducción del trabajo; puesto que tales condiciones no se encuentran exentas de la necesidad de dicho *plus*, ya

---

<sup>144</sup> Por ejemplo, Meillassoux (cit. *supra*. n. 141) señalará que el *tiempo libre* de las comunidades domésticas constituye la “renta en trabajo” que conforman el plusproducto de las sociedades feudales y capitalista.

<sup>145</sup> Nos referimos aquí sólo al hecho de que lo que importa es la estructuración de la relación de dominio y no su aparecer, que puede ser fruto o no de tensiones internas de la misma sociedad. En este sentido, constituye un nuevo punto de vista, no necesariamente aplicable a todas las sociedades históricas, la tesis de Campagno (2002: 79-94) respecto a que dicho ejercicio de la coerción que posibilita una apropiación del tiempo excedentario de las sociedades surge como un acontecimiento exógeno que rompe con la lógica recíproca del parentesco, que limitaría la apropiación desigual y estable dentro de la misma sociedad.

que de todas formas lo necesitan, salvo –insistimos– que se piense por “necesario” la mera reproducción biológica, lo cual hace de su carácter “social” algo insubstancial.

En consecuencia, a nuestro criterio, las situaciones de clases suponen una relación de dominación que se instaura *por* –y no *a partir de*– las condiciones de la explotación. No constituyen una mera relación “económica” fruto de la aparición de un progreso productivo que genera un “excedente”. Las clases vienen a dar cuenta, desde una perspectiva significativa, de la tensión política que se abre por la lucha y la confrontación sobre las condiciones de dominación en el seno de una sociedad; condiciones que involucran las relaciones de explotación, en la medida en que ellas entran en juego, pero que las exceden.

En este sentido, la propuesta de Miliband<sup>146</sup> converge con nuestros argumentos. Para el autor todas las sociedades necesitan apropiarse de una parte del producto de los productores directos para fines tales como el mantenimiento de jóvenes, viejos o enfermos, la inversión en la producción ulterior, la provisión de servicios colectivos, etc., aunque señalará: “Pero en una sociedad sin clases la apropiación se destinará *únicamente* a estos fines. (...) En tales circunstancias, la apropiación del plus-trabajo (...) no supondría explotación” (1990: 421). Queda claro, desde nuestra perspectiva, que en términos de transferencias de trabajo (o de la relación *input-output* de tiempos de trabajo) “tales circunstancias” *sí* supondrían *explotación*, simplemente porque las condiciones de unos dependen de las transferencias de los otros, que no serían re-apropiadas por los productores directos. Pero Miliband continúa su exposición aclarando que, si bien el énfasis en la explotación le parece justificado, no puede dejarse de lado un aspecto conexo a las condiciones de explotación, que no es otro que la *dominación*, por cuanto constituye la “condición esencial” del proceso de explotación<sup>147</sup>. En la medida en que las relaciones de explotación devienen como condición de la dominación, entonces, lo que se presenta como punto central para el análisis de clases lo constituyen las segundas más que las primeras. Desde la perspectiva de Miliband, las relaciones de apropiación del plus-trabajo se vuelven de explotación una vez que se ha instaurado una relación de dominio; son estas últimas las que definen la existencia de las segundas. Pero en este sentido, hablar de una diferencia

---

<sup>146</sup> Miliband (1990: 418-43).

<sup>147</sup> Así el autor reafirma en más de una ocasión que la dominación constituye el factor necesario: “la explotación (...) ha sido siempre el objetivo principal de la dominación” (p. 421); “la explotación tiene una importancia crucial, pero es la dominación lo que hace posible la explotación” (p. 422); “La explotación sigue siendo el fin esencial de la dominación” (p. 422).

entre explotación y dominación se vuelve superfluo en la medida en que tal distinción venía a sostener en la tradición marxista la determinación de las condiciones de clases desde una perspectiva “económica”.

Por consiguiente, en la medida en que las clases se proponen como expresión de una disputa de poder –como una tensión fruto de relaciones de dominación– no constituyen meras relaciones organizadas en torno a la explotación. Al situarse en exceso con respecto a esta dimensión (la explotación), al situarse en un contexto que supone el ejercicio de una capacidad de política, las clases participan como nominación de una lucha por dichas condiciones. No constituyen reales surgidos de la división social del trabajo y fruto de la apropiación/distribución de los excedentes sociales. Constituyen, empero, la dimensión del conflicto por las condiciones de dominio que habitan una sociedad dada. Constituyen relaciones de poder, pero no cualquiera de tales formas de relaciones de poder. Pertenecen a la problemática política por las formas en que se organizan las relaciones de dominación, en la medida en que se instauro en la sociedad una disputa, una tensión que “obliga” y que establece una jerarquización recurrente, una división ineludible. En este sentido, tampoco hay “lucha de clases” porque haya “clases”, ni “clases” porque “haya lucha de clases”... La nominación clasista implica por sí misma la tensión, la disputa, la “lucha”, puesto que enuncia un corte en torno a estados de dominación<sup>148</sup>.

---

<sup>148</sup> Foucault (1994: 109) plantea una distinción interesante y por demás operativa al señalar la diferencia entre “relaciones de poder” y “estados de dominación”. Las primeras se caracterizarían por encontrarse imbricadas en toda actividad humana, colectiva, grupal o individual, articulando lazo y constituyendo sujetos. En este sentido, las relaciones de poder son omnipresentes, puesto que no hay forma social que no se encuentre atravesada y organizada en torno de ellas. Pero de todas maneras conforman relaciones inestables y reversibles, que permiten a los actores trazar diferentes tipos de estrategias en torno de ellas. Los segundos constituyen estados donde las relaciones de poder se encuentran fijas e inmóviles, bloqueadas, que impiden la reversibilidad de las relaciones de poder. En este sentido, pensamos que la nominación clasista viene a ponderar un “estado de dominación”, no solamente porque las clases organizan relaciones de poder, sino porque, en tanto tales, fijan determinadas formas de dichas relaciones. Si la disputa de clases no constituye un elemento producto de la forma en que se extrae el excedente, sino que constituye una lucha por el dominio del mismo, entonces no es una mera forma de ejercicio del poder, de relación que organiza una jerarquía y una desigualdad; es un estado de dominación, en la medida en que dicha disputa se vuelve estructurante de la vida social de los actores y de la conflictividad que la atraviesa. A su vez, en la medida en que constituye un estado de dominación, la lucha organiza las condiciones mismas de dicha dominación como tal. Por consiguiente, supone la tensión en que dicha dominación se ejerce y que no carece de resistencias. De modo que la “lucha de clases” no solo ejerce la función estructurante de un estado de dominación, sino también la puesta en cuestión del mismo, es decir que la tensión sobre la que se basa en el mismo acto que funda el dominio que pretende reproducir también lo rechaza, al producir los fundamentos de su propio cuestionamiento. Pero de aquí no se sigue una “dialéctica” que otorgue un sentido determinado a las clases y sus luchas, sino, simplemente, y de modo más escueto, que las tensiones que provoca se encuentran articuladas por el mismo “estado” que las produce, de modo que la tensión constitutiva del dominio no supone una alternativa superadora a dicho estado. Asimismo, Rancière (1996: 13-34) plantea lo ontológico de la política en el ámbito de la tensión

## Superestructura y fetichismo

Las clases precapitalistas han sido pensadas desde una serie de indicios, señalados por Marx, que pueden reducirse a dos aspectos: en primer lugar, a diferencia de las relaciones capitalistas, mediadas por la producción de valores de cambio que dan lugar al “fetichismo de la mercancía”, las relaciones de producción precapitalistas se presentan como relaciones interpersonales, es decir, como “relaciones directas entre las personas”; y, en segundo lugar, las formas concretas de la explotación se producen a través de mecanismos coercitivos y extraeconómicos<sup>149</sup>. Ambas cuestiones se encuentran entrelazadas, puesto que condicionan la especificidad de las clases y trae aparejado –en el debate marxista– la discusión entre “lo económico” y el resto de las “instancias”. El análisis que realiza Marx partiendo de la mercancía como unidad comprensiva del conjunto de las relaciones sociales de producción establecía que el carácter social y colectivo del trabajo se presentaba como extraño a los individuos puesto que la mercancía presentaba los atributos propios de los primeros. Como el trabajo social se realiza bajo la forma de una acción individual mediada por el mercado, la relación colectiva de productores y consumidores se les presenta como una relación enajenada, puesto que sólo se presenta como forma colectiva en aquello que constituye la resultante de su actividad, que no es más que la mercancía misma, en tanto se vinculan entre sí solamente por la vía del mercado que los integra como parte de la sociedad. La forma mercancía puede asumir su carácter de “fetiche” porque el trabajo colectivo, que se realiza como privado, solo se verifica cuando queda validado por el

---

comunitaria. Pero dicha tensión no sería solamente el efecto del dominio existente, sino de la inclusión de los dominados en el espacio de los dominadores, la cuenta de los que no cuentan, la pretensión de parte de los que no son parte. La cuestión radica entonces, para el autor, en que la lucha de clases es la política misma, no la correspondencia social de las clases (en un sentido de clasificación) del lugar de cada grupo, sino de la borrado de todo lugar como tal, en la medida en que cualquiera es representante del todo. Ahora bien, esto implica, de acuerdo a lo que venimos diciendo, que las clases nominan en un mismo acto una doble situación: por un lado, las clases reconocen un “estado de dominación”, una forma de repartir las partes del todo, de establecer el lugar de cada quien; pero, a su vez, en la medida en que ese reparto no es inalterado, en la medida en que dicho reparto supone la condición de dominio como algo que se disputa, tal lucha solo puede aparecer en el hecho de que hay una parte que no se rige por el lugar designado; de que hay una nominación que permite el desplazamiento, el borrado de la cuenta meramente distributiva. Entonces, hay clases no porque existan excedentes apropiables, sino porque las condiciones de dominación (de la que dicho excedente forma parte) se ponen en disputa.

<sup>149</sup> Cf. Marx (2002: 1005-7; 2005: 84-5); cf. Paiaro (2012a: 153-83) con bibliografía.

mercado<sup>150</sup>. Ahora bien, Marx da cuenta de este proceso en la medida en que se debate la forma específica en que se presentan y construyen las relaciones de producción capitalistas. En la medida en que las personas se presentan como sujetos libres e individuales, su carácter social se les presenta cosificado, puesto que dicho vínculo sólo se pone de manifiesto a través de la “cosa”, de la mercancía. A su vez, sus relaciones se cosifican puesto que su actividad queda establecida y organizada por la “cosa” misma, de modo que todo el conjunto de prácticas puede asimilarse a dicha relación y, por consiguiente, toda práctica humana se reconvierte en una práctica determinada por la mercancía misma<sup>151</sup>. Puesto que la mercancía se convierte en el paradigma mismo de la práctica social y, siendo el dinero la mercancía por excelencia (ya que personifica el valor en forma pura), la sociedad se organiza bajo la lógica de éste, convirtiendo a la “economía” en la semántica estructural que rige las prácticas sociales. De esta manera, la “economía” se convierte, pese a la insistencia de ser presentada como la “última instancia”, en la primera de todas<sup>152</sup> y la sociedad se mueve, al igual que el cuento de Andersen, pretendiendo ver el vestido del emperador<sup>153</sup>.

---

<sup>150</sup> Cf. Marx (2002: 87-102); cf. Rubin (1974: 51-110).

<sup>151</sup> El paradigma de esta aplicación del “fetichismo mercantil” al conjunto de la praxis social ha sido establecido por Lukács (1985a: 90-120, 1985b: 5-140); cf. Rubin (1974), Žižek (2003: 49-54). Fitzsimons (2012: 20-52), siguiendo a Ehrbar (2010a, 2010b) y Schulz (2011), sostiene la existencia de una diferencia terminológica en Marx entre el “carácter fetichista” (*Fetischcharakter*) propio del producto y “fetichismo” (*Fetischismus*) propio de la forma en que se piensa dicho “carácter”. En este sentido, existe entonces una doble consideración que atraviesa el escrito de Marx, en la medida en que un término remite al carácter cosificado de las relaciones sociales expresado por la mercancía, mientras que el otro remite a la instancia *ilusoria* en que el pensamiento social naturaliza dicha cosificación.

<sup>152</sup> Cf. Lewkowicz (2004: 33), para quien la figura del ciudadano consumidor moderno refuta la insistencia marxista de lo económico como determinación en última instancia. Lo que podemos extraer de la observación de Lewkowicz es que, en la lógica social moderna, lo que impera son las relaciones económicas, que se trasmutan en un simbólico general para el conjunto de las relaciones. Lo económico arma lazo y gestiona las ficciones de la sociedad, de modo que en realidad no constituye ninguna última instancia, ninguna determinación última que configura la acción social. Al contrario, es la primera y más general de las ficciones modernas; podemos decir que es su mistificación por excelencia. No se trata de que la economía sea una “instancia” determinante y dominante tal como lo planteaba Althusser (cf. Althusser & Balibar, 1998). Se trata de que el discurso de lo “económico” hace consistir el lazo social que organiza a los agentes como tales, de ahí su primacía. Baudrillard (1975) ha señalado, y con razón, que la crítica marxista desenmascara los mitos del discurso de la economía política sin cuestionar el propio discurso de la economía política, que constituye los puntos de referencia metafísica de la realidad social. El pasaje de la circulación a la producción constituye la crítica en espejo que deja intacta la estructura misma del discurso social, que no es otro que el discurso de la economía.

<sup>153</sup> Marx (2002: 90) señalaba: “...el que los hombres se relacionen entre sí como valores los productos de su trabajo no se debe al hecho de que tales cosas cuenten para ellos como meras envolturas materiales de trabajo homogéneamente humano. A la inversa. Al equiparar entre sí en el cambio como valores sus productos heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben, pero lo hacen.” Así Marx señala que en el capitalismo no se trata de intercambios de trabajo que se presentan como mercancías, sino de intercambios de mercancías que en realidad son de trabajo humano. El “no lo saben, pero lo hacen” viene a señalar el carácter opaco de la relación social y la forma inconsciente en que los sujetos actúan. Žižek (2003: 55 y ss) señala esta frase como la “definición más

Ahora bien, tal situación tiene importancia debido a que se construye una subjetividad que, al regirse por la semántica “económica”, hace de las clases, en la medida en que su definición originaria surge como una clasificación económica, su forma interpretativa. De aquí también se sigue que las relaciones de dominación se piensan bajo esta condición, presentándolas como una práctica “pura” con independencia del grado de violencia o coerción con que pueda desarrollarse<sup>154</sup>. Según Marx, las relaciones que se construyen vía el mercado quedan fijadas por los valores (es decir, la forma en que se presenta el trabajo social) que el mismo establece para las distintas mercancías. Así, la fuerza de trabajo, que constituye la forma mercancía de la capacidad productiva humana, concurre al mercado como un valor más que se regula igual que el resto. Esto supone que la explotación no puede surgir de la diferencia salarial, puesto que el salario no es más que el precio que le corresponde según el mercado a dicha mercancía. De aquí que la explotación surja en el proceso de uso de la capacidad de la fuerza de trabajo por el tiempo en que ha sido alquilada o comprada, que tiene la virtud de generar más valor que el suyo propio<sup>155</sup>. En este sentido, la explotación capitalista se presenta como una práctica puramente “económica”, puesto que surge de la diferencia entre el valor realizado (el usufructo efectivo de la fuerza de trabajo) y su valor de costo (la cantidad de trabajo social que exige la reproducción de la fuerza de trabajo como tal). Por tanto, no hay aquí coacción alguna, todo se intercambia

---

elemental de la ideología”, pero para el autor no se trata de una distorsión ingenua (la distorsión de la representación esconde la verdadera realidad), sino que la distorsión es constitutiva de la realidad como tal; y, siguiendo a Lacan, quien toma el ejemplo del cuento de Andersen, la cuestión no radica en señalar que el emperador está desnudo porque carece de ropas, sino en que está desnudo porque justamente las porta. Asimismo, Žižek señala que el problema de la ideología no radica en una cuestión de *saber*. No se trata de que se hace algo sin consciencia de ello (lo que habilitaría la crítica tradicional del desenmascaramiento del señalar la “ilusión” o el “error” con que se “justifica” tal práctica) sino de lo que se *hace*. La práctica misma en cuanto tal *es ya* una forma mistificada. Lo que se deja de lado no es una *ilusión* que vela nuestra *realidad*, sino que nuestra *realidad* es en sí misma una *ilusión*.

<sup>154</sup> “En el modo de producción capitalista existe coincidencia ‘en el tiempo y en el espacio’ de los dos procesos [el proceso de producción y el proceso de valoración], *lo que constituye un carácter intrínseco del modo de producción* (de la instancia económica); esta coincidencia es el efecto de la forma de *combinación* entre los factores del proceso de producción propia al modo de producción capitalista, es decir, de la forma de las dos relaciones de propiedad y de apropiación real. En este caso las ‘formas transformadas’ correspondientes a esta estructura social, es decir, las formas de la relación entre las clases, *son formas directamente económicas* (beneficio, renta, salario, interés), lo que implica especialmente, a este nivel, *que el Estado no interviene.*”; Althusser & Balibar (1998: 244, cursivas en el original).

<sup>155</sup> En la medida en que cualquier mercancía lleva en su ser una cantidad equis de valor (tiempo de trabajo social) contenido, toda mercancía transmite (o amortiza) dicha cantidad de valor. La diferencia con la mercancía fuerza de trabajo radicará en que ésta será la única que contiene la habilidad de transmitir más valor que lo que implicaría su propia amortización, es decir, la sola transferencia del valor contenida en ella, puesto que la persona que trabaja realiza una tarea que supera el simple tiempo de reproducción que sería el equivalente a la cantidad de trabajo social contenido en su salario.

de acuerdo al valor establecido por el mercado. Se trata de individuos libres, que no se encuentran violentados ni relacionados de forma directa. En el mejor de los casos, la violencia se socializa, se vuelve impersonal y abstracta, constituye un primer momento de la génesis de la relación capitalista (la “acumulación originaria”), para convertirse luego en una situación permanente debido a la necesidad de concurrir al mercado por un salario, porque fuera de dichas condiciones, no hay otra forma regular de supervivencia<sup>156</sup>. Así, las clases se forman “objetivamente” según la distribución social que organiza la forma mercantil<sup>157</sup>. Asimismo, el antagonismo se forja por la necesidad de establecer el valor de la mercancía fuerza de trabajo, de aquí que la tradición ubique como primera forma de la “conciencia proletaria” las prácticas sindicales y huelguísticas, que caen bajo la rúbrica crítica del “economicismo”. De aquí también la dificultad de transmutar esta “conciencia” en una forma “política”, cuya necesidad –ya señalamos– se encuentra en el objetivo escatológico de la teoría. Pero la cuestión radica en que las clases, en las sociedades contemporáneas, se presuponen como expresiones de las relaciones cosificadas por la mediación mercantil sin necesidad de mecanismos coercitivos.

Diferente sería el caso de las sociedades precapitalistas, donde tal cosificación no se produciría, y donde las sugerencias de Marx giraron en torno a que tales situaciones se presentaban como “relaciones directas entre las personas” y sostenidas por medio de la coerción. Para la tradición marxista, la posesión efectiva de los medios de producción por parte de los productores directos y su control real sobre el proceso de trabajo supone su autonomía y su independencia *de facto* con respecto al resto de los miembros con los que se vincula. La posesión se realiza sólo como miembros de una comunidad cuya pertenencia habilita su posesión de hecho. De modo que el vínculo colectivo, es decir, el carácter social de sus actividades, se les presentan como algo dado

---

<sup>156</sup> Bourdieu (2007: 195-216, 2011: 50-74); Banaji (2010: 131-54). Para éste último, la naturaleza jurídicamente libre del trabajador asalariado moderno constituye una naturalización ideológica basada en el fetiche jurídico-liberal del “contrato”, por lo que la propia condición de “libre” implica en realidad el sometimiento de los asalariados al capital. De tal modo, no existiría en realidad “trabajo libre” puesto que siempre existiría una forma de coerción. Es claro que la distinción del trabajador como “libre”, y la idea de un “trabajo libre”, constituye una fórmula jurídica que abstrae situaciones concretas de dependencia. La propuesta de Banaji tiene importancia al reconstruir las condiciones de coerción que la ficción contractual moderna mistifica. Pero que la relación “contractual” sea la forma en que se desarrolla la coerción en las relaciones de trabajo moderna no significa que las condiciones de “libertad” del trabajador sean inocuas. Al contrario, son dichas condiciones de libertad las que hacen efectivas las relaciones de dominación moderna pero también sus condiciones de emancipación.

<sup>157</sup> Punto común con la perspectiva de Weber que ve en ellas formas específicas asociada al mercado; cf. Wright (2005: 25-7). De aquí la ambigüedad respecto a si las clases son únicamente de la sociedad moderna; cf. Godelier (1989; 263-81).

de antemano, siendo su existencia como “individuos” un resultado, un efecto de la comunidad primaria a la que pertenecen<sup>158</sup>. Por tanto, su autonomía se realiza solamente como un elemento de la comunidad, por lo que el carácter colectivo de sus tareas no se les presentaría como algo autónomo a dicha pertenencia sino como su resultado. La explotación solamente podría desarrollarse como ruptura del vínculo comunal, a partir de un acto de coerción que separe al productor del resultado de su trabajo, del control de las condiciones de su trabajo, o de su relación inmediata como poseedor de medios de producción de hecho. Por consiguiente, la explotación se vuelve un estado de dominación de hecho, en la medida en que tal estado es precondition para el usufructo del trabajo ajeno. De aquí se sigue que en las sociedades precapitalistas la lógica de las superestructuras se vuelva condición *sine qua non* de la propia configuración de las clases. No constituyen un mero refuerzo de las condiciones de explotación sino que son responsables de las formas de las mismas<sup>159</sup>. La insistencia en la importancia de la autoridad social, que se busca subsanar con categorías como estatus, órdenes, etc.<sup>160</sup>, se explica por las condiciones “no económicas” de la dominación que parecería escapar a la noción de clase.

De esta manera se produce una reflexión en espejo marcada por la diferencia en que se procesa la dominación entre las formas modernas y las antiguas: la organización clasista de la sociedad moderna se vuelve mediatizada, impersonal, económica e incoactiva, mientras que en las sociedades precapitalistas se las piensa como directas, personales, políticas y coercitivas<sup>161</sup>. Tal forma de reflexionar conlleva consigo otra diferencia aún más importante: la de considerar el carácter personal de las relaciones como transparentes, mientras que –en la sociedad capitalista– tales relaciones se presentan oscuras y opacas por el fetichismo de las “cosas”. Precisamente, por considerarse como relaciones personales se piensa a las formas de dependencia como transparentes, en la medida en que dominados y dominadores portarían una condición claramente desigual sancionada por la sociedad de manera explícita. Por el contrario, en la sociedad moderna, el fetichismo, permitiría la existencia de relaciones jurídicas y

---

<sup>158</sup> “El hombre sólo se aísla a través del proceso histórico”, Marx (2005: 457).

<sup>159</sup> Cf. Paiaro (2011a: 36-55), con bibliografía. Coincidimos con el autor en que plantear el análisis en términos de “esferas” o “instancias” supone proyectar la división simbólica de la modernidad capitalista a las formas de organización social de las sociedades premodernas.

<sup>160</sup> Cf. Terray (1971: 142-6), Zelin (1979: 67 y ss.), Godelier (1989: 268); cf. Kuchenbuch & Michael (1986: 39), quienes hablan de “clase estamental” para el feudalismo. Sobre la importancia del “estatus” y otras formas, cf. Kamen (2013) y Nafissi (2004: 378-410).

<sup>161</sup> Cf. Paiaro (2012a).

políticas igualitarias; pero encubridoras de una desigualdad “real” no explicitada socialmente<sup>162</sup>. La oposición clásica entre base y superestructura mantiene así su lugar inalterado, puesto que en las sociedades precapitalistas se instituye como “dominante” el efecto superestructural sobre la base, mientras que en las sociedades capitalistas se le otorga una autonomía relativa, que remite a su rol “no dominante”<sup>163</sup>. Se trata de que la distinción base/superestructura se mantiene porque la comparación entre las formas de dependencia precapitalistas y capitalistas aparecen, en términos comparativos, sancionadas como un juego entre esencias y apariencias, transparencia y opacidad. Así, la vida material de las sociedades precapitalistas se presenta como una “realidad” sin mediación: empíricamente evidente, producto de una coacción manifiesta, simbólicamente legitimada. Así, la máscara en que la coerción se sustancia no puede terminar de ocultar la violencia misma que las define<sup>164</sup>. Por el contrario, en la sociedad capitalista, la coerción no constituye un mecanismo explícito fruto de que la propia relación se encuentra mediatizada por la lógica de las mercancías; por consiguiente, la opacidad social no encuentra su lugar por fuera de la propia “instancia económica” que la organiza. El análisis opera en el mismo nivel comparativo que las diferencias entre el teatro antiguo y el moderno: en el teatro ateniense, los actores, para representar sus papeles, debían usar máscaras que signaban sus respectivos personajes. Cualquiera podía darse cuenta de que detrás de las máscaras había personas pero la performance no podía eludir el hecho de que necesitaban de tales máscaras. En cambio, en el teatro

---

<sup>162</sup> Cf. Paiaro (2012a). El autor retoma los trabajos de Bourdieu (2007; 2011), Patterson (1982) y Sahlins (1960, 1979, 1983). Balibar (Althusser & Balibar, 1998: 237 y ss) señalará que en las condiciones de los modos de producción “no mercantiles” el fetichismo no está ausente sino desplazado y se ubica en instancias que no tienen que ver con la “realidad” económica. Pero, entonces, la cuestión subsiste en la medida en que “económicamente” la relación no deja de ser transparente y la “mistificación” viene de afuera de la relación misma, a diferencia del modo de producción capitalista, donde la “mistificación” es intrínseca a la instancia económica.

<sup>163</sup> Cf. Althusser (1971: 71-106, 166-82; 2002: 108-10), quien establece el concepto de “estructura a dominante” para significar que lo que da unidad a una estructura social dada se construye a partir de la interacción compleja y desigual de las instancias, siendo la instancia económica la que determinará el elemento social que desempeñará el papel dominante. Para una crítica al papel de las “superestructuras” como mecanismo de soporte de la “cohesión social” véase Abercombie, Hill & Turner (1987).

<sup>164</sup> Nótese por ejemplo la aporía en la siguiente afirmación de Bourdieu (2011: 63-5), quien señala que la “economía precapitalista es el lugar por excelencia de la violencia simbólica, porque en su seno las relaciones de dominación tan solo pueden instaurarse, preservarse o restaurarse a expensas de estrategias que, expresamente orientadas hacia el afianzamiento de la dependencia personal, deben (...) disfrazarse, transfigurarse; en una palabra *eufemizarse*”. Sin embargo –continúa el autor– “la violencia está a la vez más presente y más enmascarada” en tanto “esta economía recurre *simultáneamente* a formas de dominación que, desde el punto de vista del observador contemporáneo, pueden parecer a la vez más brutales, más primitivas, más bárbaras, o más suaves, más humanas y más respetuosas de la persona”. Cf. Paiaro (2012a).

moderno, el actor está ahí, a cara lavada, sin necesidad de máscara alguna, siendo esta supuesta ausencia de encubrimiento lo que justamente hace virtuosa su actuación.

Pero si seguimos la metáfora del teatro, con máscara o sin ella, de lo que se trata es de que no deja de ser una representación y, por consiguiente, sea cual fuere la forma de la puesta en escena, lo aludido remite a la obra misma y no a algo exterior a ella. De modo que bajo cualesquiera sean las formas, nos encontramos siempre dentro del drama. En la medida en que para el marxismo las clases se construyen bajo la necesidad de un axioma que articula una crítica, interpela una estructuración del mundo y construye un sentido, entonces la lógica de las clases no deberían concebirse bajo una determinación organizada sobre base/superestructura, entre contenido y forma, puesto que –al igual que en el teatro– no se trata de que los actores sean personas, sino de qué hacen los personajes, cómo construyen sus roles, qué trama establecen entre ellos y qué efectos producen. Las relaciones “base/superestructura” no son relaciones de contenido y forma, donde supuestamente la primera remite a una instancia más “real” mientras que la segunda constituyen su envoltorio, sino que son por sí mismas formas que construyen y organizan un contenido, que no deja de ser también él mismo una forma, en la medida en que se encuentra establecido por las necesidades intrínsecas que se le imponen. Así, si en el capitalismo la lógica del capital mediatiza, vía el “fetichismo de la mercancía”, la constitución de los sujetos como relaciones mediadas por las “cosas”; en las sociedades precapitalistas, también las relaciones se encuentran mediatizadas, sólo que su mediación no es la “mercancía”. Las sociedades precapitalistas no son menos opacas que las modernas. Lo que se modifica es la mediación que las organiza socialmente que, en el registro del marxismo, se ha visto reducida a la frase de ser “relaciones directas”. Marx reconocía este aspecto aunque él mismo no lo asumiera. Así, cuestionando la forma de lectura de la economía política burguesa –que denomina como “robinsonadas” al suponer la libertad individual y privada como un principio atemporal– señalaba que en la Edad Media:

la dependencia personal caracteriza tanto las relaciones sociales en que tiene lugar la producción material como en las otras esferas de la vida estructuradas sobre dicha producción. Pero precisamente porque las relaciones personales de dependencia constituyen la base social dada, los trabajos y productos *no tienen por qué asumir una forma fantástica diferente de su realidad*. Ingresan al mecanismo social en calidad de servicios y prestaciones en especie. (...) La prestación personal se mide por el tiempo, tal cual se hace con el trabajo que produce mercancías, pero ningún siervo ignora que se trata de

determinada cantidad de su fuerza de trabajo personal, gastada por él al servicio de su señor. (...) *Sea cual fuere el juicio que nos merezcan las máscaras que aquí se ponen los hombres* al desempeñar sus respectivos papeles, el caso es que las relaciones sociales existentes entre las personas en sus trabajos se ponen de manifiesto como sus propias relaciones personales y *no aparecen disfrazadas de relaciones sociales entre las cosas*, entre los productos de su trabajo<sup>165</sup>.

Y más adelante, en una nota al pie que ha alcanzado una fama importante, señalará que:

Aprovecho la oportunidad para responder brevemente a una objeción que (...) me formuló un periódico germano-norteamericano. Mi enfoque –sostuvo éste– según el cual el modo de producción dado y las relaciones de producción correspondientes al mismo, en suma, “la estructura económica de la sociedad es la *base real* sobre la que se alza una superestructura jurídica y política, y a la que corresponden determinadas formas sociales de conciencia, (...) sería indudablemente verdadero para el mundo actual, en el que imperan los intereses materiales, pero no para la Edad Media, en la que prevalecía el catolicismo, ni para Atenas y Roma, donde era la política la que dominaba. En primer término, es sorprendente que haya quien guste suponer que alguna persona *ignora esos archiconocidos lugares comunes* sobre la Edad Media y el mundo antiguo. *Lo indiscutible es* que ni la Edad Media *pudo vivir* de catolicismo ni el mundo antiguo pudo vivir de política. Es, a la inversa, el modo y manera en que la primera y el segundo se ganaban la vida, lo que explica por qué en un caso la política y en otro el catolicismo desempeñaron un papel protagónico. Por lo demás, basta con conocer someramente la historia de la república romana, por ejemplo, para saber que *la historia de la propiedad de la tierra constituye su historia secreta*<sup>166</sup>.

Ambas citas expresan la tensión que venimos desarrollando. Por una parte se nos dice que las relaciones personales no portan ninguna “forma fantástica diferente de su realidad”, que todo siervo reconoce su gasto de tiempo como prestación personal para su señor<sup>167</sup>. No hay mediación alguna, y su trabajo o los efectos de su trabajo se les presentan de modo directo al igual que su relación, en la medida en que constituyen formas de prestaciones personales, ya sea como servicios o como pago en especie. De

---

<sup>165</sup> Marx (2002: 94-5). Cursivas mías.

<sup>166</sup> Marx (2002: n. 33, 99-100). Cursivas mías.

<sup>167</sup> Habría que convenir que, así descripta, tal situación no sería exclusiva de las relaciones de servidumbre y pueden ampliarse también a las relaciones asalariadas modernas. ¿O acaso habría que creer que aquellos que trabajan no se dan cuenta de que existe una diferencia entre el trabajo que realizan y aquellos que se benefician de su trabajo? ¿Debemos suponer que una empleada doméstica no se da cuenta de que el hogar que limpia no es el suyo? ¿O que un empleado de comercio no se da cuenta de que lo que vende para terceros no son mercancías propias? ¿O que un empleado de fábrica no se da cuenta de que lo que fábrica no le pertenece? Por otra parte, basta recordar esa maravillosa escena de *La clase obrera va al paraíso* del cineasta italiano Elio Petri, en la que el personaje del operario fabril Ludovico Massa (Gian María Volonté) reconoce en cada mercancía comprada sus horas de trabajo invertidas.

cualquier modo, nos encontramos en una situación de transparencia, de adecuación entre la forma de la dependencia y el contenido de dicha forma. Sin embargo, Marx no deja de mencionar el hecho de que, pese a semejante claridad, los hombres del medioevo representaban sus respectivos papeles con el uso de máscaras, pero que dicho enmascaramiento –sea cual sea nuestro juicio– no aparece disfrazado como relaciones entre las cosas. De modo que, se puede concluir, tal transparencia no es tal. Ciertamente, no se trata de un enmascaramiento que se presenta como relaciones entre cosas; no es la mercancía la que ofrece el fetiche operativo de la “teatralización” social. Pero existe una tensión muy clara entre el presunto realismo de la relación de dependencia directa y el hecho de que tales formas deban interpretarse bajo un disfraz que se reconoce como necesario.

Aún más claramente se presenta esta distinción en el segundo pasaje. Allí se dice que la “estructura económica” (aquí Marx está citándose así mismo) constituye la “base real” sobre la que se alza la superestructura. Es claro que aquí se impone un criterio jerárquico. Por supuesto que nadie, ni Marx, dirá que la política o las relaciones jurídicas carecen de realidad o existencia, pero al postular a la base como más “real” que las segundas, es claro que se pretende señalar que son las más importantes, haciendo de lo demás un mero efecto, carente de todo tinte explicativo, puesto que es la primera la que da cuenta de la segunda. Tal jerarquía se verifica y refuerza con la comparación entre la Edad Media y el Mundo Antiguo, entre el cristianismo y la política –esas ideas “archiconocidas”–. Marx relativiza la importancia del cristianismo y la política como una imposibilidad para la vida misma de esas sociedades. Sin embargo, cómo negar la tensión en su postura cuando afirma que “la historia secreta” de la República Romana descansaba en la historia de la “propiedad de la tierra”. Ciertamente, al hablar del “secreto” que implicaba la “propiedad de la tierra”, busca oponerse a una interpretación “idealista” que haría de la “política” la “base real” de la historia romana. He aquí la inversión sintomática, la operatoria de forma y contenido, de apariencia y esencia, que se puede resumir en una lógica de la sospecha. Pero también la tensión ¿puesto que implica para la historia romana la idea de “propiedad”? ¿Acaso es pensable o admisible que tal noción pudiese encontrarse emancipada de las implicancias que su lógica “política” le imprimía? ¿Acaso la diferencia entre *ager publicus* y *ager privatus* puede entenderse por fuera de la impronta que le impone la construcción de la *civitas* a la ocupación del suelo, con todo lo que ello implica? Por lo demás, es claro que si Marx puede hablar de esto es porque los historiadores (antiguos y modernos) en que él se basa

habían puesto a la “propiedad de la tierra” en un lugar privilegiado de las razones de las transformaciones históricas de la sociedad romana ¿o acaso no son las propias fuentes romanas las que hablan de los conflictos sobre la tierra? Por consiguiente, no constituía ningún “secreto” como tal, sino que siempre estuvo ahí presente, igual que la carta robada del cuento de Edgar A. Poe. Pero la jerarquización de la posición de la “realidad” construyó un sentido totalmente distinto, que hizo del análisis marxista una herramienta de combate político y un pensamiento novedoso de la historia. Pero, en la actualidad, la insistencia de las superestructuras como un efecto residual, combinado o sobredeterminado de las condiciones de la base, ya no puede sostenerse sin mayores aclaraciones. La insistencia de las relaciones de dominio como transparentes, directas, personales, no enmascaradas, nubla las formas que median las relaciones concretas de las sociedades precapitalistas y constituyen un obstáculo epistemológico para dar cuenta de sus propios desarrollos. El Mundo Antiguo vivió de la política porque fue dicha forma la que le permitió su organización, estructura y dinámica. Y su supuesto “secreto”, es decir la “propiedad de la tierra”, se reguló a partir de ella y por ella.

Retomando entonces las condiciones que organizan la lógica a partir de la cual se piensan a las clases, no alcanza con insistir en que, en las sociedades precapitalistas, se construyen sobre la base de la coacción y, por consiguiente, sobre la importancia de la superestructura como participantes de la base. Si las clases constituyen el referente moderno a partir del cual el marxismo pudo cuestionar críticamente el discurso capitalista respecto a su propia forma de interpretarse, entonces la aplicación de las nociones clasistas a las sociedades precapitalistas remite al hecho de que sirven para dar cuenta de una tensión que las atraviesa, en la medida en que –desde nuestra perspectiva– puede establecerse la forma en que dichas sociedades se disputan el poder y el dominio de sus condiciones de existencia. Pero, en este sentido, la articulación (de clases) que se produce no puede reducirse a la enumeración “sociológica” de los grupos que portan determinados atributos. Por el contrario, hay que pensarlas según la lógica que establecen las características simbólicas de la sociedad en cuestión y pensar desde allí la forma del conflicto, la tensión y la disputa que las organiza. En última instancia, las clases se confirman como la forma moderna en que se manifiesta la división por el dominio social que posibilitan las condiciones de existencia de dicha sociedad. No se trata de que las clases sean...sino de que las “clases” (en tanto se acepta que constituye nuestro término) nos permiten hacer inteligible una lucha, un conflicto, una división a la que cada sociedad le pone su propio nombre. Ahora bien, en la medida en que tal

antagonismo se orienta hacia una forma de conflicto particular, en la medida en que dicha tensión se establece por el dominio de las condiciones de existencia, éstas (las clases) tienden a pensarse modernamente bajo la lógica de lo “económico”, dado que se comprende a las “condiciones de existencia” como aquellas que nos permiten la “vida”. Pero el significado de “vida” no puede comprenderse por fuera de las condiciones simbólicas en que cada sociedad “vive”, es decir, en que hace inteligible su mundo. Por tanto, las clases no pueden ser reducidas de modo abstracto a lógicas “económicas”, “productivas”, etc., como si los comportamientos, intereses, o formas de conducta de los sujetos llamados “clases” pudieran separarse de las formas en que cada sociedad organiza su interpretación del mundo y, por tanto, de las lógicas sobre las cuales articulan sus conflictos.

Por consiguiente, no se trata de cuántas personas se agrupan de acuerdo a los atributos que poseen por formar parte de una estructura social dada. Tampoco se trata de si los elementos de la estructura le definen determinados comportamientos. Ni siquiera si se les supone una determinada forma de conciencia de acuerdo a dichos atributos. Las clases, desde nuestra perspectiva, constituyen una forma de lectura, una manera de registrar aquello que se articula a partir de un momento histórico y social determinado y que consiste en ser la forma en que dicha sociedad procesa el registro del conflicto que la aqueja. Para la tradición marxista dichos términos serán una parte fundamental de su crítica a la interpretación que la sociedad capitalista hizo de sí misma para denunciar y operar sobre lo negado por la sociedad como tal. Construyó a partir de un lenguaje de clasista un artificio capaz de escudriñar aquello que organiza su propio conflicto, su propio síntoma. De acuerdo con esto, entonces, la terminología de clases y el pensamiento clasista que emana del marxismo constituyen artificios con capacidad de organizar una lectura subjetiva y subjetivante de la sociedad. De modo que las clases – en tanto la historia sea la lucha de clases– no será otra cosa que la constatación de un proceso que se demarca mediante la aparición de dicha subjetividad a la que se le prescribe un sujeto. La axiomática marxista –en tanto materialista y escatológica– de las clases ha pretendido dar unidad a ambas dimensiones mediante una dialéctica entre lo “económico” y lo “político”, en la medida en que las “condiciones materiales de la existencia” determinarían las formas de la “conciencia social”. A partir de este reconocimiento se instauraría una dinámica que haría de las clases un vector de la historia. Para el análisis de las sociedades precapitalistas, la no adecuación de los términos a las prácticas específicas de dichas sociedades ha llevado a la necesidad de

establecer particularidades para que las conceptualizaciones pudieran ser operativas. La demarcación lógica de las clases como fruto de las implicancias de los mecanismos de coacción, con el correlato teórico de la injerencia de las instancias superestructurales en la instancia económica, se comporta como una definición negativa en la medida en que se las trata comparativamente con la forma capitalista, de modo que lo que positivamente sirve para la última se presenta como carencia o *mélange* para las primeras.

Nuestra perspectiva es, en este sentido, más limitada. El análisis de clases, de acuerdo con lo esbozado, nos permite pensar la conflictividad de acuerdo con las estrategias que se trazan en un marco histórico específico, en la medida en que señalan los puntos de subjetivación de los actores sociales de acuerdo a la condición simbólica en la que construyen su mundo. En este sentido, “las clases” solamente vienen a señalar la existencia del conflicto que habita en dicha sociedad y cuya delimitación se encuentra en las propias formas en que dicha sociedad organiza a los sujetos en conflicto. Por consiguiente, la demarcación de las clases no puede surgir de un análisis “sociológico” de los lugares que ocupan desde una mirada analítica los diferentes grupos de personas que desde nuestra modernidad podemos recortar, así como tampoco pueden surgir de las propias delimitaciones funcionales con que tal sociedad pudiera establecer como descripción propia de su aspecto funcional. Las clases constituyen los actores que tal sociedad nomina en relación a la operación con que procesa su conflicto. El que sean clases –para nosotros– lo constituye el hecho de ser la nominación bajo la cual construimos un artificio que nos permite articular un sentido, una interpretación, a partir de la cual podemos trazar una conexión problemática entre el desarrollo de una sociedad cuya cultura nos es irreductible y la forma simbólica a partir de la cual pensamos nuestro presente. Pero de aquí no se sigue que haya razones para renunciar a la terminología descriptiva a partir de la cual damos entidad a diferentes grupos que se articulan en relación a las tradiciones historiográficas y al lenguaje moderno con el cual se los identifica. De lo que se trata es de delimitar la problemática de las clases como lógica de sentido, de interpretación, en la que se inscribe el análisis; análisis que luego opera con las categorías proporcionadas por la tradición desde la cual se interpreta y escribe, pero que no constituyen elementos explicativos sino las formas en que se opera para hacer inteligible la interpretación como tal.

En suma, las clases no son nada más que la lógica moderna y crítica de la tensión que construye la acción política. Se trata entonces de la política pensada como lucha de clases lo que supone una tensión entre el lugar prescripto por las lógicas de dominación y la confrontación con dicho lugar, la subversión del orden social como límite establecido, como construcción de un lugar para “los sin lugar”, la cuenta de los que no cuentan<sup>168</sup>.

## Los límites del análisis estructural de las clases para el caso ateniense

---

<sup>168</sup> Tal es la postura de Rancière (1996) y Badiou (2009). Así el primero dice (pp. 7-33):

“La política (...) es la actividad que tiene por principio la igualdad, y el principio de la igualdad se transforma en distribución de las partes de la comunidad en el modo de un aprieto: ¿de qué cosas hay y no hay igualdad en cuáles y cuáles? (...) Hay política –y no simplemente dominación– porque hay un cómputo erróneo en las partes del todo. (...) [El] todo está en lo múltiple (...) lo múltiple como uno, la parte como todo. (...) En primer lugar, es preciso subrayarlo: son los antiguos, mucho más que los modernos, quienes reconocieron en el principio de la política la lucha de los pobres y los ricos. Pero, precisamente, reconocieron –aun cuando quisieron borrarla– su realidad propiamente política. La lucha de ricos y pobres no es la realidad social con la cual debería contar la política. (...) Hay política cuando hay una parte de los que no tienen parte, una parte o partido de los pobres. (...) La política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte. (...) La institución de la política es idéntica a la institución de la lucha de clases. La lucha de clases no es el motor secreto de la política o la verdad oculta tras sus apariencias. Es la política misma. (...) El proletariado no es una clase sino la disolución de todas las clases, y en eso consiste su universalidad, dirá Marx. Es preciso dar a este enunciado toda su generalidad. La política es la institución del litigio entre las clases que no lo son verdaderamente. “Verdaderas” clases: esto quiere decir –querría decir– partes reales de la sociedad, categorías correspondientes a sus funciones.”

Por su parte, Badiou (pp. 151-7) señalará:

“...lo real del marxismo se enuncia: ‘No hay relaciones de clase’. ¿Qué es lo que quiere decir, que no hay relaciones de clase? Eso se dice, de otra manera: antagonismo. El antagonismo burguesía/proletariado designa la relación de las clases como imposible, delimitando así lo real del marxismo. Lo que no quiere decir su objeto, pues el objeto del marxismo, lo dijimos y lo repetimos, no es sino su sujeto, el sujeto político. Lo real es aquello con lo que el sujeto se encuentra, como su azar, su causa y su consistencia. (...) Para el sujeto del cual el marxismo hace teoría, esto real es el antagonismo burguesía/proletariado como relación imposible en el pueblo. (...) “Burguesía y proletariado”: respecto de una topología (...) ¿Cuál es el sitio de los dos términos? El economicismo (...) afirma la exterioridad: burgués, el que posee medios de producción. Proletario, el que está separado de aquellos (...). Esta exterioridad topológica se convierte en interioridad funcional. Es la revancha del lugar (...). Pues no es más que una pieza del capital. (...) De donde se infiere (...) que el capital es el lugar del proletariado. Paradójicamente, para llegar a que el proletariado sea –o pueda ser– (...) hay que pensar en primer lugar la interioridad de la burguesía respecto de la clase obrera. Es ahí que la verdad está en instancia de torsión (...). El “proletariado” se señala al comienzo como una figura particular de la burguesía, la figura escindida de su política. (...) Un desorden de excepción. (...) ¿Qué es este desorden? La escisión que opera en el sujeto su asignación a un orden heterónimo. Es la expulsión, la depuración, mediante la venida subjetiva proletaria (...) ¿Qué es el proletariado? Todo lo que está históricamente curándose de una enfermedad política mortal. Es un cuerpo sobreviviente (...) siempre curándose. La burguesía ya no hace sujeto (...) ella hace lugar. No hay sino un sujeto político (...). Hay lugar y hay sujeto. (...) No es únicamente como lugar-fuera-de-lugar de expulsión de sí, política heterónoma, que el proletariado adviene al mundo. (...) La condición de sujeto exige que (...) por la causalidad de la falta, se exceda en la destrucción del lugar. (...) La destrucción es torsión. Interna al lugar, asuela sus plazas, en una duración laboriosa.”

Llegados a este punto conviene entonces poner en juego las tensiones que para los atenienses tenían sentido en su propia lógica simbólica por fuera de las intenciones modernas que buscan articular una dinámica clasista según principios supuestamente objetivos. Resulta conveniente señalar primeramente una serie de ejemplos para poder dar cuenta de nuestra postura. Tomaremos dos trabajos que consideramos modélicos en función de lo que venimos argumentando y que, de manera clara y específica, han tratado de dilucidar los problemas conceptuales que la noción de clase ha significado para los estudiosos marxistas.

Consideraremos en primer término el trabajo de Zelin, *Principios de clasificación morfológica de las formas de dependencia*. Este trabajo se encuentra motivado por la necesidad de superar una conceptualización abusiva y antihistórica de la categoría de formación esclavista como principal conceptualización de las relaciones de dependencia. El autor busca desarrollar una taxonomía operativa para el estudio de las sociedades antiguas centrándose en la especificidad de las sociedades precapitalistas, esto es, aquellas formaciones dominadas por la existencia de la coacción extraeconómica sobre el productor directo y las diferentes formas de apropiación de los medios de producción y la fuerza de trabajo.

Para el autor, la principal distinción se establece a partir de la propiedad y posesión de los medios de producción, cuya relación no adquiere una correspondencia plena. A la “no correspondencia” entre propiedad y posesión se le suma una complejidad adicional, que no es otra que aquella que emana de la diversidad jurídica y política que caracteriza a propietarios y poseedores. De esta manera, las formas de explotación no se encuentran solamente determinadas por la forma de propiedad y/o posesión de los medios de producción sino también por factores superestructurales (políticos y jurídicos). De aquí que para el autor en las sociedades precapitalistas no se encuentren clases en estado puro, como en las sociedades modernas, sino *órdenes*, que pueden o no coincidir con las clases. La existencia de estas *clases-órdenes* supone entonces prestar atención a los niveles políticos y jurídicos como elementos de demarcación históricos, puesto que la existencia de un mismo mecanismo de coerción puede engendrar múltiples formas de dependencia.

Por consiguiente, y teniendo en mente dichas dificultades, el autor construye el siguiente esquema de relaciones de dependencia, de acuerdo con el grado y la forma de ejercicio de la coerción directa, ya sea sobre la persona del productor, ya sea sobre la

persona del productor y sus medios de producción o sobre parte de sus medios de producción:

A) El individuo es libre y, o bien, **i.-** los medios de producción se encuentran en manos del explotador, o bien, **ii.-** la parte esencial de los medios de producción es poseída por el orden o clase-orden dirigente, aunque existen libres que pueden estar privados de la posesión de ciertos medios de producción

B) El individuo se encuentra sometido: **a.-** totalmente y, o bien, **i.-** los medios de producción pertenecen en su totalidad al orden o clase-orden dirigente; o **ii.-** los medios de producción se encuentran parcialmente en manos de los explotados; o bien, **b.-** parcialmente y, o bien, **i.-** los medios de producción pertenecen a los representantes del orden dirigente, o bien, **ii.-** los medios de producción están parcialmente en manos de los explotados.

Las múltiples combinaciones permiten, según el autor, sopesar los diferentes grados en que se pueden articular coerción, posesión y propiedad de los medios de producción en la condición social de sujetos<sup>169</sup>. En principio el esquema parece ser operativo sobre todo para los casos del inciso **B**, según el cual el individuo se encuentra sometido, es decir, carece de la salvaguarda que le otorgan los privilegios políticos y jurídicos de la ciudadanía. Dicho de otra manera, en los casos enmarcados en **B** entrarían aquellas formas donde el estatuto que detentan los individuos sería claramente una forma de desigualdad legalizada. Así, en los casos **B. a. i-ii** claramente podríamos ubicar a los esclavos, en la medida en que estos se encuentran sometidos de forma total y pueden o no estar de manera transitoria en posesión de medios de producción, aunque estos sean propiedad específica de sus amos. En los casos **B. b. i-ii** nos encontraríamos con aquellas modalidades de trabajo “servil” como el hilotismo, donde la sumisión es

---

<sup>169</sup> Zelin (1979: 55-92). Para una crítica al trabajo de Zelin desde una posición que cuestiona la aplicación del concepto de clase para el mundo griego, cf. Godelier (1989: 227-245). Creemos que Godelier no resuelve el problema, puesto que directamente niega la posibilidad de hablar de clases en sociedades precapitalistas y prefiere el concepto de estamento. Asimismo, sostiene que Marx, al hablar de sociedades precapitalistas, sólo usa el concepto de modo metafórico. En cualesquiera de los casos, la postura de Godelier no hace más que renunciar al problema en la medida en que sostiene que tanto los estamentos como las clases como categorías sociológicas constituyen reales que organizan la vida social y no formas de nombrar una distinción que sólo es operativa para el investigador. De cualquier manera aclaramos lo siguiente: no negamos la existencia de órdenes, castas, estamentos o clases como agrupamientos objetivos de la realidad social. Pero una cuestión es que las sociedades que le dan sentido a dichos términos las constituyan como medios operativos de su organización social (p. ej. los órdenes en Roma, las castas en la India, los estamentos en la Europa medieval, etc.) y otra cuestión significa la distinción clasista en sentido marxista relativa a lo que constituye la organización de los sujetos que arman la dinámica histórica.

relativa y remite a las condiciones propias del ejercicio del poder de los espartiatas, puesto que estos no pueden enajenarlos ni expropiarlos, etc.

El problema verdaderamente se encuentra en aquellas situaciones que pueden enmarcarse en el inciso A, puesto que, al ser hombres libres, su libertad altera por necesidad sus condiciones de dominación. Dejaremos de lado el caso de los extranjeros, puesto que su libertad no compite con las condiciones cívicas de la ciudad. Y así como puede hablarse de ausencia de lucha esclava, así también tampoco hay indicio de lucha de metecos para el caso ateniense. Si bien los metecos en Atenas no gozaban de los privilegios del ciudadano –lo que los volvía vulnerables en cierto punto–, no parece haber grandes quejas respecto a su condición. Tal vez la muestra más contundente radique en la expresión del Viejo Oligarca quien los consideraba –no sin desprecio– una necesidad de la democracia (X., *Ath.*, 1. 10-12)<sup>170</sup>. También la represión de los Treinta Tiranos parece haber tenido a los metecos entre sus principales objetivos, principalmente por una necesidad de financiamiento, pero difícilmente pueda verse aquí una tensión clasista en el sentido ortodoxo<sup>171</sup>. En todo caso, la presencia de individuos libres con posesión total o parcial de medios de producción no los constituye en un elemento con rango de clase. Por mucho que se quiera argumentar y salvo por una visión reduccionista de la lógica económica, claramente los metecos no constituían una clase desde el punto de vista de la ciudad ateniense<sup>172</sup>. Pero la cuestión más importante radica en que la clasificación de Zelin poco dice con respecto a las diferencias internas del cuerpo cívico ateniense que dan lugar a la lucha política de la ciudad. En efecto, su distinción no contempla la tensión existente en la distribución económica y política en el marco de la situación de la ciudadanía. Supongamos por caso dos condiciones modélicas: la del campesino autosuficiente (*autourgós*) y la del “jornalero” (*thês*). En

---

<sup>170</sup> Cf. X., *Vect.*, 2.1-7, donde se recomienda a favor de una mayor integración de los metecos en las condiciones económicas de la ciudad.

<sup>171</sup> Cf. Lys., 12. 6 y ss.; X., *HG.*, 2. 3, 21-22; D. S., 14. 5, 6. Cf. Krentz (1982: 80-1) quien considera que el ataque contra los metecos no tendría únicamente como origen necesidades financieras sino también políticas y estratégicas.

<sup>172</sup> Esta ha sido por ejemplo la postura de González Román (1977) que claramente no compartimos. Los metecos constituían personas libres, muchos de ellos posibles ciudadanos de otras *póleis*, que se radicaban de forma permanente en Atenas. Ciertamente, como extranjeros dependían de la seguridad que les brindara la ciudad y, por consiguiente, se encontraban expuestos a ciertos arbitrios y compulsiones por carecer de las atribuciones cívicas. Pero estar sometido a algún tipo de coerción no basta para calificar como clase, y la mera diferenciación legal tampoco. Por otra parte, la condición de meteco podía cruzar transversalmente todo el universo “económico” desde un extranjero rico hasta un pobre trabajador. Pero, en las condiciones atenienses, su condición legal lo inhibía frente al poder ciudadano. Pero esta exclusión no satisface el concepto de clase puesto que sólo es relativa en la medida en que como hemos señalado poseía probablemente derechos cívicos en su ciudad de origen.

ambos casos nos encontramos con ciudadanos atenienses; el primero, propietario y poseedor de medios de producción; el segundo, carente –para nuestros fines aquí y ahora– de tales medios. Desde la lógica de Zelin deberían ubicarse en la *clase-orden* dirigente. Sin embargo, su pertenencia a la ciudadanía es objetada por los miembros de la elite filo-oligárquica que ve en su participación un elemento negativo para las buenas condiciones del gobierno de la ciudad considerándolos inferiores, en particular a quienes quedaban comprendidos dentro de las condiciones inherentes a la figura del *thês*. Ahora bien, mientras que no puede decirse que en el caso ateniense los *autourgoí* fueran explotados por alguien o que ellos mismos explotasen a nadie (siempre y cuando se valiera exclusivamente de la mano de obra familiar y no se tomen en cuenta los diferentes aportes al interior del grupo doméstico)<sup>173</sup>, los *thêtes* parecen haber estado

---

<sup>173</sup> Sobre las condiciones del *autourgós*, cf. Gallego (2009a: 220-35). No es posible establecer la relación *input-output* de la unidad doméstica griega más que de manera especulativa; cf. Gallant (1991: 60-110). Gallant toma el trabajo de la unidad doméstica como un todo sin discriminar específicamente el tiempo que podrían destinar cada uno de sus integrantes. De hecho, en realidad, señala un coeficiente de tiempo de trabajo de 1.0 para los varones adultos, 0.9 para los varones adolescentes, 0.7 para las mujeres adultas y adolescentes por igual y 0.5 para ancianos y niños (p. 76). Tal coeficiente parece corresponderse con el consumo dietario según la distribución de género y edad que atribuye mayores kilocalorías a los hombres que a las mujeres: 11.570 para varones adultos y adolescentes y 15.200 para mujeres adultas, adolescentes y niños (p. 73). De esta manera, parece desprenderse que la mayor cantidad de trabajo recae sobre los varones adultos y jóvenes, mientras que el mayor consumo recae sobre las mujeres y los niños, por lo que podríamos hablar de una “explotación” de las mujeres y niños sobre los varones del *oîkos*. Aunque puede tomarse como dato la máxima de Hesíodo (*Op.*, 405) “procúrate casa, mujer y buey de trabajo [la mujer no casada, adquirida, que incluso siga a los bueyes]”, de modo que el trabajo femenino, además del doméstico, también incluiría la labranza. O bien, en el comentario de Iscómaco (*X.*, *Oec.*, 7. 3) quien afirma “nunca paso el día dentro de mi casa, pues mi mujer se basta por sí sola para administrarla”. Cf. Pomeroy (1987: 88-91; 1994: 87-90). De modo que el trabajo doméstico podría estar subrepresentado en el esquema de Gallant. Según Bolshakov (1925: 100, cf. Shanin, 1983: 55, n. 6), quien analizaba la unidad doméstica rusa prerrevolucionaria, la mujer dedicaba casi la misma cantidad de tiempo de “trabajo productivo” que el hombre (1.905 vs. 1.935 horas al año), de modo que la mujer trabajaba un tercio más que el hombre puesto que habría que agregar su trabajo doméstico (2.229 vs. 622 horas al año). Y Kubanin (1929, cf. Shanin, 1983: 158-9), también para la unidad campesina rusa, veía que los diferentes aportes de trabajo generaban una fuente de tensiones con el jefe del hogar que interpretaba como relaciones de explotación y conflictos de clase. Todo esto puede llevar a pensar la existencia de diferencias de trabajo en el interior de la unidad doméstica conceptualizables como relaciones de explotación. Cf. Vilar (1980) quien sostenía que la organización interna de la unidad doméstica campesina implicaba una explotación fuerte o, cuanto menos, marcada del grupo familiar por parte del jefe de la unidad. Ste. Croix (1988: 122-8) considera a las mujeres griegas como “una clase económica distinta, en sentido técnico marxista” porque se ven “explotadas” al ser tenidas en una situación de inferioridad jurídica y económica.

Desde ya que en términos de transferencias de trabajo podemos encontrarnos frente a una situación de explotación, pero lo mismo ocurriría con los ancianos o los jóvenes, etc., situación que podría revertirse en la medida en que tales sujetos dejasen de contribuir en la misma medida en relación a su consumo: así, un niño en edad no laboral estaría explotando a su familia, para luego pasar a ser explotado por esta, para luego, al ser un anciano, volver a explotarla. Como ya señalamos, tales criterios “económicos” no pueden constituir una clara demarcación de las clases en tanto sujetos, más que de forma descriptiva. Hablar de una lucha de clases en el interior de una unidad doméstica solamente porque existen en ella diferentes transferencias de tiempos de trabajo (ergo, relaciones de explotación) constituye claramente un exceso de análisis. Convertir a las mujeres en una “clase en sentido técnico” como quiere Ste. Croix poco aporta a la

más expuestos a formas de explotación, puesto que el *misthós* de los jornaleros supondría algún tipo de transferencia de trabajo que, en principio, implicaría que daba más de lo que recibía<sup>174</sup>. Pero en ambos casos su condición cívica los protegía de las arbitrariedades y sometimientos por parte de aquellos que tenían mayor cantidad de medios de producción. Por el contrario, su participación como miembros plenos del cuerpo cívico los empoderaba incluso frente a aquellos que materialmente gozaban de una mejor posición “económica”. En este sentido, el principal medio de producción no sería necesariamente la tierra o algún elemento semejante sino la propia condición “política”, puesto que esta *produce* las condiciones “objetivas” de realización de su condición de sujetos políticos activos. Por consiguiente, la taxonomía de Zelin no solamente muestra un esquema rígido basado en la presunción de que la coerción y la distribución económica organizan sociológicamente a la ciudad, sino que al mismo tiempo deja afuera aquello que constituye la novedad de la democracia ateniense: que individuos libres y con poder político gozaban de manera igualitaria de las condiciones de acceso a los bienes de la ciudad. Por supuesto, esto no significaba alguna forma de distribución “socializante” ni ponía en duda los criterios imperantes de propiedad. Pero parece que, para los marxistas, la inexistencia de un programa bolchevique en la Antigüedad debe ser considerado como un límite conservador y la igualdad adquirida por las masas atenienses, un elemento despreciable. Así, el estudio de la estructura de clases solo tiene por objeto demostrar la desigualdad permanente, cuyas instancias jurídicas solamente nos devuelven la imagen de un pasado de explotación y dominio. Sin embargo, no fueron dichas *clases-órdenes* las que llevaron adelante la historia de la democracia sino justamente los miembros del *dêmos*, a quienes, de acuerdo a la estratificación de Zelin, no quedaría más remedio que ubicarlos como miembros

---

idea de las clases como motor de la historia. Nada de esto implica que la dominación patriarcal sobre las mujeres y sus luchas no tengan valor ni deban ser acompañadas y promovidas. La emancipación de las mujeres de la violencia social, patriarcal y heteronormativa constituye un objetivo progresista y moderno. Pero poco podríamos decir respecto a la evolución de la democracia ateniense en términos de luchas de género similares a lo que el marxismo llama “lucha de clases”.

<sup>174</sup> Véase sobre este tema el capítulo IV. Allí afirmamos que la condición de los *thêtes* o *misthotoí* se ve favorecida por las condiciones del poder democrático. Esto no significaría que las transferencias de trabajo le sean necesariamente beneficiosas, sino que en las condiciones salariales atenienses tales actividades no supondrían una situación de dependencia permanente y que sus sueldos alcanzarían para que el *thês* cumpliera con sus actividades cívicas. Como afirmamos más arriba, explotación y dependencia no son sinónimos, y mientras que en cualquier sociedad la distribución del *surplus* es desigual (léase, explotación) las condiciones de dependencia suponen la consolidación del dominio sobre él mismo en beneficio de un grupo determinado.

adosados a la elite dominante bajo alguna forma de parasitismo<sup>175</sup> –aunque cabe preguntarse asimismo en relación a quién dominaba dicha elite por ser tal<sup>176</sup>–.

En segundo lugar, tenemos el trabajo de Ste. Croix *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*. Para Ste. Croix las clases son la expresión social colectiva de la existencia de la explotación, de la apropiación de parte del trabajo ajeno. Las clases constituyen grupos de personas que se identifican por su posición en el sistema social, particularmente en relación con las condiciones de producción y con otras clases<sup>177</sup>. El autor no desconoce los criterios de *órdenes* y *estatus* como elementos que articulan relaciones, pero considera que la condición social y el poder político eran formas derivadas de las posiciones de clase y que, en el largo plazo, tales distinciones definidas en términos no clasistas tendían a resolverse en distinciones de clase.<sup>178</sup> Un elemento importante de la definición de clase que adopta Ste. Croix es que la clase es –ante todo– una relación de explotación económica, de manera tal que, para el autor, la existencia de clases y de lucha de clases no implica, necesariamente, la presencia de una *lucha abierta* en el *plano político* ni de una *conciencia de clase* desarrollada<sup>179</sup>.

En este sentido, Ste. Croix reconoce la existencia de lo que él llama la “clase (o clases) de los propietarios”, es decir, aquellos sujetos de condición libre con propiedad de medios de producción y que viven del trabajo ajeno, lo que les garantizaba el ocio necesario para no verse constreñidos por la necesidad de trabajar para vivir y les dejaba tiempo libre para el desarrollo de las virtudes cívicas. Esta condición de ociosidad los diferenciaba del resto de los libres que, tal vez sin ser explotados y aún teniendo medios de producción, debían garantizar su sustento mediante su propio trabajo (tales como los

---

<sup>175</sup> Aquello que Wood (1988) caracterizó como el “mito de la masa ociosa”.

<sup>176</sup> Un ejemplo maravilloso puede verse en la caracterización que hace Farrington (1965: 66) respecto al régimen democrático cuando dice: “En la antigua estructura de la democracia ateniense (...) permanecieron fuertes residuos oligárquicos, y el gobierno mantuvo su tendencia a permanecer bajo el control de un reducido número de familias. Si un carnicero, un granjero o un fabricante de candelabros llegaban a alcanzar posiciones eminentes y de responsabilidad, a menudo sucedía que por su extracción podían considerarse despojados de ella. Bajo una apariencia de política democrática, gobernaba realmente la oligarquía.”

Tal caracterización resulta realmente insostenible y solo puede surgir de una forma de entender la ciudad democrática como un ejemplo de sociedad donde la participación política de la plebe poco aporta o importa en los acontecimientos reales. Así, el poder (*krátos*) que la plebe (*dêmos*) ejercía en la práctica y que era el objetivo de la crítica (teórica y práctica) de las facciones oligárquicas se transforma en una oligarquía. Como señalamos, siguiendo a Roberts, al final del capítulo I, los “pobres” atenienses no pueden ganar.

<sup>177</sup> Ste. Croix (1988: 60 y ss).

<sup>178</sup> Ste. Croix (1988: 62). Para sus referencias y críticas al concepto de estatus, cf. Ste. Croix (1988: 102-22).

<sup>179</sup> Ste. Croix (1988: 85).

artesanos y los campesinos (“verdadera columna vertebral de muchos estados griegos”)<sup>180</sup>. Por otra parte, distingue lo que denomina “trabajo no libre”, categoría que se aplicaría a aquellos que se veían compelidos a trabajar para otros en condiciones de explotación. En este grupo quedarían comprendidas diferentes formas de dependencia, como la esclavitud, la servidumbre y la servidumbre por deudas<sup>181</sup>.

Ahora bien, para Ste. Croix la democracia es el gobierno de los “pobres” sobre los “ricos”, incluso llamándola una especie de “dictadura del proletariado”, porque justamente aquellos son los que tienen el poder.<sup>182</sup> Sin embargo, se hace muy difícil ver cómo la “clase de los propietarios” puede constituirse en clase dominante por el solo hecho de que sus ingresos provengan del trabajo “no libre”. Esto último repercute en lo que denomina la *lucha de clases en el plano político*, que se aplica al cuerpo cívico, donde no participan las clases explotadas.<sup>183</sup> Para Ste. Croix las clases no necesitan desarrollar una posición política abierta o una conciencia desarrollada. Sin embargo, aunque el argumento pueda ser aceptado, ¿cuál sería el beneficio de una teoría de clases que permita describir ciertos elementos de una sociedad pero que no sea capaz de dar cuenta de su desarrollo dinámico? La posibilidad de que las clases *sean* sin participar de alguna forma de subjetividad que les dé cohesión como clase se transforma así en una huída hacia adelante sin dar cuenta de aquello que la teoría estableció como postulado de su propia consistencia: que la historia *es* la historia de la lucha de clases.

Pero aún hay más. En un apartado singular Ste. Croix habla de lo que considera “la sociología de la política griega según Aristóteles”<sup>184</sup>. Este apartado ha sido ridiculizado por Finley, para quien Ste. Croix transforma a Aristóteles en marxista<sup>185</sup>. Por su parte, Loraux ha cuestionado tanto el análisis de Ste. Croix como el de Finley porque para ambos la política se transformaba en un velo de las relaciones socio-económicas, dejando afuera aquellos elementos que para los atenienses tenían igual o más sentido<sup>186</sup>. Lo que a nosotros nos interesa discutir aquí es el método con el que Ste.

---

<sup>180</sup> Ste. Croix (1988: 140 y ss).

<sup>181</sup> Ste. Croix (1988: 160-189). El trabajo a jornal no se considera una forma específica de “trabajo no libre” aunque algunos asalariados hayan podido ser esclavos o similares; Ste. Croix (1988: 214-242).

<sup>182</sup> Ste. Croix (1988: 93-94, 120, 170, 244, 252, 334, 338-339, 350, 373).

<sup>183</sup> Cabe aclarar que solamente me refiero al caso ateniense, que es el que nos interesa. Para una crítica sobre este punto véase Wood (2002: 17-69).

<sup>184</sup> Ste. Croix (1988: 89-102).

<sup>185</sup> Finley (1986b: 23, n. 26).

<sup>186</sup> Loraux (2008a: 55-8): “es importante renunciar de una vez por todas a la investigación de la ‘verdadera causa’ para trabajar en las modalidades de articulación entre los problemas que denominamos reales y los que, después de todo, también lo son.”

Croix interpreta a Aristóteles a partir de la “determinación” que atribuye a su pensamiento y a la lógica de “clases” que dicha determinación supone.

El apartado se inicia con un párrafo que merece en sí mismo un comentario:

*Nada más alejado de mi talante que esos historiadores que por instinto o por prejuicio insisten en definir una sociedad que están investigando en los términos adoptados por su propia clase dominante – como hace Roland Mousnier (...) que pretende ver la Francia prerrevolucionaria como (...) [una sociedad] no dividida en clases (...) sino en ‘órdenes’ o ‘estamentos’, grados de la sociedad no basados en el papel que desempeñen en el proceso productivo, sino en último término en su función social, pero institucionalizados en categorías reconocidas jurídicamente. Sin embargo, da la casualidad de que, por fortuna, he podido encontrar en el pensamiento griego un análisis de la sociedad de la pólis griega notablemente parecido al que yo pretendo aplicar en todas las ocasiones.<sup>187</sup>*

Uno no puede dejar de sorprenderse ante tales afirmaciones. Ste. Croix afirma que está lejos de definir a la sociedad que estudia en sus propios términos pero, como si esto fuera poco, le adosa un “adoptados por su propia clase dominante”. Detengámonos aquí por un momento. Nosotros asumimos de antemano que los problemas a los que se enfrenta el historiador no son problemas de su “objeto” sino problemas de su propia contemporaneidad. En este sentido consideramos, al igual que Furet –pese a su devenir político-ideológico, que no compartimos–, que el pasado es una ilusión. Si de lo que se ocupa la historia es de reconstruir una serie de hechos no es menos cierto que lo que importa es cómo se los encadena, cómo se arma el relato, cuál es el sentido que se le atribuye. La historia es ilusión no porque en el pasado no hayan ocurrido acontecimientos, sino porque el sentido de dichos acontecimientos (que ya de por sí son seleccionados de modo “arbitrario” en función de un relato ya dado) se reconfigura de manera permanente de acuerdo a la actualización que las nuevas coyunturas imponen. Ahora bien, como tales series de eventos nos vienen dadas, ciertamente, cada nueva actualización no emerge virginal y novedosamente. Si la nueva situación actúa sobre la tradición, no es menos cierto que la tradición enmarca a la situación, y el acontecimiento, por muy radical que sea, se impone dentro de ciertos límites que se encuentran ya dados por la situación de la cual él es un emergente y a la que delimita en tanto que *esa* situación. En este sentido, como diría el propio Marx “la tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos”. Pero Ste. Croix dice aún más: no sólo se niega a interpretar la historia en sus propios

---

<sup>187</sup> Ste. Croix (1988: 89). Cursivas mías.

términos sino que, además, se niega porque dichos términos constituyen los términos de las clases dominantes de esas sociedades. Ahora bien, para alguien que se reclama marxista –y nosotros lo hemos desarrollado en los apartados anteriores– los términos “clases” o “lucha de clases” no constituyen una invención de Marx. El propio Marx reconocía que tales términos pertenecían a la burguesía (o al menos a los economistas burgueses). Todo el lenguaje de la “economía” (propiedad, producción, distribución, consumo, etc.) pertenece al arsenal del lenguaje moderno, que por definición no sería otra cosa que los propios términos en que la sociedad actual (la clase dominante actual) se define. Si hablamos de la sociedad capitalista como una sociedad de clases, no es más –entre otras razones– que porque así se define a sí misma. Cabe preguntarse, ¿en qué términos considera Ste. Croix que habría que hablar, pensar o definir a las sociedades que estudiamos? ¿Qué tan colaboracionistas en la reproducción de las condiciones de opresión somos todos quienes no podemos hacer otra cosa que hablar con los términos de nuestra época? ¿Desde dónde hablar? Pero lo paradójico resulta que, mientras él acusa al resto de pensar la historia desde las clases dominantes... ¡nuestro autor encuentra un pensador griego que realiza un análisis similar al suyo! *A priori*, deberíamos suponer que es un pensador que no pertenece a las clases dominantes, puesto que lejos está Ste. Croix de realizar tales razonamientos. Pero no... Para nuestra sorpresa, tal pensador no es otro que ¡Aristóteles! ¿Cabe suponer entonces que Aristóteles no define su mundo desde los términos de la clase dominante de su época? Dejaremos que el lector saque la respuesta. Pasemos directamente al análisis marxista que desarrolla Aristóteles.

Según Ste. Croix, Aristóteles consideraba la situación económica de un individuo el “factor decisivo que determinaba su actividad política”, situación tan generalizada que cualquier griego la daba por descontada. Pues bien, de tales afirmaciones parte Ste. Croix para analizar los dos modelos “sociológicos” que encuentra en Aristóteles.

En primer lugar, toma de Aristóteles lo que considera un modelo cercano a la sociología moderna que construye a la ciudad sobre la base de tres partes (*tría mére*): los ricos (*hoi eúporoi*), los pobres (*hoi áporoi*) y los del “medio” (*hoi mésoi*) (cf. Arist., *Pol.*, 1295b, 1-3). De aquí se sigue todo un análisis respecto a los beneficios de que la ciudad se construya sobre una gran cantidad de *mésoi*, puesto que así se evita la *stásis* y la contienda permanente de la ciudad por la lucha entre *eúporoi* y *áporoi* (*Pol.*, 1295b, 1-1296b, 12). Pero la cuestión radica aquí en si esta división surge como una causalidad

económica que determina la conducta social. Por una parte, llama la atención –para quien dice no regirse por los términos en que la propia sociedad se define– la ausencia de toda mención de los esclavos. Claro que el propio Ste. Croix acepta el punto de partida de Aristóteles, en tanto sólo se refiere a la comunidad política, es decir, a los ciudadanos. Pero ¿no es esto una traición a sus propias palabras? Por lo demás, fijemos nuestra atención en el pasaje aristotélico y su división tripartita. En el inicio, Aristóteles busca pensar cuál es la mejor forma de gobierno (*aríste politeía*), la mejor forma de vida para la mayoría de las ciudades (*áristos bíos taís pleístas pólesi*) y para la mayoría de los hombres (*toís pleístois tôn anthrópon*) (*Pol.*, 1295a, 25-26)<sup>188</sup>. Y esto lo hace desde un punto de vista práctico, puesto que excluye pensar tal gobierno a partir de personas con una virtud excepcional, una educación que requiera grandes fortunas, o que contemple todos los deseos posibles (*Pol.*, 1295a, 27-29). Según dice Aristóteles, lo conveniente para una vida feliz (*tò tôn eudaímona bíon*) es una vida de acuerdo con la virtud (*aretèn anempódiston*) y, como la virtud es un medio (*mesóteta de tèn aretén*), necesariamente la vida media será la mejor (*tòn méson anagkaíon bíon eínai béltiston*) (*Pol.*, 1295a, 36-38; cf. *EN.*, 1106b, 36-1108b, 11; 1153b, 9-21; *EE.*, 1227b, 5-11; *Pl.*, *R.*, 619a). Entonces, no se trata de que Aristóteles parta de un principio “materialista” respecto de cuáles son las posiciones y funciones en las relaciones de producción, sino que parte de un principio ético, donde lo que está “en el medio” será siempre mejor que los extremos<sup>189</sup>.

Ahora bien, de todas maneras la tríada aristotélica parece ubicarse en el terreno de la riqueza, y la división se traza entre *eúporoi*, *áporoi* y *mésoi*. Tales términos permiten, por supuesto, visualizar una situación socioeconómica. Pero de aquí no se sigue que estemos hablando de clases sociales en el sentido “técnico marxista” como le gusta decir a Ste. Croix, puesto que Aristóteles enumera otras cualidades que no son menos importantes. El pasaje continua de la siguiente manera:

Así pues, puesto que se reconoce que lo moderado y lo intermedio es lo mejor (*tò métrion áriston kai tò méson*), es evidente que también la posesión moderada de fortuna de los bienes (*he ktêsis he mése*) es la mejor de todas pues es la que mejor obedece a la razón (*tô lógo*). En cambio, los que son demasiado bellos (*hupérkalon*), fuertes (*huperískhuron*), nobles (*hupereugenê*), ricos (*huperploúision*), o por

<sup>188</sup> No se trata aquí del mejor régimen “de acuerdo con nuestros deseos” (cf. *Pol.*, 1288b, 23-24), sino de un segundo régimen “mejor” que si bien es inferior al primero permite incluir a la mayoría de las personas. Cf. Hansen (1993: 91-101), Miller (1995: 252-75), Ober (2001: 335, n.78).

<sup>189</sup> Cf. Lawrence (2009: 425 y ss.) respecto de la naturaleza de la virtud y lo que el autor llama “the doctrine of the middle/mean”.

lo contrario, los demasiado pobres (*hupérptokhon*), débiles (*huperasthenê*) o despreciados (*sphódra átimon*), difícilmente se dejen guiar por la razón (*tô lógo*), pues los primeros se vuelven soberbios (*hybristai*) (...) y los segundos malhechores (*kakoûrgoi*) (...) y de los delitos unos se cometen por soberbia (*hýbrin*) y otros por maldad (*kakourgían*). Además, las clases medias son las que menos rehúyen los cargos y menos los ambicionan, actitudes ambas perjudiciales para la ciudad. (*Pol.*, 1295b, 3-13).

Además de reincidir en la idea de que la moderación (en este caso de riquezas) es lo mejor y asociarla con lo racional, Aristóteles establece otra serie de calificaciones cuyos extremos son contraproducentes. Así pues, queda claro que la riqueza pasa a segundo plano, puesto que ser demasiado bello o fuerte o noble o, por el contrario, ser demasiado débil o despreciado no tienen necesariamente que estar atados a la propiedad. Ciertamente, podemos pensar que tales series de atributos pueden ser vistas como cualidades clasistas, y así los ricos, además de ser ricos, serían también bellos, fuertes, de buena cuna y, por el contrario, los pobres serían débiles y carentes de *timé*<sup>190</sup>. Pero la cuestión ética ya se ha establecido, y lo que se busca es la moderación que inhibe la conflictividad entre los extremos: el justo medio que evita la confrontación. Pero dicho medio no se inscribe solamente en la riqueza, puesto que la belleza o la fuerza o la debilidad o el desprecio pueden desatar tanto el ultraje (*hýbris*) como la malicia (*kakourgía*). Porque lo que está en juego en los extremos no es más que la división de la ciudad, y ahí donde Ste. Croix quiere ver un “sociólogo” lo que tenemos es un pensador preocupado por la unidad de la ciudad<sup>191</sup>. Porque lo que denuncia el pasaje es que esa tríada se vuelve necesaria para amortiguar la división. Si los ricos, bellos, fuertes y nobles (asumiendo que son el mismo grupo) pueden conducirse de manera ultrajante, los pobres, débiles y despreciados se conducirán con malicia, y la envidia y la codicia lleva a una “ciudad de amos y esclavos” (*doúlon kai despotôn pólis*, cf. *Pol.*, 1295b, 21) en permanente conspiración. Por el contrario, el régimen de los *mésoi* es el mejor no sólo porque es el más racional y no hay ultraje ni desprecio, sino porque por todas esas razones tampoco se produce la *stásis* (cf. *Pol.*, 1296a, 7 y ss). Pero éste régimen se presenta más como una construcción que como una realidad, puesto que el mismo Aristóteles reconoce que “el régimen intermedio (*tèn mésen politeían*) o nunca ha llegado a existir o pocas veces y en pocas ciudades” (*Pol.*, 1296a,

---

<sup>190</sup> Cf. *Pol.*, 1283a, 37, donde se señala que la simple descendencia de antiguos virtuosos y/o ricos no confiere ningún derecho; y 1255a, 39 y ss., donde la verdadera nobleza se identifica con la virtud.

<sup>191</sup> Loraux (2008a: 56-8).

37-38); por tanto, lo habitual en el mundo griego es una ciudad dividida por la riqueza – aunque no sólo por ella–, donde la *stásis* parece ser la regla y donde para evitarla el filósofo recomienda la existencia de una gran masa con recursos medios, o, dicho de otra manera, un gran medio que amortigüe los extremos. Que la riqueza o la pobreza no son las únicas causales de la *stásis* lo deja claro el propio Aristóteles al señalar que las sublevaciones se producen por la presencia de quienes aspiran a la igualdad, o de quienes aspiran a la desigualdad y a la supremacía, o por el lucro, el honor, la soberbia, el miedo, el desprecio, la intriga, la negligencia, etc. (cf. *Pol.*, 1302a, 25-1302b, 3)<sup>192</sup>. En este sentido, ver en los *mésos* una clase social constituye un error y, más que remitir a un sector social, los *mésos* constituyen un artificio teórico que permite cerrar la división. Ya Finley lo había señalado, cuando comentaba, en relación al pasaje citado, que su “afición [la de Aristóteles] por *tò méson*, ‘el centro’, (...) reflejaba su doctrina bien conocida, eje de sus obras biológicas y éticas, de que el término medio es lo natural, lo mejor, mientras que el exceso en una u otra dirección es un desorden”<sup>193</sup>. Asimismo, para Rancièrre, la propuesta aristotélica coincide con la propuesta del sociólogo moderno al construir lo que el autor llama una “utopía centrista” en la medida en que hace coincidir la política consigo misma. Frente a las partes irreductibles a las

---

<sup>192</sup> Cf. Kalimtzis (2000: 103-34) para un análisis integral de las causas y motivaciones que llevan a situaciones de *stásis* según Aristóteles. El autor, siguiendo el pasaje 1302a, 16-22 identifica tres razones principales: el “estado de ánimo” (*pôsis êkhontes*), “sus causas” (*tínon héneken*) y los “principios” (*arkhai*) que llevan a tales disturbios. Para Kalimtzis, lo que Aristóteles señala no son “causas” en un orden jerárquico sino tres elementos que deben conjugarse para dar paso a las acciones que llevan a la *stásis*. En este sentido, resultan interesantes los planteos del autor, en la medida en que lo que se pone en juego son elementos subjetivos que articulan movimientos, de modo que no puede atribuirse meramente a una diferencia de riqueza o propiedades. Ciertamente ellas entran en juego en la medida en que, por ejemplo, el “honor” constituye una razón de *stásis* y en las democracias, donde todos los ciudadanos son iguales, dicho “honor” se les debe a todos (véase el capítulo V). Pero en cualquier caso estamos lejos de las pretensiones de Ste. Croix de que la *stásis* es un producto de la disparidad de riquezas (de nuevo, en el “sentido técnico” que el autor le atribuye a las clases). Por lo demás, no hay mejor tratamiento sobre el problema de la *stásis* que el trabajo de Loraux (2008a, 2008b).

<sup>193</sup> Finley (1986b: 23 y n. 31). La opinión de Finley es que esta idea de “clase media” era totalmente ficticia y tenía un sentido ético-político. No ha faltado quienes han visto en esta idea un reflejo de clase real que se ubica en los granjeros de mediana propiedad y con capacidad de armarse como hoplitas; cf. Hanson (1995), Morris (1996), Edwards (2004). Por nuestra parte compartimos la idea de Finley de que la idea de una clase objetiva de *mésos* constituye una invención aristotélica y que su asociación con los labradores, campesinos o granjeros de medianas propiedades sólo se sostiene por una asimilación teórica que hace del labrador y del hoplita un mismo sujeto histórico. Pero de aquí no se deduce que los *mésos* tuvieran una política privilegiada ni que fueran un grupo de intereses compactos, como pretende Ste. Croix y Aristóteles. Por otra parte, la idea de una “clase moderada” se anuda políticamente con una línea que lleva a defender posiciones como las de Terámenes y una supuesta “corriente moderada”, cuya finalidad tenía por causa rescatar su figura y la de sus partidarios por su participación en la Tiranía de los Treinta; cf. Sancho Rocher (2004: 87-93). En última instancia, la construcción de los *mésos* constituye más bien un producto ideológico-político cuyas aristas se derraman en principios éticos, políticos y sociales pero que poco tiene que ver con la realidad clasista “en sentido técnico” ateniense.

que se ve sometida la ciudad (*áporoi, eúporoi*) y frente al peligro latente que tal división implica, puesto que ambos reclaman para sí los principios de la virtud y de la libertad, el orden queda restaurado, en tanto ahora el centro (*mésou*) es ocupado por la clase media (*tó mésou*) que tiene el beneficio de tener en justa medida ambos elementos. Como señala Rancière:

Esta primera tarea política puede ser descrita con gran exactitud por medio de los términos modernos de reducción política de lo social (es decir, de la distribución de riquezas) y de reducción de lo social de lo político (entiéndase, de la distribución de los poderes y de las inversiones imaginarias que siguen). Por un lado, se trata de apaciguar mediante la distribución de derechos cargas y controles entre ricos y pobres, y por el otro de encontrar en la espontaneidad de las actividades sociales el apaciguamiento de las pasiones relativas a la ocupación del centro. La solución ideal, la reducción ideal de lo político por lo social, infiere, desde la homonimia la isomorfia: que el centro esté en el centro, que el centro político (*mésou*) de la *pólis* sea ocupado por la clase media (*tó mésou*) – por la clase de aquellos que no son ni ricos ni pobres, ni *áporoi* ni *eúporoi*, y que no tienen que transitar o viajar entre su espacio social y el centro político.<sup>194</sup>

Por consiguiente, en la descripción de Aristóteles como un sociólogo marxista la economía tiene poco que ver. Al contrario, parece más bien orientarse hacia una construcción ético-política en donde los *mésou* ocupan el centro con tal de evitar la dispersión real, la *stásis* que habita la *pólis*. La tríada *áporoi, eúporoi, mésou* viene a suturar, por la capacidad de los *mésou*, la polaridad que la dispersión de ambiciones y demandas generaba en un espacio donde la *eleuthería* corría por igual para todos. De este modo, la moderación permitiría la verdadera *philía* que haría a la ciudad una comunidad libre y unificada (cf. *Pol.* 1295b, 21-24; cf. 1279a, 21; *Pl.*, *Mx.*, 238e y ss; *Lg.*, 695d, 697c, 712e y ss, 756e; *Grg.*, 507a-e).

Pero Ste. Croix va más lejos y afirma que ha llegado la hora “[del] cumplimiento de la promesa que hice” respecto de cómo “Aristóteles analiza la ciudadanía de la *pólis* griega” con “notable parecido” al enfoque “que adopta Marx”. Así, vuelve sobre la distinción de las partes (*mére*) que constituyen una ciudad (cf. 1290b, 38-1291a, 8 y 1291a, 33-1291b, 13; 1321a, 5-6) donde, según Ste. Croix, Aristóteles anticipa a Marx al establecer que las partes constitutivas del cuerpo de ciudadanos son definidas según su papel en la producción: labradores, artesanos, comerciantes y asalariados. Sin

---

<sup>194</sup> Rancière (2007: 34).

embargo, para Ste. Croix éste no es uno de los momentos más claros del pensador de Estagira pues contiene una

digresión muy larga (...). Pero por fin, después de enumerar nueve o diez categorías, *se da cuenta de que se ha metido en un atolladero inextricable* y resume lo que estaba diciendo subrayando que hay sólo una distinción (...) a saber: nadie puede ser rico y pobre a la vez. Y de ese modo vuelve otra vez a su distinción fundamental (...) *eúporoi* y *áporoi*<sup>195</sup>.

Por supuesto, el que se mete en el atolladero no es otro que el mismo Ste. Croix. Miremos más de cerca todo el pasaje y esas categorías que según nuestro autor son una complicación en la que Aristóteles se mete y de la cual sale reduciendo todo a una lógica dual de ricos y pobres.

Para Aristóteles toda ciudad tiene no una sino varias partes (1290b, 24), para luego señalar que así como para establecer las diferentes clases de animales se hace necesario considerar sus partes, así también se debe proceder con las ciudades (1290b, 25-40). ¿Cuáles son esas partes? Aristóteles comienza su enumeración:

**a.-** una muchedumbre (*plêthos*) dedicada a la alimentación (*perì tèn trophèn*), los campesinos (*hoi georgoi*);

**b.-** los artesanos (*tò bánauson*), cuyos oficios (*tékhnas*) sirven para la administración de la ciudad (*pólin oikêisthai*);

**c.-** los comerciantes (*agoraîon*), que incluye también al comercio de larga distancia (*tàs emporías*);

**d.-** los jornaleros/asalariados (*tò thetikón*);

**e.-** los defensores (*tò propolemêson*), que no son menos necesarios que las otras (*hò touíton oudèn hêtton estin anagkaîon*);

A partir de aquí se inicia la “digresión”, ese “atolladero” del que hablaba Ste. Croix, puesto que la inclusión de los defensores implica para Aristóteles una necesidad, puesto que sin ellos la ciudad quedaría a merced de sus agresores y por tanto reducida a la esclavitud (*douleúsein*). Aristóteles cuestionará la postura platónica en la *República* puesto que allí Sócrates afirma que la ciudad consta de sólo cuatro elementos absolutamente necesarios (*tôn anagkaiotátôn*): tejedores (*huphánten*), labradores (*georgón*), zapateros (*skutotómon*), constructores (*oikodómon*). Como todos estos no bastan para alcanzar la autarquía, Sócrates agregará: herreros (*khalkéa*), los que

---

<sup>195</sup> Ste. Croix (1988: 98). Cursivas mías.

alimentan al ganado (*boskémasin*), comerciantes al por mayor (*emporón*) y comerciantes al por menor (*kápelon*). Podríamos decir junto a Ste. Croix que también Platón es un materialista que realiza un análisis similar al método de Marx. Pero Aristóteles no dice eso. Aristóteles cuestiona el pensamiento de Platón puesto que afirma que tal descripción parece definir la plenitud de la ciudad (*pléroma póleos*), como si toda ciudad se constituyera sólo para recibir gratificaciones necesarias (*tôn anagkaïon te khárin*) y no con preferencia al bien (*all' ou toû kaloû mâllon*). La distinción entre lo que es necesario para la ciudad y su objetivo para la vida se vuelve crucial. De esta manera, Aristóteles plantea la necesidad (*anagkaïon*) de que haya quienes hagan justicia y juzguen (*kai krinoûnta tò díkaion*). De modo que los guerreros (*tò polemikòn*) y los que imparten justicia (*tò metékhon dikaiosúnes dikastikês*) “pertenecen más a la ciudad que las ordenadas a la satisfacción de las necesidades” (*póleon tà toiaûta mâllon thetéon tôn eis tèn anagkaïan khrêsin sunteinónton*). Después de este intervalo Aristóteles finaliza su enumeración:

**f.-** los ricos (*eupórous*), quienes desempeñan las liturgias;

**g.-** los magistrados (*tàs arkhàs*), sin las cuales no puede existir la ciudad (*adúnaton ênai pólin*);

**h.-** y aquellos que deliberan y juzgan (*tò bouleuómenon kai krînon*).

Ahora bien, Aristóteles concluye que se necesitarían muchos ciudadanos para cumplir con estas funciones, puesto que “muchos opinan” (*dokeî polloîs*) que dichas capacidades pueden darse en los mismos ciudadanos. Pero él desconfía, puesto que, aunque pretendan que todos pueden participar de la virtud y así ejercer las magistraturas, nadie puede ser rico y pobre a la vez. De aquí entonces que ricos y pobres parezcan constituir las partes principales de la ciudad. De aquí también que oligarquía y democracia sean los regímenes principales según la preponderancia de unos o de otros.

Ahora bien, ¿es posible concluir de todo esto que para Aristóteles la ciudad se funda según la función productiva que se ocupe? Ciertamente, los primeros sectores se podrían caracterizar como sujetos que realizan tareas económicas, pero no son los únicos ni los más importantes. El caso de los *propolemêson* (que también llama hoplitas, cf. 1291a, 32) es crucial, puesto que los considera aún más importantes que los anteriores. Toda la digresión que para Ste. Croix es un “atolladero” no es más que la justificación de la importancia tanto del elemento armado como de aquellos que han de tomar las decisiones políticas y judiciales, sin los cuales la ciudad no podría existir. Y que se entienda, Aristóteles no está hablando de cualquier forma de comunidad sino de

la *pólis*, cuya finalidad está más allá de la mera satisfacción de las necesidades vitales. De aquí que dichos elementos se consideren más necesarios aún que todos los demás. Pero además, Aristóteles no sólo critica a Platón por no tomar esto lo suficientemente en cuenta sino que también cuestiona a aquellos que opinan que todos (o la mayoría) pueden participar de igual manera de la virtud política. Cuestiona así a aquellos que creen que un labrador puede ser también soldado y magistrado o juez. Notemos de paso que la “clase” de los ricos aparece casi al final y solo para señalar a aquellos que con sus fortunas (*ousíais*) pueden sufragar los gastos de la ciudad. Por lo que cabe pensar que se diferenciarían de los labradores, artesanos o comerciantes. De modo que su crítica no remite a una descripción “sociológica” de la ciudad sino a aquellas partes que él considera necesarias pero que aún así no deberían participar de la política de la ciudad<sup>196</sup>. Asimismo, no hay por qué confundir la enumeración con una jerarquización social. Si bien todos estos elementos son partes de la ciudad, no todos tienen la misma importancia y no hay por qué suponer que los primeros tienen más importancia que los últimos. Como ya afirmamos, los elementos militares, deliberativos y judiciales se presentan como más necesarios para la *pólis* que los artesanos o los labradores. El resultado simplificado de una división entre *pénesthai/áporoi* y *plóusioi/eúporoi* con el que cierra el pasaje nada tiene que ver con la economía sino con la capacidad participativa de los *polítai*. Nuevamente lo que se pone en juego es el exceso que hace que algunos vayan más allá de su función. Por consiguiente, poco favor le hace Ste. Croix a Aristóteles (y a Marx) si lo que cabe ver aquí es una mera descripción de las partes funcionales en que se descompone la ciudad y no la tensión provocada por la participación política de aquellos que sólo son clasificados como partes.

Por último, cabe apreciar que todo esto nada dice de la lucha de clases, ni siquiera de las clases como tales. Como señalamos al principio del apartado, Ste. Croix venía a superar el análisis basado en el lenguaje con que las clases dominantes definían

---

<sup>196</sup> Cf. 1328a, 21-1329a, 40. En estos pasajes Aristóteles describe su régimen ideal. Allí también se inicia con las partes necesarias para la ciudad en las que se repite la enumeración de funciones y agentes: alimentación/granjeros, oficios/artesanos, armas/hoplitas, recursos/ricos, culto/sacerdotes, justicia/jueces. También aclara que los regímenes varían de acuerdo a quiénes se reparten dichas funciones. Pero señala que “nos encontramos investigando sobre el *régimen mejor (tês arístes politeías)*”, por lo que no todas las partes necesarias para la ciudad poseen derechos sobre la ciudad y así quedan excluidos de la ciudadanía los agricultores, los artesanos y los mercaderes. Sólo los guerreros (*tò polemikôn*) y los que deliberan (*tò bouleuómenon*) serán quienes conformen positivamente la ciudad. Y, sobre todo los guerreros, puesto que de ellos depende la permanencia del régimen (*tôn hóplon kýrion kai ménein è mè ménein kýrioi tèn politeían*). Agreguemos por nuestra parte que la importancia de tener o no tener las armas se vuelve crucial y esto no indica la labilidad de las relaciones de dominación.

sus propias sociedades. Pero termina dando cuenta de dicho lenguaje sólo para asociarlo al análisis de Marx, en la medida en que le atribuye una “sociología materialista” a Aristóteles.

### **La división en la unidad: el *dêmos* como clase**

Pues bien, después de todo este recorrido ¿qué conclusiones sacar? ¿Por qué seguir hablando de clases? ¿Cómo trazar los conjuntos? ¿Dónde establecer el corte que articula la aparición de un sujeto que modernamente llamaríamos “clase”? Como vimos al inicio del capítulo, muchos son los términos que podían utilizar los griegos para referirse a los sectores de importancia o aquellos a los que –desde una mirada desde arriba– se les atribuía una situación de inferioridad. A dichos términos podríamos agregar categorías funcionales o profesionales que indicarían el tipo de actividades que realizaban. Aún así estaríamos lejos de poder dar a los términos “clase” o “lucha de clases” un sentido preciso. Retomemos entonces la línea argumental de los primeros apartados para así poder dar cuenta de dónde, a nuestro juicio, se produce el corte que nos permite hablar de clases y lucha de clases.

En primer lugar, las clases no constituyen entidades objetivas, digamos reales, sino que constituyen el significante moderno para dar cuenta de una división en el seno de la comunidad. Si la propia sociedad capitalista se permitió y permite dicho uso no es por otra razón que porque el lenguaje que la atraviesa toma la forma simbólica de un lenguaje “económico” y de allí deviene el hecho de que las clases se consideren según sus posiciones en la producción, circulación y formas de consumo. Por lo tanto, el lenguaje de clases moderno es por definición geológico, estratigráfico e indica los niveles de recursos con que cuentan los individuos, y los agrupa de acuerdo a dichos indicadores. En gran medida el marxismo ha sido heredero de dicho discurso y por muy crítico que se proponga, en la medida en que las “estructuras” de clases se vuelven clasificatorias, cae en la misma lógica de aquellos a quienes critica. Por el contrario, la línea por nosotros suscripta hace de las clases el síntoma de una división que no puede ser absorbida por la clasificación de las posiciones sociales que ocupan objetivamente las personas. Es decir que la división clasista expresa la existencia de un *plus* que la mera clasificación no puede contabilizar. Dicho exceso cae por fuera de las condiciones puramente económicas que los grupos portan y repone una capacidad deseante que

articula una subjetividad colectiva que se encuentra más allá de la posición que se les designa. El carácter subversivo del principio clasista no reside en que lo que se menciona como “clase” sea una parte sociológicamente identificable, sino en su capacidad de articular una postura de resistencia o confrontación con respecto al lugar asignado con el cual los sujetos deberían conformarse. Desde el punto de vista de la teoría esto se manifiesta en un *deseo*, puesto que desde allí se hace partícipe al sujeto de su propia subjetividad. No se trata de que dicho *deseo* construya al sujeto como si fuera un invento de la teoría sino de que la teoría le sirve al sujeto “clase” para establecer una distancia crítica con respecto a sí mismo.

En segundo lugar, las condiciones de explotación no son susceptibles de marcar la emergencia de dicho sujeto. Medidas en términos de cantidades de trabajo, todas las sociedades históricamente dadas suponen transferencias que son desiguales con respecto a la relación entre producción y consumo. Por tanto, si las clases tienen un lugar en la medida en que son producto de una tensión y una lucha, no lo son por las relaciones de explotación. Son las condiciones de dominio que se imponen respecto a la forma en que los excedentes sociales se distribuyen las que producen la emergencia de los sujetos que modernamente llamamos clases, puesto que estos no disputan “excedentes” sino condiciones políticas de emancipación. Mejor dicho, condiciones políticas a secas, puesto que los ideales de “emancipación” pueden variar social e históricamente. De aquí que las clases y la lucha de clases no contengan ni en potencia ni en acto objetivos históricos trascendentes. La lucha es la que se produce y la subversión al dominio es la que el sujeto considera pertinente para su momento de acuerdo al mundo simbólico en el que se maneja.

En tercer lugar, si lo que ha sido un *leitmotiv* del discurso marxista respecto a las relaciones entre estructura y superestructura para las sociedades precapitalistas responde al hecho de que la segunda sobredetermina a la primera, para nosotros tal dicotomía no resuelve la cuestión de fondo. La distinción, una vez establecida, se mantiene como límite epistemológico, puesto que atribuye a la superestructura una sustancia de virtualidad, inesencial, de eficacia práctica, pero de una “materialidad” menos real que la base que la sostiene en “última instancia”. Por el contrario, para nosotros se trata que tanto base como estructura son construcciones que participan del mundo simbólico y, por consiguiente, tienen el mismo valor material o ideal, como quiera vérselo. Si la política dominaba el mundo antiguo no es porque era el reverso de la propiedad rural, sino porque la política *producía* dicho mundo rural. La participación en un colectivo

cívico, que garantizaba el usufructo de los bienes de acuerdo a la forma en que estos se distribuían entre sus miembros, no constituía un reflejo ni una consecuencia de prácticas materiales sino que era la forma en que se organizaban las lógicas de dominio. La construcción del “nosotros” que articulaba la comunidad política<sup>197</sup> no constituía un reflejo superestructural de un reparto igualitario de la tierra, como si lo último fuese más importante que lo primero. Las condiciones de apropiación de la tierra no podrían existir sin ese “nosotros”, y la tensión en torno a quiénes participaban de dicho “nosotros”, es decir, quiénes conformaban la comunidad política, constituía la condición *sine qua non* a partir de la cual se podía acceder a los bienes de la comunidad como un todo. La condición *productiva* de la política como tal consiste en dicho procesamiento de la disputa y la tensión de las cuales las “clases” y sus “luchas” no son más que la nomenclatura moderna con la que hacemos inteligibles para nosotros dicha tensión. De nada sirva para nosotros la discusión bizantina a esta altura entre “clase” o “estamento” como categorías explicativas. Ninguna tiene superioridad sobre la otra si lo único que se busca es identificar externa y objetivamente los atributos colectivos de ciertos grupos. En términos descriptivos ambas son útiles, necesarias, utilizables y hasta cierto punto intercambiables. Pero en la medida en que quedan atadas a la necesidad de determinar los lugares en que se ubican cada uno de los elementos que conforman la sociedad, ambas repiten el problema de quedarse en la estratificación, en definir posiciones y no la tensión que está en exceso con respecto a la clasificación. En nuestro registro simbólico moderno, sólo el término “clase” ha dado cuenta de, justamente, la cuenta de los que no cuentan. Aún cuando el marxismo como subjetividad emancipatoria esté agotado, el concepto de clase sigue portando el espectro, la fantasmagórica representación, de que aquellos que están destinados a obedecer pueden revelarse.

En este sentido, y teniendo en cuenta todo lo desarrollado hasta aquí, consideramos importante destacar para el mundo ateniense que aquello que se procesa como un equivalente a la tensión que modernamente denominamos clase no es otro que el término *dêmos*. En efecto, no renunciamos a las categorías descriptivas y por economía del lenguaje sería imposible reemplazar labradores, campesinos, artesanos, aristocracia, elite, esclavos, ricos, pobres, etc. De modo que seguiremos utilizando dichos términos para marcar distintas situaciones o grupos que componían la sociedad

---

<sup>197</sup> Sobre la idea del “nosotros” como forma de pensarse del *dêmos*, cf. Vernant (1986: 38-53); Loraux (2007b: 251); Gallego (2011:192-8).

ateniense. Asimismo, el vocabulario sobre la riqueza plantea la idea de que los atenienses veían a su sociedad dividida en dos facciones designadas como ricos (*plouúsioileúporoi*) y pobres (*poneroúláporoi*). La vida del pobre (*pénes*) consistía en “vivir ahorrando y aferrándose al trabajo, sin que le sobre, pero tampoco que falte nada” (Ar. *Pl.* 553-4), en tanto que los “ricos” (*plouúsioi*) eran quienes, teniendo medios suficientes (*euporía*), disponían de ocio (*skholé*) y podían llevar una vida holgada (Arist. *Pol.* 1326b31-32, 1329a18-19)<sup>198</sup>. La pobreza no implicaba una carencia de recursos sino que hacía referencia también a un estilo de vida y a un tipo de sociabilidad, diferente a la de los “ricos”<sup>199</sup>. Pobreza y riqueza constituyen términos relativos que no identificaban a grupos homogéneos<sup>200</sup> y lo más que podemos decir al respecto es que, en todo caso, lo que distinguía a un grupo del otro era que los pobres tenían la necesidad de trabajar, mientras que los ricos tenían a quienes trabajaban para ellos.

Por el contrario, *dêmos* soporta la tensión entre el “nosotros” políticamente inclusivo y la designación de aquellos que por sus condiciones de vida deberían estar excluidos de la comunidad, puesto que en su mismo término se conjugan la pluralidad de la comunidad cívica, el nosotros como un todo, los atenienses en general, los atenienses reunidos en la asamblea, la asamblea de Atenas misma. Pero también soporta la designación de la partición, de aquellos que, siendo atenienses, a los ojos de la elite no merecen dicho estatus<sup>201</sup>; aquellos que por sus condiciones, siempre desde un punto de vista elitista, no poseen los valores, las virtudes, las riquezas, el ocio, la inteligencia o los medios para ser miembros del cuerpo cívico. La duplicidad semántica de *dêmos* entonces proyecta sobre el lenguaje antiguo la tensión que dividía a la ciudad, que, para mayor gravedad, quedaba asociada con el *krátos* que su participación política le confería. Así, *dêmos* es el todo y la parte. Pero su peligro radica en que como parte posee el *krátos* y que como parte no es cualquier parte sino la que recibe ahora las calificaciones de *hoi pénetes* (“los pobres”), *hoi ponerói* (“los malos”), *hoi kheírouis* (“los inferiores”). Frente a ellos se encontraba la aristocracia referida a través de

---

<sup>198</sup> Cf. Stocks (1936 : 177-87).

<sup>199</sup> Cf. Donlan (1978), Ober (1989: 194-6), Rosivach (1991: 189-98), Fouchard (1997: 121-7), Cavallero *et al.* (2003: 8-9).

<sup>200</sup> Cf. Ober (1989: 195): “it is impossible to draw a single line across any hypothetical Athenian wealth/population curve that would adequately explain all fourth Century (...) uses of the terms *plousios* and *pénes*.”

<sup>201</sup> Hansen (2010: 502-5). Cf. Donlan (1978: 104 y n.15), quien sostiene que durante el período arcaico *dêmos* tenía el sentido privilegiado de “clases bajas”.

términos como *hoi plouísioi* (“los ricos”), *hoi khrestoí* (“los buenos”), *hoi beltíous* (“los mejores”), etc.<sup>202</sup>.

Si, como hemos señalado, clases y lucha de clases constituyen los sintagmas modernos con los que contamos para dar cuenta de la división conflictiva que se produce en el seno de una comunidad política, y las clases son la nominación del emergente que se produce por dicha tensión, entonces, la lógica de la lucha de clases pasa por las propias condiciones de sostenimiento de los mecanismos y principios que organizan dicha tensión. En la medida en que el *dêmos* soporta sobre sí el doblez de ser el todo y la parte, de ser la forma de identificación del “nosotros” comunitario pero también las masas, aquellos que se encuentran en una posición de propiedad y riqueza menor que otros sectores, la tensión subsiste como forma de ser y hacer de la ciudad en general. Pero de aquí se sigue que la institucionalidad y los mecanismos políticos con los que se organiza la ciudad no constituyen formas inocuas con respecto a la división misma. Por consiguiente, la forma en que operan las condiciones materiales respecto a las condiciones políticas implica que ellas no se encuentran escindidas, y las transformaciones que se asumen en un plano necesariamente deben interactuar con los cambios que se producen en el otro. De esta manera, reconocer lo incontestable de la democracia supone, entonces, reconocer los mecanismos de empoderamiento del *dêmos*, sin perjuicio de que esto implique una ventaja de un plano por sobre otro. Sin embargo, la posición que asume en su duplicidad el *dêmos* ateniense se encuentra en exceso frente a la situación meramente distributiva de las tareas laborales, productivas, de la *pólis*. La conformación de ese “nosotros” que es la comunidad cívica no puede ser reducida a un simple usufructo meramente instrumental del derecho de ciudadanía, como si éste fuera un mero resguardo frente a la materialidad de sus condiciones socioeconómicas. Por el contrario, el carácter constitutivo de la ciudadanía, como lazo imaginario que articula a los miembros de la comunidad con toda su plenitud, posee un *plus* que no admite la simple cuenta de sus partes (terratenientes, granjeros, artesanos, asalariados, etc.). La relación entre esas partes se establece sobre la base de un vínculo en tensión y conflicto permanente, que no es otro que el reconocimiento del principio igualitario, que hace de las partes no el mero agregado de un conjunto sino que arrasa con la partición, haciendo de ellas un todo indistinto, nunca homogéneo, pero donde cada individuo o segmento reclama para sí la misma identidad que el resto. De aquí la potencialidad del

---

<sup>202</sup> Cf. Osborne (2004: 20), Marr & Rhodes (2008: 24-6).

desplazamiento entre la relación productiva en sí misma y la puesta en acto de la performance cívica: el consistir como *dêmos*. Desplazamiento cuyo nombre se invoca bajo la figura del régimen, es decir, la *demokratía*, cuyo valor porta una pluralidad de sentidos pero que a los efectos políticos establece la torsión comunitaria, en la medida en que asume, de acuerdo con las posiciones de quien la enuncia, la ambivalencia de la relación entre el todo y sus partes: el poder, la soberanía, el gobierno de los atenienses frente al poder, la soberanía y el gobierno faccioso de los sectores populares, en suma del *dêmos* como los *poneroí*. Entonces, el vínculo entre la "desigualdad productivo-distributiva" y el "exceso" del *dêmos* que se hace *kýrios* consiste en ser la relación de poder de las masas, más allá de las condiciones económicas que las hacen –desde un punto de vista tradicional y sociológico– "dependientes" vía mecanismos de apropiación del trabajo excedente. Éste "exceso" del *dêmos kýrios* posibilita la condición activa y positiva de las masas laboriosas. Hace consistir ese "nosotros" –construcción de un espacio comunitario-igualitario que suplementa activamente (y no reactivamente), positivamente (y no defensivamente)– a partir de la cuenta del *dêmos* como un todo en relación con la situación de desigualdad productivo-distributiva en la que se toma al *dêmos* como parte. Desde este punto de vista, el *dêmos* configura la forma que asume la lucha de clases, forma que no tiene por qué ser evaluada bajo una postura en la que las masas atenienses se encuentren en modalidad reactiva frente a los embates de la elite, sino que, a la inversa, se proyectan activamente sobre el espacio comunitario.

## Capítulo III

### **La situación agraria ateniense a lo largo del siglo IV**

Como hemos señalado, las condiciones de las masas atenienses durante el siglo IV han sido pensadas desde una posición crítica que ve en su despliegue un sentido progresivamente en caída. Se trata de posturas que señalan un aspecto crítico del poder de las masas pero que tienden a resolverlo bajo la forma de una desigualdad creciente entre su posición en la ciudad y las lógicas de poder con las que contaban. Dos cuestiones se plantean entonces para la evaluación general de la época; en primer lugar, se encuentra el hecho reconocido por todos de que la ciudad no generó mecanismos de socialización de las condiciones productivas, de modo que la desigualdad en recursos y riquezas constituía un elemento estructural de la organización socioeconómica ateniense. Este punto es indiscutible y debe ser asumido como un hecho en el sentido más duro y lato del término, y no seremos nosotros quienes lo cuestionemos. Tal desigualdad material constituye un punto de partida y fundamento para el desarrollo de la democracia ateniense, pero también una situación estructural y permanente para cualquier situación concreta de la vida histórica de la ciudad. No se trata de una novedad de la época sino de una constante. La discusión historiográfica pasará, entonces, por cómo se resuelve, se piensa o se asimila tal desigualdad material con los mecanismos igualitarios que la democracia establecía. En segundo lugar, la ausencia de golpes oligárquicos tras la caída de los Treinta hasta el final del período con la conquista macedónica supuso una situación de hegemonía de hecho del régimen democrático. La inexistencia de una confrontación abierta por el control político de la ciudad supuso una estabilidad institucional y social que abarca todo el período. Estabilidad y dependencia parecen ir de la mano en una concepción que ve en el devenir de la ciudad un proceso de largo plazo en donde la democracia pierde lenta pero progresivamente su fuerza.

En este sentido, la tendencia ha sido ver en el transcurso del siglo no ya la existencia de una *stásis*, puesto que esto se evidencia en la ausencia de una confrontación abierta, pero sí un devenir que asimila la lucha de clases a una lógica de confrontación larvada que erosionaría progresivamente las condiciones del poder

democrático. Por ejemplo, Mossé señalará de la siguiente manera el reordenamiento de los sectores sociales durante el período:

...comienza a vislumbrarse ese movimiento que muestra bien a las claras que el antagonismo entre ricos y pobres ha adquirido verdaderamente gran importancia, hasta el punto de atenuar a todos los demás. (...) Parece que verdaderamente las distinciones tienden a atenuarse en el seno de esta «burguesía» rica que tiende a formar una clase en el sentido moderno de la palabra. (...) [Por el contrario] los pobres están aún más apegados que los ricos a su condición de ciudadanos, a lo que constituye precisamente su superioridad sobre los esclavos, sobre los extranjeros, sobre los pequeños comerciantes, los pequeños mercaderes que no tienen derecho de ciudadanía, y son, por consiguiente, más partidarios de que subsistan estas distinciones. En otras palabras, pienso que no se puede considerar a los pobres como una clase en la medida en que las distinciones entre ciudadanos, no ciudadanos, extranjeros, esclavos, etc., conservan aún su importancia en el siglo IV. Pero entre los ricos se tiende hacia la constitución de una clase que dominará, en la época helenística, dentro del mundo de las ciudades, en el seno de los grandes imperios...<sup>203</sup>

Con independencia de las definiciones de “clase” que utiliza la autora, el movimiento que se señala tiende a priorizar una homogeneización de los intereses de los sectores “ricos” –con independencia de sus condiciones estamentales– mientras que los “pobres” se aferran con desesperación a su condición cívica con la finalidad de limitar la capacidad de opresión de los primeros. Todo opera como si en el largo plazo las condiciones de tensión, que no son más que las formas concretas de expresión de los intereses de clase, tuvieran como norte la restitución de las condiciones de dependencia que, favorecidas por la desigualdad material, buscarían asintóticamente asimilar las condiciones “superestructurales” a las diferencias de la “base”. Parecería, entonces, que la única lógica que se reconoce como lógica de clase fuera siempre la que beneficia a aquellos que se presentan como grupo “dominante” por ser quienes portan la mayoría de los medios de producción o tuviesen acceso privilegiado a dichos medios, con independencia de los mecanismos superestructurales que habida cuenta, se sostiene, forman parte consustancial de las condiciones de apropiación de los recursos con los que cuenta la comunidad como un todo. Como si el principio que la igualdad instalaba y

---

<sup>203</sup> Mossé (1978: 24-5); cf. Padgug (1981: 97-101), Ste. Croix (1988: 343-52). Plácido (1997: 229) señalará que tras la guerra del Peloponeso “las relaciones básicas de los atenienses en torno a la ciudadanía comenzaron a resquebrajarse, porque poco a poco se tendía a considerar que podían establecerse dependencias al margen de las formas estatutarias tradicionales”.

que da origen a la dinámica singular de la lucha de clases, sólo tuviera como efecto posible inclinar la balanza hacia el lado que se le presenta a los ojos del historiador como más sólido y más concreto. Como si las relaciones de poder que atraviesan las relaciones de producción y apropiación de la producción social fueran en cierto modo ajenas a las normas e interacciones simbólicas a partir de las cuales semejantes relaciones se producen.

Por el contrario, para nosotros la lucha de clases se presenta en la torsión constitutiva del *dêmos* que presentaba la ambigüedad de ser todo y parte a la vez. La democracia hará valer el *krátos* del *dêmos*, que, contado como parte (p. ej.: *pénetes*, *polloí*, *plêthos*, *demotikoí*, *ókhlos*, *poneroí*, *kákiston*, etc.), hará consistir al *dêmos* como un todo. Construcción de ese “nosotros” comunitario que se encuentra en exceso respecto a la distribución socio-económica en tanto la participación política les otorga una condición activa y positiva. Su intervención en el espacio comunitario suplementaba activamente (y no reactivamente), positivamente (y no defensivamente), la cuenta del *dêmos* como un todo, inhibiendo la situación de desigualdad en la que sólo se los consideraba como parte. Desde este punto de partida, la lucha de clases no tiene por qué ser evaluada bajo la forma de una postura en la que las masas atenienses se encontrarán siempre bajo una modalidad reactiva a los embates de la elite, sino que, al contrario, las posiciona activamente con respecto a las tensiones que se producen en relación al espacio comunitario.

Desde esta perspectiva nos interesa destacar desde el inicio la situación agraria ateniense que constituía el sostén de la ciudad<sup>204</sup>, punto de partida necesario para

---

<sup>204</sup> Excluimos de nuestro análisis la cuestión del imperialismo ateniense, porque su situación se encuentra en relación más estrecha con factores externos que a las condiciones propiamente internas del cuerpo cívico, es decir, con independencia de la correlación de fuerzas que pudiera operar en su interior. En un texto ya clásico, Perlman (1968) estableció que no habría justificativo para señalar una división tajante entre los líderes atenienses en cuanto a los objetivos en política exterior y las divisiones internas respecto al régimen democrático. También Ste. Croix (1988: 343) señalaba que solamente un par de veces oímos hablar de una división en torno a la política exterior en bandos diferenciados por criterios de clases, entre ricos y pobres (*Hell. Oxy.*, VI [I], 3; *Ar., Ec.*, 197-198), pero que de todas formas no tenemos testimonios claros para esperar divisiones de este tipo. Por último, Strauss (1986: 4-5; 58-63, n. 89; 173) ha demostrado que –al menos para el primer cuarto del siglo–, si bien las hostilidades entre ricos y pobres – que pueden pensarse como división entre demócratas y oligarcas– continuaron siendo importantes, su incidencia sobre la política exterior ateniense debe ser matizada, puesto que una reconstrucción del imperialismo ateniense proporcionaba ventajas sustanciales para ambos bandos. Asimismo, se ha planteado como punto de agotamiento el fracaso de los intentos por parte de los atenienses por consolidar la Segunda Liga marítima. Cawkwell (1981) sostuvo que la Segunda liga pudo mantener sus promesas hasta la derrota Espartana en Leuctra, pero luego renunciaron las expectativas imperialista atenienses, lo que la llevó a la bancarrota financiera y a alienarse a las ciudades aliadas; de modo que finalmente, tras la Guerra Social, Atenas no pudo sostener más su imperio. Badian (1995) señaló que la política exterior Ateniense se vio influenciada por lo que definió como “el fantasma del imperio”, lo que constituyó su

delimitar las fortalezas de la democracia ateniense y las tensiones que la habitaron durante el siglo IV. Puesto que la *pólis* en sentido general constituye un entramado profundamente rural<sup>205</sup>, se hace preciso poder establecer cuáles fueron las condiciones de la época y por consiguiente la situación a la que se enfrentaron los granjeros atenienses. Ahora bien, la visión tradicional acerca de la cuestión agraria puede sintetizarse de la siguiente manera: hasta la Atenas de Pericles, una numerosa “clase media” de propietarios-agricultores garantizaba la estabilidad de la ciudad. A partir de la guerra del Peloponeso se abriría un proceso de pauperización progresiva de los labradores, ocasionado sobre todo por las destrucciones espartanas, que llevaría a una situación de endeudamiento y desahucio. Las consecuencias que esto acarrearía sobre el mundo rural implicaron una mayor concentración terrateniente; intensificación del uso de la mano de obra esclava, mercantilización de la tierra y de la producción. Así, la forma tradicional de organización rural se iría erosionando, expulsando a los ciudadanos del campo, que acrecentarían las filas de un proletariado urbano con derechos políticos.

---

*némesis* llevando a la ciudad a mayores derrotas (en concreto la derrota en la Guerra Social, la oposición a Filipo II y finalmente la Guerra Lamiaca). Harding (1995) piensa que la democracia ateniense fue estructuralmente incapaz de sostener una política exterior efectiva frente a la avanzada macedónica. La política ateniense se caracterizó tras la Guerra Social por una política defensiva que posibilitaba salvaguardar los intereses atenienses hasta donde sus recursos se los permitiera. Y si bien Atenas habría tenido cierto éxito en limitar las ambiciones de Filipo II tras Queronea, su suerte ya estaba jugada. También Davies (1995:35-6) sostiene que el nuevo contexto internacional permite una transferencia de “tecnología militar” del cual emergen nuevas ciudades que compiten por la hegemonía en disputa con Atenas. La “falla” se encontraría no tanto en Atenas en sí misma como en las dificultades que las diferentes *póleis* tendrían para establecer relaciones inter-estatales y estructurar un mando superador. Sin embargo, Rhodes (2012) ha puesto de manifiesto las capacidades de adecuación política de los atenienses en cuanto a su política exterior. Para el autor, “el fantasma del imperio” puede encontrarse en la política seguida después de Leuctra, y ciertamente Atenas tuvo altibajos en sus intentos de restablecer las condiciones hegemónicas de las que gozó en épocas anteriores. Sin embargo, para Rhodes Atenas fue eficiente en movilizar recursos y unificar intereses frente al crecimiento de Filipo II; de modo que en Queronea la situación estaba jugada en igualdad de condiciones. Se infiere de su postura que lo ocurrido pertenece al mundo de la contingencia y no de una determinación que indefectiblemente llevaba a su final. Así concluía:

“There was nothing fundamentally wrong in the state of Athens. Athens’ problem, as the British prime minister Harold Macmillan would have said, was ‘events, dear boy; events:’ the Spartans’ success in the Hellespont in 387, which enabled them to impose the King’s Peace; the chances which gave Macedon Philip II, who was too clever diplomatically and became too strong militarily for the Athenians; Alexander’s succession in 336 and his success and survival in his campaigns. J. Ober in his contribution to a book of historical speculations about *What If?* suggests that, with Sparta weakened by Thebes and Thebes destroyed by Alexander, if Alexander had been killed at the Granicus in 334 Athens would once more have become the strongest state in Greece. But it was not to be.” (Rhodes, 2012: 126).

<sup>205</sup> Cf. Burford (1977/8: 162; 1993: 2), Ober (1985: 21-6). Domínguez Monedero & Pascual González (1999: 235) y Hanson (1995: 7). En contra, Isager & Skydsgaard (1992: 114).

Todo esto conlleva a un declive político y moral que facilita la acumulación terrateniente y se convierte en la antesala de las reformas helenísticas<sup>206</sup>.

Para nosotros tal diagnóstico no puede seguir sosteniéndose sin más, por lo que quisiéramos destacar ciertos aspectos que contribuyen a revertir esta idea de una “crisis”, “decadencia” o “transformación” en el sector rural. Abordaremos cuatro variables que, tomadas en conjunto, dan cuenta de nuestras conclusiones: el impacto de la Guerra del Peloponeso, el supuesto endeudamiento campesino, la mercantilización de la tierra y la situación demográfica de la ciudad. Estos cuatro puntos ciertamente no agotan todas las determinaciones que pudieron haber influido en la situación agraria, pero constituyen los principales tópicos sobre los cuales se ha pronunciado la historiografía a los fines de establecer el diagnóstico de la situación, y han sido ejes centrales en la interpretación de una pauperización creciente del campesinado ático.

### **El impacto de la Guerra del Peloponeso**

Comencemos pues por las consecuencias agrarias que la guerra contra Esparta habría producido. Tucídides (Th., 2.16) señalaba el éxodo masivo y el lamento que evocaba dicho abandono entre los sectores agrarios como parte de la estrategia de Pericles:

Estaban apesadumbrados y soportaban con gran dolor abandonar por completo sus casas y sus templos, que habían sido suyos por siempre, desde los tiempos de la antigua constitución, y verse a punto de cambiar su tipo de vida, tras haber tenido que abandonar cada uno algo que representaba no otra cosa que su propia ciudad

También invocaba la estrategia de Arquidamo, rey espartano, de invadir la campiña ática para arrasar y devastar los cultivos (Th., 2. 18-21; 2. 47; 2. 55-59; 4. 2; donde Agis –su hijo– fue quien lideró la última invasión de los primeros 10 años de la Guerra). Asimismo se mencionan los estragos que habría causado la fortificación permanente en Decelia por parte de los lacedemonios (Th., 6. 91; 7. 19, 27-28; cf. X.,

---

<sup>206</sup> Con matices pero sin afectar la línea general: Ehrenberg (1962: 73-95), Glotz (1968: 251-335), Rostovtzeff (1967: 88 y ss., especialmente n. 25 con un resumen de la bibliografía de su época), Mossé (1962: 36-67, 1973: 179-186, 1978: 18-269), David (1984: 3-5), Austin & Vidal-Naquet (1986: 127-150), Gschnitzer (1987), Placido (1997: 144-157), Marein (2009: 123-8). El caso de Mossé merece ser matizado puesto que la autora ha modificado sus posiciones: Mossé (1995).

*HG.*, 1. 33). Por otra parte, las comedias de Aristófanes también hacen hincapié en las consecuencias de la guerra. Por un lado se invoca el disgusto por la evacuación forzosa del Ática que remite a la misma impresión dada por Tucídides. Diceópolis reprochaba su estancia y rememoraba su vida agraria (*Ach.*, 32-39, cf. 71-72). Hermes se quejaba de la estrategia de Pericles de abandonar los campos y recluirse en la ciudad (*Pax*, 632-640). El Morcillero increpaba a Paflagonio con la finalidad de hacerle notar lo mala que había sido para la ciudad tal maniobra (*Eq.*, 791-819). También se evidencia la añoranza de los campesinos en querer volver a sus campos y en librarse de la guerra (cf. *Ach.*, 247-251, 994-999, 1049-1054; *Pax*, 335-336, 439-453, 520-526, 550-581, 596-597, 636 y ss, 706-708, 774, 990-995, 1127-1139). Pero más importante son los daños a los cultivos; así, Anfíteo era apedreado por ancianos del demo de Arcanas, frente a la noticia de que traía acuerdos con los laconios, al grito de “¡Grandísimo canalla! ¿Traes treguas estando las vides taladas?” (*Ach.*, 182-183). Diceópolis defendía su postura en favor de la paz pues “tengo yo taladas mis vides” (*Ach.*, 512). El Morcillero comparaba el accionar de los soldados con los “zorros” ya que, al igual que estos, se comían las uvas de los campos (*Eq.*, 1076-1077). El personaje del Labrador (*georgós*) señalaba la rapiña que había sufrido por la guerra (*Ach.*, 1018-1036). Según el Historiador de Oxyrrinco, incluso los Tebanos se enriquecieron de la devastación de la campiña ateniense, aprovechando su situación fronteriza y la ocupación espartana (*Hell. Oxy.*, fr. III, D, 20. 4). Tras el cambio de siglo la situación de penuria agraria permanecería: en *Asambleístas*, Praxágora esbozaba una especie de “programa comunista” que implicaba una redistribución de tierras para que “uno ni cultive muchas tierras y otro no tenga donde ser enterrado” (*Ec.*, 592); en *Riqueza*, Crémilo se lamentaba por la falta de compasión de Pobreza en torno a la situación de los granjeros (*Pl.*, 540-546). Tales testimonios presentan, por consiguiente, una imagen contemporánea y afectiva respecto a los daños ocasionados a los campos atenienses, situación que ha sido vista como catastrófica por parte de los historiadores: pérdidas de cosechas enteras, vides y olivares destruidos de forma permanente, granjas totalmente arruinadas, proletarización de los granjeros. Así, por ejemplo, pueden verse las conclusiones de David (1984: 3):

However, those who suffered most, economically, were the farmers. (...) These social elements, which had previously formed one of the cornerstones of economic stability in Attika and elsewhere, were now faced with difficulties with which, in many cases, they could not cope. Many of them lost all hope of improving the situation in their fields. Some were compelled to sell their estates; others could not even do that, since their land was in such poor condition as a result of

devastation caused by the war: as a result they decided to abandon it. Those who had tried, in spite of everything, to rehabilitate themselves by means of loans were often hopelessly burdened with debt, and sooner or later, became paupers. After having abandoned, sold, or lost their land, these agrarian elements were to join the ranks of the agricultural or urban proletariat.

Las incursiones peloponesias al Ática durante la guerra Arquidámica (ca. 431-421) y, en especial, la ocupación de Decelía (ca. 413-404), se presentan, entonces, como ocasionando grandes disturbios y destrucciones para la agricultura (quema de los cultivos, daños a los edificios de las granjas, dispersión de rebaños y de mano de obra rural)<sup>207</sup>. Hanson, en su trabajo *Warfare and agriculture in Classical Greece*<sup>208</sup>, ha cuestionado tales conclusiones con contundencia, relativizando sus consecuencias en el largo plazo. Según el autor, las invasiones peloponesias y la ocupación de Decelía no habrían dañado irreversiblemente las granjas atenienses, así como tampoco la labranza se habría interrumpido durante estos períodos. Hanson menciona que durante los 11 años que duró la invasión lacedemonia, en su fase Arquidámica, los ejércitos espartanos estuvieron no más de 150 días en total en el Ática, es decir, no más de 5 meses tomando en conjunto todo el período<sup>209</sup>. Además, durante los años 429, 426 y 425 no hubo incursiones permitiendo la recuperación de la agricultura<sup>210</sup>. Asimismo señala que la destrucción de los cultivos supone un momento de consumo de tiempo y mano de obra que necesariamente implicaría una desviación de los esfuerzos militares que el ejército invasor destinaría a la guerra. Según el autor, el número de tropas movilizadas durante la fase Arquidámica habría sido de aproximadamente unos 23.000 soldados, de modo que, si se estima que estuvieron alrededor de 150 días, en total obtendríamos unos 3.450.000 de días de trabajo. Dada la superficie cultivada del Ática –que el autor calcula en 219.923 acres [unas 89.000 ha]–, esto hubiera significado que cada soldado peloponesio hubiera tenido que dedicarse a devastar 1/15 acres [0,07 acres o 2,6 m<sup>2</sup>] por día para cubrir toda la superficie agraria ateniense; o bien 118 vides o 2 ½ olivares por

---

<sup>207</sup> Este punto constituye un tema común de los autores citados *supra* n. 206. Cf. Henderson (1927: 1516), Brunt (1965: 270), Kagan (1974: 99). También ver Hardy (1926) para quien la verdadera destrucción aconteció con la ocupación y no tanto con las incursiones de la primera mitad de la guerra.

<sup>208</sup> Hanson (1998). Cf. Ober (1985), Burford (1993: 159-62), Hanson (2000: 33-39), Foxhall (2003a).

<sup>209</sup> Cf. Hanson (1998: 147), quien además sostiene que la más larga (unos 40 días) fue la segunda invasión, mientras que la más corta (apenas 15 días) fue la cuarta. Las otras tres apenas duraron entre unos 25 a 35 días.

<sup>210</sup> Hanson (1998: 147, cf. 1995: 373).

día<sup>211</sup>. Por supuesto, el autor reconoce lo especulativo de este tipo de cálculos, puesto que debe asumirse que no toda la tropa estaría destinada a la ruina de las plantaciones sino que también estarían encargadas de otras tareas propias de la guerra, como la defensa y el ataque a los enemigos, el suministro de provisiones, etc.; el carácter estacional y localizado de las incursiones; el hecho de que no todas las zonas fueron ocupadas; así como las dificultades propias del terreno, puesto que en gran medida muchas de las superficies agrarias del Ática se encuentran separadas por zonas montañosas. Pero, justamente, tales argumentos sirven para ejemplificar la inmensidad de la tarea que habría significado para los espartanos la destrucción del campo ateniense, y son de utilidad para mensurar en términos prácticos las expresiones figurativas y valorativas que aparecen en las fuentes. En efecto, a primera vista no parece demasiado esfuerzo que un soldado pudiera destruir casi 3 m<sup>2</sup> de superficie agrícola, lo que en conjunto, es decir, computando el total de soldados, supone que por día se podían cubrir unas 600 ha aproximadamente. Si se tiene en cuenta el tamaño promedio de una granja típica era de alrededor de 4 a 6 ha<sup>212</sup>, el ejército desplegando toda su capacidad estaría en condiciones de destruir aproximadamente unos 100 lotes atenienses por día. Sin embargo, dicho cálculo solo tiene sentido si suponemos que los 23.000 soldados estuvieron dedicados los 150 días de corrido solamente en la destrucción de los campos, lo cual, como ya fue señalado, no ocurrió, así como cabe hacer hincapié en las salvedades ya manifestadas, y que por definición reducirían la *ratio* de la capacidad destructiva del ejército. Pero también debemos señalar que la destrucción de los cultivos no constituye en sí misma una tarea sencilla. Podemos imaginar que el método más eficiente no sería otro que la quema de los cultivos pero la evidencia aportada por Hanson manifiesta las dificultades y lo exiguo de sus resultados. Para el caso de los campos cultivados con cereales, ya sea trigo o cebada, la quema debía hacerse cuando las espigas estuvieran lo suficientemente maduras (o secas) como

---

<sup>211</sup> Hanson (1998: 148, n. 40).

<sup>212</sup> Cf. Gallego (2009a: 162), quien señala que, para la Grecia antigua, “las evidencias literarias, arqueológicas y epigráficas disponibles han llevado a considerar que las granjas de los labradores autosuficientes, que formaban el grueso de las *póleis*, oscilaban entre 40 y 60 *pléthra* (entre 3,6 y 5,4 ha). Este sector del campesinado sería el capacitado para poseer una yunta de bueyes, algún esclavo y el armamento hoplita y, según las circunstancias, podía producir excedentes para ser vendidos. Pero quienes tenían entre 20 y 40 *pléthra* (entre 1,8 y 3,6 ha) podían obtener un rendimiento equivalente al que se lograba en parcelas más grandes y usando fuerza de tiro animal”. Cf. Lewis (1973: 187-99), Andreyev (1974: 14-16), Finley (1985: 58-59), Burford (1977/8, 1993: 67-72), Boyd & Jameson (1981), Ober (1985: 21-3, 1996: 135-8), Garnsey (1988: 92), Gallant (1991: 82-87), Isager & Skydsgaard (1992: 78-79), Osborne (1992: 24-25), Foxhall (1992: 156-58), Jameson (1977/8: 125 n.13, 1994), Hanson (1995: 181-201, 1998: 42-43), Van Wees (2001: 5), Nagle (2006: 64-75).

para ser cosechadas y almacenadas, puesto que de lo contrario no prenderían fácilmente. Lo que significaba que sólo hubiera sido útil incendiar los campos que habrían quedado indefensos y abandonados por sus ocupantes en los momentos previos a la cosecha. Pero ésta no parece haber sido la situación, de modo que el método más utilizado parece que fue cortarlo directamente, lo que implicaba mucho más tiempo y trabajo. Asimismo, para que la quema fuera realmente efectiva, los campos deberían encontrarse de manera contigua, lo que no ocurría necesariamente<sup>213</sup>. Similares dificultades presentaban los viñedos y particularmente los olivares. Las ramas de las vides mientras estuvieran verdes (lo que ocurriría la mayor parte del año) simplemente no encenderían, manteniéndose intactas sus raíces. Por lo que la principal forma de destrucción tuvo que haber sido manual (como aparece en los pasajes de Aristófanes antes citados). Pero este tipo de acción supondría una dedicación de esfuerzo y tiempo muy grandes. Según Hanson, resultaba muy difícil destruir un viñedo entero, puesto que en un solo acre [0,4046 ha] podrían caber unas 2.000 vides. Esto significaba que, incluso si una sola persona pudiera destruir una vid por minuto, necesitaría no menos de 33 horas de trabajo por acre<sup>214</sup>. Es decir que una sola persona tardaría aproximadamente casi dos semanas solamente en destruir una granja de apenas 4 ha. Y todo esto suponiendo que no se tuviera otra cosa que hacer y se dedicara *full time* a dicha actividad. En cuanto a los árboles de olivo ocurriría algo similar. Si bien son mucho más inflamables, la quema de olivares suponía un trabajo previo de tala para ser eficiente. Pero esto último era bastante complejo, debido a la forma, proliferación y profundidad de las raíces del árbol, lo que implicaba, entonces, todo un trabajo previo sobre las raíces, para así poder desenterrarlas y acceder a ellas. Hanson señalará que este tipo de acciones fueron comunes en tiempo de paz, como tarea de los granjeros, ya sea para mejorar el cultivo, ya sea para limpiar el terreno (aunque esto último fuera ilegal). Pero en tiempos de guerra eran muy raros, justamente, por el trabajo que conllevaba para un invasor ponerse a destruir este tipo de árboles. Primero, porque habría que desenterrar y talar las

---

<sup>213</sup> Cf. Hanson (1998: 219-20), Spence (1990: 101). Hanson comenta una anécdota personal en la que intentó incendiar 4 acres de su propiedad como paso premeditado para la recuperación del suelo. Según señala, le fue imposible hacerlo hasta que el centeno y la cebada estuvieran maduros hasta finales del verano. Por su parte Spence cita unos experimentos en Inglaterra durante la Segunda Guerra Mundial que mostraron lo sorprendentemente difícil que era quemar los cultivos (especialmente el trigo) y el daño se limitaba a pequeñas áreas donde el cultivo estaba maduro o no había llovido recientemente. Por otra parte, y volviendo al problema del agro ateniense, se ha considerado que inclusive es posible que las tierras incendiadas por los peloponesios hayan permitido un proceso de rosa que favoreció la fertilidad de la tierra; cf. Hanson (1998), French, (1991: 25), Foxhall, (2003a: 215).

<sup>214</sup> Hanson (1998:69).

raíces. Segundo, porque si bien el olivo prendía mejor que las vides, estos no crecían de manera densa y contigua, rebajando así la eficacia del método al no poder haber un incendio en cadena. Por último, porque las raíces de los olivares soportaban mucho mejor el fuego, por lo que no se destruían fácilmente. Heródoto (8. 55) contaba, acerca del incendio del templo de Erecteo por los Persas, que el olivo que había en su interior volvió rápidamente a dar frutos. Plinio (*HN*, 17.241) sostendrá como máxima que “el árbol de olivo, incluso después de ser incinerado, rejuvenece”. Hanson concluía que la destrucción de olivares, al ser un trabajo muy difícil y que demandaba demasiada dedicación y esfuerzo, se habría orientado más a las prensas y elementos de producción que a los cultivos, sin generar un daño irreversible para la agricultura<sup>215</sup>.

Siendo el incendio un método poco eficaz, la mayor parte de la destrucción debió de hacerse a mano, seguramente a cargo de las tropas ligeras o secundarias al grueso del ejército hoplita. De este modo, no sólo se reducía drásticamente la cantidad de personas que pudieron dedicarse a tales tareas, sino que, además, tener que ponerse a destruir los campos les restaba parte de su dedicación destinada a los esfuerzos y logística de la guerra. Por otra parte, inclusive si después de todas estas salvedades aún así había quienes se encontraban en la situación de ponerse a destruir cosechas y elementos de las granjas, cabe señalar que los atenienses contaron con diversas estrategias que les permitieron defender sus campos de las agresiones, lo que también restaría eficacia a tales esfuerzos. Tales medidas fueron las de retrasar o adelantar los períodos de siembra o cosecha, hostigar al invasor mediante tropas ligeras y, sobre todo, con la caballería, y la intensificación del uso de tierras marginales, principalmente en zonas elevadas, de difícil acceso para un ejército de hoplitas y/o auxiliares<sup>216</sup>.

En este sentido, uno de los textos más conocidos de Lisias nos permite cuestionar la imagen de una labranza destruida por la guerra. Para nosotros dicho texto tiene importancia principalmente por dos razones: la primera, porque muestra la continuidad de la labor agrícola durante la guerra; la segunda, porque manifiesta una disputa por la tenencia del lote cuyas razones no tienen como causa el empobrecimiento campesino. Por supuesto que el uso de semejante testimonio sólo puede ser conjetural respecto de las condiciones generales, ya que puede resultar equivocado inferir de un ejemplo particular un resultado para toda la campaña ateniense. Sin embargo, lo

---

<sup>215</sup> Hanson (1998: 55-60).

<sup>216</sup> Foxhall (2003a: 213-7). Cf. Burford (1993: 159-62), Hanson (1998: 161-162, cf. 1995: 373).

consideramos lo suficientemente sugestivo en la medida en que presenta un caso concreto que puede contraponerse a las miradas valorativas de Tucídides y Aristófanes. Asimismo, dicho testimonio se complementa con el resto de las evidencias y variables que iremos poniendo a consideración a lo largo del capítulo, de modo que, si bien constituye un caso particular, éste deberá ser tenido en cuenta en función de la imagen de conjunto que trataremos de esbozar. Por último, cabe preguntarse por qué la imagen proyectada por Tucídides o Aristófanes tendría más valor que lo que puede aportar al respecto un documento como el de Lisias. Hechas estas salvedades, pasemos a la fuente.

En su discurso conocido como *Areopagítico: discurso de defensa sobre el tocón de un olivo sagrado*, se presenta el caso de un propietario de una finca rural que fue juzgado por el Areópago por un delito de impiedad (*asébeia*<sup>217</sup>) vinculado a los olivos sagrados. Desde su más remota antigüedad existían en el Ática olivares consagrados a la diosa Atenea. Su situación especial puede ser rastreada cuanto menos hasta una ley de Solón que impedía la exportación de todo producto agrícola a excepción del aceite de oliva<sup>218</sup>. Su estatus religioso se encontraba establecido por el mito ateniense en el cual la diosa Atenea habría entregado como regalo para el Ática los árboles de olivo, tras su triunfo frente a Poseidón por convertirse en la divinidad protectora de la ciudad. Los atenienses pensaban que el árbol que se encontraba en el Erecteón era el que les había regalado la diosa. Por esta razón, creían que los olivares dispersos en su territorio tenían su origen en este regalo divino y consagraban los olivares al resguardo y protección de la diosa, de modo que estaba prohibido cortarlos o dañarlos<sup>219</sup>. Estos árboles eran llamados *moríai*<sup>220</sup> y eran considerados sagrados, por lo cual la *pólis* tenía derechos sobre sus frutos<sup>221</sup>. El cliente de Lisias fue acusado, durante el arcontado de Suníades

---

<sup>217</sup> El término *asébeia* implica toda conducta y acto sacrílego o impiadoso y constituye una forma de delito religioso, cf. Liddel & Scott (1996, s. v. *asébeia*); Dover (1974: 246-54), Todd (1993: 307-15), Bremmer (1994: 5). Desde el punto de vista jurídico, constituye una *graphé*, es decir, un delito público y por tanto con capacidad de ser iniciado un juicio por cualquier ciudadano indistintamente, diferente a una *díke* que correspondía a delitos de índole privada; cf. Poll., 8. 40, Saunders (1990: 69, n. 21).

<sup>218</sup> Pl., *Sol.*, 24,1.

<sup>219</sup> Cf. *Hdt.*, 8. 55; *Paus.*, 1. 27, 2. Cf. Todd (2007: 482).

<sup>220</sup> Cf. *Suid.*, s. v. *moríai*; Ar., *Nu.*, 1005; *Schol.*, Pl., *Prm.*, 127a.

<sup>221</sup> Cf. Arist., *Ath.*, 60. 1-3, quien señala que en su época (ca. 320) el aceite del año, pertenecientes a estos olivos, lo recogía el arconte y lo entregaba a los tesoreros de la diosa Atenea, que lo guardaban hasta las fiestas de las Panateas. Sin embargo, añade que antes la ciudad vendía el producto anual y, si alguien arrancaba o cortaba un olivo sagrado, era juzgado por el Areópago y, si lo encontraban culpable, condenado a muerte. Pero para los tiempos de Aristóteles la ley persistiría pero el juicio no, puesto que el propietario pagaba el aceite con independencia de si se encontraban o no todavía los olivos; cf. Rhodes (1993: 674-5). Para el caso del discurso de Lisias, la pena ya no sería la muerte pero si la confiscación y el exilio (cf. Lys., 7, 3). Véase [D.], 43, 71, donde se cita una ley referente a la destrucción de olivares en propiedad privada, con la finalidad de vender la madera (cf. [D.], 43, 69), aunque aquí no se hace

(397/396), de arrancar un *sekós*, término que remite a la empalizada con que se los señalaba y protegía, pero que por una traslación de sentido significaba también el tocón o tronco que aún sin ramas ni hojas seguía consagrado a la diosa Atenea<sup>222</sup>. Por considerarse éste un delito menor respecto a arrancar un olivo sagrado, la condena que le correspondía no era la muerte sino la confiscación y el exilio (Lys. 7. 3). Si bien el tema del discurso se concentra en este tipo de delito, nuestro interés se centra en las indicaciones que se encuentran respecto a las condiciones de la tierra Ática y la naturaleza política de la confrontación. En efecto, en primer lugar cabe mencionar las condiciones que presenta el acusado respecto a la tierra que estaba en su propiedad y por la cual fue juzgado. El cliente de Lisias enumera de la siguiente manera la secuencia histórica en la cual se habría hecho de la propiedad y quiénes la habrían usufructuado:

Dicha finca pertenecía a Pisandro. Cuando los bienes de éste fueron confiscados, Apolodoro de Mégara los recibió como regalo de manos del pueblo y dedicóse a cultivarlos sin interrupción (*tòn mèn állon khrónon egeórgei*). Poco antes de los Treinta se la compró Anticles y la arrendó. Yo se la compré a Anticles cuando se hizo la paz (...).

Pues bien, consejeros, sobre lo que sucedió anteriormente, considero suficiente lo ya dicho aunque puedo alegar numerosos detalles: cuando yo entré en posesión de la finca, antes de que pasaran cinco días, se la arrendé a Calístrato con Pitodoro de arconte. Éste la cultivó (*egeórgesen*) durante dos años sin que recibiera ningún olivo ni privado ni sagrado ni tocón alguno. Al tercer año la cultivó (*eirgásato*) Demetrio, aquí presente. El cuarto año se la cedí en arrendamiento a Alcias, liberto de Antístenes, que ha fallecido. Después, durante tres años, la cultivó igualmente en arrendamiento Proteas (...). Cuando había transcurrido este tiempo, la cultivé yo mismo (*autòs georgô*). El acusador afirma que, con Suníades de arconte, yo arranqué un tocón. Pero los que la cultivaron antes (*hoi próteron ergazómenei*) y los

---

referencia al carácter sagrado de los mismos. En este caso, se reprime a aquellos que talan o cortan más de 2 olivos por año, los cuales no son juzgados por el Areópago sino por los arcontes, por cuya acción deberían pagar una multa de 100 dracmas por cada olivo arrancado. Todd (2007: 483, n. 25) considera que dicha ley no se encuentra vinculada a la cuestión de las *moríai* puesto que refiere más a la necesidad de la ciudad de preservar el estado económico de las tierras en propiedad de los ciudadanos que a cuestiones religiosas.

<sup>222</sup>El término *sekós* parece tener al menos tres significados: a.- una tradición identifica *sekós* como igual a *moría*; cf. Harp., s. v. *sekós*; Suid., s. v. *sekós*; Phot., *Bibl.*, 489a,15. b.- otra tradición identifica *sekós* de manera etimológica con el tocón (*stelekhós*) de una *moría*, cf. Suid., s. v. *moríai*. c.- mientras que una tercera identifica al *sekós* como un árbol de olivo diferente de una *moría* pero que se vuelven sinónimos por su apariencia física más no por su sentido religioso, cf. Phot., s. v. *sekós*, 2. De todas formas, la mayoría considera que se describe aquí no la empalizada que rodearía el árbol sino el tronco o tocón del mismo; cf. Stevens (1882: 162), Gernet & Bizos (1955: 107), Carey (1989:115), Todd (2007: 485-6). *Contra* Foxhall (2007:120-1), quien sostiene que la referencia sigue siendo a la empalizada.

muchos que la tuvieron de mí en arrendamiento muchos años, os han testificado que no había ningún tocón en la finca. (Lys. 7. 4-11)

Pues bien, el propietario original habría sido Pisandro, líder del complot oligárquico del 411<sup>223</sup>. Tras el fin de la oligarquía, su tierra habría sido confiscada y dada en propiedad a Apolodoro de Mégara, quien a su vez se la habría vendido a Anticles poco antes de los Treinta Tiranos y, finalmente, la habría adquirido el cliente de Lisias. De modo que entre el 411 y el 404 la tierra habría cambiado de manos al menos tres veces. Pero más importante resulta el hecho de que durante este período la propiedad habría sido cultivada prácticamente sin interrupción. El orador destaca (Lys. 7. 6-7) que, durante la guerra, la tierra del Ática fue atacada por los peloponesios, incluso saqueada por los mismos atenienses y acotará, en relación a la propiedad en cuestión, que la misma fue “confiscada durante la guerra (*en tô polémō demeuthèn*), [y] estuvo sin vender durante tres años”. Siguiendo la cronología que da la fuente debemos suponer, entonces, que tras la confiscación a Pisandro y la entrega a Apolodoro trascurrieron tres años en que la tierra estuvo ociosa, más allá de lo que pudo haber sufrido por los ataques espartanos<sup>224</sup>. Pero esto significaba que a partir del 409, cuando Apolodoro de Mégara se habría hecho de la propiedad y en plena ocupación de Decelia, se habría puesto en producción de forma continua. Cabe destacar que la inclusión en el discurso de los ataques espartanos se justifica como argumento del cliente de Lisias para señalar que él ya había encontrado la propiedad sin ningún árbol de olivo y de esta manera legitimar su inocencia, por lo que puede decirse que formaría parte de su defensa frente a la acusación<sup>225</sup>. Dicho de otra manera, y con independencia del efecto real que la guerra pudo haber tenido sobre la propiedad en cuestión, lo que se buscaba señalar era que, cuando el cliente de Lisias tomó posesión de la parcela, en ésta ya no se encontraba olivo alguno y, por consiguiente, él se encontraría libre de toda culpa. Pero lo importante para nosotros radica no tanto en este aspecto como en la secuencia antes

---

<sup>223</sup> Sobre Pisandro, cf. *Th.*, 8. 53-56, 63-68, 90, 98; *Ar. Ath.*, 32, 2, cf. Woodhead (1954); Ostwald (1986:350-58); Rhodes (1993: 407-8).

<sup>224</sup> Además del cómputo de Lisias se puede aducir el decreto de confiscación de las tierras de Frínico (*IG.*, I<sup>3</sup>, 102 = Tod, I<sup>2</sup>, 86 = Meiggs & Lewis, 85.) que data del 409, donde se menciona la recompensa recibida por Trasíbulo de Calidón, quien fuera, junto con Apolodoro, su asesino.

<sup>225</sup> Cf. *Lys.*, 7, 7-9. Es interesante destacar que la situación de una labranza durante la guerra no sería una condición privativa del cliente de Lisias. En su argumentación se señala el hecho de que nadie culpabiliza a aquellos que, teniendo olivares en su propiedad, se habrían visto afectados por las *razzias* espartanas. De modo que –insiste el orador– “si libráis de culpa a los que cultivaron ininterrumpidamente (*toû khrónou georgoûnta*), sin duda tienen que resultar indemnes quienes os las compraron en tiempos de paz” (*Lys.*, 7, 8).

descripta: al menos desde el 409 hasta el 404 la tierra en cuestión había sido cultivada de manera ininterrumpida. De modo que más allá de las vicisitudes que pudo provocar la guarnición de Decelía, ésta no afectó la labranza de la tierra en cuestión.

Asimismo, el acusado tomó posesión de la tierra durante el arcontado de Pitodoro, es decir, durante la tiranía de los Treinta<sup>226</sup>. Desde entonces la habría arrendado durante siete años a cuatro personas diferentes, quienes continuaron con la labranza de la parcela<sup>227</sup>. Finalmente, y hasta la fecha del juicio inclusive, él mismo se habría hecho cargo de cultivarla. Por consiguiente, desde el 404 hasta al menos el 397/6 no habría habido ningún impedimento en relación a la puesta en producción de la tierra. El hecho de que la tierra fuera arrendada<sup>228</sup> no modifica la conclusión de que la tierra en cuestión siguió siendo trabajada. En todo caso pone de manifiesto las diversas estrategias que podían desarrollar los propietarios agrícolas, más cuando todo parece indicar que se trata de un gran propietario. En efecto, el cliente de Lisias se presentará a sí mismo como un sujeto con influencia y dinero (7. 21), propietario de otras tierras (7. 24), que se ha hecho cargo de abundantes liturgias como trierarca y corego (7. 31), y poseedor de numerosos esclavos (7. 34)<sup>229</sup>. El interés de los terratenientes en arrendar sus fundos pudo haber estado en intentar mantener la productividad de los lotes<sup>230</sup> –que por diferentes situaciones no podían ser administrados directamente por esclavos<sup>231</sup>– y garantizarse el acceso a flujos de dinero<sup>232</sup> regulares que les permitían afrontar sus

---

<sup>226</sup> Sobre el arcontado de Pitodoro, cf. Ar. *Ath.*, 35, 1; X., *HG.*, 2. 3, 1.

<sup>227</sup> A Calístrato durante 2 años; a Demetrio durante 1 año; a Alcias 1 año y a Proteas 3 años.

<sup>228</sup> Para un análisis de las prácticas de arriendo en la agricultura ateniense cf. Paiaro (2008: 207-223), quien compila la bibliografía específica sobre el tema.

<sup>229</sup> Cf. Davies (1971: 594, n° D. 15); Todd (2007: 479-80). En este sentido, debemos pensar que un gran propietario utilizaría el arriendo como una forma de administrar sus fincas, siempre y cuando no se hiciera cargo por sí mismo o utilizase un administrador; cf. Carlsen (2002: 117-26), Burford (1993:177).

<sup>230</sup> Sobre esto no contamos con fuentes directas, solamente podemos proceder por comparación con lo que sucedía en los contratos de arrendamiento de las “tierras públicas” en los que la evidencia epigráfica muestra la preocupación acerca de en qué condiciones el arrendatario debía dejar los campos, sus árboles y construcciones una vez que terminara el arriendo; cf. Burford (1993:180-1).

<sup>231</sup> La fragmentación y dispersión por el Ática de las propiedades de los ricos constituía un problema a la hora de la supervisión de las mismas, cf. Wood (1988: 73), (2002: 19-20). La dispersión de la propiedad, un elemento corriente en la agricultura mediterránea, permitía aprovechar diversos nichos ecológicos así como también minimizar los riesgos frente a las crisis agrarias. Sobre la dispersión de las tierras de los grandes propietarios véase Osborne (1985a: 62-3, 1987: 38-9). De este modo, el arriendo a familias campesinas a cambio de una renta puede haber sido una opción más razonable que la explotación de aquellos lotes a través de mano de obra esclava. Sin duda, no todos los propietarios podrían hacer lo que el idílico Iscómaco que vigilaba las tareas en sus campos por la mañana y regresaba a la ciudad para el momento del almuerzo (X., *Oec.*, 11.15-18); cf. Carlsen (2002: 119).

<sup>232</sup> Dado el carácter de las fuentes con las que contamos, no podemos afirmar certeramente si es que el propietario de la tierra recibía dinero o una parte del producto como renta. Lo cierto es que, en caso de recibir la renta en especie, podía fácilmente transformar el producto en metálico a través del mercado:

gastos litúrgicos o aquellos vinculados a su estatus social<sup>233</sup>. Pero, y justamente, nada de esto hace suponer que tales prácticas convalidaran una situación de desahucio o de improductividad de la tierra. Todo lo contrario, resulta significativo que –como parte de su defensa– el orador no cuestionase las condiciones en que encontró el lote cuando se hizo cargo de su labranza:

Éste [el acusador], empero, no podría demostrar ni que me vi obligado por la pobreza a intentar semejante acción [la de destruir el olivo], ni que la finca se me echaba a perder por la presencia del tocón, ni que estorbaba a las viñas, ni que estaba al pie de la casa... (Lys., 7. 14)

Por consiguiente, si bien puede resultar exagerado inferir solamente de este discurso una situación generalizable para toda el Ática, no pareciera que –para este caso en particular– la guerra haya causado grandes estragos. El hecho de que para este lote se proponga una labranza continua de casi 20 años resulta cuanto menos significativo. Asimismo, no solamente la continuidad sino la posibilidad de arrendarla de modo sistemático también da cuenta de una importante actividad agrícola, lo que suponía un interés por parte de los labradores atenienses de recuperar parte del tiempo perdido por causa de la guerra<sup>234</sup>.

Por otra parte, resulta interesante evidenciar la naturaleza política del conflicto que presenta la fuente. En efecto, el motivo de la disputa no tiene como objetivo apropiarse de las tierras del cliente de Lisias y, en este sentido, no da cuenta de una situación que implicara dificultades para los propietarios de tierras de restituir condiciones óptimas de labranza que hubieran sido arruinadas por la guerra. La cuestión no se inscribe en una situación que implicara un “hambre de tierras” por parte de granjeros afectados por las “devastaciones” en el Ática. Por el contrario, en la medida en que la contienda judicial puede enmarcarse en un litigio con visos políticos, todo parece indicar que lo que estaba en juego no era otra cosa que la “venganza” democrática sobre aquellos que hubieran participado o apoyado, por acción u omisión, a la oligarquía. En primer lugar, la propiedad en su origen pertenecía a Pisandro, uno de los principales líderes del golpe oligárquico del 411. Tras la caída del régimen, Pisandro

---

según Plutarco (*Per.*, 16), Pericles vendía inmediatamente después de la cosecha toda la producción de sus campos para contar con efectivo.

<sup>233</sup> Cf. Osborne (2003: 185-209), Finley (1985 y 2000: 85-102), donde se destacan las necesidades monetarias para cumplir con los requerimientos de la vida política, social y familiar de los sectores más acomodados.

<sup>234</sup> Cf. Hanson (1998: 167).

huyó junto a Alexicles y otros dirigentes a Decelía (Th., 8, 98) para no regresar nunca más. Según Tucídides (8, 68), caído el régimen, los principales cabecillas fueron juzgados por el pueblo, por lo que debemos suponer que Pisandro fue juzgado *in absentia*, posiblemente bajo un proceso de *eisangelía*<sup>235</sup>. Como resultado, su propiedad fue confiscada y otorgada posteriormente a Apolodoro como muestra de agradecimiento de la ciudad por haber participado, junto con Trasíbulo de Calidón, en el asesinato de Frínico, otro de los cabecillas del régimen de los Cuatrocientos<sup>236</sup>. En segundo lugar, el cliente de Lisias adquiere la propiedad bajo la oligarquía de los Treinta. Por sí mismo esto demuestra la continuidad de la movilidad de la tierra bajo esta práctica durante todo el período. Pero resulta interesante notar la forma en que se presenta el acusado. Antes que nada inicia su discurso señalando que él creía que podía “no tener pleitos ni involucrarse en los asuntos públicos (*méte díkas ékhein méte prágmata*)” (Lys., 7. 1). Semejante afirmación viene a señalar que el orador se presenta como un *aprágmon*, acosado por sicofantas sin escrúpulos. Ahora bien, el abstencionismo político no significaba una conducta necesariamente negativa y constituirá un *tópos* en los discursos de Lisias. Sin embargo, no deja de ser significativo que la condición de *aprágmon* se identifique también con aquellos que, al no participar en la política de la ciudad, se oponen en realidad a participar en el régimen democrático<sup>237</sup>. El cliente de

---

<sup>235</sup> Cf. Jameson (1971: 541-68), Shear (2011: 61). La *eisangelía* consistía en un procedimiento utilizado para acusar a los individuos, por lo general los funcionarios públicos, por delitos graves contra la *pólis*, incluyendo la traición; cf. Harrison (1971: 50-59), MacDowell (1978: 169-70; 183-6), Hansen (1975; 1980: 89-95), Rhodes (1979: 103-14), Todd (1993: 113-15).

<sup>236</sup> Sobre Frínico, su participación en la oligarquía y su asesinato, cf. Th., 8. 48, 50-1, 68, 90, 92; Lys., 13. 70-1; Lycurg. *Leok.*, 112-5, *Plu. Alc.*, 25, 14; cf. Ostwald (1986:348-58), Grossi (1984), Rhodes (1993: 408-9), Shear (2011: 26-7, 57-67, 150-1). Sobre Apolodoro de Mégara y Trasíbulo de Calidón, cf. Lys. 13, 69-72; Lycurg. *Leok.*, 112-5. Tanto Apolodoro como Trasíbulo eran extranjeros y debieron de haber participado en la conspiración junto a otros atenienses, según se infiere de Th., 8.92. Solamente a Trasíbulo se le concedió la ciudadanía (cf. *IG.*, I<sup>2</sup>, 102 = Tod, I<sup>2</sup>, 86 = Meiggs & Lewis, 85), aunque Lisias (13, 72) señala que también la recibió Apolodoro. Según la inscripción (§3), a propuesta de Eudico la *boulé* debía investigar las concesiones hechas a Apolodoro, puesto que se sospechaba que podrían haberse conseguido a través de sobornos. Grossi (1984: 11-17) considera que la enmienda se corresponde con la lucha política del período en donde diferentes personajes y facciones se disputan las ventajas del asesinato. Shear (2011: 67, n. 188) sostiene que la queja contra Apolodoro debió de ser admitida puesto que éste finalmente tuvo que vender su propiedad.

<sup>237</sup> Pericles asociaba la *apragmosúne* con la inutilidad social (Th., 2. 40, 2) contraria a la virtud democrática. Megabizo (*Hdt.*, 3, 81), en el debate entre los persas, sostenía su preferencia por la oligarquía puesto que no se podía dejar el gobierno a cargo de una masa (*plêthos*) de ineptos (*akhrestoi*). El Viejo Oligarca definía a la elite rica y antidemocrática como *khrestoi* por oposición al *dêmos*, al que se lo identifica como *poneroi*, es decir, aquellos que no valen nada (cf. *khrestoi*, X., *Ath.*, 1. 2, 4, 6, 7, 9, 14; 2. 19; *poneroi*, X., *Ath.*, 1. 4, 6, 9, 14; 2. 19). Por consiguiente, la afirmación de Pericles constituía un verdadero insulto para los sectores ricos de la ciudad puesto que el término *apragmôn* se identificaba con la falta de nobleza (*akhreîos*); cf. Sancho Rocher (1997: 152-153). Cf. Ober (2001: 86-87), quien señala que Pericles no estaría oponiendo democracia como gobierno de la mayoría en su propio interés en contra de los intereses de los pocos, sino que lo que estaría diciendo es que la democracia consiste en el gobierno

Lisias señalaba que le compró la propiedad a Anticles ya en tiempos de paz (Lys., 7. 4) para luego afirmar que lo hizo durante el arcontado de Pitodoro (Lys., 7. 9), es decir, durante la oligarquía, lo que resultaba sintomático y mostraba un interés por esconder la fecha precisa de adquisición del lote. También se muestra muy interesado en dejar en claro que, pese a su riqueza, no había sido un hombre poderoso durante aquel régimen (Lys., 7. 27). En este sentido, si bien su discurso buscaba ganarse el favor de los jurados, al presentarse como alguien “pacífico” o “inocente”, toda su presentación permite asociarlo con aquellos que bajo el régimen de los Treinta constituyeron su base de apoyo<sup>238</sup>. Por último, pero no menos importante, el hecho de que pesará sobre él un delito de *asébeia* permite ubicarlo en una secuencia que se inscribe en una forma en que el *dêmos* ateniense parece haber tomado acciones en contra de los que apoyaron la oligarquía, tal como puede verse en las acusaciones que llevaron a la muerte de Sócrates o las denuncias contra Andócides<sup>239</sup>.

A nuestro juicio, la historia de este *klerós* permite a través de su ejemplo particular relativizar la imagen de una labranza en decadencia o de campesinos desahuciados. Manifiesta la situación de una parcela que, si bien pudo haber sufrido los efectos de la guerra, no dejó de estar en actividad y que se inscribe en un conflicto que remite más a la lucha política por las condiciones democráticas que a una disputa entre campesinos desahuciados y terratenientes ávidos de tierras.

También quisiéramos mencionar, con respecto a las condiciones del campo ático tras el fin de la guerra del Peloponeso, dos pasajes sugestivos de fuentes más bien

---

colectivo de todos los ciudadanos, que persigue el interés común a todos. Ciertamente, como ha afirmado Loraux (2012: 177-208), el discurso pericleo presenta una modalidad aristocrática; sin embargo, como lo hace notar la autora en su análisis particular de la oración fúnebre, Pericles había sido lo suficientemente hábil para dotar a sus palabras de la ambigüedad suficiente como para abrazar a diferentes sectores como destinatarios de su discurso: “¿Acaso –dice Loraux– un orador oficial cometería la torpeza de negar frontalmente, frente al pueblo reunido, las bases mismas de la democracia? En realidad, (...) es con deliberada intención que Pericles no usa un término más preciso como *ploutos* o *génos* porque de ese modo la imprecisión de la fórmula permite que todas las clases se reconozcan. (...) [Pero] Pericles reconoce implícitamente que el lugar ocupado por cada uno en la jerarquía de las clases establecidas por Solón no es indiferente. ¡Entiéndalo quien pueda!” (Loraux. 2012: 193). La exclamación de la autora, “¡Entiéndalo quien pueda!”, constituye su conclusión respecto de la ambigüedad discursiva de Pericles, de modo que no significaría otra cosa que cada quien entienda lo que pueda, es decir, que cada quien entienda del discurso pericleo lo que considere más conveniente según sus posicionamientos, intereses, valores, etc..

Sobre la *apragmasúne*, cf. Nestle (1926: 129-40), Wade-Gery (1932: 205-227), Ehrenberg (1947: 46-47), Kleve (1964: 83-88), Dover (1974: 188-190), Adkins (1976: 301-327), Carter (1986). Como *tópos* en Lisias, cf. Lateiner (1982: 1-12). Como conducta antidemocrática, cf. Fouchar (1997: 276-284).

<sup>238</sup> Cf. Carey (1989: 133), Todd (2007: 480).

<sup>239</sup> Todd (1993: 310-15).

tardías pero que ayudan a cuestionar el imaginario historiográfico de una agricultura devastada.

Por una parte, tenemos el relato acerca de la disputa en torno a la herencia de Hagnias (II) (cf. [D.], 43; Is., 11) cuyas fechas son inciertas pero tradicionalmente se datan no antes del 361/0<sup>240</sup>. Resulta importante el hecho de que la disputa por la tierra en herencia se realiza en el seno del linaje de los Bouselos del demo de Oíon, demo que se encontraba en las cercanías de Decelía<sup>241</sup>. Si bien en la fuente no hay indicación alguna respecto a la localización de la hacienda, en la medida en que parece tratarse de una propiedad ancestral de la familia creemos conveniente, o al menos posible, que se tratase de una tierra ubicada en dicho demo. En cuyo caso, nuestro análisis cobra mayor importancia por encontrarse el *kléros* en las inmediaciones de las tierras ocupadas por los espartanos. De modo que pasemos al análisis del caso.

Hagnias (II), hijo de Polemón y nieto de Hagnias (I), tuvo a su cargo una embajada frente al rey persa (ca. 396<sup>242</sup>) como parte de los preparativos previos a la Guerra de Corinto (ca. 395-387) pero fue apresado por los espartanos y condenado a muerte. Como carecía de descendencia había adoptado a su sobrina, por parte de su hermana, quien heredaría por testamento la propiedad. Tras la muerte de esta heredera, el lote en cuestión pasará a manos de Glaucón, medio-hermano por parte de madre de Hagnias (II), según consignaba supuestamente el testamento. Glaucón será impugnado por Filómaca (II) quién continuará la demanda presentada tras el fallecimiento de su padre Eubúlides, primo segundo de Hagnias (II) por parte de padre y primo hermano por parte de madre. Tras vencer a Glaucón queda rota la vía testamentaria y se abre la

---

<sup>240</sup> Cf. [D.], 43, 31. Cf. Davies (1971: 78, n° 2921, II), Humphreys (1983: 219).

<sup>241</sup> Cf. Davies (1971: n°2921). Para la ubicación del demo, cf. Traill (1975: 12, 21, 29, 52, 62, 68, 111, n° 95, 124, Tab. 8, 13, 14). El nombre del demo aparece asociado a Decelía, como Oíon Dekeleikón. Existe otro demo llamado Oíon Kerameikón, ubicado en la zona del cerámico, pero es de suponer que no era el demo de los Boúselos por ser un demo urbano. Tanto Decelía como Oíon pertenecían a la octava tribu clisténcia, Hipopóntide.

<sup>242</sup>cf. Is., 11, 8; *Hell. Oxy.*, fr. III, A, 10. 1; Androt., *FGH*, 324 f. 18; Philoch., *FHG*, 328 f. 147. Davies (1971: 82, n° 2921, IX) sostiene que el lapso de treinta años entre la muerte de Hagnias (II) y el inicio de los pleitos por la propiedad se debe a que generalmente se da por sentado que la sobrina, primera heredera del lote, habría muerto joven y sin hijos, lo cual a su juicio se revelaría falso. Humphreys (1983a: 219-25) discute la identificación de Hagnias como el mismo personaje de las *Helénicas de Oxirrinco* y de las causas presentes en Iseo y Ps. Demóstenes. En su opinión, hay que suponer que son distintas personas, dado que es un nombre frecuente en el Ática y existe diferencia de tiempo de unos treinta años entre los acontecimientos narrados. Para Humphreys la postura de Davies se revelaría incorrecta, puesto que si la sobrina heredera de Hagnias II hubiera tenido hijos, esto hubiera significado que tales hijos hubieran tenido claras prerrogativas sobre los derechos de sucesión y posesión del lote. Por consiguiente, propone retomar la fecha de 375/373, cuando los atenienses enviaron embajadores a Macedonia. Cox (1998: 4 y ss.) adhiere a lo sostenido por Humphreys, aunque señala el año 396 como fecha de fallecimiento de Hagnias II.

reivindicación sucesoria por la vía del parentesco, que habilitaba el reclamo por parte de nuevos familiares. Así, Teopompo, primo segundo de Hagnias (II), se hace de la propiedad de la tierra, quedando como heredero su hijo Macártato tras su fallecimiento<sup>243</sup>. Éste último, a su vez, será acusado por Sositeo, marido de Filómaca (II), con la finalidad de recuperar la hacienda perdida.

Si bien las fuentes expresarán de forma detallada las problemáticas referidas a cuestiones que involucran los derechos de propiedad y las relaciones de parentesco, nuestro interés se circunscribe a las condiciones del lote en cuestión. Según Iseo (11. 44) el lote de Hagnias (II) valía alrededor de 2 talentos, por lo que podríamos estar frente a un lote de gran tamaño que equivaldría aproximadamente a unas 22 ha<sup>244</sup>. Asimismo, [Demóstenes] (43, 69) señalaba que el territorio estaba cultivado con más de 1.000 olivares que, según el orador, fueron arrancados por Teopompo para su posterior venta en el mercado como madera. En consecuencia, estamos en presencia de un lote considerable con una cantidad igual de considerable de olivares, que se mantiene en este estado hasta mediados del siglo IV. Ahora bien ¿qué conclusiones podemos sacar respecto del estado de la agricultura ateniense de la post-guerra? Pues bien, podemos suponer, dando crédito al cálculo realizado respecto de la ecuación entre el valor de la tierra y su tamaño, que la cifra de 1.000 árboles de olivo en la propiedad no resultaba un número exagerado. Según Foxhall la relación entre uso del espacio y el cultivo de olivares, al depender de factores biológicos y ambientales, presenta características muy similares entre la agricultura griega clásica y la moderna. En este sentido, en la Metana contemporánea el cultivo es relativamente denso permitiendo la existencia de 100

---

<sup>243</sup> Cf. Thompson (1976: 11-13), MacDowell (1978: 104), Davies (1971: n° 2921), Humphreys (1983a: 219), Cox (1998: 6-7).

<sup>244</sup> Según el consenso existente, el precio promedio de los lotes rondaría alrededor de 50 dracmas por *pléthron*. 1 *pléthron* equivalía a 0,235 acres [0,095 ha]. Por consiguiente, un lote de 2 talentos sería igual a 12.000 dracmas y, si el valor promedio de un lote de 40 *pléthras* era de 2.000 dracmas, entonces, un lote de 12.000 dracmas sería igual a 240 *pléthras*, es decir, unas 22 ha aproximadamente. Para las equivalencias de superficie y monedas, cf. Amemiya (2007: xxiv). Sobre el consenso respecto a que 2.000 dracmas era el valor promedio de un lote de 40 *pléthras*, véase Lewis (1973: 187-212), Andreyev (1974: 14-15), Finley (1985: 58-60), Burford (1977/8: 168-72, 1993: 67-72), Hanson (1995: 188, 476 n. 6). Gallego (2016: 8-10) considera que la cifra de 50 dracmas por *pléthron* consistía en una cifra administrativa que serviría de referencia para el cálculo sobre el valor de las propiedades. En este sentido, los precios de “mercado” (léase los acuerdos entre privados puesto que como se indicará más adelante no habría un “mercado de tierras”) podrían diferir de dicho valor de referencia. Nuestro autor cita como ejemplo a Lys., 19. 29, 42, de donde infiere 83 dracmas por *pléthron* (cf. Gallego, 2016: 10, n. 46). Si tomáramos como referencia la cifra de Lisias, el resultado sería una granja de 13/14 ha aproximadamente. Ciertamente el tamaño se nos reduce a la mitad, lo que resultaría aún más ajustado si pensáramos en la cantidad de tierra cultivable que existiría en el Ática. Pero de todas maneras seguiríamos frente a una gran propiedad para las escalas atenienses y, como se verá, no modifica las conclusiones de nuestro análisis.

olivares por hectárea, lo que concuerda con las recomendaciones de Teofrasto (*HP.*, 2. 5, 6)<sup>245</sup>. De modo que si el lote de Hagnias (II) poseyera una extensión de 20 ha aproximadamente, la existencia de 1.000 olivares implicaría una densidad de 50 olivares por hectárea, lo que constituye un cálculo bastante verosímil<sup>246</sup>. El problema redundante, entonces, es verificar la posibilidad de estas existencias con el paso del tiempo en el sentido de los efectos que la guerra pudo haber tenido. La única fecha de consenso respecto al lote se relaciona con el inicio de los litigios tras la muerte de la sobrina-heredera de Hagnias (II) que se ubica alrededor del 361/0 durante el arcontado de Nicofemo ([D.], 43, 31) y, dado que la posesión del lote por parte de Teopompo habría sido algunos años posterior a esta fecha, debemos suponer que los árboles de olivo ya se encontraban presentes al menos para ese entonces<sup>247</sup>. La cuestión, entonces, depende de cuánto más hacia atrás podemos ir con respecto a las condiciones de la tierra en disputa, que se determinan en relación a cuándo se fecha la muerte de Hagnias (II): si en el 396, en tanto se homologa este personaje con el de la embajada a Persia, o en la década del 370, cuando se enviaron embajadores a Macedonia<sup>248</sup>. Según Burford –quien sigue la primera opción– tales árboles debieron de estar bien establecidos para el momento de la muerte de Hagnias (II) y, por lo tanto, deberíamos suponer que ya estarían plantados al menos durante la última fase de la guerra del Peloponeso<sup>249</sup>. De ser así, la tierra en cuestión nos mostraría lo exiguo de la devastación espartana y la imposibilidad de una destrucción agrícola en el largo plazo. Ahora bien, la autora hace este cálculo sobre la base de que los árboles de olivo necesitaban un largo período para madurar. Aunque no da referencia alguna para semejante afirmación, podemos suponer que estaría pensando en al menos un período de 30 a 40 años, que parece haber sido un plazo largamente sostenido por la historiografía<sup>250</sup>. De modo que si entre la muerte de Hagnias (II) (*ca.* 396) y el inicio de los litigios (*ca.* 361/0) transcurren alrededor de 35 años, las conclusiones de Burford parecerían ser correctas<sup>251</sup>. Sin embargo, Hanson –a partir tanto de un relevamiento bibliográfico especializado como de su propia experiencia

---

<sup>245</sup> Foxhall (2007: 116).

<sup>246</sup> Como advertimos (cf. *supra* n. 244), si el tamaño de la granja fuera de 13 o 14 ha, nuestras conclusiones no cambiarían demasiado, simplemente nos elevaría la densidad de olivares por hectárea. Pero aún así seguiríamos dentro del rango propuesto por Foxhall.

<sup>247</sup> Cf. Davies (1971: 78, n° 2921, III), Humphreys (1983a: 219-24).

<sup>248</sup> Cf. *supra* n. 242.

<sup>249</sup> Burford (1993: 161).

<sup>250</sup> Cf. Pomeroy (1994: 49), Solbrig & Solbrig (1994 : 115).

<sup>251</sup> En caso de elegirse la fecha más tardía (*ca.* 375/373), el razonamiento no se vería alterado.

como granjero— ha demostrado que tales estimaciones resultan inverosímiles, ya que no hay razones para suponer que los árboles de olivo necesitaran un período tan largo. Para el autor, el cultivo de olivos no necesita más de 15 a 20 años como máximo (dependiendo de las condiciones ambientales) para madurar y dar su mejor rendimiento<sup>252</sup>. En este sentido, si la tierra estuviera llena de olivares para el 361/0, no necesitamos ir más atrás que la década del 380/370. Dicha situación no cuestiona necesariamente las conclusiones Burford, puesto que si Hagnias (II) hubiera muerto para mediados del 390, no significaría otra cosa que los olivares estarían plantados para el 410. Por consiguiente, la hacienda de Hagnias (II) seguiría siendo demostrativa de lo poco eficiente que habría sido la destrucción espartana, más si se tiene en cuenta la posible proximidad geográfica del demo de Oíon con respecto a Decelía. Pero incluso si tomáramos la cronología más baja y, por lo tanto, ubicáramos la muerte de Hagnias (II) alrededor del 370 tampoco nuestras conclusiones cambiarían demasiado. Ciertamente, posibilita la existencia de un intervalo de 20 años entre la guerra y la puesta en producción del lote nuevamente. Pero aún así, esto tampoco demostraría que las acciones espartanas sobre la campaña ateniense hayan tenido efectos irrecuperables y de largo plazo para la agricultura, puesto que —en el peor escenario— para el primer cuarto del siglo la tierra ya se encontraría cultivada.

Por otra parte, que la tierra ática se encontraba ya sembrada y activa para finales de la guerra del Peloponeso parece desprenderse de dos discursos que tienen por objeto ciertas acusaciones contra el hijo de Alcibíades. El primero consiste en un discurso perteneciente al corpus isocrático, *Sobre el tronco de caballos* (16), y es parte de la propia defensa que hace el hijo de Alcibíades frente a la acusación en contra de su padre por haberle timado, a un tal Diomedes, un atelaje que habría comprado en Argos y utilizado para sus victorias en la Olimpíada del 416<sup>253</sup>. El segundo de los discursos pertenece al corpus lisíaco, *Contra Alcibíades por desertión* (14), y corresponde a una acusación de *astrateías* contra el hijo de Alcibíades por no haberse alistado en la caballería<sup>254</sup>. Pese a que ambos discursos involucran de forma directa al hijo de Alcibíades, en realidad versan más sobre la valoración de la figura de su padre, quien fuera una de las figuras más prominentes de la política ateniense de finales del siglo V.

---

<sup>252</sup> Hanson (1998: 222-3), quien además cuestiona la idea de que el olivo alcanza su mayor rendimiento cuanto más viejo es y postula que entre los 6 a 8 años el árbol ya produce con suficiencia; cf. Mattingly (1996: 219).

<sup>253</sup> Sobre el episodio de la compra del atelaje, cf. Plu., *Alc.*, 12; *D.S.*, 13, 74; cf. Mirhady (2000: 67).

<sup>254</sup> Sobre la *graphé astrateías*, cf. Todd (1993: 364).

En este sentido, el primero de los textos constituye una apología y exaltación de dicha figura, puesto que se entiende que el hablante no sería otro que el propio Alcibíades (h), quien presenta a su padre como un paladín de la democracia. Mientras que el texto de Lisias consiste en lo contrario y sirve de ataque a la memoria del político ateniense. Si bien carecemos de fechas exactas para ambos litigios, la crítica los ubica no antes del año 395/4, momento en el que Alcibíades (h) alcanzaría la mayoría de edad como para poder presentarse frente a los tribunales<sup>255</sup>. Ahora bien, en relación a nuestros intereses vale citar una parte del argumento que es común –aunque diferente en su sentido– en ambos escritos:

Creo que sería justo para él recibir el máximo perdón por vosotros. (...) ¿Qué medios no intentasteis para regresar? ¿No te apoderasteis del Pireo y destruisteis los cultivos en los campos, devastasteis la tierra, incendiasteis los alrededores de la ciudad y atacasteis los muros? (*ou katalabóntes tòn Peiraiâ kai tòn sitotòn en tê khóra diephtheírete kai tèn gèn etémnete kai tà proásteia eneprásate kai teleutôntes toîs teíkhesi prosebálete*) Y tan vehementemente creísteis que estas acciones eran justificadas que estabais más indignados con los exiliados que permanecieron inactivos que con aquellos que fueron causantes de vuestras desgracias. (Isoc., 16. 12-14)

Pero es más, jueces: por muchas otras cosas es digno que lo condenéis y, además, porque utiliza vuestras virtudes como ejemplo de perversión. Pues se atreve a decir que Alcibíades no cometió nada horrible marchando en armas contra su patria; que también vosotros os apoderasteis de File en el exilio y talasteis árboles y os arrojasteis contra los muros (*kai gàr humâs pheúgontas Philèn katalabeîn kai déndra temeîn kai pròs tà teíkhe prosbaleîn*); y que, esto haciendo, no legasteis la infamia a vuestros hijos, sino que conseguisteis honor de parte de todos los hombres. ¿Cómo si tuvieran el mismo mérito los que, exiliados, marcharon con el enemigo contra su patria y los que regresaron cuando los lacedemonios ocupaban la ciudad! (Lys., 14. 32-33).

En el primer testimonio, Alcibíades (h) argumentaba que los mismos atenienses quemaron y destruyeron cultivos para poder reconquistar su ciudad que se encontraba bajo el dominio de los Treinta. De esta manera, Alcibiades (h) justificaba la conducta de

---

<sup>255</sup> Cf. Isoc., 16, 45-6, donde Alcibíades hijo afirma que no tenía más de 4 años de edad cuando su vida fue puesta en peligro (probablemente por la entrega de Decelía por parte de su padre a los espartanos) y que fue expulsado por los Treinta cuando todavía era un niño. De aquí se calcula entonces que habría nacido hacia el 417/416, de modo que para el 395 tendría unos 21 o 22 años. Cf. Davies (1971: 19-22, n° 600, IX-X).

su padre, de haber traicionado a la ciudad, como un medio extremo para conseguir sus fines de retorno. En el segundo testimonio, el cliente de Lisias lo refutaba no sobre la base de los hechos sino del mérito de quienes lo hicieron. De modo que la conducta de ambos bandos no sería homologable. Pero, por fuera del juicio moral y político, permanece el reconocimiento mutuo de la destrucción de los campos que los propios atenienses habrían realizado con ánimo de recuperar el control de su *pólis*. En este sentido, si tal destrucción tuvo lugar, lo que ambos pasajes están indicando no era otra cosa que la permanencia de los cultivos en el Ática, puesto que, si para la Tiranía de los Treinta los campos hubieran estado destruidos, no hubiera habido necesidad de hacerlo ellos mismos<sup>256</sup>.

En conclusión, las destrucciones por parte de los lacedemonios no habrían sido generalizadas, ni sus consecuencias devastadoras, como para generar una transformación profunda e irreversible de las condiciones de los labriegos atenienses. Por tanto, la labranza ateniense no se vio seriamente dañada y se mantuvo o fue puesta rápidamente en producción tras la guerra.

### **Endeudamiento campesino y mercantilización de la tierra**

Pasemos ahora a considerar otros elementos que se han invocado como manifestación de una pauperización creciente de los labradores áticos. Nos referimos a los problemas de endeudamiento y de mercantilización de la tierra que habrían afectado a las condiciones de propiedad de los campesinos, cuyas consecuencias habrían sido el desahucio de muchos de ellos. Ambos temas se relacionan en la medida en que se postula un incremento en la movilidad de la propiedad favoreciendo formas especulativas y de concentración de la tierra, lo que implicaría un incremento de las parcelas en manos de un grupo minoritario de propietarios y la desposesión de gran parte de los labradores atenienses<sup>257</sup>.

En relación al proceso de endeudamiento, la principal evidencia invocada proviene de fuentes epigráficas conocidas como *hóroi*. La palabra significaba

---

<sup>256</sup> Cf. Hanson (1998: 167) para estos pasajes.

<sup>257</sup> Cf. Fine (1951: 197-208); Ehremberg (1962: 93-4), Mossé (1962: 43-49, cf. 1979:179-86), Gernet (1980: 313-22), Padgug (1981: 94-100), Plácido (1997: 148-50; 156-7), Marein (2009: 128-9).

originalmente “límite” o “frontera”<sup>258</sup> y se manifestaba principalmente en losas de piedra, mármol u otros materiales, que servían de mojones para delimitar el territorio de las propiedades privadas, templos, tumbas o los límites de las *póleis*. En algún momento, los atenienses encontraron un segundo uso, en la medida en que estos *hóroi* llevaban inscripciones que marcaban que una determinada propiedad no se encontraba totalmente a disposición de su propietario. De esta manera servían para señalar una carga sobre la propiedad en cuestión, indicando con su presencia que eran propiedades “hipotecadas” por las deudas que sus propietarios habían adquirido<sup>259</sup>. Solón (24D., lin. 6-7) indicaba en una de sus poesías que él había arrancado los mojones (*horoi*) que se encontraban en la tierra, de modo que “la que antes era esclava ahora era libre”. El arconte ateniense indicaba así las transformaciones que él había llevado adelante frente a la situación de *stásis* que asoló a Atenas durante el arcaísmo. Puesto que los *hóroi* con los que contamos provienen de finales del siglo V y sobre todo del siglo IV, tradicionalmente se pensó que reflejaban una situación análoga de pauperización del pequeño y mediano campesino que se encontraba en riesgo de perder sus tierras<sup>260</sup>. Sin embargo, desde las investigaciones desarrolladas por Finley en su obra *Studies in land and credit in Ancient Athens, 500-200 BC. The Horos Inscriptions*, se ha demostrado que esta interpretación resultaba equivocada, puesto que las tierras endeudadas no pertenecían a una clase de pequeños y medianos campesinos en decadencia. Sus principales conclusiones establecieron que los endeudados pertenecían a los sectores propietarios más ricos de la ciudad; que los mecanismos de endeudamiento buscaban garantizar la permanencia de la tierra en manos del deudor; y que su uso tenía por finalidad garantizar la liquidez del deudor para fines de “inversión económica” para así cumplir con los requerimientos que su posición social les exigía (como el cumplimiento

---

<sup>258</sup> Cf. Chantraine (1968: s. v. *hóros*), Liddel & Scott (1996: s. v. *hóros*).

<sup>259</sup> Finley (1985: 3-9). Cf. Fine (1951).

<sup>260</sup> Cf. Fine (1951), Finley (1985, 2000: 86-8), Bravo (1990: 41-51), Millett (1991: 222-4). Ver Harris (1997: 103-12), quien sugiere un uso metafórico de los *horoi* en la poesía soloniana. Valdés Guía (2006: 143-61; cf. Gallego & Valdés Guía, 2014: 69-89) sugiere que, si bien tal identidad se establece a partir de los *horoi* del siglo IV, esto no quita que los *horoi* a los que se refiere Solón puedan haber sido piedras que marcaban alguna situación especial de la tierra, y sugiere tres formas –no excluyentes entre sí–: a.- establecían una deuda sobre la propiedad; b.- que hayan sido marcas de la *átimia krémata* de los campesinos que no habrían pagado sus deudas, y c.- estelas que recordaban que la tierra se encontraba en condiciones de “arrendamiento” o de “hectemorazgo”.

de sus deberes litúrgicos, sus gastos suntuarios, las obligaciones de las dotes matrimoniales, etc.)<sup>261</sup>.

La obra del historiador soviético Andreyev, cuyas principales conclusiones fueron compiladas en un artículo titulado “Some aspects of agrarian conditions in Attica in the fifth to third centuries B.C.” por la revista *Eirene*<sup>262</sup>, también confirman las tesis sostenidas por Finley. Para el autor, las inscripciones epigráficas tampoco justifican un proceso masivo de expropiación de tierras campesinas. Por el contrario, manifestaban una importante estabilidad en la posesión de la tierra, incluido el precio sobre el que se tasaban las propiedades para enmarcar los contratos de hipoteca o de prenda a la que se somete la propiedad para la concreción de los préstamos. El uso generalizado del mecanismo de *prâsis epì lýsei*, una forma de “venta condicional”, permitía la existencia de un sustituto concreto a la venta absoluta, de modo que se garantizaba la permanencia de la posesión de la tierra en las manos de los deudores<sup>263</sup>. Asimismo,

---

<sup>261</sup> Finley (1985: 79-81, 2000: 88-90) señala que, si bien los *horoi* no indican la extensión de la propiedad, esta puede suponerse a través de los precios establecidos por las obligaciones hipotecarias. Como referencia más relevante toma las inscripciones que marcan obligaciones de dotes (*apotímema*). Este grupo de documentos establece sumas fijas que permiten establecer un marco de referencia cuyo rango va de 300 a 8.000 dracmas, con un promedio de 2.650 dracmas y una mediana de 1.900 dracmas. Según una ley atribuida a Solón ([D.], 43, 54, cf. *Is.*, 1, 39) se establecía para las mujeres *epikleroi* la obligación de dotarlas según el censo con 500 dracmas si su pariente más próximo era un *pentakosiomédimos*, 300 dracmas si era un caballero y 150 dracmas si era *zeugítes*. Por consiguiente, en cuanto afecta a las dotes, las evidencias sugieren que estamos hablando de estratos igual o superiores al de los caballeros. En cuanto a las otras formas, *hypothéke* (“hipoteca”) y *prâsis epì lýsei* (“venta con pacto de volver a adquirirla”), su evaluación se presenta más compleja, por el hecho de que no existen cargos fijos o relativos al nivel de las propiedades. De todas maneras, Finley toma como referencia el decreto de Antípatro del 322, en el cual se establecía un piso de 2.000 dracmas para permanecer incluido en la ciudadanía. En este sentido, el promedio de los valores se ubica alrededor de las 1.000 dracmas mientras que el rango llega a las 7.000 dracmas. En cualquier caso, se está hablando de grandes números que indicarían una cantidad de dinero prestado significativo y muy por encima de las capacidades campesinas o de medianos propietarios. Cf. Finley (1985: 75-117, 2000: 85-102), Millett (1985: vii-xviii), Osborne (2003: 185-209).

<sup>262</sup> Andreyev (1974).

<sup>263</sup> Para Fine (1951: 91-4, cf. 143-67) la hipoteca se desarrolló a posteriori del mecanismo de *prâsis epì lýsei*, puesto que sostiene que hasta finales del V la propiedad de la tierra era inalienable. Puesto que la *prâsis epì lýsei* podía constituir una venta encubierta, en la medida que otorgaba la propiedad final, mas no la posesión de hecho, al acreedor. Al contrario, la hipoteca aseguraba tanto la propiedad como la posesión al deudor, ahora sí en un contexto de alienabilidad de la tierra. Para Finley (1985:29-38), tanto la *prâsis epì lýsei* como la *hypothéke* constituyen dos formas de asegurarse la propiedad para el deudor, si bien son mecanismos diferentes. Desde su perspectiva, que implica la posibilidad siempre existente de alienación del fundo, ambos mecanismos surgen como formas complementarias de defender al deudor de un posible desahucio. Harris (2006: 163-206) señalará que la diferencia terminológica no constituye en realidad una diferencia de mecanismos. Según el autor, tal diferenciación surge de una mirada que proyecta las diferenciaciones de la legislación romana entre *dominium* (propiedad) y *possessio* (posesión) hacia los procedimientos atenienses que no contaban con tales definiciones legales. Por el contrario, para Harris, los atenienses tenían más de una terminología para cubrir un mismo procedimiento legal. En este sentido, tanto la hipoteca como la *prâsis epì lýsei* podían encubrir una venta, en el sentido de que la propiedad –mas no la posesión– cambiaba de dueño. Lo importante consiste en que la situación de endeudamiento lleva a la confusión en relación a la garantía. De esta manera, la relación entre acreedor y

aproximadamente la mitad de los *horoí* –recopilados por Finley– pertenecían al mismo demo del acreedor. Para Andreyev esto significaba que acreedores y deudores compartían el mismo vecindario como vecinos, lo que sugiere cierto comportamiento tradicional que pautaban las prácticas hipotecarias. También señalaba que los nombres de los acreedores no se repetían en los mojones, lo que implicaba que los prestamistas no constituían un grupo de especuladores con intenciones de acaparar o concentrar propiedades. Mayor importancia tendría el hecho de que muchos prestamistas fueran en realidad instituciones colectivas de los demos (*géne, phratríai, orgeônes, thíasoi*)<sup>264</sup>. Para el autor, la presencia generalizada de estos grupos se explicaba por la clara intención de no expropiar las tierras endeudadas, puesto que sería raro que tales grupos buscaran dicho efecto; más bien todo lo contrario, puesto que sus funciones consistían en la ayuda mutua entre vecinos, ofreciendo créditos “baratos” y seguros, menos riesgosos que los préstamos privados (*éranoi*)<sup>265</sup>. Al igual que Finley, insistía en que la mayoría de las fuentes epigráficas apuntaban a los sectores ricos de la sociedad ateniense y que se enmarcaban en un comportamiento y fines “no económicos”, es decir, que tales préstamos no tenían como objetivos mejorar las inversiones productivas que acrecentaran su riqueza, sino que se producían como fruto de las condiciones sociales y políticas a las que estaban sometidos. Por último, aunque no menos importante, resaltaba el hecho de que en las fuentes no hubiera registro de que las ventas de tierras fueran hechas por campesinos empobrecidos. Al contrario, éstas parecen implicar a terratenientes ricos cuyos motivos para la venta se encontraban en los intentos por esquivar las obligaciones públicas que la ciudad les exigía (cf. Lys., 20, 23;

---

deudor se confunde con una situación análoga al arrendamiento o alquiler, en la cual el deudor (propietario original de la tierra) queda en un situación de alquiler respecto al acreedor (quien pasa a ser el propietario real, mas no el poseedor efectivo). Pero lo que diferencia esta situación de un arrendamiento común era que el deudor tenía la prioridad en el retorno de la propiedad una vez zanjada la deuda, y el acreedor estaba obligado a aceptarla. En este sentido, las conclusiones de Harris no modifican aquellas establecidas por Andreyev, puesto que el “derecho de redención” (*lýsei*) garantizaba que la propiedad retornaba a su propietario original.

<sup>264</sup> Estas organizaciones se fundaban en la existencia de una relación de parentesco real o ficticio, e integraban de modo indiferente a miembros de diversos recursos de un mismo demos. La membresía a tales grupos proveía la oportunidad para encuentros rituales entre miembros de la elite y aquellos que no lo eran, posibilitando relaciones de ayuda mutua reforzadas por el lazo pseudoparental. Cf. Gallant (1991: 161-2), Millett (1991: 171-8), Jones (1999: 169-71, 195-265).

<sup>265</sup> Acerca de este tipo de préstamos, cf. Millett (1991: 153-9), para quien –desde una perspectiva primitivista– este tipo de prácticas se enmarcan en formas no económicas que involucran las relaciones político-familiares, por lo que el préstamo se realiza libre de intereses. Por otra parte, desde una perspectiva modernista, Cohen (1997: 207-15) sostiene que tales préstamos carecen de las significancias sociales del regalo y expresan con claridad una forma de préstamo con intereses, puesto que tales anticipos eran respaldados con una garantía.

Is. 2, 28-29; 5. 21-22; 6, 30; 33, 7, 31; 11, 47-48; [D.], 53, 10; D., 5, 8; 55, 11; Aeschin., 1, 97-101).

De este modo, tanto los trabajos de Finley como de Andreyev han corroborado que los *hóroi* que proliferan durante el siglo IV no pertenecían a las tierras de labradores medianos y pequeños sino a los miembros de la elite y que tales préstamos no tenían por objeto el desahucio ni la concentración de las propiedades en manos de una nueva clase terrateniente a costa del campesinado. Asimismo, la ausencia en las fuentes literarias de cualquier tipo de reclamos por parte del campesinado sobre la propiedad de las tierras, constituye un silencio más que significativo a diferencia de otras ciudades donde se repiten las consignas de “distribución de tierras” y de “fin de la esclavitud por deudas”<sup>266</sup>. Como ya concluía Finley, una vez eliminados los *hóroi* como prueba de un empobrecimiento masivo de los pequeños campesinos no queda ninguna otra que permita justificar una situación semejante<sup>267</sup>. Y, como lo ha señalado Strauss, si bien la comedia aristofánica de primer cuarto del siglo (*Asambleístas* y *Riqueza*), parece evidenciar una situación desesperada de los labradores, esto sería más bien producto de una exageración cómica, sobre todo lo expuesto en *Riqueza*, que constituye una versión revisada de una obra que fuera estrenada inicialmente en el 408. De esta manera concluía con respecto a la problemática campesina lo siguiente:

We should likewise avoid the widespread conclusion that since the hero and chorus of *Ploutos* are very poor farmers, the Attic peasant in 388 [cuando la obra fue repuesta] had been reduce to proletarian misery, (...) and certainly suffered far more than his urban counterpart. Aristophanes wrote about farmers because he admired them and found them funny. However poor their real condition, comic license allowed the poet to exaggerate its greatly.<sup>268</sup>

En sentido similar debería tomarse el caso tradicionalmente citado de Eutero en los *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte (X., *Mem.*, 2. 8, 1-6). Según la anécdota, Eutero habría perdido sus propiedades y se habría visto obligado a tener que trabajar con su cuerpo (*tô sómati ergazómenos*) a cambio de un jornal (*misthós*). Por lo que Sócrates le recomienda que se convierta en el administrador (*epistatés*) de la hacienda de algún

---

<sup>266</sup> Al respecto véase Fuks (1984: 8-39), quien compila los principales casos de *stásis* a partir del siglo IV. Significativamente, en la lista de ciudades que presenta no aparece Atenas como una de ellas. Sin embargo, el autor no parece tomar este dato en cuenta al señalar las obras de Aristófanes, Platón e Isócrates como representantes de la conciencia de los conflictos de su tiempo.

<sup>267</sup> Finley (2000: 90); cf. Pecirka (1976: 13-4).

<sup>268</sup> Strauss (1986: 163-7). La cita pertenece a la página 164.

ciudadano rico, situación que Eutero rechaza al principio por considerarla servil (*douleía*) pero que luego aceptará convencido por el razonamiento socrático. De todas maneras, la cuestión aquí no radica meramente en una situación en la que un labrador se ve empobrecido y llevado a proletarizarse. La hacienda de Eutero no se encontraba en el Ática y ninguna otra tierra le habría legado su padre (2. 8, 1). Es decir que Eutero era un cleruco, elevado socialmente por el imperialismo ateniense, razón por la cual habría accedido a una propiedad agraria. Tras la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso, sus tierras habrían sido confiscadas fruto de la pérdida de posesiones de Atenas en el extranjero, de modo que tuvo que regresar a la ciudad, en donde carecía de propiedad agraria alguna. Entonces, si bien podemos presenciar el caso de un labrador empobrecido, su pobreza no se debió a las tensiones inherentes al cuerpo cívico producto de un hambre de tierras por parte de una aristocracia que buscaba expropiar las tierras de los labradores por medio de un endeudamiento compulsivo.

Ahora bien, pese a estas críticas acerca del endeudamiento, las prácticas de movilidad de la tierra y su concentración por vías mercantiles han persistido como argumento de erosión de las condiciones agrarias atenienses. De esta manera la proliferación de mecanismos de mercado durante el siglo IV afectarían las relaciones de propiedad de la tierra, perdiendo así su forma condicional y desprotegiendo a los campesinos frente a la ambición terrateniente.

En gran medida esta interpretación debe mucho a la idea de que la propiedad de la tierra fue inalienable durante la mayor parte de la historia ateniense, así como el hecho de que para el siglo IV Atenas sufre una transformación importante por el crecimiento de las relaciones mercantiles, produciendo una mutación sustantiva en las relaciones sociales de la comunidad política ateniense. Podemos ver en el trabajo de Plácido una síntesis de esta perspectiva, puesto que afirma:

En el siglo IV se produciría un crecimiento renovador que, en gran medida, transformó la sociedad ateniense, pero también era efecto de las modificaciones que habían surgido durante la guerra. En dicho siglo pueden continuar vigentes las pequeñas propiedades y puede permanecer sin cambios, en líneas generales, el tamaño de las propiedades, pero, a gran escala, pasa a estar presente en el mundo agrícola de modo dominante el tipo de explotación capaz de producir para el mercado. La riqueza agrícola pasa a formar parte, sin duda sustancial y básicamente, de fortunas que se mueven en el mundo de los cambios y de los productos manufacturados y, por lo tanto, en el de las relaciones monetarias, en el de la crematística, en términos aristotélicos. (...) Los campesinos se empobrecen sin que

necesariamente hayan quedado sin tierra. El pequeño campesino, propietario de un solo esclavo, o incapaz de acceder a su explotación, no es capaz tampoco de acceder a las formas económicas que la guerra ha dejado abiertas, a pesar de todo.<sup>269</sup>

Este nuevo paradigma que se presenta como tendencia a lo largo del siglo será ejemplificado por la hacienda de Iscómaco que se encuentra relatada en el *Económico* de Jenofonte<sup>270</sup>. Conviene entonces retomar aquí la cuestión de la alienabilidad de la tierra y la posibilidad de mercantilización de la misma, que, si bien se presentan como complementarias para la época, no suponen necesariamente los mismos procedimientos ni efectos.

Una primera cuestión que conviene señalar desde el inicio consiste en que ya no puede aceptarse la tesis de que el fenómeno de la alienabilidad de la tierra fuese una

---

<sup>269</sup> Plácido (1997: 149-51); cf. Pébarthe (2008: 203-6), Marein (2009: 123-9). Acerca de la mercantilización de la economía ateniense, cf. Pecirka (1976), Kron (1996), Cohen (1997), Shipton (2000), Pébarthe (2008), Marein (2009). En gran medida la discusión se enmarca en el tradicional debate entre “primitivistas” y “modernistas”. Los primeros tienden a reducir al extremo la existencia de prácticas de intercambio mercantil y a ver en tales prácticas formas condicionadas por relaciones más tradicionales. Los segundos tienden a valorizar en sí mismas las prácticas de intercambio monetarias, es decir, a reafirmar en ellas lo que son, o sea, prácticas mediadas por el dinero, pero también, en el mismo acto, a abstraer dichas formas de su historicidad y plantearlas en términos de un funcionamiento similar o igual al capitalismo moderno. A nuestro juicio, la ventaja sigue del lado de las tesis primitivistas, puesto que hacen énfasis en la historicidad de las formas en las que los intercambios operan, mientras que las posturas modernistas no pueden más que formalizar operaciones que son sólo mediaciones de prácticas más amplias. En última instancia, el pecado modernista consiste en abstraer las relaciones mercantiles y estructurar su lógica de acuerdo a la ideología capitalista moderna. Pero la cuestión no radica en si el intercambio de mercado se encuentra en una situación “neutra” respecto a los valores sociales; o si una actividad productiva no persigue cierta “ganancia”; o si el “dinero” y los “precios” funcionan como expresión simbólica de una sustitución abstracta de los valores de uso de los bienes concretos. De lo que se trata, desde nuestra perspectiva, es de si tales prácticas se vuelven dominantes desde el punto de vista de las articulaciones sociales, lo que no significa otra cosa que el hecho social general de establecer los parámetros a partir de los cuales se construyen las prácticas y las relaciones que condicionan la dinámica misma de los sujetos sociales. En este sentido, los primitivistas tienen razón en afirmar que no será hasta el desarrollo del capitalismo moderno que la lógica mercantil transgreda el mero espacio del intercambio para convertirse en la condición estructural que otorga consistencia a las relaciones sociales. El famoso “fetichismo de la mercancía”, del cual Marx diera cuenta, constituye la novedad de la época en tanto marca el corte respecto a la constitución misma de las prácticas de los sujetos. Su frase “no saben, pero lo hacen” (Marx, 2002: 90) viene a señalar que tal fetichismo no opera solo como un velo de las configuraciones sociales, sino que constituyen también su envoltorio, la forma, en la cual tales prácticas se construyen. Así, la lógica del valor se vuelve *causa* de las prácticas y de las relaciones, y éstas sólo adquieren consistencia en la medida que son reguladas por ella. De ahí también que las relaciones sociales puedan ser reducidas a dicha forma, cuyo ejemplo más característico nos aporta la propia definición de “economía” formulada por el pensamiento neoclásico: es decir, el intercambio de bienes y servicios escasos para fines múltiples y jerarquizados. Sobre el debate entre modernistas y primitivistas, cuyo origen se remonta al siglo XIX, la bibliografía es sumamente extensa pero pueden consultarse los siguientes trabajos que marcan la evolución del debate y consignan la bibliografía pertinente sobre el tema: Will (1954), Austin & Vidal-Naquet (1986: 17-33); Vidal-Naquet (1992), Burke (1992), Meikle (1995a, 1995b) y García MacGaw (2008). Sobre el fetichismo de la mercancía y el carácter general del valor en la sociedad capitalista, véase Marx (2002: 87-102), Lukacs (1985b: 5-140), Zizek (2003: 49-61).

<sup>270</sup> Para un análisis integral del texto, cf. Pomeroy (1994).

novedad del siglo IV<sup>271</sup>. Hesíodo en su poema *Los trabajos y los días* aconsejaba cumplimentar con los ritos de agradecimiento a los dioses “para que tengan corazón y ánimo favorable a ti y compres la tierra (*onê klêron*) de otro y no otro la tuya” (Hes., *Op.*, 341; cf. 30-36). El verbo *onéomai* se construye a partir del sustantivo *ônos*, que remite al “precio pagado por algo”, y por consiguiente, establece la “capacidad de comprar algo”<sup>272</sup>. En Homero, *ônos* se presenta como el precio pagado para la adquisición de personas, como cuando se cuentan los antecedentes de Licaón, previo a su encuentro con Aquiles tras la batalla con el río Escamandro, quien habría tenido la desgracia de ser vendido en Lemnos y cuyo precio (*ônos*) fue pagado por uno de los hijos de Jason (*Il.*, 21, 41). O las conversaciones acerca de sus orígenes entre Odiseo – encubierto por Atenea como un mendigo cretense– y su porquero Eumeo, donde ambos fueron vendidos como esclavos por un precio (*Od.*, 14, 297; 15, 388; 15, 452). En el texto de Lisias acerca de la acusación de cortar un olivo sagrado, el acusado señalaba que él le había comprado (*onéomai*) la tierra a Anticles (*Lys.*, 7, 2). Iscómaco, de quien nos ocuparemos más adelante, señalaba que su padre le había enseñado a comprar (*oneîsthai*) tierras (*khôron*) que estuvieran incultas o desaprovechadas (*X., Oec.*, 20, 22). Por consiguiente, la expresión de Hesíodo, *onê klêron*, dejaba traslucir entonces que en la Beocia arcaica la tierra podía ser alienada mediante la compra y venta<sup>273</sup>. Fue Finley quien con más claridad planteó el cuestionamiento acerca de la inalienabilidad de la tierra<sup>274</sup>. Según el autor, la cuestión respecto a la alienabilidad o no del lote de tierras no se respondía por sí o por no, sino que debía pensarse en el entramado histórico que condicionaba las formas en que se expresaba la propiedad de la tierra; y fue categórico al señalar que no sería para nada creíble que desde la época arcaica ninguna familia ateniense hubiera perdido o ganado un ápice de tierra. Lo que Finley ponía en cuestión era la rígida división entre formas mercantiles de alienación del fundo y la práctica tradicional, sostenida legalmente, según la cual la propiedad debía quedar en lo posible dentro del linaje familiar. De acuerdo a esta dicotomía la costumbre de heredar según el

---

<sup>271</sup> La inalienabilidad de la tierra hasta el siglo V fue sostenida por Fine (1951: 197-208) y Gernet (1980: 316-322), quienes aducían los *horoi* y la práctica de la *hypothèque* como pruebas de las transformaciones existentes para el período de una mayor movilidad de la tierra. Cf. Guiraud (1893: 53-58), Will (1957) y Detienne (1963: 25-26), quienes también sostienen la imposibilidad de alienación hasta la Época Clásica.

<sup>272</sup> Liddel & Scott (1996: s. v. *onéomai; ônos*), Chantraine (1968: s. v. *onéomai*), Benveniste (1983: 81-3).

<sup>273</sup> Cf. Hanson (1995: 108), Burford (1977/78: 167, 1993: 50), Gallego (2009a: 120). Fine (1951: 178, n. 41) ha objetado el uso de este pasaje porque considera que no refleja las condiciones del Ática arcaica sino las de Beocia, en el mejor de los casos.

<sup>274</sup> Finley (1984: 236-47).

linaje la propiedad suponía la dificultad de la alienación de modo que habría que esperar a la época clásica para que la propiedad pudiera cambiar de manos. Por el contrario, Finley establecía lógicamente que la enajenación de la tierra podía adoptar diversas formas según las estructuras históricas de la sociedad en cuestión, pero que la ausencia de formas mercantiles no significaba que no hubiera alienación. Así, por ejemplo, citaba de la *Iliada* que el padre de Diomedes, al emigrar a Argos, adquirió tierras y rebaños junto a otros bienes (Il., 14, 119-124); o en *Odisea* donde Alcinoos le ofrece a Odiseo tierra y casa si decide quedarse en el reino de los Feacios (Od., 7, 311-315), y las promesas de Odiseo para con Eumeo y Melantio de regalarles tierras en Ítaca (Od., 14, 61-64).

Es evidente –concluía Finley– que tales alienaciones eran instrumentos de la estructura social y de relaciones de poder en ese mundo, instrumentos mediante los cuales la red de nexos personales se fortalecía y se elaboraba con el asegurarse o recompensar servicios, satisfacer entuertos y demás. Que, sin embargo, esta situación fuera muy distinta de aquellas ventas de propiedad territorial que registran los oradores áticos del siglo IV, no puede discutirse. Pero eran las formas de alienación que resultaban apropiadas a su sociedad, y eso es, ni más ni menos, lo que deberíamos esperar.<sup>275</sup>

Por consiguiente, la tierra podía ser enajenada, más allá de si la forma era o no mercantil. Ahora bien, con el surgimiento de la *pólis* también se afectan los condicionamientos en cuanto a la propiedad agraria. Sin embargo, en la medida en que la propiedad de la tierra constituye una garantía cívica, un privilegio de la comunidad política, la misma quedaba sujeta a las condiciones que la ciudad imponía como medio para garantizar dicho privilegio. Pero en este sentido, el debate se desplaza a las condiciones de la propiedad en la medida en que ésta puede entenderse como “absoluta” en su sentido moderno, y a las posibilidades de enajenación de la misma<sup>276</sup>. Que la

---

<sup>275</sup> Finley (1984: 245).

<sup>276</sup> Tradicionalmente la cuestión ha sido presentada en términos de contradicción respecto al lugar de la propiedad “privada” frente al conjunto de regulaciones que imponía la ciudad (Parain 1986: 258-67; Vernant 1982: 8-9; Padgug 1981; Lekas 1988). En principio pareciera haber una contradicción entre la capacidad de la comunidad de regular la propiedad de los individuos y la existencia de la propiedad privada. La gran mayoría de la literatura acepta que la propiedad del suelo en Atenas era privada o, mejor dicho, que las propiedades de individuos y familias eran privadas. Esto no implica la inexistencia de tierra pública ni la capacidad de la ciudad (como representante comunal) de intervención sobre las propiedades individuales. Burford señalaba que la propiedad última del suelo pertenecía a la comunidad, es decir a la *pólis*, lo que la lleva a la conclusión de que “In a real sense, then, the land was comunal property” (1993: 24). Asheri (1963) ve una tendencia evolutiva desde un momento inicial caracterizado por la tenencia colectiva o patriarcal hacia una propiedad absoluta del suelo; cf. Isager & Skydsgaard (1992: 128). Foxhall ha cuestionado este tipo de miradas por considerar que esconden algún tipo de razonamiento

propiedad constituyera un privilegio cívico, excluyendo, por tanto, a aquellos que no formaban parte de la ciudadanía, y que estuviera regulada bajo múltiples formas legales para garantizar tal situación, no significaba que ésta no pudiera circular bajo diferentes mecanismos dentro de la propia comunidad. De hecho, constituiría una necesidad misma de la dinámica social, política, demográfica y económica que la tierra pudiera hacerlo. Gallant ha hecho la mejor contribución al respecto al retomar los trabajos del agrónomo ruso-soviético Alexander Chayanov sobre los estudios del ciclo familiar campesino. Sus estudios sobre el ciclo de vida familiar permiten pensar una dinámica fluida tanto dentro de la misma unidad doméstica como en sus relaciones comunitarias permitiendo que, según las coyunturas agrarias, ciertos hogares campesinos fueran prósperos en unas fases del ciclo vital pero se empobrecieran en otras o en el transcurso de las generaciones y, a la inversa, unidades domésticas que en un momento se mostrarían relativamente pobres podían transformarse en ricas en otra fase o generación. Las diferencias de escalas serían consecuencia del momento del ciclo familiar y su relación con la capacidad productiva y de consumo de la unidad doméstica. Este movimiento interno de la estructura familiar implicaba cambios en las dimensiones del hogar y en las tierras disponibles, de manera que, a medida que el hogar creciera o disminuyera, la relación con la tierra buscaría adecuarse a la nueva situación. De esta manera se pondrían en movimiento diversos mecanismos que permitirían disminuir los riesgos de subsistencia de las unidades domésticas, tales como intensificación del

---

evolucionista apriorístico: “The question of land tenure raises interesting issues which cannot be fully resolved. But there is no *a priori* reason for asserting the primacy of some kind of ‘communal’ ownership of land over private land ownership of individuals within families, except that evolutionary logic has suggested that it ‘ought’ to be the case. In fact, most of the available evidence suggests that some notion of private property was at the heart if Greek concepts of land tenure well back into the dim and distant past...” (1997: 128). A nuestro juicio, Gallego ha planteado correctamente la cuestión al afirmar que la discusión sobre una contradicción entre lo público y lo privado responde a la introducción de un anacronismo fruto de la lucha política moderna entre capitalismo (principio privado) y socialismo (principio público), fundamentalmente en el pensamiento marxista. Según el autor, no existiría tal contradicción sino una *tensión* (puesto que no serían representación de ningún antagonismo) entre estos dos principios de organización: “Así, lo importante no es la efectividad material de la propiedad comunal o la privada, sino los preceptos lógicos que organizan la tensión entre los dos principios como parte de una lógica de funcionamiento. En este sentido, lo que debe destacarse es la relación entre existir –ser ciudadano– y poseer dentro de la comunidad, y no el hecho de la posesión privada o comunal (lo cual no implica desechar su presencia en la *pólis*): el que existe como parte de la comunidad de alguna manera posee lo que es de la comunidad, y ésa es la eficacia de esta última” (2009a: 82-3). Esta última posición posibilita dar una salida a la situación, tratando de evitar tanto el anacronismo como un esquema evolucionista, porque permite pensar cómo juegan en un concreto histórico estas dos lógicas de articulación. Pensada la comunidad en su totalidad, lo comunal representa el todo mientras que lo privado representa la parte que lo constituye. Esto no se opone a que la propiedad privada estructure la desigualdad de la comunidad, puesto que es justamente la ciudad quien establece cómo se *posee lo que es de la comunidad*.

cultivo, multi e inter cosechado, exposición de niños, venta de esclavos y, lo que más nos interesa, la circulación de parcelas de tierra entre diferentes poseedores vía la herencia, la dote, la confiscación, el arrendamiento y, por supuesto, la venta<sup>277</sup>. En este sentido, la alienabilidad no significaría necesariamente comercialización ni que el propietario pudiera disponer a su capricho de la tierra haciendo de ella una mercancía más. Pero tampoco inhibía que –dentro de su contexto social, político e institucional– la tierra no pudiera circular entre diferentes propietarios, como mercancía, para ser adquirida o enajenada. Sin que implique abrazar las tesis “modernistas” a partir de las cuales la economía antigua funcionaría de igual manera que el capitalismo moderno, no sería una excepción que en el marco del desarrollo de la *pólis* donde el “dinero” y lógicas mercantiles se vuelven más amplias y versátiles, la tierra pudiera circular bajo estas formas. Pero tampoco quiere decir que se impusieran de forma dominante y despojase a la tierra de sus condiciones tradicionales, de manera que ésta se comporte como una mercancía más sin ninguna otra atadura que la disponibilidad de su precio<sup>278</sup>. Las condiciones tradicionales que pesaban sobre la tierra no constituirían un límite para los mecanismos de mercado sino que estos últimos existirían en la medida en que se complementarían con dichas condiciones. La importancia de la alienabilidad radicaba en que permitía la circulación de la tierra dentro de los parámetros sociales que imponía la *pólis*, que privilegiaba la situación propietaria del cuerpo cívico, manteniendo el medio de producción fundamental en manos de aquellos que hacían consistir la ciudad<sup>279</sup>.

La idea de que una mercantilización de la tierra favorecería a determinados sectores de la sociedad participa del vicio “modernista” que ve en la actuación de tales mecanismos una contradicción que necesariamente favorece los intereses especulativos que llevarían a una concentración de la propiedad. Pero tal mirada solo es posible si se abstrae la lógica mercantil del conjunto de prácticas que la enmarcan, de modo que, librada a sí misma, la lógica de oferta y demanda operaría sin barrera alguna. La existencia de relaciones de mercado no eran desconocidas para los atenienses, puesto que servían de complemento a las necesidades que los granjeros tuvieran en el

---

<sup>277</sup> Gallant (1991); cf. Gallego (2009a: 219-30), quien sigue los esquemas de Gallant para establecer un modelo múltiple de los labradores y la agricultura griega.

<sup>278</sup> Cf. Hanson (1995), para quien la tierra se movería con total libertad, solo obstaculizada por la presión familiar y social, de comprar, vender, arrendar y alquilar la parcela desde por lo menos la Época Arcaica.

<sup>279</sup> Cf. Finley (1984: 241).

transcurso de su actividad y constituían una forma de sostener su autarquía<sup>280</sup>. Según el testimonio de Solón (fr. 4, 23-25; 36, 8-10), para el siglo VI ya existiría un mercado de esclavos a partir del cual los labradores podían hacerse de mano de obra externa a la fuerza de trabajo doméstica<sup>281</sup>. En las comedias de Aristófanes encontramos diversos testimonios que dan cuenta de las capacidades de los labradores para ir al mercado con el fin de vender sus excedentes a cambio de dinero con el que comprar esclavos, adquirir herramientas para el trabajo o incluso para arrendar tierras (*Ec.*, 817-21; *V.*, 170; *Eq.*, 316-318; *Ach.*, 723-725, 836-41, 909-25; *Pax*, 1198-1210)<sup>282</sup>. Y Plutarco (*Per.* 16) comentaba que Pericles vendía inmediatamente después de la cosecha toda la producción de sus campos para contar con efectivo, lo que facilitaba la transformación del producto en metálico a través del mercado. Ahora bien, tales intercambios parecen tener lugar en el contexto urbano más que en las zonas específicamente rurales, aunque esto no inhibiría la existencia de mercados aldeanos de menor envergadura y más esporádicos, dependientes en gran medida de las dinámicas de las economías locales<sup>283</sup>. Para el caso ateniense y, en particular, la problemática de la tierra, dos son las cuestiones más significativas que podemos establecer: por un lado, como ha señalado Osborne no parece existir fuera del ágora de la ciudad (concretamente en la zona del Pireo, vinculada al comercio exterior, y Sunion, vinculada a la producción minera) evidencia significativa de mercados locales situados en los demos. De modo que, en gran medida, la lógica comunal se impondría como mecanismo privilegiado frente a la forma mercantil, para garantizar la subsistencia de los *oikoi*. Según el autor, no se constata evidencia arqueológica de la existencia de mercados en los demos<sup>284</sup>. En este

---

<sup>280</sup> Cf. Millett (2000: 29), Burford (1993: 76), Gallego & Valdés Guía (2014: 57).

<sup>281</sup> Cf. Rihll (1996: 103-6), Valdés Guía (2002), Gallego (2009a: 215).

<sup>282</sup> Cf. Schaps (2004: 163-74, 181-2, 198-9); Gallego (2009a: 215-6).

<sup>283</sup> Cf. Finley (1982: 148-9), Gallego (2009a: 217-8).

<sup>284</sup> Osborne (1987: 108, 130); cf. Gallego (2009a: 215-7). Pébarthe (2008: 168-9; cf. Moreno, 2007: 37-76) considera probada la vocación mercantil del agro ateniense y pone de ejemplo el demo de Euonymon, situado al sur de la acrópolis, en el límite urbano de Atenas. Su justificación proviene del hecho de que la arqueología manifiesta la existencia de una agricultura intensiva de la cual infiere los volúmenes de producción de oliva y otros productos, y supone, entonces, su necesaria comercialización, posiblemente en Atenas. De nuevo, debemos insistir en que la posibilidad de intercambio de una producción excedentaria no supone una vocación “mercantilista” como gusta interpretar la lectura “modernista”. El comercio es un mecanismo de circulación de bienes y como tal constituye una práctica. Pero esto no supone que tales prácticas operasen por fuera de las limitantes sociales que las enmarcan. Las nociones de “autarquía” o “subsistencia” con las que se suelen caracterizar los ideales campesinos no deben tomarse de manera rígida ni absoluta, de la misma manera que las relaciones comerciales no deben pensarse como totalmente ajenas y antagónicas a ellas. Sería impensable suponer que la lógica de la autosuficiencia se encuentra en oposición total a la producción de excedentes así como el hecho de que –en un grupo demográfico del tamaño de la ciudad ateniense– todos los bienes circularan bajo una forma estrictamente no mercantil (cf. Thorner, 1971: 206-8, Gallant, 1991: 98-102). Con independencia de si la ciudad puede

punto, se vuelve significativo un pasaje de Aristófanes en el cual se ponía de manifiesto la incomodidad de los granjeros frente al ajetreo y los intercambios urbanos. Así Diceópolis, el protagonista de *Acarnienses* declaraba:

Miro hacia el campo (*eis tòn agrón*), enamorado de la paz, denostando la ciudad (*ásty*), y añorando mi aldea (*dêmos*), que jamás me dijo: “compra carbón”, o vinagre, o aceite; que ni siquiera conoce lo de “compra”, sino que era ella la que me llevaba todo y lo de “compra” no existía. (*Ach.*, 32-36)

Ambas situaciones resultan reveladoras para el contexto ateniense, en la medida en que las relaciones mercantiles no parecen haber afectado de manera significativa las formas tradicionales del funcionamiento aldeano. La inexistencia de evidencias arqueológicas con respecto a mercados locales constituye una constante para el período estudiado y esto afecta de manera significativa la tesis de una transformación económica a gran escala de la ciudad tanto como de las relaciones agrarias. En la medida en que la sociedad no desconocía el dinero y sus efectos, no es necesario negar que los labradores tuvieran contacto con él, ni que la tierra pudiese transformarse en mercancía o ser homologada a un equivalente monetario. Pero de aquí no se sigue que la lógica del mercado y la especulación se volvieran una norma para la época, favoreciendo a los sectores de la élite en desmedro de los campesinos. Por el contrario, la expresión aristofánica parece más bien indicar la distancia entre las conductas tradicionales que persistían en las aldeas atenienses frente a las formas de funcionamiento urbano. Más que señalar una nostalgia rústica sobre un pasado perdido, la expresión de Diceópolis

---

considerarse una sociedad cara-a-cara, con seguridad en el espacio urbano donde los ciudadanos transitan mezclados con extranjeros (de paso o permanentes) y esclavos, la satisfacción de las necesidades corrientes no podrían realizarse únicamente a través de meros mecanismos de reciprocidad. El dinero – que no es una invención del siglo IV y que los atenienses conocían muy bien (cf. Seaford, 2004)– constituye una forma práctica de resolver los problemas de la realización del consumo. Inclusive en el marco de una sociedad donde sus miembros participan de manera permanente en relaciones recíprocitarias, a través de mecanismos de toma y daca que establecen una obligación entre las partes (piénsese, por ejemplo, en la anécdota de Diomedes y Glauco; cf., *Il.*, 6, 119-231; Finley, 1996: 110-1). Pero de aquí no se sigue que la expectativa de la producción y la lógica en que se funda fuera una lógica en la cual la inversión del “capital” adelantado tuviese como finalidad su valorización en mayor escala. La idea de Atenas como “sociedad de mercado” por la simple existencia de transacciones mercantiles participa de la idea de una fetichización de la circulación como elemento dominante de la sociedad, y no como una simple práctica complementaria de la misma. De hecho, el ejemplo tradicional de Aristóteles (*Pol.*, 1, 8-10; *EN.*, 5,5), que marca la diferencia entre economía y crematística no demuestra una irrupción de la lógica mercantil que altera el conjunto social como una novedad sino que pone de manifiesto el carácter complementario y marginal de las prácticas comerciales. Asimismo, lo que Aristóteles denuncia debería entenderse como parte de su concepción política y moral, y no como un tratado de economía monetaria. Para el debate véase Johnson (1939: 445-51), Soudek (1952: 45-75), Gordon (1964: 115-28), Finley (1970: 3-25), Meikle (1979: 57-73, 1991: 193-6, 1995a, 1996: 138-51).

daría cuenta de una hipérbole cómica que contraponía las prácticas persistentes en las aldeas a las que se desarrollaban en el espacio urbano<sup>285</sup>. Cnemón, el labrador misántropo caracterizado por Menandro, tampoco parece relacionarse a través de mecanismos de mercado. El personaje constituye el ejemplo tradicional del *autourgós* que trabajaba duramente su hacienda y producía para sí mismo y su familia todo lo necesario para vivir, pero cuya autarquía no prescinde de la colaboración externa sino que se desarrollaba bajo la lógica de la reciprocidad y no de la ganancia mercantil (Dysk., 713-720)<sup>286</sup>. También en otra obra de Menandro, *El Labrador*, encontramos una distinción entre la vida urbana y la rural, dando a entender que los modos de vida eran diferentes en ambos espacios; y si bien no remite estrictamente a las relaciones de mercado, podemos tomarlo como un indicio (cf. *Georg.*, 75-80; fr. 3 Körte = 97 Kock). Teofrasto parece indicar lo mismo al caracterizar al rústico (*ágroikos*) como aquel que sólo se relaciona con el mercado cuando se encuentra en la ciudad (*ásty*) puesto que afirma que lo primero que hace el labrador al acercarse a ella consiste en consultar los precios de las pieles o del pescado (*Char.*, 4, 15); lo que denotaría su desconocimiento general respecto a las oscilaciones de los precios que, en caso de haber sido una práctica local y recurrente, de seguro conocería. Por otro lado, constituye una situación significativa la inexistencia de un “mercado de tierras” o bien la ausencia en lengua griega de un término como “vendedor de tierras”, “vendedor de casas”, “vendedor de propiedades” o simplemente “corredor”, en el sentido que da el término inglés *broker*, es decir, un operador de compra y venta de bienes raíces. Tales ausencias han sido puestas de manifiesto por Finley y consideramos con justa razón un argumento fuerte que contraría la tesis de una cada vez mayor comercialización del suelo<sup>287</sup>.

Ahora bien, como señalábamos más arriba, se ha invocado el *Económico* de Jenofonte como evidencia de una mayor actividad comercial respecto al funcionamiento

---

<sup>285</sup> Finley (1982: 148-9) y Gallego (2009a: 216-7); cf. Firth (1964), Shanin (1976: 28-33), Bernstein (1981: 5-6), Ellis (1993: 5-11), Nettig (1993: 288-94), para las relaciones entre el campesinado y el mercado, y Wilkins (2000: 164-75) acerca de la representación cómica del ágora mercantil.

<sup>286</sup> Gallego (2009a: 217). Cavaignac (1960: 367-372) supone que Cnemón no podría evitar cierto comercio pese a sus declaraciones de autosuficiencia e infiere a partir de la mención del demo de Colargos (Men., *Dysk.*, 33), un demo que se encuentra al norte del Cerámico, que allí debería de vender sus productos, o bien también en Atenas. De todos modos, de ser cierta tal inferencia, esto solamente implicaría un contacto superficial e irregular por parte del labrador con el mercado y no una mercantilización de su producción sin más. Acerca del *autourgós* como modelo de labrador griego cf. Gallego (2001: 172-85).

<sup>287</sup> Cf. Finley (1982: 164-5, 1984: 239, 1985: 270 n.46). Cf. Burford (1993: 238 n.68); asimismo Domínguez Monedero & Pascual González (1999: 234).

del agro ático<sup>288</sup>. La fecha de la obra es incierta aunque la crítica la ubica entre las décadas del 380 y 360, período en el cual Jenofonte se encontraba desterrado de Atenas, aunque posiblemente todavía para el 362 seguía revisando su texto, momento para el cual su destierro ya había terminado<sup>289</sup>. Sin embargo, la acción transcurre durante el último cuarto del siglo V, teniendo como protagonistas principales a Sócrates y a dos ricos atenienses como lo fueron Critobulo e Iscómaco<sup>290</sup>. De cualquier manera, el contenido del texto ofrece una mirada ética pero también utilitarista de las condiciones agrarias atenienses, principalmente desde la perspectiva de un rico propietario, de donde emerge una concepción moral de las virtudes de la agricultura tanto para la vida cotidiana, familiar, como para la vida política de los “hombres de bien” (*kaloì kagathoì*). Para nuestros propósitos basta con detenerse en un pasaje en especial que remite a las acciones del padre de Iscómaco y que suele presentarse como *la* evidencia respecto a la importancia de una transformación mercantilista de la economía agraria, cuyas consecuencias para la agricultura de los pequeños y medianos labradores habría sido negativa. Sócrates se encuentra dialogando con Iscómaco, a quien irá consultando respecto a las necesidades y virtudes de la vida agrícola. Llegado un momento, Sócrates lo interrogará en relación a por qué si la agricultura era fácil de aprender y todos sabrían lo que habría que hacer, algunos vivían en la abundancia y otros apenas llegaban a satisfacer sus necesidades (X., *Oec.*, 20, 1). La respuesta de Iscómaco será que el esfuerzo y la preocupación por ocuparse (*epimeléomai*) de la labranza era lo que generaba tal diferencia y no una cuestión de saberes o ignorancia (20, 2-13; cf. 20, 22)<sup>291</sup>. Ahora bien, Iscómaco irá más lejos y afirmará que su padre fue quien le enseñó

---

<sup>288</sup> Mossé (1962: 38-9, 46-57; 1973: 180-1), Heitland (1970: 57), Pomeroy (1994: 46-55, 339-40), Lambert (1997: 262 y n. 178), Placido (1997: 151-4), Pébarthe (2008: 48-50; 166-9), Marein (2009: 128-9).

<sup>289</sup> Zaragoza (1993: 203-4), Pomeroy (1994: 4-8). Que para la fecha del 362 Jenofonte todavía estuviera trabajando en el texto parece inferirse del pasaje 7, 1, donde se menciona la *stoà* de Zeus Libertador (*Zeús Eleuthérios*), posiblemente construida a finales del V. Pausanias (1. 3, 1-4; 9. 15, 5) señalaba que Eufanor pintó la batalla de Mantinea en ella y agregaba que Jenofonte escribió la historia de la batalla y que en la pintura se vivenciaba la participación de la caballería ateniense, donde resaltaba la figura de su hijo Grilo retratado en el acto de la muerte de Epaminondas (cf. Plu., *Moralia*, 346, b-f; Pomeroy, 1994: 265).

<sup>290</sup> Pomeroy (1994: 18-20). Sobre Iscómaco, pese a la posibilidad de ser una construcción literaria, y Critobulo véase respectivamente: Davies (1971: 265-8, n° 7826, XIII-XIV; 336-7, n° 8823).

<sup>291</sup> El conocimiento por sí solo no es suficiente; se exige también una acción que involucre una técnica y un propósito. Hay un elemento activo, no meramente contemplativo, cuya implicancia lleva al compromiso en la tarea realizada. Pomeroy (1994: 338) destaca el término para señalar que Jenofonte llega a la culminación de su argumento ético en la medida en que tanto en la agricultura como en la vida lo único necesario es ser diligente. Sobre la noción de *epiméleia*, cf. Foucault (1994), quien realiza su análisis centrándose en la instancia individual del “cuidado de sí” como elemento subjetivo de una ética que involucra la acción individual y el compromiso personal como vinculado a los intereses colectivos.

el mejor y más eficaz método para “ganar dinero con la agricultura (*khremátisin apò georgías*)” (20. 22):

De ninguna manera permitía comprar un terreno preparado, sino que más bien por abandono (*améleian*) o incapacidad (*adynamían*) sus propietarios estuviera sin plantaciones ni cultivos. Decía en efecto, que los terrenos trabajados cuestan mucho dinero y no pueden ser mejorados (*epídosin ouk ékhein*), y añadía que los campos que no pueden mejorarse (*mè...epídosin*) no producen tantas satisfacciones, pues creía que toda propiedad agraria o ganado que vaya a mejor es lo que causa mayores alegrías. Y nada queda mejor (*oudèn oûn ékhein pleíona epídosin*) que un campo convertido de erial en productivo. Porque ten por seguro, Sócrates, que ya conseguimos que muchos terrenos alcanzaran un valor por encima de su original (*arkhaías timês*). (...)

Además, mi padre ni lo aprendió de otro ni lo descubrió tras muchas cavilaciones, sino que por su amor a la agricultura y al trabajo decía que quería este terreno para tener en qué ocuparse y conseguir al mismo tiempo placer y beneficios (*opheloúmenos*). (*Oec.*, 20, 22-25)

Tras oír estas palabras, Sócrates le preguntará a Iscómaco si su padre conservaba los terrenos o los vendía (*apedídoto*) por un buen precio. A lo que su interlocutor responderá: “Los vendía (*apedídoto*), ¡por Zeus! Pero en seguida volvía a comprar otro, pero yermo, por su amor al trabajo”. De modo que Sócrates concluía de manera irónica que en realidad su padre amaba la agricultura como los comerciantes amaban el trigo (*Oec.*, 20, 26). A esta primera conclusión Iscómaco, reconociendo el sarcasmo, responderá en el mismo sentido señalando que de igual manera los constructores de casas no aman menos la construcción si al terminar una la venden para luego seguir construyendo otras. Por lo cual Sócrates cerrará la idea afirmando que “todos los hombres aman por naturaleza las cosas de las que piensan que van a sacar provecho (*opheleîsthai*)” (*Oec.*, 20, 29).

Pues bien, creemos posible argumentar en contra de la visión tradicional que utiliza esta fuente para establecer una caracterización que unifica en una relación de causa-efecto una creciente mercantilización con una concentración terrateniente a costa del campesinado ático. En primer lugar, asumamos por un instante que en efecto se producirá una virtual mercantilización de la tierra favoreciendo una mayor facilidad para la enajenación de los fundos: ¿significaba esto que habría un proceso de crecimiento terrateniente a costa de los pequeños labradores? A primera vista no nos parece. El texto nos habla de que las operaciones que realizaba el padre de Iscómaco, y que por su recomendación su hijo continuaba, se basaban en la capacidad de comprar y

poner en valor tierras que estuvieran yermas o descuidadas por sus dueños. Tales afirmaciones podrían tomarse como síntoma de una agricultura en dificultades. Pero sin embargo también se recomendaba no adquirir aquellos lotes que estuvieran en buen estado o bien cultivados. De modo que la imagen que aporta tiende a mostrar dos caras del agro ateniense, es decir, que no es concluyente respecto a la situación agraria en general, sino que simplemente manifiesta la existencia de lotes cuyas condiciones podrían ser mejores que las que presentan junto con parcelas en óptimas condiciones de labranza. Por lo que de esto no puede concluirse de manera categórica que la tierra ática estuviera en crisis o decadencia, y mucho menos que tales lotes fueran alienados a pequeños o medianos labradores. En segundo lugar, de las operaciones realizadas tampoco puede concluirse que hubiera signos de concentración terrateniente. Muy por el contrario, el negocio parece estar en la capacidad de puesta en valor y venta de la tierra<sup>292</sup>. De ahí la ironía socrática que compara el amor por la agricultura con el comercio de trigo. En efecto, el padre de Iscómaco (y por consiguiente Iscómaco mismo) lucraba con la diferencia que obtenía por la puesta en valor de la propiedad, pero explícitamente se señala que no las conservaba. Que padre e hijo constituyeran ejemplos de grandes propietarios se vuelve indistinto respecto de que a mayor mercantilización le seguía una mayor concentración agraria. Su finalidad no consistía en enriquecerse concentrando propiedades sino en incrementar el dinero que podían realizar con tales operaciones. En tercer lugar, las razones para deshacerse de la tierra no cultivada, y que habilitaría la compra por parte de personajes como Iscómaco y su padre, no tienen por qué remitir sólo a una situación de penuria. Si Gallant tiene razón con su idea del ciclo familiar, una familia (en que la razón miembros/tierra hubiera quedado a favor de la segunda) podría tener que deshacerse de ella<sup>293</sup>. De modo que la existencia de lotes yermos o descuidados por sus propietarios no tiene por qué implicar una condición de pobreza. Cnemón señalaba que tenía parte de su campo sin trabajar (*Dysk.*, 160-165), lo cual era atendible en tanto que debido a su personalidad carecía de toda ayuda familiar o mano de obra externa (*Dysk.*, 325-335). Ciertamente, no hay ninguna intención por parte del personaje de enajenarse la parte sobrante de su hacienda. Pero en el final de la obra Cnemón adoptará a Gorgias haciéndolo *kýrios* de su *oîkos* (que Gorgias sumará al que poseía por parte de su madre), a la vez que establecerá

---

<sup>292</sup> Lambert (1997: 262); cf. Lewis (1973: 194-7).

<sup>293</sup> Gallant (1991: 128-9).

que la otra mitad le corresponderá a su hija, en calidad de dote, para cuando ésta contraiga matrimonio (*Dysk.*, 710-740). Podemos concluir que de esta manera Gorgias se hacía con toda la propiedad de Cnemón tanto por la vía de la adopción como por la vía del matrimonio. Ciertamente, el ejemplo solo demuestra la existencia posible de propietarios con partes de sus tierras sin cultivar, y no la necesidad inmanente de enajenarlas. Pero, ciertamente, la posibilidad no quedaría excluida. De tales situaciones podrían aprovecharse personajes como Iscómaco y su padre, o bien podrían aprovecharse de otras, ya no fruto de las dificultades agrícolas de sus propietarios, sino de las confiscaciones emprendidas por diversos motivos por la *pólis* que también proporcionaba tierras al “mercado”<sup>294</sup>. De cualquier manera, las razones aducidas por Iscómaco parecen hacer hincapié no en una labranza en dificultades sino en una conducta indolente por parte de ciertos labradores o propietarios. De modo que la situación parece estar ligada más a las cualidades personales del labrador antes que a alguna presión externa que lo obligase a desprenderse del fundo, lo cual tampoco aporta demasiado a una idea de concentración terrateniente fruto de una presión crítica sobre los campesinos. En todo caso, lo que parece desprenderse a primera vista de lo dicho en el *Económico* radicaría más en la capacidad de movilidad de la tierra (a través de la circulación mercantil) que en una efectiva concentración que favorecería a los grandes terratenientes<sup>295</sup>.

Pero podemos agregar una cuestión más y es la supuesta conducta mercantil de Iscómaco y su padre. Ciertamente Iscómaco mencionaba que la actividad resultante se encuadraba en un comportamiento *khrematistikós*. Y la comparación socrática con los comerciantes parecería reafirmarlo. Ahora bien, Aristóteles diferenciaba la *oikonomiké* de la *khrematistiké* como dos formas de adquisición diferenciadas aunque no siempre antagónicas. En efecto, la primera se correspondía con la capacidad natural de adquirir los recursos suficientes para garantizar aquellas cosas necesarias para la vida y útiles para la comunidad tanto de la casa como de la ciudad (*Pol.*, 1256b, 26-39). Su finalidad

---

<sup>294</sup> La confiscación de las propiedades puede considerarse una de las penas más importantes y se encontraba asociada con la muerte, el exilio y la pérdida del derecho cívico; cf. Lewis (1990: 245-6). Debido a la conservación de fuentes epigráficas (Pólux, 10.97, *Attikai stélai*, “estelas áticas”), conocemos, fragmentariamente, la lista de las propiedades confiscadas; ver el material reunido y comentado en: Pritchett (1953; 1961), Pritchett & Pippin (1956), Amyx (1958) y Cortés Copete (1999: 122-5). Sobre las tierras confiscadas y su relación con un supuesto “mercado” de tierras, cf. Burford (1993: 50).

<sup>295</sup> Cf. Finley (1952: 270 n.46, 1984: 239); Burford (1993: 238 n.68). Andreyev (1974: 19) ha sostenido que, pese a que a menudo se cita dicho pasaje como prueba de un desarrollo “capitalista” en el agro, es imposible determinar cuan extendida podía estar situación. Por lo que concluye que, si consideramos las fuentes del IV como un todo, parece claro que el sistema agrario se mantiene tradicional.

consistía en la *autárkeia* en la medida en que posibilitaba el buen vivir (*agathèn zoén*) y cuya apropiación no era ilimitada (*ouk apeirós*) (*Pol.*, 1256b, 31-32). La “autarquía” tradicionalmente se entiende como “ser autosuficiente” pero su sentido implicaba en realidad “tener lo suficiente” y, de manera secundaria, “ser independiente de otros”<sup>296</sup>. En este sentido, en la medida en que la *oikonomiké* consistía en lograr la *autárkeia*, y ésta suponía “tener lo suficiente”, los intercambios no quedaban excluidos de las actividades tanto del hogar como de la comunidad. De aquí que Aristóteles derivara de esta práctica una segunda forma que no era otra que la *khrematistiké*, es decir, el intercambio mediado por el dinero. Pero Aristóteles señalará dos formas que no tendrán el mismo nivel moral. En efecto, en la medida en que la crematística complementaba a la autarquía del hogar o la comunidad, dicha forma será considerada por el filósofo como correcta. Pero en la medida en que la crematística dejaba de ser un medio para convertirse en un fin, cuando el dinero dejaba de ser un mecanismo para los intercambios y pasaba a convertirse en un modo de acumulación, entonces, la crematística será moralmente negativa (*Pol.*, 1257a-1257b). Para Aristóteles el problema se le presentaba como una cuestión de límites y el carácter negativo de la adquisición comercial, *khrematistiké kapeliké*, radicaba en que al promover el dinero como un fin en sí mismo se volvía ilimitada (*Pol.*, 1257b, 20-29). En este sentido, lo que moviliza la acción comercial, a diferencia de la actividad “económica”, en la medida en que la búsqueda se encuentra orientada a incrementar las cantidades de dinero, no es otra cosa que la maximización de las ganancias (*kérdos*) (*Pol.*, 1257b, 4-5)<sup>297</sup>. Pero llama la atención que el término *kérdos*, que se presenta como el objetivo de la acción comercial, no aparezca en los enunciados de Iscómaco. En la obra solamente aparece en tres pasajes:

- a. X., *Oec.*, 3, 8: Sócrates en conversación con Critobulo señala que en la cría de caballos hay quienes se encuentran en la más absoluta penuria mientras que otros son muy ricos y se jactan de sus ganancias (*kérdei*).
- b. X., *Oec.*, 8, 12: Iscómaco le explica a Sócrates cómo se encontraba ordenado un barco mercante fenicio, en donde menciona la existencia de las mercancías con las que se pretende lucrar (*kérdous*).

---

<sup>296</sup> Cf. Arist., *EN.*, 1, 1097b, 14-15; Meikle (1995: 44-45); Liddel & Scott (1996: s. v. *autárkeia*).

<sup>297</sup> Cf. Cohen (1992: 4-5), Balot (2001a: 29-44), Engen (2010: 3-4). Sobre el término *kerdós*, cf. Cozzo (1988), Morris (2002: 8-42).

- c. X., *Oec.*, 14, 10: Iscómaco le explica a Sócrates cómo debe hacer para mantener en orden a sus esclavos y garantizarse su obediencia. De modo que Iscómaco, a raíz de una interpelación de Sócrates acerca de si los esclavos aprendían también lo que era la justicia, le responde que aquellos que son justos los trata como personas libres porque “en eso consiste la diferencia entre un hombre pudoroso (*anèr philótimos*) y un hombre codicioso (*andròs philokerdoûs*), en estar dispuesto a esforzarse cuando es necesario (...) y abstenerse de las ganancias vergonzosas (*aiskhrôn kerdôn apékhesthai*)”.

Los dos primeros pasajes carecen de interés para nuestro propósito, pero el último tiene importancia puesto que responde a una concepción moral de la ganancia. La oposición entre el varón *philótimos* y aquel que es *philokerdés* marca la distancia moral entre la ambición que lleva a la mejora individual producto del esfuerzo y aquella que solamente busca un beneficio ilimitado. De aquí que lo vedado no se encuentra en la riqueza *per se* sino en la manera en que se consigue<sup>298</sup>. En la poesía arcaica se hacía manifiesta esta distinción, en la medida en que la riqueza mal habida conllevaba como consecuencia la injusticia y la inmoralidad. Píndaro exclamaba que “el honor (*aidós*) a ocultas es raptado por el lucro (*kérdei*)” (Pi., N., 33); y Teognis indicaba que el “deseo de lucro (*kérdos*) lleva a una acción indigna (*aiskhròn khrêmi*)” (Thgn., 86, cf. 466) para señalar que la:

Riqueza (*khrêma*) que llegue al hombre enviada por Zeus, acompañada de justicia y por medios honrados, es por siempre duradera; más si un hombre codicioso (*anér philokerdêi*), la adquiere injustamente (...) violando la justicia, al pronto parece obtener ganancia (*kérdos*), pero al final se convierte en un mal (*kakón*)... (Thgn., 197-201)

Bajo esta perspectiva, esta forma de obtención de la riqueza iba asociada con la deshonestidad y la conducta ultrajante que llevaría a la *stásis* de la ciudad<sup>299</sup>. Ahora bien, en la medida en que Iscómaco y su padre se identificaban como *kaloí kagathoí*, su

---

<sup>298</sup> Cf. Ober (1989:192-246), donde se muestra cómo las tensiones entre ricos y pobres en la democracia ateniense se balancean (no sin conflicto) con los fines de mantener la unidad de la comunidad, de modo que no se le limita al rico su riqueza sino sus mecanismos de adquisición y su uso.

<sup>299</sup> Cf. *Archil.*, fr. 93a; Pi., N., 7, 17-20; 9, 31-34; *Simon.*, fr. 36; *Thgn.*, 39-52, 83-86; 401-406; 823-824; 833-836; cf. Irani & Silver (1995: 49 y ss.).

actividad no podría conllevar tal falta de nobleza<sup>300</sup>, lo cual podría explicar la ausencia de *kérδος* en sus palabras. Por el contrario, su enunciado contempla los términos *epídosis*, *apodídomi* y *opheléο*, que nos introducen en un universo en el cual el intercambio no se encuentra desprovisto de mediaciones sociales y valorativas. En efecto, tanto *epídosis*<sup>301</sup> como *apodídomi* se construyen con el verbo *dídomi* cuyo significado inmediato no es otro que “dar”, “ofrecer” y que se vincula con *dôron*, es decir, con el “regalo” o “presente” que se ofrece o se intercambia y tiene las implicancias normativas de la reciprocidad<sup>302</sup>. El verbo *opheléο*, por su parte, tiene el sentido de “obtener un beneficio” o “ganar una ventaja” de algo o alguien, pero cuyas implicancias suponen la idea de que constituye un retorno en función de que ese algo o alguien ha sido de utilidad o ha proporcionado un servicio, de allí que también signifique “deber” y “deuda”<sup>303</sup>. En la medida en que el vocabulario sigue incrustado en la lógica del “don”, y el “beneficio” recibido supone una “utilidad” fruto de un “servicio”, se puede pensar en una operación que no funciona según el mero incremento de la riqueza. El valor social de la transacción no se reduce al mero acto de “compra barato y vende caro”, que supondría una lógica mercantil y que harían de Iscómaco y de su padre simples comerciantes de tierras. Todo el tratado constituía una puesta en escena de un elogio moral de la agricultura, en este caso desde una visión aristocrática, que suponía un vínculo muy estrecho entre la tierra y el hombre, de modo que ambos se conectaban mutuamente otorgándose estima y prestigio<sup>304</sup>. La puesta en valor (*timé*) de la tierra acompañaba el “servicio” realizado por el comprador, que debía ser recompensado. La relación compra/mejora/venta no sería así una actividad productiva de capitalización (D-M-D’) sino una relación de reciprocidad entre la *timé* del labrador y la tierra. No era una mera relación adquisitiva, sino que ponía en juego una dinámica que hacía de la actividad y la contribución realizada un atributo del valor mismo del propietario. De modo que toda la operación relatada por Iscómaco no supondría una

---

<sup>300</sup> La noción de *kalòs kagathòs* implicaba un doble reconocimiento tanto valorativo como político-social y principalmente constituía una forma de identificación de los miembros de la aristocracia, cf. Wankel (1961), Ste. Croix (1972: 371-6), Donlan (1973), Bourriot (1995), Fouchard (1997: 259-60).

<sup>301</sup> Liddel & Scott (1996: s. v., IV) da el mismo sentido que a *epidídomi* en tanto significaría “acrecentar”, “obtener una ventaja”, “progresar”.

<sup>302</sup> Cf. Chantraine (1968: s. v. *dídomi*); Beekes & Van Beek (2010: s. v. *dídomi*). Cf. Benveniste (1983: 45-8; 90-5). Mitchell (1997: 18-21, siguiendo a Gregory, 1982; Von Reden, 1995) señala la existencia de una ambigüedad que no puede definirse del todo entre los bienes que asumen las formas del “regalo” (*dôra/khárites*) o la forma de “mercancías”, en la medida en que ambas no están exentas de una valoración tanto “objetiva” como “simbólica”.

<sup>303</sup> Cf. Chantraine (1968: s. v. *ophéilo*; *ophéllō*).

<sup>304</sup> Fouchard (1989).

actividad mercantil, neutral y objetivada, motivada simplemente por la obtención de *kérdos*<sup>305</sup>.

Llegados a este punto conviene resaltar la contribución de Lambert<sup>306</sup> en su análisis sobre un conjunto de estelas que se encontraban en el ágora ateniense. Conocidas por la historiografía como *rationes centesimarum*, constituían un documento público en el que se dejaba constancia del cobro de un impuesto (*hekatoste*), en función de la “venta” de tierras del Ática. Tales fuentes epigráficas pertenecen a la segunda mitad del siglo IV, entre los años 343-340 y 330-325, y manifestaban una política de venta de tierras pertenecientes a organizaciones corporativas (*demos*, *fratrías*, etc.) compradas por individuos acaudalados.

Ahora bien, según el estudio de Lambert podemos resaltar las siguientes conclusiones: En primer lugar, eran tierras pertenecientes a organizaciones comunitarias: organizaciones “territoriales” tales como *demos* y *kômai*<sup>307</sup> (ca. 340); organizaciones “no territoriales” (ca. 320) tales como *fratrías* y sus subgrupos (*géne*, *orgeiônes*) y otros grupos dedicados a funciones religiosas. En todos los casos ninguna de las corporaciones “vendedoras” aparece más de una vez. En segundo lugar, las propiedades enajenadas son mencionadas como *eskhatiaí* y en menor medida simplemente como *chorion*. Este último término señalaba la existencia de un lote, campo o propiedad que podía ser (o no) un terreno agrícola. Mientras que *eskhatiaí* refería a tierras “marginales” o “fronterizas”, no necesariamente cultivables, y que delimitaban económica, simbólica y políticamente el espacio de la *pólis*<sup>308</sup>. En este sentido, consideramos importante recalcar que para Lambert el hecho de que la mayoría de la tierra sea mencionada como *eskhatiaí* implicaba que dichos lotes carecían de utilidad para la producción agrícola<sup>309</sup>. En tercer lugar, los compradores eran principalmente miembros ricos de sus comunidades: miembros de las clases litúrgicas, cuya voluntad de compra se encontraría motivada tanto por razones de índole valorativas como económicas. Según el autor, solo los miembros de este grupo estarían

---

<sup>305</sup> Contra Harris (2002: 84).

<sup>306</sup> Lambert (1997); para lo que sigue véanse las páginas 213-92. Cf. Lewis (1973), Andreyev (1974).

<sup>307</sup> La diferencia entre *demos* y *kômai* es señalada por el autor como organizaciones territoriales cuyo origen, en el caso de los *demos*, se remonta a las reformas de Clístenes, mientras que las *kômai* serían organizaciones territoriales previas a dichas reformas y que habrían subsistido en los períodos consiguientes. En ambos casos, la pertenencia vendría dada por la descendencia hereditaria por línea masculina; cf. Lambert (1997: 219-23).

<sup>308</sup> Cf. Liddell & Scott (1996: s. v. *chorion*; *éskhatos*). Sobre las *eskhatiaí*, cf. Lewis (1973: 210-12); Hanson (1995: 79-85; 462, n. 51); Buis (2006).

<sup>309</sup> Cf. Lambert (1997: 228).

en posición de comprar tierras cuya utilidad agrícola podría ser poco fructífera; o bien, tener la capacidad de ampliar sus propiedades con el fin de superar sus condiciones de autarquía ya existentes. Es decir que, motivados por las obligaciones sociales a las que estaban expuestos, necesitaban incrementar su hacienda para así incrementar también sus ingresos con los que costear las liturgias. Asimismo, cabe señalar que la mayoría de los compradores pertenecerían al mismo colectivo vendedor, situación que reflejaría que dichas tierras eran puestas en venta por corporaciones a las que los compradores pertenecerían de antemano. Por último, el autor señalaba que sería equivocado atribuir a estas ventas un carácter meramente mercantil. En la medida en que estas transacciones involucraban organizaciones colectivas de las cuales los compradores formaban parte, vinculados por una intrincada red de dones y contradones, tales operaciones respondían a formas más tradicionales que pondrían en juego el valor evergético del ciudadano. Así, la variación de los precios de venta podría estar indicando el resarcimiento de un acto litúrgico cuando el precio de la tierra era bajo, o la exigencia de una actividad litúrgica cuando su precio fuera alto.

El análisis contextual que Lambert realiza lleva a ubicar esta “política de venta” de tierras entre el fin de la Guerra Social y la muerte de Licurgo (*ca.* 325), de modo que principalmente nos encontramos en un período que pone fin a los ideales de reconstrucción de la liga marítima por parte de Atenas. En este sentido, las necesidades financieras de la ciudad se habrían vuelto más acuciantes, lo que habría llevado a una política de incremento de las propiedades para los sectores litúrgicos, como forma de asegurar una corriente continua de ingresos para la *pólis*. Sin embargo, pese a señalar que las tierras entregadas pertenecían a entidades colectivas y que, en gran medida, constituían tierras marginales, para Lambert el proceso marcaría un incremento de la propiedad privada a costa de la propiedad pública. Una política “anti-democrática”, en la medida en que semejante privatización limitaría el uso comunitario de la tierra, cuyo efecto –se puede inferir– iría en desmedro de los intereses de los campesinos:

Before these sales, everyone as deme member had, as it were, an equal right to use the local threshing floor; after them it was either no longer available at all, or, at best, could only be used by grace and favour of, or perhaps by payment of a fee to, another individual, probably wealthy one. The programme represents a small, but significant, part of Athens’ transition, some might say decline, from the Classical world into the Hellenistic.<sup>310</sup>

---

<sup>310</sup> Lambert (1997: 291).

Creemos que las conclusiones del autor son un tanto exageradas y muestran la influencia del imaginario decadentista como precondition del análisis del desarrollo de la agricultura ateniense durante la cuarta centuria. Se puede señalar que, en el trabajo citado más arriba de Andreyev, el autor hace uso de las mismas fuentes para llegar a conclusiones opuestas a las de Lambert. Asimismo, nos parece importante recalcar algunas de sus interpretaciones que no convalidarían necesariamente su diagnóstico. Por un lado, Lambert sostiene que las *rationes centesimarum* no mencionan tierras en manos de campesinos, sino en manos de organizaciones comunitarias a las cuales podrían haber tenido acceso tanto los pequeños y medianos labradores como así también los miembros más ricos de dichos grupos. Es decir que su uso no estaba vedado para nadie y nada impedía que los ricos no se beneficiaran de ellas con anterioridad. El hecho de que el precio de venta pudiera variar a raíz de las prestaciones litúrgicas del beneficiario podría indicar que tal uso ya estaba presente. De modo que el campesino no se vería afectado de forma directa. A su vez, que muchas de estas tierras tuvieran poco uso productivo y que parte del sentido del programa de ventas haya sido ponerlas en producción también podría explicar el uso marginal o negativo de los labradores respecto a las mismas. Tales situaciones no evidencian la afectación de los medianos y pequeños labradores con respecto a la necesidad de su uso y mucho menos a sus condiciones como propietarios. No hay en las fuentes atenienses de la época ningún registro ni demanda al estilo de las quejas y manifestaciones que, en época de la República Romana, movilizarán al campesinado frente a los ciudadanos más acaudalados, como fueron los conflictos llevados adelante por los sectores plebeyos o aquellos que promovieron las reformas graqueanas. No hay queja alguna de que vieran sus privilegios agrícolas recortados, ni sus propiedades hipotecadas, ni cercenados sus accesos a tierras de uso común con las que podrían (o no) complementar su existencia. En la medida en que tales tierras hubieran tenido una importancia significativa para la subsistencia campesina y que tal programa de ventas pusiera en riesgo dicha continuidad, cabría esperar que tales quejas se hubieran hecho sentir. Si bien el silencio no siempre permite justificar una hipótesis, ciertamente se vuelve sintomático que tales reclamos no aparezcan. Ciertamente, los beneficiados fueron los sectores de mayores recursos económicos, pero de aquí no se sigue necesariamente que tales beneficios hayan redundado o hayan tenido el efecto de esmerilar las condiciones políticas, económicas y sociales de los labradores medianos o pequeños del agro ático. Por el

contrario, todo parece indicar que en este sentido no fueron afectados del todo o al menos no de una manera significativa o de gravedad. Asimismo, el desarrollo de tales ventas y compras no parece profundizar demasiado en una mercantilización del agro ateniense en la medida en que, como el propio autor reconoce, tales transacciones permanecían enmarcadas en comportamientos que involucraban una serie de prácticas que lejos están de concebirse como netamente comerciales. Que haya una necesidad política y económica por la cual la ciudad buscaba garantizar las condiciones para que los ciudadanos acaudalados pudieran cumplir con sus objetivos litúrgicos no supone un proceso de mercantilización. Como ya hemos afirmado –y el análisis de Lambert parece confirmar– que la tierra pudiera convertirse en mercancía en la medida en que su condición era susceptible de ser homologada a un precio no supone necesariamente que dichos precios se emancipasen de las condiciones sociales que les daban lugar, así como no se concluye que operaran sobre ellos mecanismos de oferta y demanda que dieran cabida a una creciente especulación sobre dichos bienes, y cuyos efectos serían una concentración terrateniente que iría en desmedro de los campesinos ni que afectara sus condiciones de existencia. De hecho, parecería ser que durante el siglo IV, cuando la pérdida de las rentas del imperio profundizó la “necesidad fiscal” de la *pólis*, los grandes propietarios, más que concentrar grandes cantidades de tierras, prefirieron transformar su patrimonio hacia formas de riqueza mueble, como forma de evadir sus responsabilidades para con la ciudad<sup>311</sup>. En consecuencia, lo que nos interesa destacar es que las *rationes centesimarum*, si bien señalan la adquisición de tierras por los sectores litúrgicos, no confirman necesariamente el avance de la propiedad terrateniente a costa del campesinado.

En este sentido, el incremento de la mercantilización de la economía no parece afectar de modo significativo la estructura agraria ateniense y no hay por qué suponer que, donde la tierra adopta la forma mercancía, estuvieran operando mecanismos que implicasen una degradación del campesinado ateniense<sup>312</sup>.

---

<sup>311</sup> En la medida en que las tasaciones de los sectores litúrgicos se hacían sobre la base de los bienes inmuebles, una de las formas de evasión fue concentrar la riqueza en dinero o bienes muebles, que se presentan en los discursos como “riqueza invisible”. Cf. Cohen (1997: 191-206), Finley (1985: 54-55, n. 11). Sobre el descontento de los ricos, Gschnitzer (1987: 194).

<sup>312</sup> Cf. Andreyev (1974: 15), para quien, el precio de la tierra parece haberse mantenido constante, lo que evidenciaría la ausencia de una especulación a gran escala (por el tamaño del Ática, sus tipos de cultivos, la naturaleza similar del tamaño de sus lotes, su tradicionalismo rural, sus ataduras comunales y el derecho exclusivo de los ciudadanos a ser propietarios). Cf. Valdés Guía & Gallego (2014: 213-32).

## Distribución de la tierra y demografía ateniense

Una última cuestión sobre la que quisiéramos llamar la atención remite a las condiciones demográficas del siglo IV y la situación relativa del campesinado en dicho contexto. La tesis clásica a la decadencia campesina suponía que, tras la guerra contra Esparta, se producía una “proletarización” masiva del campesinado ateniense provocando una migración campo-ciudad, permitiendo la concentración de la tierra en pocas manos<sup>313</sup>. Puesto que toda discusión respecto a los niveles demográficos de la ciudad no puede ser más que especulativa en tanto carecemos de datos precisos para establecer cantidades con certeza, trabajaremos con los estimados proporcionados por la tradición historiográfica.

Una primera constatación que ha obtenido gran consenso consiste en reconocer una caída demográfica del cuerpo cívico ateniense entre el período previo a la Guerra del Peloponeso y su situación posterior: entre 40.000 y 60.000 ciudadanos para los momentos previos a la guerra y entre 21.000 y 30.000 ciudadanos durante el siglo IV<sup>314</sup>. Para el 431 la distribución entre hoplitas y *thêtes* habría sido aproximadamente equivalente: entre 18.000 y 25.000 para el primer grupo y una cifra similar para el segundo grupo<sup>315</sup>, a lo que habría que sumarle unos 2.000 ciudadanos posibles entre *hippeîs* y *pentakosiomédimnoi*, que bien podrían participar como hoplitas<sup>316</sup>. Según las estimaciones modernas, de los 2.400 km<sup>2</sup> de superficie que tenía el Ática, sólo entre un 20 % y un 45 % era cultivable, habiendo unas 96.000 ha como máximo de tierra arable

---

<sup>313</sup> Cf. Curtius (1861: 55), Beloch (1886: 101, 1912: 316-26), Meyer (1902: 280-91), Gomme (1933: 37-48), Ehremberg (1962: 81; 85-6; 92-4), David (1984: 3), Austin & Vidal Naquet (1986: 136-7), Patterson (1991: 133).

<sup>314</sup> Cf., para el siglo V: 40.000, Patterson (1981: 66-8); 43.000 (sin incluir a los mayores de 60 años), Gomme (1933: 26); 50.000, Ruschenbusch (1979: 146); 60.000, Hansen (1988: 14-28). Para el siglo IV: 22.000/28.000, Gomme (1933: 26); 21.000, Jones (1957: 76), Ruschenbusch (1981: 112), Williams (1983: 226-40), Osborne (1985a: 45); 30.000, Hansen (1985, 1988).

<sup>315</sup> Cf. hoplitas: 24.000, Gomme (1927; 1933: 5); 18.000, Hansen (1981: 23); 21.000/29.000, Rhodes (1988: 274); 18.000/25.000, Garnsey (1988: 92); 18.000/24.000, Christ (2001: 401); 18.000/24.000, Van Wees (2001: 51; 2006: 374 n. 90). *Thêtes*: 18.000, Gomme (1933: 26); 26.500, Ruschenbusch (1979: 141-7); 18.000/23.000, Strauss (1986: 72-3); cf. Hansen (1982: 185 n. 3) para quien “The number of *thêtes* is unknown. Gomme arbitrarily estimates 18,000, on a *a priori* assumption that the poor must have outnumbered the propertied citizens. But the dividing line between *zeugitai* and *thêtes* is certainly different from the dividing line between poor and propertied. The number of *thêtes* may have been as low as (e.g.) 5,000 or as high as 25,000. We simply do not know”; aunque Arist., *Ath.*, 24.3 señalaba que los tributos pagados por los aliados y los impuestos alimentaban a 20.000 ciudadanos, posiblemente *thêtes*; cf. Rhodes (1993: 300-3).

<sup>316</sup>Cf. *Hippeîs*: Ar., *Eq.*, 225-6; And., 3, 7; Arist., *Ath.*, 24.3; cf. Rhodes (1993: 303-4); *pentakosiomédimnoi*: Hansen (1988:21 n.9).

para distribuirse entre los ciudadanos<sup>317</sup>. En este sentido, incluso si tomáramos los mínimos demográficos y los máximos de tierra cultivable, queda claro que para la segunda mitad del siglo V una gran mayoría de la población no poseería propiedad agraria alguna en el Ática: si una granja promedio rondaba entre 3 ha y 5 ha, una media de 20.000 hoplitas daría entre 60.000 ha y 100.000 ha solamente, sin tomar en cuenta las diferentes escalas de las propiedades<sup>318</sup>. Sin embargo, se han realizado esfuerzos por cuantificar el número de lotes y su distribución entre las diferentes clases de los ciudadanos. Para nuestro propósito nos basta con ejemplificar una posible distribución de la tierra, según la demografía del siglo V, por lo que tomaremos como guía el trabajo de Van Wees que, si bien puede ser cuestionable en algunos puntos, proporciona unos resultados aceptables<sup>319</sup>:

---

<sup>317</sup> Cf. Jardé (1925: 52-3, 81-90, 142-3), quien establece 2.400 km<sup>2</sup> de superficie y el mínimo de 48.000 ha de tierras cultivables; cf. Starr (1977: 155-6) y Gallo (1984: 62-70), quienes hablan de 50.000 ha y 69.000 ha, respectivamente. La principal crítica y renovación la propuso Garnsey (1988: 90-2), quien incluyó las tierras marginales y cuestionó el modelo agrícola empleado por Jardé, planteando unas 84.000 ha como mínimo y 96.000 ha como máximo, cifra que parece tener el consenso historiográfico en la actualidad; cf. Osborne (1987: 46), Hanson (1998: 186-8, n. 6), Jameson (1992: 145), Whitby (1998: 104), Van Wees (2001: 5), Sallares (1991: 303, 385-6) retoma el mínimo de 84.000 ha.

<sup>318</sup> Jameson (1992, 145 y n. 70); cf. Skydsgaard (1988, 51) para quien “[the] arable land in Attica will not suffice”.

<sup>319</sup> Cf. Van Wees (2001), quien obtiene sus resultados a partir de los trabajos de Burford (1977/78; 1993), Jameson (1977/78, 1992), Foxhall & Forbes (1982), Gallant (1982; 1991), Osborne (1987; 1992); Garnsey (1988; 1992), Hodkinson (1988), Skydsgaard (1988), Sallares (1991), Isager & Skydsgaard (1992), Foxhall (1992; 1997), Whitby (1998); entre los más destacados. El objetivo principal del autor es demostrar que la clase censal de los *zeugítai* pertenecería a la elite terrateniente junto con los *hippêis* y *pentakosiomédimnoi*, para lo cual calcula en cuando menos 8 ha un *oîkos* promedio para esta clase, distanciándose de la postura tradicional que señalaba un requerimiento de 5 ha. Valdés Guía & Gallego (2010) han cuestionado sus resultados sobre la base de la reorganización de la *eisphorá*, impuesto que servía para financiar la guerra sobre la base de la tasación de las propiedades de los atenienses ricos. De esta manera para los autores los *zeugítai* serían aquellos que se definían por la posesión de una yunta de bueyes, condición ligada a la propiedad de un lote de alrededor de 5 ha, quienes podían –aunque no siempre– ser identificados con la clase de los hoplitas, y que constituían el grueso de la falange ateniense. Puesto que nuestro propósito se circunscribe a establecer un patrón de ocupación del suelo, la discusión respecto a si los *zeugítai* constituían parte de la elite o bien el grueso de la falange resulta innecesaria. En este sentido, modificamos el esquema original del autor unificando las categorías censitarias (*thêtes* y *zeugítai*) como hoplitas sencillamente, en la medida en que suponemos que todos aquellos con más de 3 ha podían ser reclutados como soldados de infantería pesada, con independencia de su categoría censal. Asimismo, Paiaro (2011a) ha realizado un pormenorizado repaso de las cifras que se discuten en la bibliografía especializada. Las diferencias que presenta el autor con el cuadro de Van Wees son realmente mínimas puesto que las variaciones no alteran en gran medida las conclusiones. Así, Paiaro contabiliza una cantidad de hoplitas alrededor de los 20.000 (mientras que Van Wees subestima su cifra incrementado el número de *thêtes* con menor tierra) y establece un rango de 8 a 12 ha para *hippêis* y de 18 a 27 ha para los *pentakosiomédimnoi* (mientras que Van Wees las fija en 12 ha y 18 ha respectivamente).

	Pob.	<i>oikoí</i>	Ha	Ha %	Pob. %
<i>Thêtes</i>	15.000	---	--	---	25
<i>Thêtes</i>	27.000	1 ha	21.600	22	45
<i>Hoplitas</i>	16.000	3-6 ha	50.400	53	26.6
<i>Hippeîs</i>	1.000	12 ha	9.600	10	1.7
<i>Pentakos.</i>	1.000	18 ha	14.400	15	1.7
<i>Total</i>	60.000		96.000	100	100

	Pob.	<i>oikoí</i>	Ha	Ha %	Pob. %
<i>Thêtes</i>	10.000	---	--	---	25
<i>Thêtes</i>	12.000	1 ha	9.600	10	30
<i>Hoplitas</i>	16.000	3-6 ha	62.400	65	40
<i>Hippeîs</i>	1.000	12 ha	9.600	10	2.5
<i>Pentakos.</i>	1.000	18 ha	14.400	15	2.5
<i>Total</i>	40.000		96.000	100	100

Cuadro 5. Cf. Van Wees (2001: 52), con modificaciones.

Huelga insistir en el carácter hipotético de tal distribución, en la medida en que las cifras pueden cambiar según se modifiquen las diferentes variables tales como la superficie cultivable del Ática o los tamaños de los lotes que se les asignen a los diferentes segmentos. También cabe reconocer que carecemos de datos para la cantidad de miembros sin tierras de la ciudad. La hipótesis de que solo la cuarta parte de la población no poseía propiedad agraria alguna nos llega a través de un comentario de Dionisio de Halicarnaso a un discurso de Lisias (D. H., *Lys.*, 32) en el que se señalaba que 5.000 ciudadanos perdieron su estatus político por carecer de tierras. Sin embargo, se podría dudar de que tal comentario sirviera de guía para el período previo a la guerra, donde la cantidad de personas sin tierra en el Ática debería haber sido mayor<sup>320</sup>. En cualquier caso, y asumiendo lo especulativo del cuadro, puede constatarse una

<sup>320</sup> Puede tomarse como variable la población ateniense que habría formado parte de las cleruquías durante la Pentecontecia, en la medida en que este mecanismo no solamente servía de control político sino también de promoción social. Cf. Domínguez Monedero & Pascual González (1999: 212), para quienes 10.000 atenienses formaron parte de la colonización durante el imperialismo, dejando de residir en el Ática; cf. Jones (1957: 169-73). Incluso es posible que hayan sido el doble; cf. Finley (1985: 57, 249 n.23). El establecimiento de una cleruquía en Brea (ca. 446) menciona el hecho específico del reparto de tierras para los clerucos, cuya condición podría ser la de *zeugítai* o *thêtes*; cf. IG I<sup>3</sup> 46, 43-6. De lo que se sigue que no sería imposible que quienes la fundaran carecieran de propiedades, pero es importante señalar el efecto nivelador que tendrían estos asentamientos permitiendo el ascenso social de aquellos ciudadanos en peores condiciones o sin tierras en Atenas, como puede observarse en el ejemplo de Eútero (X., *Mem.*, 2, 8, 1-6) mencionado anteriormente; cf. Rosivach (2002: 36-37), Zelnick-Abramovitz (2004), Valdés Guía & Gallego (2010: 261).

importante masa propietaria, de donde se sigue que prácticamente un 70 % de la población sería poseedora de 75 % de la tierra, mientras que el resto estaría en manos de casi un 5 %. En este sentido puede aceptarse una distribución desigual y una concentración más que relevante de la tierra, que haría de los terratenientes un elemento importante de la sociedad, en la medida en que solo un 5 % controlaba prácticamente un 30 %. Pero lo importante radica en poder establecer un punto comparativo para evidenciar la fortaleza de la tesis de un descenso de la población rural para la centuria siguiente.

Según Strauss<sup>321</sup>, las consecuencias demográficas de la guerra habrían sido más que importantes. De acuerdo con el autor, la guerra habría implicado un descenso drástico de la población cívica en casi un 60%, pasando de una población de 40.000 a no más de 17.000 ciudadanos. Asimismo, la distribución de las bajas no habría sido la misma entre los diferentes grupos que compondrían al cuerpo cívico debido a que la estrategia militar ateniense privilegió a las fuerzas navales, afectando principalmente a los *thêtes*. En tal sentido Strauss calculaba que para el 395 habría unos 9.250 hoplitas y –como mucho– entre 5.000 y 7.000 *thêtes*, de modo que estos últimos habrían sufrido cuanto menos una pérdida del 20 % con respecto a los primeros, si no más<sup>322</sup>. Tal situación, si bien habría significado una drástica caída de la población ciudadana, habría afectado de manera principal a los *thêtes*, que carecían de propiedad agrícola o tendrían demasiado poca, y en menor medida a los hoplitas que, con seguridad poseerían tierras.

Ahora bien, podemos comparar lo anterior con las estimaciones de distribución que se han realizado para el siglo IV. Seguimos aquí los trabajos de Osborne y Foxhall, quienes han establecido los patrones para esta época<sup>323</sup>. Según Osborne habría 2.000 ricos que poseían alrededor de 24.000 ha, 10.000 con un promedio de 4 ha cada uno, otros 10.000 con un promedio de 1,5 ha y finalmente unos 5.000 sin tierra alguna<sup>324</sup>. De manera que obtiene la siguiente distribución:

---

<sup>321</sup> Strauss (1986: 70-86).

<sup>322</sup> Gomme (1933: 26) estimaba una caída igualitaria, señalando que para el 400 habría 11.000 ciudadanos en cada grupo, estableciendo el piso de 22.000 ciudadanos en total. Ruschebusch (1979: 135-6, 146) estimaba por su parte 8.000 hoplitas y solo 5.000 *thêtes* para la misma época. Hansen (1985: 68) imagina que para el 400 habría alrededor de 25.000 ciudadanos.

<sup>323</sup> Osborne (1992: 21-8), Foxhall (1992: 155-60). Cf. Gallego (2016), quien llega a valores muy similares.

<sup>324</sup> Las cifras que da el autor surgen de la siguiente manera: a) 2.000 ricos los toma del número de miembros de la clase litúrgica cuya propiedad valía 1 talento o más (cf. Harding, 1985; Davies, 1971, 1981; *Plb.*, 2, 62, 7). b) Partiendo de la recaudación de 5.570 talentos durante la *eisphorá* del 378/7 y suponiendo un 8 % de rentabilidad por propiedad, obtiene que una propiedad liturgista supondría una

	Pob.	<i>oikoi</i>	Ha	Ha %	Pob. %
<i>Thêtes</i>	5.000		---	---	18,5
<i>Thêtes</i>	10.000	1,5	15.000	19,1	37
<i>Hoplitas</i>	10.000	4	40.000	50,6	37
<i>Clase lit.</i>	2.000	12	24.000	30,3	7,5
Total	27.000		79.000	100	100

Cuadro 6. Cf. Elaborado en base a Osborne (1992: 24).

Por otra parte, Foxhall propone un escenario similar. Partiendo de los 2.400 km<sup>2</sup> que corresponden a la superficie del Ática, calcula que 1.000 km<sup>2</sup> serían de tierra útil para propósitos agrícolas, elevando así el área agrícola, puesto que descarta solamente los terrenos rocosos, anegados o donde sería imposible cualquier emplazamiento que sirviera para la producción. Asimismo, pese a las suspicacias que le provoca la idea de una tenencia media que garantizara la subsistencia, adopta la figura de una granja de 5,5 ha como guía. Toma como referencia el número de 22.000 hogares, que responderían a una dinámica demográfica que fluctuaría entre los 25.000 y 30.000 ciudadanos a lo largo de la centuria. De acuerdo a este conjunto, señala, siguiendo el decreto de Formisio, que 5.000 ciudadanos no tendrían tierra alguna, otros 5.000 poseerían propiedades que no alcanzarían la escala de las 5,5 ha, unos 1.000 tendrían entre 10 a 20 ha, otros 1.000 entre 20 y 50 ha, unos 10.000 con 5,5 a 10 ha que constituirían el “campesinado autosuficiente”, quedando un remanente de 10.000 ha como tierra pública<sup>325</sup>. La autora concluye con una distribución que arroja los siguientes resultados:

---

renta de 460 talentos. 460 talentos se podrían obtener por vender 552.000 *médimnoi* de cebada a 5 dracmas el *médimnos*, por lo que concluye que a 12 hl/ha el rinde de cebada supondría un total de 24.000 ha. c) Toma una población de 25.000 atenienses a partir de la cual desglosa: 5.000 sin tierras siguiendo el decreto de Formisio (*D. H., Lys.*, 32); 10.000 hoplitas siguiendo a Hansen (1985), los cuales supone propietarios de 4 ha y un remanente de 10.000 ciudadanos a los que les atribuye 1,5 ha. Osborne reconoce que todo esto constituye una especulación pero, en todo caso, una especulación plausible.

<sup>325</sup> La autora toma los datos de la siguiente manera: a) una superficie de 1.000 km<sup>2</sup> que supone la mitad de la tierra (sea o no arable) según el estimado de Jardé (1925); b) una población de 22.000 hogares, siguiendo a Jameson (1977/78); c) una fracción de la ciudadanía de 5.000 personas sin tierra (*D. H., Lys.*, 32), y otros 5.000 con no más de 5,5 ha “the so called subsistence portion”, que toma de Wood (1988); d) 800 ricos de la clase liturgica (cf. Davies, 1971) con no más de 45 ha como máximo ([D.] 42, cf. Ste. Croix, 1966).

	Pob.	<i>oikoí</i>	Ha	Ha %	Pob. %
Tierra pública	----	----	10.000	10	---
<i>Thêtes</i>	5.000		---	---	33
<i>Thêtes</i>	5.000	>5	18.000	18	22
<i>Hoplitas</i>	10.000	<5	37.000	37	46
<i>Clase lit.</i>	2.000	<17	35.000	35	9
Total	22.000		100.000	100	100

Cuadro 7. Cf. Elaborado en base a Foxhall (1992: 156-7) con modificaciones.

Si comparamos los cuadros 5, 6 y 7, podemos observar un pronunciado descenso demográfico junto con un incremento en la concentración de la tierra. En efecto, si para el siglo V podíamos tener un 25 % de la tierra en manos de un 5 % de la población cívica más rica, para el siglo IV contaríamos con un 30-35 % de la tierra en manos de un 7-9 % de la ciudadanía más próspera. A su vez, puede verse que la mayoría de los labradores mantendría en gran medida un control importante de la tierra, puesto que durante el siglo V un 75 % de la tierra estaba en manos de un 70 % de la población, situación que se mantendría o, en el peor escenario, se vería reducida a un 55 % de la tierra. Sin embargo, no parece haber grandes modificaciones entre las condiciones de un siglo a otro. En efecto, prácticamente dos tercios de la población ciudadana mantienen la propiedad del suelo en un 90 %, mientras que solamente un tercio de la tierra quedaba en manos de menos del 10 % de la población cívica. Si bien esto parece apuntar a un alto nivel de concentración de la propiedad, prácticamente dos tercios de la tierra seguiría en manos de los campesinos, manteniéndose una escala de las propiedades entre 1:3 a 1:10 a favor de los terratenientes. En este sentido, la distribución propuesta por Foxhall constituye el muestreo de mayor desigualdad propietaria, aunque resultan significativas sus conclusiones al sostener que semejante patrón debía de ser esperable para el período precedente<sup>326</sup>. Como ya hemos dicho, semejantes cálculos no pueden ser más que estimados con un alto margen de especulación, pero resulta sintomático que la crítica llegue a conclusiones muy semejantes aún cuando tuviera por finalidad demostrar una desigualdad creciente entre los ciudadanos propietarios de tierras. Si bien los valores pueden modificarse de acuerdo a cómo se trabajen las diferentes variables, todo parece indicar que las clases terratenientes siempre mantuvieron en su poder un 30 % de la tierra, mientras que sería mucho más discutible cómo se repartió la propiedad hacia abajo de la escala social. En la medida en que carecemos de datos precisos –y

<sup>326</sup> Foxhall (1992: 156).

todo depende de la cifra aportada por Dionisio de Halicarnaso de que habría unos 5.000 ciudadanos sin tierra— lo más lógico sería suponer que la población de *thêtes* haya sido mayor durante el siglo V que durante el siglo IV, cuando Atenas alcanzó su pico máximo de *polîtai*, situación que de todas formas encontraría cierto paliativo en la formación de cleruquías que el imperialismo ateniense había permitido. En este sentido, y atendiendo a que la guerra habría afectado en mayor medida a dicha población, todo parece indicar que la población rural ateniense no se vio seriamente afectada, de modo que Atenas siguió siendo una democracia con una fuerte base agraria durante todo este tiempo<sup>327</sup>.

En este sentido, el comentario de Dionisio de Halicarnaso remite a la propuesta que habría hecho Formisio tras la Tiranía de los Treinta y no puede tomarse como un mero indicador de que para finales del V solamente los *thêtes* se hubieran visto afectados por la falta de propiedad agraria. La propuesta de Formisio implicaba que 5.000 ciudadanos quedaban excluidos por no poseer propiedad agraria (D. H., *Lys.*, 34). Pero en su discurso Lisias dirá que, de aprobarse la medida, la ciudad se privará de “muchos hoplitas, caballeros y arqueros” (*hoplîtas polloùs kai hippéas kai toxótas*) (*Lys.*, 34, 2). La presencia de los *hippeîs* en la enumeración lisíaca debería alertarnos de que la propuesta no afectaba solamente a la ciudadanía pobre de Atenas. Puede aceptarse que Formisio participaba del ala menos radical de aquellos que, junto a Trasíbulo, habían luchado contra los Treinta. Pero aún siendo este el caso, la tiranía no había discriminado a sus enemigos, siguiendo una simple lógica de ricos contra pobres. Muchos atenienses ricos se habían opuesto y los tiranos los habían asesinado o

---

<sup>327</sup> Cf. Gallego (2016: 21-2), quien llega a la misma conclusión: “El examen del reparto de la tierra y de la riqueza relativa del campesinado nos han llevado a concluir que en Atenas las pautas distributivas permanecieron aproximadamente estables y equitativas si se compara la situación de comienzos del siglo V con la del IV, aun a pesar de los significativos cambios demográficos, socioeconómicos y políticos producidos entre las Guerras Médicas y la Guerra del Peloponeso. El gran aumento de la población ciudadana en el período de la Pentecontecia no supuso una modificación de las condiciones indicadas (la mayor parte de la tierra productiva se hallaría ya asignada), pues muchos serían atenienses sin tierras viviendo de los recursos del imperio que la política de Pericles ponía a su disposición o de los lotes obtenidos en las cleruquías. La guerra contra Esparta produjo un gran declive demográfico que compensó el crecimiento previo, afectando más a los *thêtes* que a otros sectores y llevando la cantidad de ciudadanos a un nivel similar al que tenía a inicios del siglo V. Por ende, cuando Atenas perdió el imperio y las cleruquías (algunas de las cuales después recuperó) se vio forzada a sostenerse con sus propios recursos, sin que esto generara cambios notables en la situación rural: muchos clerucos perdieron sus lotes, pero muchos *thêtes* no sobrevivieron a la guerra. (...) La recuperación agraria y la estabilidad del campesinado a lo largo del siglo IV se asentaron sobre esta base (...). [Lo que] nos llevan a reafirmar la importancia del campesinado y a cuestionar la idea de una crisis o decadencia que lo hubiera afectado a lo largo del siglo IV, proceso que parece comenzar a verificarse recién en la época helenística.”

expropiado<sup>328</sup>, por lo que muchos miembros de la elite se habían visto afectados por las conductas del régimen. Si la propuesta de Formisio no prosperó, no se debió solamente al rechazo popular, en la medida en que los afectaba, sino también a que otros miembros del *dêmos* –ricos pero sin tierras– vieron cercenados sus derechos<sup>329</sup>. Pero en todo caso lo importante reside en el hecho de que no conviene extrapolar de un modo directo tal afirmación como un reflejo de la situación agraria. Teniendo en cuenta esto último, no es posible sostener, como lo hace Mossé<sup>330</sup>, la idea de un empobrecimiento campesino progresivo sobre la base de calcular que de los 5.000 atenienses sin tierra, presentes en el decreto de Formisio, se pasaría a un rango de 12.000 o 22.000, según se computen los excluidos del régimen durante las reformas que llevó adelante el regente macedonio Antípato en el 322 (cf. Plu., *Phoc.*, 28; *D. S.*, 18, 5). Mientras el decreto de Formisio hablaba de excluir sólo a aquellos que no poseían tierras, tanto Plutarco como Diodoro mencionaban que la reforma de Antípato buscaba excluir a aquellos que no tuvieran una propiedad (*ousía*) mayor o igual a los 2.000 dracmas, sin hacer una mención estricta a la propiedad de la tierra. En este sentido, como lo ha señalado Poddighe, ambas fuentes consignan que se les permitió a todos mantener sus propiedades sin confiscación alguna aunque no la ciudadanía<sup>331</sup>. Por lo que cabe pensar que aquellos que perdieron sus derechos políticos podían tener tierras aunque por un valor menor al establecido por el censo<sup>332</sup>. De modo que tampoco es correcto concluir de las reformas de Antípato una situación de desahucio progresivo de los labradores<sup>333</sup>, aunque ciertamente a partir de

---

<sup>328</sup> Németh (2005).

<sup>329</sup> Cf. Cloche (1915: 420-66), Davies (1977/78: 105-21). Para Cloche –quien sigue a Grote– Formisio buscaba excluir tanto a los pobres como a los artesanos y comerciantes. Por lo que su propuesta de compromiso tendría un tinte filolacónico (al estilo cimon o aristofanes).

<sup>330</sup> Mossé (1973).

<sup>331</sup> Cf. Poddighe (1993: 276, 279, 281; 1997: 70, 76; 2002).

<sup>332</sup> Cf. Millett (1985: xii).

<sup>333</sup> Si retomamos las figuras aplicadas en los cuadros anteriormente citados y hacemos el ejercicio de compararlos con los totales de ciudadanía brindados por Plutarco y Diodoro Sículo, podríamos sostener la siguiente conjetura:

Si seguimos a Plutarco con un total de 21.000 ciudadanos, tendríamos:

2.000 ciudadanos con  $\geq 10$  ha = 9,5% de la población.

7.000 ciudadanos con  $\geq 3,5/4$  ha, y

6.750 ciudadanos con  $\leq 3$  ha = 65,5% de la población

5.250 ciudadanos sin tierras = 25% de la población

Si tomamos una media de 20 ha para los 2.000 ciudadanos más rico, nos deja 40.000 ha, es decir que el 9,5 % de la población posee el 40 % de la tierra, mientras que 65 % del resto de la población con propiedad de la tierra mantendría para sí el 60 % de la tierra cultivable del Ática (con una media de 4 ha).

Si seguimos a Diodoro Sículo con un total de 31.000 ciudadanos, tendríamos:

2.000 ciudadanos con  $\geq 10$  ha = 6,5% de la población.

7.000 ciudadanos con  $\geq 3,5/4$  ha, y

14.250 ciudadanos con  $\leq 3$  ha = 68,5% de la población

aquí la pérdida de los derechos políticos tendría consecuencias de importancia para ellos.

Por último, nos queda por señalar la cuestión de la migración campo-ciudad como efecto de una supuesta proletarización del campesinado ateniense. De acuerdo a lo que hemos señalado, se hace evidente que tal migración no podría haber tenido lugar. Asimismo, como ya hemos observado, Andreyev llamaba la atención respecto a la ausencia total de evidencia de campesinos empobrecidos obligados a vender y/o alienar sus tierras. Según la distribución de tierras que hemos planteado, la pequeña y mediana propiedad siguió siendo la norma durante el período. Osborne remarcaba la importancia de los demos para la vida política de la ciudad, aunque señalaba que, de acuerdo con la evidencia epigráfica, un tercio vivió durante el siglo IV afuera de sus demos ancestrales. Pero aún así, esto no solamente dejaría un estimado de dos tercios cuya residencia siguió siendo el demos ancestral, sino que el cambio de residencia no significaba necesariamente el abandono de un demos rural por uno urbano<sup>334</sup>. También Whitehead ha sostenido que la vitalidad del gobierno en los demos durante la etapa habría sido imposible, si hubiera habido una migración masiva de los habitantes rurales hacia la ciudad<sup>335</sup>. Situación que se ve reforzada por el análisis de Rosivach, quien analiza las cuotas proporcionadas a la *boulé* en el 306/7 (en el marco de la creación de dos nuevas tribus que incrementaba su número de 500 a 600 ciudadanos) y las compara con las cuotas aportadas en época de Clístenes. En la medida en que tales cuotas constituirían un indicador acerca del tamaño de la población de los demos, la capacidad de cumplimentar con el aporte requerido significaba necesariamente que las poblaciones de los demos rurales atenienses estaban en condiciones de afrontar, no solamente la cuota tradicional, sino inclusive el incremento exigido producto de las transformaciones del

---

7.750 ciudadanos sin tierras = 25% de la población

Sí tomamos una media de 20 ha para los 2.000 ciudadanos más rico, nos deja 40.000 ha, es decir que el 6,5 % de la población posee el 40 % de la tierra, mientras que casi el 70 % del resto de la población con propiedad de la tierra mantendría para sí el 60 % de la tierra cultivable del Ática (con una media de 3 ha). En ambos casos se reconocería un corte de 2.000 dracmas, equivalentes a una granja tipo, para quienes quedarían dentro del cuerpo cívico. Esto implicaría que el resto mantendría cierta propiedad de la tierra, aunque por debajo del censo requerido para seguir siendo ciudadano. Es claro que tales resultados son meramente conjeturales, pero importan en la medida en que nos permiten impugnar la tesis de un desahucio masivo. Cf. Gallego (2016).

<sup>334</sup> Cf. Osborne (1991: 239-42).

<sup>335</sup> Whitehead (1986: 352-6).

306/7<sup>336</sup>. De esta manera, si tal migración masiva hubiera sucedido, debería de repercutir sobre los niveles de las cuotas favoreciendo a los demos urbanos. Pero dado que ocurre lo contrario, el autor concluye que los miembros de los demos rurales siguieron muy activos, debido a que la mayoría de la población mantuvo su residencia rural.

En consecuencia, cabe concluir que la situación agraria de la *pólis* se mantuvo en gran medida inalterada y que, pese a sus vaivenes, el grueso del cuerpo cívico siguió vinculado a la tierra. El carácter agrario de la ciudad se mantuvo dando pie a una dinámica que siguió anclada en el pequeño labrador sin que éste se viera afectado en sus condiciones de propiedad de manera regresiva respecto a sus contrapartes más acaudalados. Las condiciones de estabilidad de las que gozó no pueden pensarse en abstracto de las condiciones de empoderamiento democrático ni pueden pensarse por fuera de las condiciones políticas que habida cuenta hacían de él un ciudadano activo y participativo, imponiendo los requisitos estructurales desde los cuales se construía ese “nosotros” que organizaba la *pólis*. En tanto la ciudad seguía estando articulada por la condición política que hacía del *dêmos kýrios*, las condiciones de apropiación de la tierra quedaban atadas a dicha condición, haciendo de la distribución de la tierra una constante en manos de la gran masa cívica, lo que suponía una fortaleza que cabe reconocer. El principio de la tesis “decadentista” hacía de las condiciones de la guerra y sus efectos en el agro ático un punto nodal en la causalidad de la transición a relaciones de dependencia asimétrica y formalizaba una estructura de dominio en la que el *dêmos* como sujeto activo de la democracia veía progresivamente sus atributos y condiciones alienadas. En la medida en que semejante causalidad puede ser desechada, podemos concluir que la situación se mostraba favorable para el *dêmos*.

---

<sup>336</sup> Rosivach (1993). Cf. Hansen (1987: 9-10, 63-4; 1989: 73-91), quien analiza la procedencia de los rétores, estrategos, dicastas y buleutas, dando cuenta de que la mayoría sigue perteneciendo a demos rurales. Cf. Gallego & Valdés Guía (2014: 227-8).

### ¿Nuevas formas de dependencia?

Erradicadas las circunstancias críticas que la guerra del Peloponeso habría tenido para la situación agraria ateniense, la necesidad de establecer un punto de inflexión en las condiciones económicas de las masas de la ciudad adoptará una nueva formulación. Puesto que la situación agrícola no habría desmejorado, llevando a las masas a una situación de desahucio generalizado, aún así la tendencia general del siglo deberá tener consecuencias perniciosas para el conjunto del *dêmos*. De esta forma, pese a que las condiciones agrícolas se mantienen, el trastocamiento que supuso la guerra habilitaría a la reinstalación de formas más tradicionales de opresión y dependencia para la población “pobre” de Atenas. Las relaciones de patronazgo y las relaciones “salariales”, que en la práctica nunca fueron desconocidas para la democracia ateniense, se transformarán en tendencias generales que permitirían la recomposición del poder de los “ricos” sobre sus conciudadanos. Así lo afirman las palabras de Plácido & Fornis, quienes señalan:

...el evergetismo y el clientelismo tuvieron bastante más presencia e incidencia de lo que tiende a reconocerse, ocupando un lugar nada desdeñable en el funcionamiento de la democracia ateniense del siglo IV a. C., una democracia más conservadora que la del siglo precedente, en la que se consiguieron frenar y controlar los “excesos” (reales o potenciales) del poder del *dêmos*, (...) pero que sin duda implicaba la recuperación por los dominantes de sus posibilidades de explotación al apropiarse del excedente de los trabajadores, a través de formas no coactivas de poder, sin necesidad de coerción extraeconómica. Entendemos, por tanto, que el evergetismo y el clientelismo son mecanismos fundamentales en la “vigilancia” interna establecida por los oligarcas atenienses sobre la *politeía* democrática de su comunidad.<sup>337</sup>

Dejemos de lado el carácter “conservador” que los autores le atribuyen a la democracia del siglo IV, así como la idea de que la democracia portaba “excesos” potenciales o reales. Lo que nos interesa resaltar es la idea de que el patronazgo constituiría una forma de recrudescimiento de la explotación del *dêmos* a manos de la

---

<sup>337</sup> Plácido & Fornis (2012: 24); cf. Plácido (2008: 225-242).

elite oligárquica ateniense, como tendencia dominante de la época. Asimismo, cabe notar la idea de que la explotación a través de prácticas clientelares supondría una forma “no coactiva”, pero digamos de pasada que, si la democracia se vuelve “conservadora”, dicho conservadurismo necesariamente debería implicar una pérdida efectiva del ejercicio del poder que la participación popular sostenía, de modo que la forma de la coacción no estaría en realidad excluida de la situación, toda vez que la posibilidad de la dependencia supondría, en realidad, limitar el poder de las masas.

En cuanto a las formas “asalariadas”, la interpretación va de la mano de lo anterior. Así, Valdés Guía afirma:

Una parte importante del *demos* (incluidos miembros del *demos* campesino) no tiene más remedio que pasar o volver a la dinámica del trabajo por un *misthos* (...) y a situaciones de dependencia económica y social. Aunque algunos autores piensan que el trabajo de libres asalariado no era abundante (...), y posiblemente se veía con reticencia por parte de los antiguos propietarios que habían perdido su tierra, sí pudo aumentar este tipo de empleos con respecto al s. V, como podría desprenderse de la relativa frecuencia en las fuentes de la descripción de situaciones extremas y de pobreza de ciudadanos que buscarían una salida en la contratación. Esto no significa que el grueso del campesinado ático perdiera su tierra, ni tampoco impide una cierta revitalización y atención a la agricultura en el s. IV (...), sino más bien apunta al aumento del trabajo por un *misthos* (y por tanto a dependencias productivas), tanto en el campo como en la ciudad, para el ciudadano pobre, es decir, para thetes (en el sentido de clase censitaria) con poca tierra, quizás menguada o incluso perdida en este periodo, ellos y/o sus mujeres y sus hijos (y, en algunos caso, como complemento o fuente de ingresos adicional), así como para ciudadanos “sin tierra” de Atenas (también thetes), pues reciben, además –ambos colectivos–, menos beneficios del “imperio”, en cleruquías y en sueldos públicos; no hay que descartar tampoco que antiguos campesinos propietarios de más entidad, que hubieran perdido su tierra por la guerra o por los cambios de fortuna (...).

Es decir, posiblemente tuvo más impacto la pérdida del imperio y las dificultades para recuperarlo que la propia guerra del Peloponeso en esta situación de aumento del trabajo por un *misthos* en el campo ático y en la ciudad.

En el contexto del s. IV la ciudadanía todavía protege frente a la esclavitud pero esa protección muestra ciertos indicios de debilidad y de “acomodo” a la situación socioeconómica real...<sup>338</sup>

De esta manera, clientelismo y trabajo asalariado se traducen en las nuevas marcas de la erosión de las condiciones del *dêmos*. Antesala ineludible para su posterior derrota y dependencia. La tendencia “económica” se vuelve entonces causa latente de la

---

<sup>338</sup> Valdés Guía (2015: 184-5).

pérdida progresiva del poder democrático que socava de forma continua y sin pausa las estructuras de la ciudad ateniense. Pese a que la crisis rural no ha tenido los efectos que se le adjudicaron, pese a que hay un pronunciado descenso demográfico que afectó principalmente a los sectores más bajos de la sociedad, aún así el empobrecimiento efectivo de las masas atenienses permanece –ahora devenidas en clientes permanentes y asalariadas a mayor escala– lo que se traduce en un conservadurismo político y en un incremento de la dependencia con respecto a la elite<sup>339</sup>. Pareciera entonces que, pese a todos los esfuerzos realizados por las masas en sus luchas por sostener el régimen que les concede el *krátos*, los “pobres” de Atenas siguen sin poder ganar.

### **Relaciones de Patronazgo**

Comencemos, entonces, por definir la relación de “patronazgo”. La problemática ha sido abordada por diferentes disciplinas, que en general coinciden en identificar prácticas de patronazgo cuando existe una relación que:

- a. implica un intercambio diferenciado de bienes y/o servicios;
- b. dicho intercambio se realiza de manera más o menos voluntaria, lo que puede implicar la ausencia de una compulsión como forma de establecimiento del vínculo;
- c. implica una asimetría entre las personas que se vinculan, pero la relación se establece sobre una base de reciprocidad;
- d. debe existir cierta obligatoriedad y estabilidad en el tiempo en el establecimiento del vínculo, pero, dado el carácter no necesariamente compulsivo de este, puede existir cierta laxitud y libertad de entrada y salida entre quienes se relacionan<sup>340</sup>.

---

<sup>339</sup> Strauss (1986: 81): “The political consequences [de la caída demográfica tras la guerra del Peloponeso] were considerable. By 405, a good part of the political power of the thetic class was at the bottom of the Aegean. It is small wonder then that *hoy polloi* were no more assertive after restoration of democracy in 403. (...) Take as a whole, therefore, the demographic cost of the Peloponnesian War were staggering (...). The new demography was, however, not whitout value to those members of the Athenian upper classes who feared a more radical democracy.”

<sup>340</sup> Para las condiciones generales de las relaciones de patronazgo, ver Wolf (1980), Eisenstadt & Roniger (1984), Gellner (1985: 9-16), así como los artículos reunidos en Gellner & Waterbury (1985) para el conjunto de las sociedades del Mediterráneo. Para el contexto de la antigüedad clásica, ver Wallace-Hadrill (1989).

Las prácticas de patronazgo cubren, por consiguiente, un amplio espectro que puede ir desde los lazos personales y voluntarios entre iguales hasta los vínculos puramente coercitivos entre sujetos de diferentes estatus. Por su carácter informal e inestable, dichas prácticas pueden llevar, en el plano socioeconómico, a que la reciprocidad entre las partes se transforme en explotación<sup>341</sup>, aunque no es necesario ver una relación de dependencia en sentido estricto, sino una práctica que puede confluir con ella<sup>342</sup>. Asimismo, los intercambios establecidos no suponen necesariamente un beneficio material; puede también ser simbólico o en servicios, como por ejemplo, apoyos políticos para las aspiraciones del patrono. Las relaciones clientelares, entonces, no tienen por qué circunscribirse a vínculos entre sujetos inferiores en riqueza o estatus, sino que pueden darse también entre sujetos de un mismo nivel social<sup>343</sup>. Consideramos útil para pensar el patronazgo en la democracia ateniense la distinción de Foucault<sup>344</sup> entre *relaciones de poder* y *estados de dominación* como conceptos pertinentes para enmarcar estas prácticas. Las *relaciones de poder* se forman a partir de vínculos atravesados por la asimetría entre los sujetos pero inestables y reversibles, permitiendo un espacio en el que los individuos pueden desplegar diferentes estrategias, de modo que hay un ejercicio de la *libertad*. Por el contrario, los *estados de dominación* son relaciones jerárquicas, fijas y estables en el tiempo, que bloquean e impiden la posibilidad de transformar las relaciones de poder por parte de los individuos, garantizadas por diferentes instrumentos políticos, económicos, etc. En la medida en que las relaciones de clientela pudieron mantenerse como formas asimétricas pero reversibles y laxas, es posible pensarlas como *relaciones de poder* pero no *estados de dominación* y sostendremos que éste será el sentido en el que parecen haber funcionado durante la época clásica.

La discusión historiográfica respecto al patronazgo en la democracia ateniense no parece tener un consenso que habilite la postura de Plácido & Fornis como

---

<sup>341</sup> Cf. Scott (1985: 35-61), Silverman (1985: 17-33) y Garnsey (1988: 43-68).

<sup>342</sup> Cf. Saller (1982: 7-39), Drummond (1985: 89-115) y Garnsey & Saller (1991: 177-189).

<sup>343</sup> El caso romano es paradigmático: Saller (1989: 49-62). El autor demuestra que las relaciones de clientela no se limitaban a relaciones privadas entre personajes de diferentes condiciones económicas y estatus. Por el contrario, los beneficios de las relaciones clientelares se encontraban también en las relaciones inter-aristocráticas o entre miembros de una riqueza similar, pero de prestigio social diferente. Asimismo, Saller demuestra también que tales relaciones que responden a los criterios del patronazgo son mencionadas de forma diferente debido a las connotaciones morales con que operaban los términos. Así, *cliens* y *patronus* son preferidos entre personas de rangos distintos, mientras que *amicus* se prefiere entre aquellas que pertenecen al mismo estatus. Cf. Saller (1982: 7-39).

<sup>344</sup> Foucault (1994: 109-110).

dominante. Para algunos autores, la democracia ateniense habría inhibido los mecanismos clientelares mientras que, para otros, el patronazgo operaría integrado al propio funcionamiento de la ciudad democrática. Asimismo, la distinción entre un “patronazgo privado” y uno “público” resulta problemática puesto que, para algunos, el segundo sustituye al primero; para otros, coexisten competitivamente entre sí, y hay quienes consideran que tal distinción es irrelevante. A esto se le sumaría que existe un acuerdo total sobre en qué consistiría el “patronazgo público” puesto que hay quienes homologan liturgias a *misthophoría*<sup>345</sup> y quienes excluyen a esta última de las lógicas clientelares<sup>346</sup>. Por consiguiente, para muchos parece establecerse una especie de

---

<sup>345</sup> Las liturgias constituían una serie de obligaciones que recaían sobre los ciudadanos más adinerados (alrededor de 1.200 ciudadanos para el siglo IV). Tales obligaciones implicaban que el ciudadano debía gastar parte de su fortuna para desempeñar ciertos servicios para la ciudad. Técnicamente no constituía un impuesto puesto que se explotaba la ambición de los miembros de la elite por el reconocimiento cívico. Constituyó un mecanismo de redistribución de riqueza y una forma de control sobre la elite. El sistema llega a su fin tras la caída de la democracia con el regente Demetrio de Falero. Por otra parte, la *misthophoría* consistía en los pagos públicos que recibían los ciudadanos por desempeñar distintas tareas tales como asistir a los tribunales, a la asamblea, al consejo, etc. Harding (2015: 13-15; 89-90).

<sup>346</sup> Cf. Humphreys (1977/1978: 97-104) quien considera que, para la Época Clásica, el patronazgo privado tuvo poco desarrollo porque floreció el sistema de liturgias, el cual se considera como un patronazgo colectivo. En sentido similar Finley (1986: 39-70), para quien el patronazgo privado tuvo que competir con la introducción del *misthós* por parte de Pericles, una forma de patronazgo “estatal” que permitía evitar a los ciudadanos necesitados los males del primero. Millett (1989: 17-47) considera el patronazgo importante durante el arcaísmo y principios del helenismo, pero no durante la época democrática, puesto que después de la “revolución del 462” los ciudadanos pudieron evitarlo a través de los mecanismos colectivos. En este sentido, el patronazgo privado no desapareció pero sólo fue marginal. Deniaux & Schmitt-Pantel (1987-1989: 147-64) también hablan de “paréntesis democrático” en relación a las prácticas clientelares, aunque distinguen los mecanismos de liturgias de la *misthophoria*; cf. Schmitt-Pantel (1997: 186-96). Por su parte, Ober (1989: 226-30) considera que las liturgias conformaron una modalidad del patronazgo, ya que su desempeño por parte de los ricos implicaba la expectativa de un reconocimiento y gratitud (*kháris*) por parte de la comunidad, pero esto no supone una condición de explotación sino la forma en que en una sociedad económicamente desigual se integran mecanismos que permiten la distribución de la riqueza en el marco comunitario. Tal distribución pudo lograrse –según el autor– por el control y la hegemonía ideológica-política que imponía el *dêmos*. Mossé (1994: 29-36; 1994/1995: 143-50) ha centrado su análisis sobre el patronazgo en la Atenas Arcaica y Clásica señalando su carácter político más que económico en la medida en que el desempeño de los líderes políticos exigía para su funcionamiento el despliegue de relaciones de fidelidad y servicios asimilables a formas clientelares, que les permitía obtener apoyo en las asambleas, tribunales, promover decretos a su nombre, obtener recompensas honoríficas, etc. Gallant (1991: 143-69) ha postulado que las relaciones clientelares son comunes en las sociedades agrícolas preindustriales puesto que constituyen un mecanismo que asegura la subsistencia campesina. En este sentido, la Atenas democrática no sería una excepción y por consiguiente las formas clientelares en las relaciones agrarias sería una constante desde el arcaísmo en adelante. Formas distintas de patronazgo se habrían desarrollado a través de las organizaciones comunitarias (*gêne, prhatríai, orgéones, thíasoi*) que articulaban la vida social del ciudadano en el marco de los demos; cf. *contra* Arnaoutoglou (1994: 5-17). También Jones (2004: 68-85) ha sugerido que las relaciones de patronazgo no desaparecieron ni se volvieron marginales en Atenas, pero sí quedaron limitadas al marco de la sociabilidad rural, preferentemente en los demos, donde la riqueza y el prestigio de los terratenientes podía remarcar, a diferencia de lo que sucedía en la ciudad. Gallego (2008: 187-206; 2009b: 163-175) hace hincapié en el desarrollo del patronazgo en el ámbito rural, aunque critica las posiciones de Jones puesto que este último parece concebir de forma muy tajante la diferencia entre el campo (*khóra*) y la ciudad (*ásty*). Para Gallego, las relaciones de patronazgo habrían sobrevivido en el marco rural. Sin embargo, estas habrían sido alteradas por las reformas políticas, que habrían

paréntesis provocado por la democracia radical de modo que las prácticas clientelares privadas se habrían interrumpido durante esta etapa para comenzar a recomponerse a lo largo del siglo IV. Sin embargo, para nosotros no existiría tal interrupción, puesto que estas seguirían operando, sólo que se complementarían con nuevas prácticas que habilitaba la democracia y que les restaba poder a las formas tradicionales. Las nuevas dinámicas posibilitadas por el poder del *dêmos* reconfigurarán la lógica en que dichas prácticas privadas se inscribían, impidiendo su consolidación y permaneciendo en tensión con los efectos del poder popular. En este sentido, consideramos pertinente iniciar nuestra exposición con el caso más relevante y que ha sido el ejemplo por excelencia para justificar las prácticas de patronazgo en la Atenas clásica: la vida de Cimón de Atenas.

En efecto, el testimonio más importante a partir del cual la crítica ha identificado las formas del patronazgo lo constituye el referido a la vida de Cimón. En la *Constitución de los atenienses* (Arist. *Ath.*, 27. 3-4) se puede leer:

Cimón, en efecto, que tenía la riqueza de un tirano (*tyrannikên êkhon ousían*), en primer lugar desempeñaba las cargas públicas (*tàs koinàs letourgías*) con gran esplendidez, y además mantenía a muchos de los de su demo (*tôn demotôn êtrephe polloús*): pues todo el que quería de los Lacíadas (*tó bouloméno Lakiadôn*) podía ir a su casa diariamente y obtener una moderada provisión (*tà métria*); incluso todas sus fincas (*tà khoría*) estaban abiertas (*áphrakta*), de manera de que el que quería podía disfrutar de las cosechas (*tês opóras apolaúein*).<sup>347</sup>

En relación con Cimón, la información se completa con lo atestiguado por el atidógrafo Teopompo y por Plutarco<sup>348</sup>, quienes parecen seguir de cerca lo expresado por Aristóteles. Para Teopompo (*FGrHist* 115 F 89):

Cimón el ateniense no establecía ningún guardián (*phúlaka*) del producto (*toû karpou*) en los campos y en los huertos (*en toís kai toís képois*), de modo que entrando en las fincas (*en toís khoríois*) los ciudadanos que así lo desearan podían recolectar y participar (*oporizontai kai lambánosin*) de lo que les hiciera falta. Además, hacía

---

transformado la ciudad, de modo que el patronazgo habría perdido peso como forma de dominación política del campesinado. Aunque comparte la mirada de Plácido & Fornis de que para el siglo IV las cosas comenzarían a modificarse. Por último, Zelnick-Abramovitz (2000: 65-80) destaca que la ausencia de un vocabulario específico para las relaciones de clientela no debe hacernos dudar de su existencia, sino que debe precavernos sobre las formas que estas asumen en la sociedad ateniense. Así, bajo la rúbrica de la *phília* se desarrollan prácticas asimétricas, interpersonales, relevantes para la vida pública de los ciudadanos, semejantes a las relaciones patrón-cliente romanas, aunque más inestables y sin una determinada codificación legal; cf. Konstan (1992) para quien las relaciones de *phília* no estarían motivadas por intereses egoístas, y Gallego (2009b: 128-141), donde se analizan dichas prácticas y su importancia para la sociabilidad aldeana, aunque excluye el patronazgo de su análisis.

<sup>347</sup> Cf. Rhodes (1993: 338-343).

<sup>348</sup> Las fuentes se citan según aparecen en Gallego (2008: 191-192 y 194).

su casa (*oikían*) común para todos (*koinèn hápasi*): ofrecía siempre una comida frugal para muchas personas, y los atenienses pobres (*apórous*) se congregaban y entraban a cenar. Se ocupaba también de aquellos que cotidianamente le solicitaban algo, y ellos afirman que él siempre tenía alrededor suyo a dos o tres jóvenes que tenían monedas pequeñas y les ordenaba darlas cuando alguien se les acercaba y lo solicitaba. Y dicen que también colaboraba con los gastos de los funerales. Y muchas veces hacía esto: cuando veía a uno de los ciudadanos mal vestidos, ordenaba a uno de los jóvenes que lo acompañaban cambiar sus ropas con él. A partir de todas estas cosas, gozó de una alta estima y fue el primero entre los ciudadanos (*prôtos tòn politôn*).

Mientras que Plutarco (*Cim.*, 10.1-6) sostendrá que:

Como ya era suficientemente rico, Cimón gastó con gran generosidad en beneficio de los ciudadanos (*toùs polítais*) los ingresos procedentes de su expedición (...). En efecto, quitó las vallas (*toùs phragmoús*) de sus campos (*tôn agrôn*), a fin de que tanto a los extranjeros como a los ciudadanos (*toùs xénois kai tòn politôn*) que lo necesitaran les fuera posible sin problemas participar de las cosechas (*tês opóras*), y en su casa (*oíkoi*) se hacía cada día una comida frugal, pero suficiente para muchos, a la que acudía cualquiera de los pobres (*tôn penéton ho boulómenos*) y tenía su alimento sin necesidad de trabajar (*skholázon*), con lo que le quedaba el tiempo libre para los asuntos públicos. Sin embargo, según dice Aristóteles, la comida se preparaba para cualquiera no de todos los atenienses, sino de sus compañeros del demo de los Lacíadas (*tôn demotôn autoû Lakiadôn*). Iban siempre con él unos jóvenes (*neanískoi*) acompañantes hermosamente vestidos, y uno de ellos, si algún viejo ciudadano (*tôn astôn presbýteros*) mal vestido se encontraba con Cimón, intercambiaba con él los mantos, y que eso fuera así resultaba fuente de prestigio. Ellos mismos, provistos de dinero abundante, se colocaban en el ágora junto a los pobres (*tôn penéton*) que se mostraran tímidos y les daban silenciosamente monedas en las manos. (...) Al convertir su casa (*oikían*) en pritaneo común (*prytaneîon koinón*) para los ciudadanos (*toùs polítais*) y al permitir que los extranjeros se sirvieran de las primicias de los frutos disponibles en la tierra (*en tê khóra karpôn*) y de cuantas cosas hermosas producen las estaciones y que tomaran todo (*lambánein hápanta*), de alguna manera trajo de nuevo a la vida la mítica comunidad de tiempos de Crono.

En primer lugar, la grandeza de su patrimonio es comparada con la tiranía<sup>349</sup>. Teopompo vincula directamente el ejemplo de Cimón con la conducta de Pisístrato (Theopomp. Hist., *FGrHist* 115 F 115), quien habilitaba a quienes quisieran tomar los productos de sus fincas, a la vez que instrumentaba un sistema de préstamos para los campesinos en situación de vulnerabilidad y repartía dinero entre los pobres (Arist. *Ath.*, 16. 1-6). En segundo lugar, se hace referencia a la manutención de los miembros de su

---

<sup>349</sup> Sobre la riqueza de Cimón y su familia, cf. Davies (1971: 310-312, n° 8429).

demo. Plutarco especifica, posiblemente siguiendo a Aristóteles, que los banquetes no iban destinados a cualquier ciudadano, sino solamente a los miembros de su demo, los *laciadas*. En tercer lugar, Cimón se hacía acompañar por jóvenes (*neanískoi*) que lo ayudaban en el reparto de dinero y ropas entre los pobres con los que se encontraban y se veían necesitados. Y en cuarto lugar, cabe señalar que las fuentes indican que Cimón cumplía satisfactoriamente con los gastos litúrgicos que le correspondían. En este sentido es natural pensar que la conducta de Cimón se adecuase a las formas tradicionales del patronazgo<sup>350</sup>. Aunque las fuentes no hacen hincapié en las relaciones personales sostenidas por el líder ateniense, fuera del pago de las liturgias, cabe pensar que el reparto se realizaba a partir de relaciones directas entre Cimón y aquellos a los cuales asistía (ya sea en el marco de su demo, donde los ciudadanos accedían a las comidas y productos de sus fincas, ya sea en el ágora a través del regalo de ropas o dinero). Las relaciones establecidas son por demás asimétricas puesto que las fuentes hacen referencia a los pobres (*apórous; tôn penéton*) como aquellos a los cuales estaba dirigida su “ayuda”. El hecho de que Cimón permitiera a cada quien tomar de sus propiedades lo que quisiera y que diera comidas gratis para los miembros de su demo no indicaría en forma directa que obtuviera nada a cambio fuera del reconocimiento social que dicha conducta le aportaría. Sin embargo, es posible pensar que dicho acceso por parte de los pobres a sus propiedades involucraba algún tipo de reciprocidad en trabajo por parte de estos. Que los miembros del demo pudieran “disfrutar de las cosechas” (*tês opóras apolaúein*) parece señalar el papel que jugaban los clientes de Cimón como mano de obra en los períodos de gran demanda de trabajo agrícola como son las cosechas; tal como lo señala Gallego:

El término *opóra*, de la misma raíz que el verbo *oporízo*, “recolectar”, alude también a la estación de los frutos, el final del verano y, por ende, el momento de la recolección. Los *laciadas* que lo desearan podían disfrutar de las cosechas pero debían asimismo recolectarlas, es decir, aportar su trabajo en los campos de Cimón<sup>351</sup>

Asimismo, la presencia de los jóvenes que lo acompañaban sugiere otra forma de clientela, tal vez más política, con la que podía contar no solamente en la distribución de sus bienes, sino también a la hora de realizar sus proyectos<sup>352</sup>. La presencia de

---

<sup>350</sup> Cf. Rhodes (1993: 338-340), Finley (1986: 66-68), Whitehead (1986: 305-312), Millet (1989: 23-25), Mossé (1994-1995: 143-145), Zelnick-Abramovitz (2000: 72) y Jones (2004: 73-78).

<sup>351</sup> Gallego (2008: 193).

<sup>352</sup> Ver Mossé (1994; 1994/1995); cf. Gallego (2008: 192) y Strauss (1986: 28-31).

camarillas de jóvenes asociadas al servicio de un líder político puede verse también en algunos comentarios de Tucídides. Así, por ejemplo, en el debate sobre la expedición a Sicilia del 415 a. C, Nicias –tratando de rechazar la expedición– criticaba al conjunto de jóvenes (*hoi neóteroi*) que rodeaban a la figura de Alcibíades y que este utilizaba como forma de apoyo y sostén a sus posiciones (*Th.* 6. 12-13); o cuando Pisandro, tras su llegada a Atenas durante el golpe del 411 a. C., se encontraba con que sus camaradas (*hetaíroi*) habían iniciado la represión ya que una banda de jóvenes (*tôn neôteron*) había asesinado a Androcles (uno de los líderes democráticos y promotor del ostracismo de Alcibíades) (*Th.* 8. 65)<sup>353</sup>. También cabe mencionar que tales prácticas no contradecían el desempeño litúrgico de Cimón. Aunque no conocemos ninguna liturgia en el sentido estricto del término que haya desempeñado<sup>354</sup>, Plutarco nos informa que fue Cimón quien sentó las bases del terreno para la construcción de los muros largos que comunicarían el ágora con el Pireo, construyó lugares de recreación y esparcimiento adornando plazas y transformando la Academia en un lujoso bosque. Todo esto lo hizo con el botín obtenido en campaña y su fortuna personal (*Plu. Cim.*, 13.7-8)<sup>355</sup>.

Se aprecia, por consiguiente, en la figura de Cimón, una serie de estrategias que se pueden diferenciar en tres niveles: la disposición de sus riquezas hacia los miembros de su demo, que se establecen en el marco rural, que vincula a terratenientes y campesinos sobre la base de relaciones recíprocas pero asimétricas; el reparto que realizaba en sectores más amplios de la ciudadanía posiblemente ya en el marco urbano donde, junto con los jóvenes que lo acompañaban, buscaría consolidar su prestigio político; y, por último, los gastos públicos que realizaba<sup>356</sup>. Ciertamente, nada de lo señalado implicaba un acompañamiento obligatorio o condicionado por parte de los ciudadanos a Cimón. No se aprecia ningún elemento compulsivo al estilo de las obligaciones legales que organizaban las relaciones patrón-cliente en Roma. Pero cabe

---

<sup>353</sup> Sobre Androcles, cf. *Plu. Alc.*, 19. 1.

<sup>354</sup> Cf. Rhodes (1993: 340).

<sup>355</sup> Cf. Davies (1971: 310-312, n° 8429), Rhodes (1993: 340). Ambos autores citan el trabajo de Judeich (1931: 73-74), en el que se listan los edificios públicos solventados por Cimón y su familia. Según Davies (1971: 311-312), no se puede esclarecer estrictamente cuánto es fruto del botín y cuánto pertenece a su fortuna personal. Asimismo, sugiere como hipótesis que –debido a que su linaje desaparece de la clase litúrgica durante el siglo IV– la fortuna familiar debió disminuir producto de este tipo de gastos. En la medida en que tal fortuna –como hipótesis– pudo disminuir justamente por los gastos que el patronazgo implicaba se hace posible pensar que tales mecanismos no necesariamente garantizaban una dominancia respecto a sus clientes. La laxitud y la reversibilidad que en este sentido supone un gasto permanente que no redundaba en beneficios económicos necesariamente permite apuntar a que en la situación ateniense tales prácticas no garantizaban la permanencia en el poder de los miembros de la elite.

<sup>356</sup> Gallego (2008: 196-197).

suponer que la generosidad de Cimón debía ser recompensada, ya que el objetivo principal era ganar prestigio en el seno de su comunidad. De modo que todas estas actuaciones le habrían de servir para prosperar en su carrera política y conseguir los apoyos necesarios –además de los beneficios en trabajo que estas podían redituarle–. Dada la magnificencia a la que estaba obligado Cimón, poner en disfrute sus propiedades no pareciera implicar ningún esfuerzo extra ni mayores penas de las que estaban dispuestos a dar individuos de su categoría. Sin la necesidad compulsiva de acompañarlo, aquellos beneficiados por Cimón actuarían siguiendo hasta cierto punto sus mandatos (votando sus propuestas en la asamblea, reeligiéndolo como estratega, defendiéndolo frente a los peligros de ostracismo, etcétera) sin conformar necesariamente un grupo político de partidarios leales, organizado y permanente.<sup>357</sup> Sin embargo, es preciso notar que el papel que habrían jugado sus “clientes” (como mano de obra en su hacienda) no implicaba ninguna obligatoriedad de participar, ni pareciera haber existido compulsión alguna por parte de Cimón que pudiera ejercer sobre ellos. Ciertamente, constituye una fórmula recíproca, tal como lo ha señalado Gallego, en la medida en que el “disfrute de su hacienda” implicaría que aquellos que buscaran tal “disfrute” podrían tener que ganárselo mediante su trabajo efectivo en la recolección; que de seguro implicaría también que harían el trabajo para Cimón. Pero lo que importa señalar no es si tales personas trabajarían en la hacienda de Cimón sino si suponía algún medio compulsivo que le permitiría a Cimón hacerse de una mano de obra regular. En la medida en que la fuente supone que dicho “disfrute” se realiza de manera abierta y laxa, puesto que la acción de los “clientes” se encuentra sujeta a “quien quisiera” (*tó bouloméno*), cabe ver aquí una relación que hace más dependiente a Cimón que a sus “clientes” puesto que no tiene forma de retenerlos. Por supuesto que, en las condiciones agrarias de la época, el acceso a la hacienda de Cimón podría corresponderse con las inequidades en la distribución de la riqueza y las propiedades y, por consiguiente, dicho acceso sería un resguardo para los miembros más desfavorecidos de su demo<sup>358</sup>. Asimismo, no deja de postularse una apreciación moral que no tendría otro objetivo que enaltecer la magnificencia de la figura de Cimón. Pero la cuestión consiste en si dicho mecanismo constituiría una forma de dependencia estructural que impidiese a los “pobres” abandonar la relación. Y tal no parece el caso, en la medida en que no se

---

<sup>357</sup> Cf. Whitehead (1986: 309).

<sup>358</sup> Cf. Gallant (1991: 159-69), Jones (2004: 68-72).

aprecia ninguna forma de compulsión por parte de Cimón para con aquellos que buscarían algún beneficio de su finca.

¿Constituyó la conducta de Cimón una excepción para la democracia ateniense? Las fuentes afirman que la introducción de la *misthophoría* por parte de Pericles fue una estrategia implementada debido a la dificultad que tenía el alcmeónida para superar la riqueza de Cimón<sup>359</sup>. Puede pensarse, entonces, que Pericles, en caso de haber tenido una fortuna mayor, no hubiera seguido necesariamente el consejo de Damónides y que presumiblemente hubiera actuado igual que su contrincante. Isócrates, en *Areopagítico*, instaba a recuperar la “democracia” de los “buenos viejos tiempos” de Solón y Clístenes como forma de corregir los males y excesos que él veía en el régimen ateniense de mediados del siglo IV (7. 16-17). Recordaba que, en aquella situación, los ricos les aseguraban a los pobres los medios de vida necesarios, otorgándoles terrenos de labor a un alquiler moderado y suministrándoles elementos con los que poder realizar actividades mercantiles o trabajos de distinta índole. Como recompensa, la élite se aseguraba el reconocimiento y la confianza del pueblo y quedaba en sus manos la dirección de los asuntos públicos de la ciudad (7, 26-35)<sup>360</sup>. Más allá de que el testimonio de Isócrates fuera un recuerdo idealizado de la situación –como veremos más adelante– cabe suponer que, hasta el momento en que Pericles comenzó a utilizar de forma abierta y generalizada los recursos comunitarios para el pago de los jueces y otras magistraturas, el conjunto de los líderes operaría con las mismas estrategias desplegadas por Cimón.

En plena democracia radical Alcibíades y Nicias eran reconocidos por sus grandes riquezas, sus consumos conspicuos y sus grandes desempeños litúrgicos<sup>361</sup>. Davies señalaba sobre Alcibíades que la mayoría de la información que disponemos acerca de sus gastos evergéticos se correspondía con el período que va del 421 al 416 y que debieron ser una considerable inversión política. Tucídides (6. 15) señalaba que Alcibíades gozaba de la estima de sus conciudadanos, pero que se dejaba arrastrar por caprichos superiores a las posibilidades de su hacienda. Plutarco (*Alc.*, 16. 4) comentaba

---

<sup>359</sup> “Como Pericles era inferior en la hacienda para tales favores, siguió el consejo de Damónides de Oie (que era considerado el inspirador de Pericles en muchos asuntos, y por ello más tarde sufrió el ostracismo) de que, como en la fortuna personal era vencido, diese a la muchedumbre lo que era de ella, y así dispuso una retribución a los jueces...”: Arist., *Ath.*, 27. 4; cf. Plu., *Per.*, 9. 2.

<sup>360</sup> Existe un amplio consenso respecto de que, durante el arcaísmo, el patronazgo constituyó una de las formas específicas de vinculación entre los *aristoi* y el resto de la masa comunitaria cuyas condiciones de inferioridad económica los ponía a su servicio; cf. Paiaro (2011), Gallego & Valdés Guía (2014).

<sup>361</sup> Ver Davies (1971: 20-21, n° 600; 403-404, n° 10808) para Alcibíades y Nicias respectivamente.

que, por sus contribuciones voluntarias de dinero, su apoyo a las exposiciones públicas y su generosidad sin igual hacia la ciudad, sumados a su carácter y personalidad, gozaba de la indulgencia de los atenienses que de este modo lo toleraban.

En relación con Nicias, Plutarco (*Nic.*, 3. 1-2) decía lo siguiente:

Mientras Pericles manejó la ciudad, estando dotado de una virtud verdadera y de una poderosa elocuencia, no tuvo necesidad de otros amaños ni de ningún otro prestigio; pero Nicias, que no tenía aquellas prendas, abundando en bienes de fortuna, con ellos ganaba popularidad; faltándole disposición para rivalizar con la flexibilidad y las lisonjas de Cleón, logró atraerse con los coros, con los espectáculos y con otros medios de esta especie, el favor del pueblo, aventajándose en magnificencia y gusto a todos los de su tiempo, y aun a cuantos le habían precedido.

Y más adelante (*Nic.*, 4. 2-3) señalaba también que:

Manténía a una multitud de esclavos [se refiere a sus posesiones en Laurión], y la mayor parte de su hacienda consistía en plata, por lo cual tenía siempre a su alrededor no pocos que le pedían y a quienes socorría [*óthen ouk olígoi perì autòn êsan aitoûntes kai lambánontes*], pues no era menos dadivoso con los que podían hacer mal que con los que eran dignos de sus liberalidades; en una palabra: con él era una renta para los malos su miedo y para los buenos su beneficencia (*kai hólos prósdos ên autoû toîs te poneróis he deilía kai toîs khrestoîs he philanthropía*)...

A través de su fortuna, Nicias buscaba congraciarse con el pueblo y su liberalidad no se limitaba solamente al cumplimiento de las liturgias, que la fuente presenta como una estrategia que le permitía ganar prominencia sobre sus adversarios, sino también al reparto de dinero tanto para aquellos que podían hacerle daño como para aquellos que podían beneficiarlo<sup>362</sup>. Plutarco también nos informa que para concentrarse en los asuntos públicos, o por miedo a los sicofantas, Nicias recurría a sus amigos (*phíloi*), quienes atendían a aquellos que se presentaban en su casa para hablarle y se servía de un tal Hierón (*Plu. Nic.*, 45. 2) para tales fines<sup>363</sup>. Nada sabemos de este personaje además de lo que nos aporta la fuente, sólo el hecho de que fue hijo de Dionisio Calcos, poeta y político que colaboró en la fundación de la colonia de Turios en Italia<sup>364</sup>. Pero la fuente informa que era quien más empeño ponía en servir a los intereses de Nicias, que se había formado y crecido en la casa de este y cuya tarea, entre

---

<sup>362</sup> Sobre el pasaje de Nicias en relación con el hecho de que distribuiría dinero entre los ciudadanos como forma de protección frente a la masa, ver Zelnick-Abramovitz (2000: 71 n. 17). Por otra parte Sapere (2014: 139-55) argumenta que estas prácticas constituían parte de la estrategia de Nicias para ganar popularidad frente al pueblo.

<sup>363</sup> Una especie de “experto en relaciones públicas”, según la opinión de Kagan (1991: 286).

<sup>364</sup> Waterfield & Stadter (1998: 420).

otras, era la de divulgar historias sobre la vida sacrificada que llevaba el líder con tal de servir al pueblo (Plu. *Nic.*, 5. 3). De modo que, por sus gastos y sus conductas, tanto Alcibíades como Nicias parecen seguir en cierto aspecto una conducta al estilo de Cimón. Whitehead ha señalado, con razón, que la diferencia principal entre Cimón y Alcibíades o Nicias consiste en que no existe evidencia que relacione los gastos de estos últimos líderes políticos con los miembros de su propio demo. Y esto nos podría estar indicando una transformación en la base política de los dirigentes: en el caso de Cimón su base política se sostiene en el marco del espacio local y rural de su demo, mientras que los nuevos políticos como Nicias o Alcibiades –por no decir el mismo Pericles– se establecerían en la ciudad de Atenas tomada como punto de referencia<sup>365</sup>. Pero aun así, y teniendo en cuenta esta transformación, las necesidades de construirse como líderes capaces de llevar adelante los asuntos de la ciudad suponía un gasto importante de sus recursos privados, así como rodearse de personas que los apoyaran y les sirvieran de sustento. La apuesta se encontraría en el hecho de que todas estas actitudes repercutirían tanto en el prestigio personal como en el apoyo para sus propuestas y liderazgo (ya sea en la asamblea, el consejo o en los tribunales).

Supuestamente, con la introducción de los pagos por parte de la ciudad, las prácticas clientelares se interrumpieron durante la época de la democracia radical. Sin embargo, los ejemplos arriba señalados proporcionan una base para pensar en su continuidad, o que al menos no habrían desaparecido del todo. Para la época del siglo

---

<sup>365</sup> Whitehead (1986: 311-312). Cf. Davies (1971: 311, n° 8429), quien señala que la diferencia entre Cimón y Pericles fue la de una dinastía local frente a un político nacional. No se nos pasa por alto la influencia de las reformas de Clístenes y el papel de los demos. En este sentido, cabe destacar que las prácticas de Cimón se mantienen pese a las reformas clístenicas. De todas maneras, Jones (2004: 59-85) ha argumentado la persistencia de un patronazgo local a nivel de los demos, expresado en la evidencia epigráfica de decretos que atestiguan la concesión de honores a aquellos benefactores que han hecho donaciones para estos, particularmente en actividades culturales. Gallego (2009b: 169) ha cuestionado esta interpretación por no ser “para nada evidente cuáles serían las obligaciones de los beneficiados, más allá del carácter laudatorio del lenguaje empleado en la dedicación honorífica”. De cualquier modo, el autor parece admitir la persistencia del patronazgo rural durante la época clásica, pero prefiere el término *euergesía*, por considerarlo más apropiado, puesto que denota el valor político que tenían los repartos y contribuciones realizados por los ricos (170-171). En todo caso, lo que nos interesa destacar es la continuidad de este tipo de prácticas, en las que el reverso de la relación marcada por una distribución asimétrica de los recursos está en el prestigio y estatus que asiste a aquellos que desempeñan este tipo de gastos. Asimismo, Osborne (1985a: 87) indica que, si bien los demos jugaron un rol importante en la organización política de la *pólis* ateniense, su carácter local y las obligaciones que en ella se efectuaban podían carecer de interés para aquellos ricos con grandes ambiciones políticas: “The rich saw the whole polis as their field of activity, while those less well-off were also less mobile. The demarch was certainly a big fish, but the pool was rather small, and some of the things he had to do were of a rather menial nature. The demes might prove a convenient source of honours, whether for oneself or for another who could be subtly obliged in this way, but too close an involvement with the deme could implicate one in more sordid aspects of everyday life, and seriously hamper one’s freedom take a full part in other groups”.

IV la evidencia parece ser más abundante<sup>366</sup>, lo que a nuestro juicio lleva a posturas que ven en esa mayor cantidad de fuentes una novedad de época. Jenofonte en sus *Recuerdos de Sócrates* recoge una serie de anécdotas que reflexionan sobre las relaciones de amistad (*philia*), pero en las que pueden verse indicios de relaciones asimétricas, que Zelnick-Abramovitz ha identificado como prácticas de patronazgo similares a la conducta romana de la *amicitia*<sup>367</sup>. Por un lado, Jenofonte nos informa sobre un encuentro entre Sócrates y Critón, quien se hallaba en una situación difícil puesto que se veía asediado por los sicofantas: “hay personas –dice Critón– que me llevan a juicio no porque yo les haya ofendido en algo, sino porque creen que más a gusto pagaría yo dinero que meterme en pleitos” (X. *Mem.*, 2. 9, 1). Frente a esta situación, Sócrates le pregunta si los pastores no alimentaban a sus perros (*kýnas de trephéis*) para alejar a los lobos de los rebaños y, frente a la respuesta afirmativa de Critón, vuelve a preguntar si él no mantendría a un hombre (*thrépsais kai ándra*) para los mismos servicios. Critón duda al principio, puesto que piensa que tales personas podrían volverse en su contra. Pero Sócrates (X. *Mem.*, 2. 9, 3) insiste, diciendo:

¿Por qué? ¿No ves que es mucho más agradable sacar partido de un hombre como tú haciéndole favores que odiándole? Ten la seguridad de que aquí hay hombres de esa clase que ambicionarían tenerte como amigo (*hoì pánu àn philotimetheîen phílo soi khrêsthai*).

En la búsqueda de tal “amigo” se encuentran con Arquedemo<sup>368</sup> quien, además de ser honrado, capacitado para la oratoria y la acción (*pánu mèn hikanón eipeîn te kai prâxai*), es también pobre (*péneta*). La conducta de Critón para con Arquedemo será a partir de entonces dadivosa y le proporcionará parte de los bienes de su hacienda (trigo, aceite, vino, lana, etcétera), de modo que Arquedemo le guardará respeto y considerará la casa de Critón como un refugio (X. *Mem.*, 2. 9, 4-5). Como retorno por los favores recibidos, Arquedemo defenderá a Critón de acusadores y enemigos, hasta tal punto que otros *phíloi* de Critón se lo pedirán prestado, al igual que “cuando un pastor tiene un buen perro los demás pastores quieren poner sus rebaños cerca de él” (X. *Mem.*, 2. 9, 7).

---

<sup>366</sup> Todos los autores citados (*supra* n. 346) utilizan fuentes del siglo IV, con la excepcionalidad referida a Cimón, de cuyo caso, de todas maneras, nos enteramos por fuentes tardías (Aristóteles, Plutarco, etc.). Cf. Gallego & Valdés Guía (2014: 210 y n. 14).

<sup>367</sup> Zelnick-Abramovitz (2000: 79).

<sup>368</sup> Arquedemo fue una figura política de cierta relevancia, aunque ciertamente controvertida. Jenofonte (X., *HG.*, 1. 2, 7) lo ubica como uno de los líderes del partido democrático, encargado de la *diobelía*, y acusador de Erasínides –uno de los estrategos de las Arginusas– de quedarse con dinero del pueblo. Lisias (14. 25) lo señala como amigo del hijo de Alcibíades y de quedarse con dinero del pueblo. Aristófanes (Ar. *Ra.*, 417 y ss.) también lo menciona con desdén. Cf. Nails (2002, s. v. *Archedemus of Pelekes*).

La anécdota concluye señalando que cuando le preguntaban a Arquedemo si no adulaba (*kolakeúoi*) a Critón por interés, este respondía:

¿Qué es más vergonzoso, recibir beneficios de los hombres honrados y hacerse amigo suyo correspondiéndoles con favores (*eurgetoúmenos hupò khrestòn anthrópon kai anteuergetoûnta toùs mèn toioútous philous poiéistha*) (...) o, en cambio, colaborar con los malvados ... (X. *Mem.*, 2. 9, 8).

El vínculo de *philia* entre Critón y Arquedemo estaba condicionado por las diferencias de riquezas que habilitaban el intercambio de favores y servicios. Arquedemo no había sido sólo seleccionado por sus buenas condiciones retóricas y sus capacidades, sino fundamentalmente por su pobreza, lo que lo llevaba a ponerse a disposición de Critón. La manutención (marcada por el verbo *trépho*, que implica la idea de nutrir así como la de recibir alimento a cambio de una tarea<sup>369</sup>) proporcionada por Critón era recompensada por Arquedemo interviniendo y defendiéndolo en la esfera pública (particularmente frente a los ataques de los sicofantas) y sirviendo a los intereses de los camaradas de Critón. Arquedemo actuaba políticamente a favor de Critón y sus amigos y no tanto en tareas productivas o económicas (aunque tal vez no haya que descartar este tipo de servicios pese al silencio de la fuente). La relación entre ambos, teñida por el lenguaje de la “amistad”, no consistía en una relación desinteresada y horizontal, sino que se basaba en la consecución de intereses mutuos, pero signados por la asimetría, la reciprocidad y la lealtad<sup>370</sup>. La jerarquía se encuentra afirmada tanto por la pobreza como por la comparación entre los servicios prestados por Arquedemo y la de los perros que auxilian a los pastores. Una forma de subordinación, por un lado, pero de reconocimiento, por otro, dado que se espera de él una conducta leal. Asimismo, es importante recalcar el carácter voluntario y laxo del vínculo toda vez que es Critón quien necesita tales servicios, a la par que él mismo reconoce la posibilidad de que se

---

<sup>369</sup> Liddel & Scott (1996, s. v. *thrépho*).

<sup>370</sup> La comparación de Arquedemo como un perro (*kynás*) profundiza este vínculo de cuidador leal. Sin embargo, las reservas de Critón dan cuenta también de la desconfianza que caracteriza a este tipo de animales, cuya lealtad no siempre está asegurada. Ejemplo emblemático es el de Argo, el perro de Odiseo, quien falleció extenuado al reconocer que su dueño había regresado (Hom., *Od.*, 17. 290-327); o el perro de Jantipo, padre de Pericles, que cruzo a nado el estrecho de Salamina, a la par de la trirreme en que éste viajaba, sólo para poder estar con su amo, y que murió por el esfuerzo tras llegar a la isla (Plu., *Them.*, 10. 5-6). Sin embargo puede contraponerse la advertencia de Hesíodo (Hes., *Op.*, 605): “Cria un perro de afilados dientes y no le raciones la comida (*mè pheídeo sítou*), no sea que alguna vez robe tu hacienda un hombre de los que duermen de día”, dando a entender que un perro mal alimentado puede traicionar a sus amos. En las fábulas de Esopo, aparecen como buenos guardianes (Aesop., *Prov.*, 41, 92, 136, 252) o animales peligrosos (Aesop., *Prov.*, 52, 64, 120, 136, 206). Sobre la visión de los perros en la antigüedad, cf. Louis (1970: 189-201), Kitchell (2004: 178-82), Heath (2005).

vuelva en su contra. Por último, el hecho de que Arquedemo pueda ser acusado de “adulador” (*kólax*) nos recuerda las posiciones de Millet, quien ya había identificado a este tipo de personajes bajo la rúbrica del patronazgo. Sin embargo, merece recalcar que Arquedemo no parece haber sido un mero servidor, sino también una personalidad política cuyos vínculos con Critón le habrían facilitado cierto ascenso político y social<sup>371</sup>. En consecuencia, en este caso, se pone de manifiesto que la situación del supuesto “cliente” no sería tan frágil como lo exigiría una relación de dependencia consolidada.

La otra anécdota relatada por Jenofonte involucra nuevamente a Sócrates, quien tiene un encuentro con un tal Diodoro. Sócrates comienza el diálogo preguntando a Diodoro si para él no constituye una preocupación la situación de sus esclavos. Tras la respuesta afirmativa, Sócrates dice:

Y si alguno de tus conocidos, que es mucho más útil que tus dependientes (*oiketôn*), corre el peligro de perecer a causa de la necesidad, ¿no crees que merece la pena que te preocupes para salvarlo? Pues bien, tú sabes que Hermógenes es un hombre inteligente y se avergonzaría, en el caso de ser favorecido por ti, de no corresponder a tus favores. Aunque tener un colaborador espontáneo, leal, constante, dispuesto a hacer no solo lo que se le mande sino capaz de ser útil por propia iniciativa, de prevenir y prever, creo que equivaldría a tener muchos servidores (*pollôn oiketôn*). (X. *Mem.*, 2. 10, 2-4).

Diodoro responde afirmativamente y pide que le presente a Hermógenes<sup>372</sup>, pero Sócrates se niega y le recomienda que sea él quien vaya a buscarlo. Finalmente, Jenofonte concluye su relato afirmando que “sin gran esfuerzo consiguió un amigo que no tenía otro trabajo más que ver con qué palabras o acciones podía ser útil y complacer a Diodoro” (X. *Mem.*, 2. 10, 6). Nuevamente, las condiciones socioeconómicas habilitan relaciones asimétricas teñidas por la *philia* entre ciudadanos. En este ejemplo, la jerarquía y la desigualdad quedan todavía mucho más marcadas, puesto que se lo compara con un dependiente o esclavo doméstico (*oikétes*). Hermógenes no será esclavo en el presente ni en el futuro: será *philos* de Diodoro, pero, como “amigo”, equivaldrá a “muchos esclavos”.

---

<sup>371</sup> Zelnick-Abramovitz (2000: 69-72).

<sup>372</sup> Hermógenes pertenecía por descendencia a uno de los linajes más importantes y tradicionales de Atenas del demo de Alopece. Hijo de Hipónico (III) y medio hermano de Calias (III), al ser un hijo ilegítimo –posiblemente su nacimiento se diera en el contexto de abolición de la ley de Pericles de ciudadanía que luego fue restaurada– no recibió herencia alguna y debió de vivir de la dádiva de sus amigos. Cf. Davies (1971: 269-70, n° 7826), Nails (2006, s. v. *Hermogenes of Alopece*).

Si el texto de Jenofonte pertenece al siglo IV, el contexto de los diálogos y el hecho de que sea Sócrates su principal figura nos permite ubicar tales anécdotas en el marco de la “democracia radical” (aunque en un contexto singular puesto que nos encontramos en los finales de la guerra del Peloponeso y, por consiguiente, frente a las consecuencias que ella ha causado). Pero, de todas maneras, la “pobreza” en Atenas no fue solo un síntoma de la posguerra, sino una característica estructural de la *pólis* puesto que siempre existió una distribución desigual de los recursos y, por consiguiente, diferencias económicas entre los miembros de la ciudadanía. Como señala Zelnick-Abramovitz, no cabe pensar que estos ejemplos sean situaciones excepcionales, ya que la suspicacia que presenta Critón frente a la posibilidad de establecer éste tipo de vínculo con Arquedemo permitiría suponer cierta familiaridad con dicha práctica. Si piensa que tales relaciones podrían volverse en su contra, está prefigurando cierto conocimiento previo de ellas. En el mismo sentido puede entenderse la naturalidad de Diodoro al aceptar la propuesta socrática. El hecho de que Diodoro pretenda que sea Hermógenes quien lo visite podría indicar no sólo la superioridad que siente Diodoro, sino también cierta costumbre de recibir a personajes similares en su casa (como se evidencia en el ejemplo de Nicias)<sup>373</sup>. Pero aún así, también nos demuestra la fragilidad del vínculo propuesto, puesto que en ambos casos no hay una mera naturalización de las relaciones. En efecto, la suspicacia de Critón plantea una peligrosidad latente, la existencia de un riesgo que permitiría la no adecuación del vínculo: la capacidad de Arquedemo de no responder a sus requerimientos o de revertir la relación. En el mismo sentido, la recomendación de Sócrates para Diodoro, de que lo correcto sería que fuera él quien buscase a Hermógenes y no al revés. Si las condiciones de “clientela” fueran formas de dependencia establecidas, no se entiende el por qué de estos miedos ni recaudos. Por tanto, cabe ver en el discurso de Jenofonte una realidad ambigua y no necesariamente una descripción de un recrudescimiento del clientelismo como propuesta de reordenamiento social de la ciudad<sup>374</sup>.

---

<sup>373</sup> No hay evidencia para el mundo ateniense de una práctica similar a la *salutatio* romana, pero es sintomático que en las prácticas de Cimón, Nicias o Critón sea costumbre para los pobres dirigirse al *oikos* de los ricos en busca de su sustento. Saller (1982: 11, n. 15) señala que son los *amici* de inferior estatus quienes se presentaban por la mañana en la casa de sus patronos para recibir comida y dinero por sus esfuerzos.

<sup>374</sup> Puede asumirse que tales prácticas serían preferidas por Jenofonte, dada su clara postura antidemocrática (cf. Plácido & Fornis, 2012: 38-9), pero de aquí no se sigue que tales anécdotas expresasen una novedad para la época.

La importancia de la *philía* como práctica que anuda a los individuos en grupos más amplios y con vínculos desiguales parece haber sido recurrente<sup>375</sup>. El problema reside en si conllevaba a formas de dominio permanente. En la actividad social y política tales vínculos de amistad podían asumir diversas formas que, ante las necesidades políticas, podían servir para movilizar grupos como forma de presión y realización de intereses concretos<sup>376</sup>. Las *hetaireîtai* constituyen el ejemplo más manifiesto de estas formas de asociación a partir de las cuales los individuos se encontraban, por vínculos de amistad, obligados a realizar deberes o tareas que podrían suscribirse bajo las lógicas clientelares<sup>377</sup>. Eran grupos simposiásticos, vinculados por lazos de parentesco y amistad, preferentemente de la misma edad, cuyos orígenes se remontarían posiblemente hasta la época homérica. Las actividades que realizaban no excluían la discusión política entre sus miembros, ni su participación como colectivos de presión en apoyo de determinadas causas o en beneficio de ciertos liderazgos<sup>378</sup>. Tales grupos se encuentran bien atestiguados para la segunda mitad del siglo V y tuvieron una participación particular en los movimientos oligárquicos del 411 y 404 (*Th.*, 8. 48, 3-4, 65. 2, 92, 4; *X. HG.*, 2. 3, 46; *Lys.*, 12. 43-45). Sin embargo, cabe notar que tras los acontecimientos oligárquicos la democracia respondió prohibiéndolas y declarándolas ilegales. Las *hetaireîtai* no tenían de por sí tendencias oligárquicas pero quedaron políticamente asociadas a tales intenciones por lo que la ley las proscribió, por intentar “derrocar la democracia” (*epì katalúsei tou̅ démou*, cf. *D.*, 46. 26; *epì katalúsei tês politeías*, cf. *Hyp.*, 4. 22). Como ha señalado Mitchell, esto no significa su desaparición absoluta, puesto que podían haber seguido existiendo mencionadas bajo otros nombres como el más genérico *phíloi* (cf. *D.*, 34. 52; 56. 50) u otros sinónimos tales como *epitédeioi* (cf. *D.* 43.7; 45. 60) o *helikiôtai* (cf. *Aeschin.*, 2. 184; *D.*, 53. 4). O directamente podían aparecer mencionadas como grupos de apoyo a determinadas

---

<sup>375</sup> Cf. Ober (1989: 58, 67, 228-9).

<sup>376</sup> Mitchell & Rhodes (1996: 11-2): “In the developing years of democracy in the fifth century, political power rested in the political groups. These were groups of friends (*phíloi*) and associates who clustered around political leaders (...). A personal connection of friendship tied the supporters to the leaders and guaranteed their support in political situations. (...) Political groups were essentially groups of friends (*phíloi*), whether companions (*hetairoi*), family (*oikeioi*), intimates (*epitédeioi*), associates (*koinonoi*), or combinations of all of them: they were groups united by bonds of common obligation to each other.”

<sup>377</sup> Cf. Longo (1971: 53 y ss), Mossé (1974: 220 y ss), Strauss (1986: 20-3), Hansen (1991: 279-80), Connor (1992: 3-34). En la tradición historiográfica se las ha asimilado a la idea moderna de “partido”, aunque en la actualidad la mayoría desconfía de esta caracterización; para un balance de la discusión, cf. Anastasiadis (1999: 313-35).

<sup>378</sup> Cf. Connor (1992: 25-9).

personalidades o políticos (cf. D., 21. 20, 139; 29. 22-4; 54. 34-5; Aeschin. 2. 19)<sup>379</sup>. Pero lo interesante es que la ley las arrojaba a la clandestinidad, limitando el alcance de las redes de “amistad” que determinados individuos podían organizar a partir de sus fortunas; de modo que se reducían como espacio de organización para prácticas tales como las de clientela, estableciéndose relaciones de apoyo mucho más laxas<sup>380</sup>.

Un caso singular y ciertamente importante lo constituye un episodio relatado por Platón en su diálogo llamado *Eutifrón*. El texto se corresponde con sus escritos de época de juventud y tradicionalmente se lo ubica en la primera década del siglo IV (ca. 390)<sup>381</sup>. El argumento del diálogo se centra en una conversación entre Sócrates y Eutifrón por temas religiosos puesto que, por una parte, ambos se enfrentan a una situación que remite a delitos de dicha naturaleza y, por otra, se lo presenta a Eutifrón como alguien especializado en dichos temas<sup>382</sup>. Ambos personajes se encuentran en la *stoà basíleios* en búsqueda del arconte rey ante quien se iniciaban las causas por homicidio y delitos de orden religioso<sup>383</sup>. Las razones de cada uno de los personajes son diferentes: Sócrates se encuentra allí a raíz de la acusación en su contra llevada adelante por Meleto, quien lo culpaba de corromper a los jóvenes negando a los dioses tradicionales<sup>384</sup>, mientras que Eutifrón lleva una acusación de homicidio contra su

---

<sup>379</sup> Cf. Mitchell & Rhodes (1996: 15-6).

<sup>380</sup> Cf. Mitchell & Rhodes (1996: 19). El trabajo de Mitchell muestra que tales grupos aparecen mencionados en la documentación forense ya no como un vínculo positivo sino como una acusación política en contra de otros. Así, la mención a la pertenencia de una *hetaireía* tiene por función desprestigiar a quien se señala como miembro o que recibe su apoyo. Asimismo, se señala en relación a los *phíloi* que en los tribunales era mejor llamar como testigos a quienes no eran amigos propios sino de quien acusaba, lo que facilitaba la credibilidad ante los jueces, lo que implicaba que los “amigos” se traicionaban entre sí. La conclusión de la autora es que, de este modo, los grupos políticos se transforman en grupos más pequeños, lo que implica la inconsistencia en el tiempo de las relaciones políticas y su faccionalismo.

<sup>381</sup> Cf. Guthrie (1974: 101-2), Lledo Iñigo (1981:45-55).

<sup>382</sup> Eutifrón sólo nos es conocido a través de los textos platónicos (*Euthphr.*, *Cra.*, 396d, 399a y 428c; cf. *D.L.*, 2. 29) y su característica principal consiste en ser una especie de “fanático” religioso o al menos alguien muy devoto a las divinidades. En el dialogo se lo define como un “adivino” o “vidente” (*mántesin*), (*Euthphr.*, 3e, cf. 3b-c). Cf. Guthrie (1974: 102-3), Nails (2006, s. v. *Eutyphro of Prospalta*).

<sup>383</sup> Pl. *Euthphr.*, 2a. Sobre las funciones del Arconte Rey, cf. Arist., *Ath.*, 57 (cf. Rhodes, 1993: 636-52), MacDowell (1978: 25). La *stoà basiléos*, además de ser el lugar del arconte, tenía inscriptas en sus paredes las principales leyes de Atenas, aunque después de la recodificación de las leyes (ca. 410-399) dejó de tener tal privilegio; cf. Robertson (1990: 43-75).

<sup>384</sup> Son claras las causas por las cuales Sócrates será llevado a juicio, en la medida en que se lo considera un elemento partícipe o cercano al régimen de los Treinta (particularmente su vínculo con Critias); menos claras tal vez sean las razones de sus acusadores: Anito, Meleto y Licón. Dada la amnistía y los acuerdos de reconciliación (que implicaban el “olvido” de estos hechos) no se podía perseguir legalmente a los colaboradores de los Treinta, pero nada impedía hablar de estos hechos como parte argumentativa en causas de otra índole. De ahí la estrategia de acusar a Sócrates de “impiedad”; cf. Shear (2011: 219-20), Carawan (2013: 203-33). Sobre los acuerdos de reconciliación, cf. Loraux (2008b), Shear (2011), Carawan (2013).

propio padre por haber dejado morir a un trabajador (*pelátes*) suyo. La fecha dramática es compleja puesto que la acusación contra Sócrates corresponde al 399, mientras que el episodio narrado por Eutifrón sucede en la granja que tenía con su padre en Naxos como cleruco, situación que no podría ser contemporánea puesto que tales cleruquías tuvieron que ser abandonadas con la pérdida del imperio acaecida tras la guerra del Peloponeso (ca. 404/3). Por consiguiente, o bien la acusación de Eutifrón transcurre *a posteriori* de los hechos, o bien Platón se toma una licencia temporal, o bien el hecho es falso. Esta asincronía entre los hechos referidos permite dudar de la realidad del acontecimiento sufrido por Eutifrón. Sin embargo –para nuestros fines– lo importante radica en lo verosímil de la anécdota y no en si es consistente con un hecho real<sup>385</sup>. Eutifrón relata el episodio de la siguiente manera:

... el muerto era un jornalero mío (*pelátes tis ên emós*). Como explotamos una tierra (*egeorgoûmen*) en Naxos, estaba allí a sueldo (*ethéteunen*) con nosotros. Habiéndose emborrachado e irritado con uno de nuestros criados (*oiketôn*), lo degolló. Así pues, mi padre mandó a atarlo de pies y manos y echarlo a una fosa, y envió aquí [a Atenas] a un hombre para informarse del exegeta sobre qué debía hacer. En este tiempo se despreocupó del hombre (...) que, como homicida (*androphónou*) que era, no era importante si se moría. Es lo que sucedió. Por el hambre, el frío y las ataduras murió antes de que regresara el enviado al exegeta. A causa de esto, están irritados mi padre y los otros familiares porque yo, por este homicida, acusé a mi padre de homicidio sin haberlo matado él, dicen ellos, y si incluso lo hubiera matado, al ser el muerto un homicida, no había necesidad de preocuparse por un hombre así.” (Pl. *Euthphr.*, 4c-d)

Así pues tenemos la siguiente situación: un *pelátes*, que trabaja por un jornal (*thetéuo*, cf. Pl. *Euthphr.*, 9a, 15d), asesina a un esclavo (*oikétes*) y, por dicho acto, es encarcelado y descuidado al punto de dejarlo morir. La inquietud de Eutifrón es producto de la muerte de este *pelátes*, puesto que tal hecho supondría para él una contaminación, un acto de impiedad (*asébeia*). Y su conversación con Sócrates girará acerca de cómo definir la piedad y la impiedad<sup>386</sup>. De todas maneras, no será este el problema que nos ocupe. Nos interesa la situación como tal, en la medida en que el término *pelátes* es traducido como un equivalente del *cliens* romano (cf. Plu., *Mar.*, 5.

<sup>385</sup> Cf. Morrow (1937: 220), quien considera que la anécdota es falsa pero nos da una visión de la ley ateniense. Todd (1993: 9-10 y n. 11) considera que el caso es “posiblemente ficticio”. Guthrie (1974: 102 y n. 1 y 2) habla de un “anacronismo artístico” que le permite a Platón modificar la temporalidad de los hechos, y menciona las principales interpretaciones acerca de la veracidad del acontecimiento.

<sup>386</sup> Sobre la importancia de la piedad como vínculo con lo divino, cf. Dover (1974: 243-61). Sobre la impiedad en el pensamiento platónico, cf. Saunders (1991: 301-17). Acerca de la discusión filosófica en el *Eutifrón*, cf. Guthrie (1974: 107-23), Allen (1984: 27-40). Sobre el delito de impiedad, cf. Todd (1993: 307-15).

4; *Rom.*, 13. 5; D. H., *Antiquitates Romanae*, 2. 9, 2-3<sup>387</sup>) y, por consiguiente, como un término que involucra la idea de una relación clientelar. En su origen, el sustantivo *pelátes* deriva del verbo *pelázo* que significa “acercarse”, “estar próximo a/de” o “girar en torno de”, por lo que parece implicar una idea de “vecindad” o “ser vecino de”, y es éste el sentido con que aparece en los textos más antiguos, principalmente en la tragedia (*A.*, *Pers.*, 49; *S.*, *Ph.*, 677, 1164)<sup>388</sup>. Pero Aristóteles (*Ath.*, 2. 2) señala que en las condiciones de la Atenas arcaica, previa a las reformas de Solón, aquellos pobres (*pénetes*) que estaban esclavizados (*edouúleuon*) por los ricos (*plousíoi*) eran *pelátai* y *hektémoroi*. Mucho más tarde, Plutarco (*Sol.*, 13. 3-6) dice que estos pobres eran *hektémoroi* y *thêtes*. De modo que se produce una superposición o una analogía entre *pelátai* y *thêtes*. Los lexicógrafos y escoliastas también registran esta superposición: Pólux dice que “*pelátai* y *thêtes* designan a seres libres que se esclavizan por dinero a causa de su pobreza” (3. 82) o “los *hektémoríoi* son los *pelátai* que habitan el Atica” (4. 165). Focio en *Léxico* (*s. v. pelátai*) dice que son “aquellos que trabajan para sus vecinos, y [son] *thêtes*; también son los *hektémoroi*, quienes trabajan la tierra por una seisava parte de sus frutos” (= Paus. *Gra.*, *Attikôn Onomatôn Synagôgè*, *pelátai* = Schol. *Pl. Euthphr.*, 4c)<sup>389</sup>. Ahora bien, como dijimos, estas asociaciones no hacen más que identificar al *pelátes* con el *thês* (a la vez que también lo hacen con los *hektémoroi*) y esto lleva a una gran confusión sobre todo respecto a cuál era la situación del campesinado ateniense previa a las reformas de Solón. No entraremos en esta cuestión, sólo nos interesa la asociación que hace del *pelátes* un dependiente. Robineau concluye que posee las siguientes características:

- a. es un sujeto que trabaja para otro.
- b. es un sujeto en una situación económica desfavorable.
- c. es un sujeto que vive cerca de o alrededor de (donde se lo contrata).
- d. es un sujeto de condición libre.

Para el autor, entonces, se trata de una persona libre, que carece de medios y debe contratarse en las propiedades de los ricos, de las que vive cerca y, por tanto, no parece extraño que tal situación pudiera ser comparable con la noción de cliente romana<sup>390</sup>. Ahora bien, no deja de ser significativo que dicha palabra se encuentra

---

<sup>387</sup> Cf. Gallego & Valdés Guía (2014: 190).

<sup>388</sup> Cf. Bravo (1996: 269), Robineau (2007: 200), Faraguna (2013: 182).

<sup>389</sup> Cf. Robineau (2007: 180), Gallego & Valdés Guía (2014: 82, n. 44).

<sup>390</sup> Cf. Robineau (2007: 200-1).

raramente atestiguada en la documentación ateniense. Además de las fuentes citadas, durante el siglo IV sólo aparece mencionada en unos fragmentos de Ateneo (4. 163e; 10. 443b-e) quien remite a un comentario sobre una poesía de Estratónico y a un pasaje de Teopompo (*F.Gr.Hist.*, 115 F 40) quien habla del pueblo ilirio de los Ardiaoí en Dalmacia. En este último caso se menciona que los Ardiaoí tienen trescientos mil *prospelátai* como ilotas<sup>391</sup>, lo que nos devuelve a Pólux, puesto que inmediatamente después de señalar que los *pelátai* son *thêtes* (*Poll.* 3, 82) establece la situación de aquellos que están entre “la esclavitud y la libertad” (3, 83) y donde menciona a los ilotas de Esparta, los *penéstai* de Tesalia, los *klerôtai* de Creta, y otras poblaciones sometidas similares. En este sentido, también Dionisio de Halicarnaso comparará a los *pelátai* del arcaísmo ateniense con los *penéstai* de Tesalia (D. H., *Antiquitates Romanae*, 2. 9, 2). Por tanto, parece surgir la paradoja respecto al estatus del *pelátes* en la medida en que, si se los compara con los *thêtes* atenienses, su condición jurídica parece ser la de un hombre libre, aunque por su situación económica entraría en una relación de subordinación; mas si la analogía se realiza con los ilotas o los *penéstai*, tal situación de libertad jurídica puede resultar relativa<sup>392</sup>. Ahora bien, con independencia de la categoría jurídica, si volvemos al texto de Platón, lo interesante es que la situación no se produciría en Atenas sino en Naxos que, en su tiempo (no en el tiempo del diálogo), se encontraba bajo la órbita del imperialismo ateniense. En ningún momento se dice que el *pelátes* de Eutifrón sea un ateniense. Ciertamente, tampoco se dice lo contrario. Pero dado que el término remite a una idea de “vecindad” bien podría ser que el personaje en cuestión fuera un habitante de Naxos empobrecido, una especie de *thês* local, que se pondría bajo la autoridad de Eutifrón a cambio de un ingreso, manutención y trabajo en la hacienda. La idea de que los *pelátai* serían habitantes de los “alrededores” también parece remitir a una situación similar a la de los periecos espartanos<sup>393</sup>. Podría ser un “cliente” ya que su relación se establece en forma personal

<sup>391</sup> Cf. Bravo (1996: 272-3)

<sup>392</sup> Cf. Bravo (1996: 277-85), para quien es inaceptable la comparación del *pelátes* con el *thês*. Contra Valdés Guía (2014: 9 y n. 21). Cf. *Poll.*, 3. 110-111, donde se ponen como sinónimos: *pénes* (“pobre”), *penikhrôs* (“pobre”), *akhrématos* (“sin propiedad, pobre”), *áporos* (“sin recursos, pobre”), *aktémon* (“sin bienes, pobre”), *akhrusós* (“sin oro, pobre”), *anárguros* (“sin plata, pobre”), *endeès* (“falta, necesitado, indigente”), *endeôs* (“insuficiente, escaso, poco”), *prátton* (“trabajador”), *apóros práttôn* (“trabajador pobre”), *tôn epitedíon spanízon* (“carente de recursos, carente de lo necesario”), *tôn ephéméron aporôn* (“pobre de manera cotidiana, sin recursos diarios”), *ptokhós* (“indigente, mendigo, pobre”), *ptokheúon* (“mendicidad, pobreza”), *ageíron* (“ir mendigando”), *prosaitôn* (“pedir, mendigar”), *misthotós* (“jornalero, asalariado”), *mistharnôn* (“jornalero, asalariado”), *pelátes*, *thês*.

<sup>393</sup> Descat (1990: 95), cf. Robineau (2007: 201, n. 74).

con Eutifrón y no con su padre, es decir, el propietario del *klêros*<sup>394</sup>. Pero es bueno recordar que estamos frente a una situación “colonial” y que por tanto los atenienses en dichos lugares operarían con cierta arbitrariedad no susceptible de regirse por los mismos mecanismos que en Atenas<sup>395</sup>. Y en este punto su condición jurídica tal vez no fuera del todo importante, puesto que primaría la fuerza del “imperialismo” a favor de los ciudadanos atenienses sobre los locales<sup>396</sup>. Tal circunstancia puede compararse con la situación arcaica ateniense, período en que Atenas vivía una situación de “colonización” interna, producto de su sinecismo, que agudizaba las tensiones entre los habitantes aldeanos y los *áristoi* de la ciudad<sup>397</sup>. En cualquier caso, parece difícil que una situación similar se viviera en la Atenas democrática, de modo que si bien el texto platónico podría estar refiriéndose a una situación “clientelar”, la magnitud y la violencia con que se manifiesta no parecen estar presentes para nuestro período. De lo

---

<sup>394</sup> Cf. Bravo (1996: 270-2), para quien el pasaje de la primera persona del singular a la primera del plural (*Euthphr.*, 4c; cf. 9a) estaría marcando que el *pelátes* es de Eutifrón y no de su padre.

<sup>395</sup> Tucídides (1. 98, 4) dice “[los atenienses] lucharon contra los naxios, que se le habían insubordinado, y tras un asedio los sometieron. Fue ésta la primera ciudad aliada que resultó sometida a la esclavitud (*edoulóthe*) contra lo estipulado”. También, X. *Ath.*, 1. 16-18, donde se enuncian las ventajas del imperialismo y los maltratos hacia los aliados, particularmente la práctica de que las causas judiciales sean llevadas a los tribunales atenienses; cf. Todd (1993: 329-33). Véase también Ferguson (1963: 70-8), quien defiende los “abusos” del imperialismo ateniense en función de los progresos que la democracia habría traído para los “aliados”. Sobre las funciones “represivas” de los clerucos en los territorios “coloniales”, cf. Jones (1957: 174), Gauthier (1966: 65), Brunt (1997: 112-36). La situación habría cambiado durante el siglo IV: en la medida en que la Segunda Liga pudo reconstruirse, se tendió a establecer acuerdos que impidiesen los abusos previos; cf. Cargill (1981: 146-60).

<sup>396</sup> Por un lado, la condición de pobreza sumada a la autoridad de los clerucos lo pondría en una situación de subordinación que podría evitar los mecanismos defensivos de una condición ciudadana local. Asimismo, el hecho de que el *pelátes* mate a un *oikétes*, en el medio de una borrachera marca la proximidad, en términos de cotidianidad, en la que se encontraba dicha persona, lo que facilitaría también –desde un punto de vista “colonial”– su asimilación a una persona no-libre o de estatus inferior; cf. Arist. *Oec.*, 1. 1344a, donde se señala la importancia de la educación para la obediencia de los esclavos (*doûloi*) –particularmente para aquellos “a los que se les encomienden trabajos de libres (*tà eleuthéria tôn érgon prostaktéon*)”– y se recomienda no permitirles a los esclavos (y a los libres) tomar vino, puesto que los vuelve “insolentes” (*hýbrin*). Cf. Vlassopoulos (2007b), quien señala la existencia de “espacios libres” donde confluyen tanto libres como esclavos.

<sup>397</sup> Cf. Arist. *Pol.*, 1252b, 12-28, donde se señala que la aldea (*kóme*) es una colonia (*apoikía*) como mecanismo de constitución de la *pólis*; cf. Gallego (2009a: 31-63), quien hace un análisis en extenso del pasaje aristotélico. Durante el arcaísmo Atenas no habría participado de la expansión colonizadora griega, puesto que el territorio del Ática habría tenido capacidad de absorción del crecimiento demográfico. Pero esta “colonización interna” no habría sido inmune a la tensión provocada por la distribución desigual de la tierra. De modo que para el siglo VI la *stásis* se produce entre los grupos aristocráticos que aumentan su control de la tierra y los labradores que ven peligrar su estatus; cf. Gallego & Valdés Guía (2014, con bibliografía). Más allá de las diferencias específicas que *thêtes*, *hektemeroi* y *pelátai* pudieran tener, la superposición estamental que se realiza supone que en todos los casos constituyen grupos susceptibles de ser considerados *átimoi* (cf. Gallego & Valdés Guía, 2014: 80-2) y, en consecuencia, sufrir una violencia cotidiana que les da a los *aristoi* la facultad de ejercer sobre ellos todo tipo de violencia (condición necesaria para su dominación). Los *pelátai* arcaicos carecían de condiciones positivas frente al poder de los aristócratas atenienses, situación que podría ser análoga al poder que podrían ejercer los clerucos atenienses sobre los ciudadanos pobres de las *póleis* ocupadas.

que se sigue –al menos para nosotros– que no constituye necesariamente un ejemplo del recrudescimiento de las prácticas clientelares. En todo caso, demuestra la familiaridad con dicha categoría y, tal vez, la puesta en acto de una relación de ese tipo, de un modo mucho más coercitivo, en contextos ajenos al Ática y donde la población local se encontraba en una relación de fuerzas desigual con respecto a los ciudadanos (y en el ejemplo de Platón, ciudadanos atenienses). Pero cabe dudar de que tal práctica se diera de ese modo entre los miembros del *dêmos* ateniense donde las condiciones de la *isonomía* habrían impedido semejante comportamiento.

### **Isócrates, *Areopagítico*: ¿realidad o intencionalidad política?**

En este punto se vuelve conveniente analizar el *Areopagítico*<sup>398</sup> de Isócrates, puesto que se presenta como una de las evidencias más mencionadas respecto al recrudescimiento de las prácticas clientelares durante la cuarta centuria<sup>399</sup>. La crítica ubica el texto entre los años 357 y 355, es decir, en un contexto que gira alrededor de la Guerra Social, que marcará el destino de la Segunda Confederación Ateniense y el último momento de esplendor de Atenas como imperio marítimo<sup>400</sup>. Nuestro orador parece exigir una recuperación del poder del areópago para reestablecer la *eunomía*, el buen orden en la ciudad. Pues bien, lo que se pretende es defender una forma del régimen que no es la actual sino una que se inscribe en el pasado: aquella constitución creada por Solón y reforzada por Clístenes (7. 15-17) y que la tradición historiográfica vincula con la consigna de la *pátrios politeía*<sup>401</sup>. Se trata, entonces, de discutir el

---

<sup>398</sup> *Areopagítico* posiblemente no sea el título original; cf. Jebb (1876: 202-3) y Wallace (1989: 261, n. 1).

<sup>399</sup> Plácido (2008: 231-2) ve en estos pasajes una apelación a reconstruir relaciones de dependencia que la democracia había inhibido; cf. Plácido & Fornis (2012: 27), Mossé (1994: 33).

<sup>400</sup> Sobre la fecha de composición véase Wallace (1986: 77-84), quien la ubica entre los años 358-357. Para el desarrollo de la liga naval durante el siglo IV, cf. Cawkwell (1973: 47-60; 1981: 40-55; Griffith (1978: 127-44), Cargill (1981).

<sup>401</sup> Sobre el debate de la *pátrios politeía*, cf. Fuks (1953), Ruschenbusch (1958: 398-424), Cecchin (1969), Walters (1976 : 129-44), Mossé (1979: 425-37), Raaflaub (1983: 517-44), Finley (1984: 45-90), Ostwald (1986: 337-95), Hansen (1989: 71-99; 1991: 297-304), Shear (2011: 19-70). Cf. Wallace (1989: 131-44 y 174-95), para quien el debate sobre la “constitución ancestral” se reabre a partir del *Areopagítico* de Isócrates, pese a que se elude el término por conservar un tinte oligárquico (pp. 193, 256 n.84, 262 n.10, 269 n.47). Por el contrario, Harding (1974: 101-11) y Sancho Rocher (2004: 73-98) cuestionan la existencia de un programa moderado encabezado por Terámenes –al cual habría adherido Isócrates–, así como también cuestionan la consigna de la *pátrios politeía* como expresión de dicha tendencia. Para ambos autores tal programa sería fruto de la interpretación aristotélica. Ahora bien, es posible acordar con los autores en que: a) Terámenes no era un “moderado” sino un propulsor de la oligarquía más allá de las diferencias que podía tener con el resto de los miembros que participaron en los

presente de la ciudad en función de una exigencia que se impone sobre la construcción de un pasado supuestamente mejor y que constituye el punto de comparación sobre el cual se sustenta la crítica (7. 19). Así, se establecen dos constituciones pese a que ambas se presentan como democráticas: la primera, la de su época, la actual, se caracteriza por su libertinaje (*akolasía*), su ilegalidad (*paranomía*), poder decir lo que se quiera (*parresía*) y poder hacer lo que se quiera (*exousían toû pánta poieîn*) (7. 20)<sup>402</sup>. La segunda, la “ancestral”, confiaba en los mejores y más sabios (*beltíous kai sophronestérous*), y no igualaba a todos sino que distribuía castigos y premios según el mérito (7. 20-21)<sup>403</sup>. De modo que quienes dirigían eran elegidos y no sorteados, estableciendo para cada empresa a los mejores (*béltistoi*) y más capaces (*hikanótatoi*) (7. 22); debido a que el sorteo –al ser azaroso– posibilitaba que un cargo quedase en manos de un partidario de la oligarquía pero con la elección el pueblo podía escoger siempre a quien quisiera (7. 23)<sup>404</sup>. En la *politeía* ancestral, aquellos que ejercían los cargos trabajaban y ahorraban, no descuidaban sus asuntos domésticos ni deseaban lo ajeno, abastecían el tesoro con sus propios bienes y no lucraban con los cargos públicos (7. 24-25). Habían establecido que el pueblo –como tirano– decidiese quiénes ejercerían el mando (7. 26) y así se ocuparían de los asuntos públicos, de modo que era la democracia más justa y estable, puesto que los más poderosos (*dunatótatoi*) se encontraban al frente de la ciudad (7. 27). También se preocupaban por el devenir económico de la ciudad, donde los ciudadanos más pobres no envidiaban a los ricos:

---

golpes del 411 y 404; b) la idea de un “tercer partido” sea fruto de la reflexión política de Aristóteles y su escuela; c) no hay elemento que vincule las expresiones del Areopagítico con las propuestas teramenianas; d) de modo que no puede establecerse una genealogía que vincule el eslogan de la *pátrios politeía* en el siglo V con Terámenes y a partir de éste con Isócrates. Pero aún así, de todas maneras puede sostenerse que lo que se presenta a discusión en el *Areopagítico* constituye el carácter del régimen y que éste se relaciona con una lectura condicionada de la tradición. En última instancia, lo que se pone en discusión es la lectura democrática de la historia de la ciudad, y la apelación al pasado (que también funcionaba para los demócratas) no solamente hace de Solón y Clístenes los fundadores de la democracia sino que ubica en ese tiempo y bajo esas condiciones las prácticas sobre las que ha de funcionar. No se trata de que toda apelación a dichos políticos constituya un programa oligárquico (lo cual no es cierto) sino la manera en que son invocados.

<sup>402</sup> Cf. Tuc., 3. 82,4 y ss; Pl., R., 557b; 560e; 572e R. 560-561; Isoc., 12. 131; Arist., Pol. 1310a, 31; 1316b, 23.

<sup>403</sup> Cf. Arist., Pol., 1301a25-1302a15; EE., 7. 9, 1241b32. Pl., R., 557a-562a; Lg., 757b; Isoc., 2. 14 y ss; 3. 14.

<sup>404</sup> La acusación de que el mecanismo de sorteo podría poner en un cargo a un partidario de la oligarquía constituye una trampa muy bien elaborada por el orador. En efecto, el mecanismo del sorteo era una de las características de la democracia, justamente, porque impedía la existencia de alguna calificación precisa para las magistraturas, haciendo de la igualdad su principio rector. Isócrates señala que, por el contrario, el mecanismo de elección era más democrático puesto que dejaba al *dêmos* la autoridad (*kýrios*) de elegir a los más “capaces” (que por supuesto no son otros que los *plóúsiōi*). Pero este era en realidad el problema, puesto que, tal como lo había señalada el Viejo Oligarca, si el gobierno quedase en manos de los más “capaces” el pueblo se vería rebajado a una condición de esclavitud. Cf. X., Ath., 1.9.

quienes tenían haciendas prósperas socorrían a los necesitados otorgando terrenos en labor por un alquiler (*misthósesi*), enviándolos a comerciar o proporcionándoles bienes para trabajar (7. 32). Antaño los pobres se dedicaban a la agricultura y al comercio evitando la maldad de la pereza (*argía*) y la pobreza (*aporía*) (7. 44): así, estaban más preocupados por sus asuntos privados sin tener conductas displicentes en la ciudad (7. 52-54)<sup>405</sup>. De este modo, concluye que la “democracia ancestral” liberó “a los pobres de sus miserias proporcionándoles trabajo y la ayuda de los ricos” (7. 55). En síntesis, su propuesta consiste en una democracia donde el *dêmos* se encuentre subordinado a la dirección de la elite, una clase bien educada y virtuosa, e integrado solamente como un conjunto ordenado y disciplinado a través de mecanismos de dependencia y patronazgo.

Pero el punto en discusión no es si para Isócrates era recomendable una vuelta a prácticas más tradicionales, tanto como el hecho de si sus enunciados manifestaban una experiencia real para las masas del siglo IV. En este sentido el texto se presenta más como un proyecto de “utopía aristocrática” que como una descripción de las condiciones de la democracia realmente practicada. Desde el inicio del texto se anuncia que de lo que se trata es de una situación imaginada. Así se dice que:

Creo que muchos de vosotros os preguntáis con admiración qué es lo que he pensado para tomar como tema vuestra salvación (*sotería*), como si la ciudad estuviera en peligro (*kíndunos*) o sus asuntos en una posición incierta. Por el contrario, la ciudad posee más de doscientas trirremes, mantiene la paz en su territorio, ostenta el dominio del mar, incluso tiene muchos aliados dispuestos a ayudarnos si hiciera falta, y muchos más que pagan impuestos y que cumplen lo que se le ordena. Siendo esta nuestra situación, cualquiera diría que es lógico que tengamos confianza por estar alejados de peligros, y que es a nuestros enemigos a quienes conviene tener miedo y pensar en su propia salvación.

Sé que vosotros, (...) esperáis dominar con este poder a toda Grecia. Eso mismo es lo que yo temo (*deidós*). (7. 1-3)

Se señala que es la *sotería* de la ciudad, su salvación y seguridad<sup>406</sup>, el objetivo de su discurso. Pese a que se reconoce que la ciudad se encuentra en una situación de poder, el autor denuncia la existencia de un peligro (*kíndunos*) potencial que le provoca

---

<sup>405</sup> Compárese este pasaje con Arist., *Pol.*, 1318b1-22, cuando señala que la “mejor” (*beltíste*) democracia es la agraria, ya que el *dêmos* campesino, por carecer de *skholé*, se la pasa trabajando en sus tierras sin inmiscuirse en los asuntos públicos. Y pese a que está definiendo una forma democrática muy significativamente, aclara que semejante *dêmos* soportaba por igual a las tiranías y a las oligarquías; cf. Finley (1986: 98-9).

<sup>406</sup> Liddell & Scott (1996, s. v. *sotería*). Es interesante el señalamiento hecho por Bieler (1951: 181-4), para quien el término podría tener un sentido oligárquico.

temor (*deído*). Tal situación no sería otra que las consecuencias desmedidas de una hegemonía imperialista<sup>407</sup> que por poco no hace esclavos a los atenienses (Isoc., 7. 6). Se insiste en un peligro que exige ser develado, aunque la coyuntura muestre a una ciudad poderosa. La ciudad no necesita ser rescatada de un enemigo exterior (puesto que son los otros los que deberían temer), sino que, al contrario, debe ser protegida de sí misma, del peligro al que la somete su propio exceso (el dominio sobre Grecia). De modo que lo que se busca resaltar constituye un peligro latente, un malestar que se proyecta como un “espectro” que debe ser conjurado y que a nuestro juicio no es otro que el “exceso” del poder democrático<sup>408</sup>. Isócrates alerta que, pese a la opinión general, tener audacia y confianza (*tharréo*) prefigura una desgracia para la ciudad (7. 3-7)<sup>409</sup>. Así nos enfrentamos a una “identificación imaginaria”<sup>410</sup> producida por los peligros y temores que la forma democrática habilitaba:

Encuentro que lo único que podría evitar los males (*kíndunon*) futuros y cesar los presentes sería recobrar aquella democracia que Solón, el mayor demócrata, nos legisló y Clístenes restableció tras expulsar a los tiranos y traer de nuevo al pueblo. (7. 16);

¿Cómo aplaudir o querer esta constitución que fue antes causa de tantos males y ahora cada año va a peor? ¿Cómo no temer (*dediénai*) que al tomar tanto incremento acabemos por encallar en circunstancias más duras que las que antes se produjeron? (7. 18)

---

<sup>407</sup> Cf. Wallace (1986: 166-7). Cawkwell (1981) señala que tras la derrota de Esparta en Leuctra los atenienses buscaron reestablecer su situación imperialista incrementando la presión tributaria sobre los miembros de la liga, e intentando recuperar ciertas posiciones coloniales. Este incremento de la actividad ateniense, sumado al mayor esfuerzo económico que suponía, habría reforzado las posturas belicistas como medio de resolver las demandas de las masas.

<sup>408</sup> Sobre la noción de “espectro”, cf. Žižek (2003: 30-2). El término viene a dar cuenta de aquello que queda reprimido en la subjetividad, aquello que no está presente en la representación simbólica pero aún así emerge en ella porque ambas (lo simbólico y lo espectral) son constitutivas de lo real. En este sentido, en el discurso que estamos analizando, lo espectral está dado por el hecho de que el poder democrático, asociado al poder imperialista, solo puede presentarse bajo esta forma fantasmática y temerosa, ya que la identificación simbólica se realiza a través de un pasado idealizado, que es la negación práctica de la *demokratía*. Sobre la democracia como exceso: cf. X., *Ath.*, 1.10-12; Pl., *R.* 557b-558c, 559d-563e; Gallego (2003c: 188-93).

<sup>409</sup> Cf. *Th.*, 2. 40. 3, donde Pericles señala como una virtud ateniense el ser atrevidos (*tólma*) y se vinculaba con la capacidad de tomar decisiones; cf. Balot (2001b: 505-25). Gallego (2003c: 148) también señalará que “la decisión basada en el coraje constituía para Pericles la marca distintiva de la política ateniense. Tal audacia no implica ceguera irreflexiva sino un pensamiento concreto de las situaciones concretas...”. Por el contrario, Isócrates vincula el ser audaz con la locura (*ánoia*) y la intemperancia (*akolasía*) (7. 4).

<sup>410</sup> “la identificación imaginaria es la identificación con la imagen en que nos resultamos amables, con la imagen que representa ‘lo que nos gustaría ser’”: Žižek (2012: 147).

El peligro y el temor configuran desde el inicio las condiciones fantasmáticas del texto que posibilitan el carácter salvífico de la propuesta isocrática. Asimismo, la puesta en el pasado de las condiciones de la “buena” democracia por oposición a la presente constituye la puesta en práctica de una operación política que en el extremo de su interpretación no tiene más finalidad que la de restarle poder al pueblo. Como ha sostenido Loraux, la apelación al pasado busca pensar un presente con la condición de que, al ser evocado, se lo libere de todo valor subversivo<sup>411</sup>. Pero aún así, el espectro democrático permanece, puesto que de nada serviría recordar si no es para señalar la necesidad del cambio de las condiciones existentes. Se recuerda la “buena” democracia para negar la presente, se pone a la crítica en el campo de la tradición democrática para de esta forma limitarla. Consideramos las siguientes palabras de Ober como una apreciación contundente:

The *demokratia* experienced by Isocrates and other fourth-century citizens was utterly shorn of its ideological and thus of its social and economic effects: the citizen masses, ostensibly in control of elections and legal decisions, remain in awe of the rich, who are therefore able to deploy (or threaten to deploy) property power without any ideological restrictions or constraints. This situation, advertised by Isocrates as at once ancestral and a feasible alternative for the future, is in many ways an inversion of the ideals promoted in genuine fourth-century orations delivered to the Athenian Assembly and people’s courts.<sup>412</sup>

Por consiguiente, la insistencia con la que Isócrates establece la diferencia entre su planteo y las condiciones imperantes en la ciudad parece indicar más una propuesta de reordenamiento político que una práctica necesariamente existente<sup>413</sup>. Esto no

---

<sup>411</sup> Loraux (2008: 268).

<sup>412</sup> Ober (2001: 285).

<sup>413</sup> Nuestro orador se cuida de quedar como un partidario de la oligarquía y señala que su objetivo no es otro que el de la democracia (7. 57, 70). Se cuestiona a la oligarquía y en especial a la experiencia de la Tiranía de los Treinta (7. 60, 62-69), aunque se reconoce –significativamente– como un ejemplo de democracia al gobierno espartano (7. 61). Pero Isócrates se encuentra disconforme con la situación: “Mi opinión es fácil de conocer” –nos dice– “en la mayoría de los discursos pronunciados por mí, se verá claro que critico las oligarquías y los regímenes violentos y que, en cambio, alabo a los igualitarios y a las democracias, *no a todas (ou pásas)*, sino a las bien establecidas...” (7. 60). Ahora bien, “no todas” implica una referencia a la Atenas de su tiempo. La postura política de Isócrates ha sido difícil de encuadrar: Naserius (1933: 307-28) ve en él una preferencia por la monarquía. Una gran mayoría lo piensa como un “demócrata” moderado partidario del programa de Terámenes: Jaeger (1947: 114-7), Romilly (1954: p. 333 y ss), Mossé (1962: 364-6), Bringmann (1965: 83), Cloche (1978: 80, 94-5), Heilbrunn (1975: 158), Bearzot (1980: 113-31). Wallace (1989: 158-73) ve una propuesta elitista que favorece a los sectores aristocráticos pero no un programa oligárquico. Cf. también Balot (2006: 179-81), para quien Isocrates es promotor de un paternalismo aristocrático. Ober (2002: 152-3) lo señala como partidario de una monarquía panhelenista y de una “oligarquía” disfrazada de “democracia” para su Atenas natal. Sancho

significa que las prácticas de un patronazgo privado hayan cesado, pero sí que dichas prácticas no tendrían la solidez necesaria para subordinar a la población dentro del marco de un control estricto por parte de la elite.

Por consiguiente, el poder del *dêmos* seguiría siendo lo suficientemente fuerte como para evitar que las condiciones de desigualdad se constituyan en formas permanentes de dominación. Esto no significa que formas de clientela o patronazgo no funcionasen como mecanismos recíprocos que –amparados en las condiciones de necesidad– articularan las relaciones entre los ricos y los pobres. Pero de aquí no se sigue que tales prácticas constituyeran formas de dominación que permitieran a los miembros de la elite controlar a las masas y subordinarlas de modo permanente. En este sentido, las miradas que hacen del patronazgo una tendencia que recrudecería durante el siglo IV no son solamente herederas de una mirada que hace de esta centuria un tiempo de decadencia para el poder popular, o de una sobrestimación cuantitativa de las fuentes, sino también de una mirada “desde arriba”. Se le atribuye a dichos testimonios una lógica en la que los beneficiarios de la relación parece ser siempre aquellos que principalmente constituyen el polo adinerado, es decir, aquellos que configuran el estrato superior de la relación. Sin embargo, dado que el vínculo es de toma y daca, para que tales prácticas se refuercen como mecanismos sistémicos de dominio se hace necesario una incapacidad de los “de abajo” de abandonarlo, de resistirlo, de no poder gozar de estrategias que los beneficien. Por el contrario, no solamente existían alternativas al patronazgo de la elite –como veremos a continuación– sino que lo que se manifiesta es que tales prácticas permitían una “libertad” importante en el comportamiento de los “clientes”. Los miembros del *dêmos* de Cimón no estaban obligados ni coaccionados a participar de los bienes de su casa; los ejemplos de Jenofonte manifiestan las suspicacias y los miedos frente a las conductas de los “amigos”; Isócrates, en el extremo, proponía la vuelta a un pasado donde el clientelismo era la regla y no la excepción. De modo que tales relaciones se muestran más bien laxas, puesto que las masas poseían opciones y capacidades de ejercer un contrapoder que los

---

Rocher (2002: 231-54; 2008: 36-61; 2009: 171-92) lo ve como un opositor democrático, a lo que la autora llama “una democracia populista”. La adjetivación de “populista” tiene un claro contenido moderno que hace de la participación irrestricta de las masas un demérito de la política. A nuestro juicio, de lo que no puede dudarse es del sentido elitista de Isócrates, que en la práctica no tendría otro efecto que un cercenamiento de los derechos del pueblo y que desde una perspectiva ateniense no tendría otro resultado que un régimen oligárquico.

eximía de los resultados más negativos de la clientela, dada la fluidez con que se la practicaba.

### **Liturgias y *misthophoría***

El problema que abordamos en este apartado nos permite encarar la innovación realizada por Pericles y que ha sido vista como una forma de “patronazgo público”<sup>414</sup> que daba resguardo a los pobres frente al clientelismo privado o individual de los ricos.

En este sentido, corresponde precisar la diferencia existente entre las liturgias realizadas por los ricos para con la ciudad y el pago del *misthós* introducido por Pericles (Arist., *Ath.*, 27.4). Las liturgias consistían en prestaciones que los miembros de la elite realizaban como una forma de gasto privado cuyo destinatario era la ciudad. Principalmente consistían en servicios festivos y militares. En relación a los primeros, aproximadamente cien miembros de la elite realizaban liturgias en conexión con numerosos festivales: particularmente el entrenamiento y financiación del coro (*khoregía*) y el entrenamiento de los jóvenes para la carrera de antorchas (*gymnasiarkhía*). En cuanto a los segundos, el principal era el mantenimiento y la supervisión de la tripulación de una trirreme (*trierarkhía*), financiación sobre la que descansaba la armada naval ateniense. A esto se le suma la *eisphorá*, que consistía en un tributo relativamente excepcional para los momentos de conflicto bélico<sup>415</sup>.

---

<sup>414</sup> La introducción del *misthós* por parte de Pericles fue interpretada por Finley (1986: 39-70) como una forma de patronazgo “público” o “estatal”. Consideramos que tal caracterización tiene sus dificultades por dos razones: la primera es que en la medida en que los mecanismos de distribución comunitaria de la riqueza implican una relación política que articula a la comunidad como un todo, la idea de “patronazgo” se debilita, en tanto que estaríamos en presencia de un vínculo de la comunidad consigo misma. Dicho de otra manera, tanto el patrono como los clientes no serían otros que el conjunto comunitario. La segunda es que la idea de “estatal” supondría la existencia, en el marco de la *pólis*, de una diferencia entre “sociedad civil” y “Estado”. Sin embargo, el “Estado” no aparece como una entidad abstracta distinguible del cuerpo político de los ciudadanos (Ehrenberg, 1969: 88; Osborne, 1985: 8; Morris, 1987: 3; 1994b: 51; Van der Vliet, 2005: 143; Cf. Paiaro, 2011b: 223-42). De esta manera, consideramos que hablar de un “patronazgo estatal” supone en la práctica darle existencia a una entidad que no tendría lugar para la ciudad democrática; cf. Requena (2013b: 1-22).

<sup>415</sup> Cf. Christ (1990: 148). La *eisphorá* fue una tributación irregular. A partir del 378/7 el sistema fue reorganizado para facilitar la recolección de los pagos. Todos aquellos en condición de pagar la *eisphorá* fueron divididos en *symmoríai* dentro de las cuales los miembros más ricos tenían la responsabilidad de adelantar el pago (*proeisphorá*) de su propia *symmoría*. Si bien se ha sostenido que la ventaja de este sistema beneficiaba a la clase más adinerada de Atenas al gravar por igual a todos los miembros de todas las *symmoríai* con independencia de su riqueza personal, el hecho de que los más ricos debieran adelantar el tributo permite pensar en una relación conflictiva en el marco de la elite. Sobre la *eisphorá* y su reforma, cf. Brun (1983), Strauss (1986: 42-3), Hansen (1991: 112-5), Christ (2007a), Gallego & Valdés

Visto en conjunto, el sistema de liturgias asumido por los sectores más ricos de la ciudad se remontaba a la época de dominio aristocrático y se correspondía con una concepción que implicaba que el ciudadano debía comprometerse con la *pólis*, incluyendo sus propiedades. Consistía, fundamentalmente, en prestaciones voluntarias y privadas, marcadas fuertemente por una dimensión agonística, donde la aristocracia recibía el agradecimiento (*kháris*) de la población. Este sistema litúrgico estuvo vinculado a los ideales aristocráticos, sirviendo a sus fines y permitiendo que a través del mismo se manifestaran formas de superioridad política de los más ricos en los asuntos de la ciudad<sup>416</sup>. La ideología cívica permitía a la aristocracia aparecer, gracias a su riqueza, como un personal políticamente útil (*khrestós*), como la más apta para provecho de la ciudad. Asimismo, esto fomentaba un fuerte sentimiento de que el pueblo debía corresponder con su *kháris* a aquellos que desempeñaban a las liturgias<sup>417</sup>. Éstas no tenían un carácter democrático por sí mismas; en realidad, desarrolladas de manera privada y voluntaria, se correspondían con las formas en que la *pólis* incluía y reorganizaba el comportamiento individualista de los aristócratas; formaban parte de las “fuerzas centrípetas” que vinculaban a los ricos y aristócratas con un colectivo común<sup>418</sup>. Este sistema constituía una forma de patrocinio que era interiorizado por la ciudad y que servía como mecanismo de distribución de riquezas de los más ricos hacia los más pobres, pero que también hacía prevalecer la superioridad de los primeros frente a los segundos<sup>419</sup>. En este sentido, el carácter comunitario del sistema de liturgias debe entenderse como una relación en la que el gasto privado estaba puesto al servicio de la ciudad, haciendo beneficiario de dicho gasto al conjunto de los ciudadanos, pero sobre la base del prestigio y la competencia intra-aristocrática. Sin embargo, la evolución política democrática de la ciudad hizo que el carácter voluntario de estas prestaciones fuese perdiendo peso frente a una forma cada vez más obligatoria y colectivamente

---

Guía (2014: 176-80 y n. 65). En relación a la *trierarkhía*, a finales de la guerra del Peloponeso se permite que dos trierarcos compartan la responsabilidad por una sola nave (*syntrierakhía*). A principios del siglo IV tal práctica parece volverse común y en el año 358/7 Periandro promueve una reforma en la que se dividen responsabilidades de la *trierarkhía* en veinte *symmoríai* de sesenta hombres cada una. En el 340 Demóstenes pasa una ley que hace a los trescientos hombres más ricos (divididos en *symmoríai*) responsables de financiar la armada naval; cf. Christ (1990: 148, n.5). Rhodes (1993: 679-81), Gabrielsen (1994),

<sup>416</sup> Cf. Davies (1971; xvii-xxxi; 1984: 92-95), Gschnitzer (1987: 194), Christ (1990), Hansen (1991: 110-2), Fouchard (1997: 134), Sinclair (1999: 120), Dabdab Trabulsi (2006: 223-5).

<sup>417</sup> Cf. Ober (1989: 226-30, 240-6), Christ (1990: 150), Fouchard (1997: 261).

<sup>418</sup> Sobre la noción de “fuerza centrípeta” que disciplina el comportamiento aristocrático y permite el desarrollo de la *pólis*, cf. Domínguez Monedero (1993: 66-86).

<sup>419</sup> Cf. Davies (1981a: 97-22), Ober (1989: 229-30).

controlada<sup>420</sup>. Aunque no hay que perder de vista que seguía siendo un gasto para con la ciudad que realizaban ciudadanos particulares y que se correspondía con desembolsos privados, tales prestaciones comienzan a sentirse como una exigencia despótica por la presión ejercida por el poder democrático, que constituía la razón de la queja de los ricos y de aquellos que se oponían al régimen<sup>421</sup>. Así, el Viejo Oligarca (X., *Ath.*, 1. 13) en plena democracia radical (ca. 420) señalaba:

En las *khoregíai*, en las *gymnasiarkhíai* y *trierarkhíai* ellos saben que son los ricos (*hoi ploúsioi*) quienes mandan en los coros, pero es el pueblo quien lidera los coros en su interés (*khoregêitai*) y que los ricos son gimnasiarcos y trierarcos pero es el pueblo quien realiza las gimnasiarquías y trieraquías en su interés (*ho dêmos trierarkheítai kai gymnasiarkheítai*). Así, el pueblo considera positivo cobrar dinero por cantar, correr, danzar y andar en las naves para tener dinero él mismo y que los ricos se empobrezcan (*hoi ploúsioi penésteroi*)<sup>422</sup>.

Situación que no se modifica durante la cuarta centuria. En *Banquete* de Jenofonte (X., *Simp.*, 4. 30-32), Cármides señalaba con ironía que cuando él era rico (*plousios*) la *pólis* le imponía (*prosetátteto*) toda clase de gastos, convirtiéndolo en un esclavo (*doûlos*). Arístipo (X., *Mem.*, 2. 1, 9) señalaba una idea similar cuando acusaba a la ciudad de servirse de los que gobiernan (*árhontas*) para que les proporcionen la mayor cantidad de bienes (*pleîsta agathá*), como si fueran sus esclavos (*oikétais*) (cf. D. 42. 32). Isócrates en *Areopagítico* defendía el régimen arcaico sobre la base de que en aquellos tiempos la elite abastecía a la ciudad con sus fortunas privadas sin por ello pretender lucrar con los bienes públicos (*Isoc.*, 7. 24-25; 33; 55). En *Panatenaico* (Isoc., 12. 145) insiste sobre el mismo punto reivindicando las liturgias –al igual que las magistraturas (*tàs arkhás*)– que funcionaban durante la época arcaica, puesto que no eran accesibles para cualquiera, eran voluntarias y proporcionaban honor (*timê*). En *Sobre la paz* (Isoc., 8. 127-129) señala que la ciudad se encontraba llena de lamentaciones (*odyrmós*) producto de la gran cantidad de obligaciones litúrgicas (*tò plêthos tôn prostagmáton kai tôn leitourgíôn*), el funcionamiento de las simmorías y los procesos de antídosis: “esto produce tales desgracias que vivir es más penoso para quienes han adquirido fortuna (*ousías*) que para los que siempre han sido pobres”. Por

---

<sup>420</sup> Cf. Ober (1989: 199; 241-2), Christ (1990: 155-7), Dabdab Trabulsi (2006: 224-6).

<sup>421</sup> Cf. Kallet (2003: 126-7), quien sostiene que a los ojos de la elite las imposiciones litúrgicas convierten al *dêmos* en tirano.

<sup>422</sup> La fuente cuando se refiere al desempeño de la liturgia por parte de los *plousioi* utiliza los verbos *khoregéō*, *gymnasiarkhéō* y *trierarkhéō* en voz activa. Pero para referirse al *dêmos* los usa en voz medio-pasiva de modo que se entiende que si bien los que financian son los ricos, en la práctica los que se benefician son los pobres.

último, en *Sobre el cambio de fortunas* (Isoc., 15. 159-160) añora el pasado de la ciudad donde cualquiera buscaba incrementar sus riquezas por la fama (*dóxa*) que proporcionaban, mientras que en el presente la democracia trata a los ricos como si fueran delincuentes (*ádikoi*). En *Económico* (X., *Oec.*, 2. 2-6), Sócrates se burla de Critobulo diciéndole que, pese a su riqueza, le parecía absolutamente pobre (*pánu pénesthai*), entre otras razones, debido a las grandes cargas que le imponía la ciudad (*prostátousan megála teleîn*) tales como la coregía, la gimnasiarquía, la trierarquía, etc. En *Helénicas* Jenofonte relata cómo los atenienses depusieron a Timoteo como estratega al no poder equipar la flota y eligieron a Ifícrates en su lugar, quien “equipó las naves con mucha decisión y obligó (*enágkaze*) a los trierarcos” (X., *HG.*, 6. 2, 11-14). En *Sobre la herencia de Diceógenes*, el demandante acusa a Diceógenes (III) de ser un hombre rico pero al mismo tiempo ruinoso para la ciudad, presentándolo así como una persona que, siendo miembro de la clase litúrgica, sólo prestó servicio en aquellas liturgias que se vio obligado (*anagkastheís*) a ejercer (Is., 5. 35-36)<sup>423</sup>. Claramente nuestro orador pretende desprestigiar al acusado mostrándolo como alguien que no realiza liturgia alguna por voluntad. Pero, sin embargo, queda claro que, más allá de las posibilidades de elección, la democracia imponía sus exigencias<sup>424</sup>. Aristóteles (Arist., *Pol.*, 1309a, 14-20; cf. 1320b, 4) señalaba que en las democracias debería ser necesario respetar a los ricos (*tôn eupóron pheídesthai*) sin hacer reparto de sus propiedades (*tàs ktéseis*) ni tampoco de sus frutos (*toùs karpóús*), para que no tuvieran que costear

---

<sup>423</sup> El texto que escribe Iseo versa sobre el devenir de la fortuna de Diceógenes (II). Diceógenes (II) sin hijos y con cuatro hermanas había fallecido. Próxeno, tío del difunto, se presentó con un testamento en el que Diceógenes (II) nombraba hijo adoptivo a Diceógenes (III), hijo de Próxeno, dejándole un tercio de sus bienes en herencia. Así se repartió la herencia durante doce años. Al cabo de este tiempo Diceógenes (III) presentó un segundo testamento en el que se lo nombraba heredero universal. Para ese entonces una de las hermanas de Diceógenes (II) había fallecido, la otra enviudado, una tercera seguía soltera y tan solo una conservaba esposo, Poliarato. Poliarato presentó una impugnación a este segundo testamento y tras perder en una primera instancia falleció. De modo que Diceógenes (III) se quedó con toda la fortuna, puesto que se convirtió en *kýrios* y tutor de las hermanas de Diceógenes (II) y de sus hijos. Tras diez años, Menéxeno (II), sobrino de Diceógenes (II) continuó la impugnación del segundo testamento donde la había dejado su tío Poliarato. Tras ganar en una primera instancia, Diceógenes (III) llegó a un acuerdo con Menéxeno (II) para que interrumpiera las acciones legales a cambio de una parte de la fortuna. Como Diceógenes (III) no cumpliera con el acuerdo y no pagase lo adeudado, Menéxeno (II) se unió con el resto de sus primos para impugnar ya no sólo el segundo testamento sino también el primero y así reivindicar la totalidad de la herencia. El discurso de Iseo es la denuncia por parte de los sobrinos de Diceógenes (II) contra Leócares, quien se había presentado como testigo de la validez del primer testamento que daba derecho inicial a Diceógenes (III) a la herencia. El discurso se sitúa en el año 389; cf. Jiménez López (2002: 105-108). Sobre el linaje de Diceógenes, cf. Davies (1971: n° 3773, 145-9).

<sup>424</sup> Davies (1981a: 24-6) sostiene que los individuos gozaban de discrecionalidad para realizar los servicios públicos. *Contra* Rhodes (1982: 4). Christ (1990: 156 y n. 41 con fuentes) sostiene que para el siglo IV las declaraciones de ejercicio voluntario de las liturgias en el contexto de los discursos forenses tienen por función el intento de ganarse al jurado, lo que demostraría que tal voluntarismo sería en la práctica excepcional.

“cargas públicas inútiles” (*mè khresímous leitourgías*) como los coros, carreras de antorchas y demás. Asimismo, cuestionaba a los regímenes democráticos por tratar con injusticia a las personas importantes (*adikoúntes toús gnorímous*), ya que el reparto de sus ingresos mediante las liturgias (*anadástous è tàs prosódous taís leitourgiais*) favorecía su unidad (*sunistâsin*) como grupo, provocando las transformaciones (*tàs metabolás*) de la constitución política (Arist., *Pol.*, 1305a, 1-5; cf. 1304b, 25-39)<sup>425</sup>. Que los sectores de la elite consideraban gravosas y coactivas las obligaciones litúrgicas queda bien claro en un fragmento de una comedia de Antífanos (Antiph., Fr. 202, Sanchos Llopis, Montañés Gómez & Pérez Asensio = Fr. 202 Kassel & Austin = Fr. 204 Kock = Ath., 3. 103):

Quien, nacido mortal, cuenta con que haya en la vida alguna posesión segura anda de lo más equivocado. En efecto, o alguna contribución lo deja sin hacienda alguna, o cayendo en pleitos perece, o en el cargo de estratega es multado, o, elegido corego, por suministrar al coro mantos de oro harapos viste, al asumir la trierarquía se ahorca, o navegando es apresado en algún lugar, o mientras pasea o duerme es apuñalado por esclavos.

Según Christ, el pasaje tiene un claro sentido cómico que provocaría la risa de la audiencia al exagerar los “males” que sufrirían los ciudadanos de buen pasar en Atenas, lo que en la práctica supondría que ningún rico padecería tales consecuencias. Sin embargo considera que, más allá del ridículo, semejante absurdo no dejaría de reflejar el listado de amenazas que le quitarían el sueño a más de un miembro de dicha clase. En consecuencia, pese a la exageración cómica, el pasaje no deja de traslucir la presión popular sobre la fortuna de los ricos, sin que esto necesariamente implique una tendencia a la “socialización” de las riquezas por parte de la democracia ateniense<sup>426</sup>.

---

<sup>425</sup> Cf. Weed (2007: 171-3).

<sup>426</sup> Christ (1990: 154). Cf. Ober (1989), quien sostiene que, si bien la polis democrática nunca buscó la expropiación de los ricos, sí logró mediante la hegemonía ideológica popular controlar –no sin tensiones– los desequilibrios que tales desigualdades socioeconómicas podían producir. Véase por ejemplo la discusión entre los dos varones, en la obra *Las asambleístas* de Aristófanes (ca. 393/391), acerca de cumplir con las órdenes de la ciudad y depositar sus bienes para uso y consumo común o no hacerlo (Ar., *Ec.*, Vv. 745-835). En efecto, el debate gira en torno a la realización práctica del “programa” comunista iniciado por Praxágora y las mujeres que han tomado el control y la dirección de la ciudad. Mientras uno de ellos se propone cumplir con las medidas decretadas, el otro se opone sistemáticamente, con el argumento de que éstas no eran “una costumbre de nuestros antepasados (*pátrion*)”, aunque éste último no se opone ni le parece desleal a la ciudad recibir de ella ciertos beneficios (vv. 780; 850-875). En consecuencia, la tensión que esboza el pasaje no sería otra que aquella que se corresponde con, por un lado, la posesión privada de los bienes de los ciudadanos y, por otro lado, la distribución comunitaria que organiza la ciudad. Ciertamente esta comedia de Aristófanes se plantea compleja y ambigua (Fernández, 2009: 41), puesto que la solución comunista puede pensarse tanto como una propuesta para resolver las desigualdades existentes en la ciudad potenciando el desarrollo democrático (Sommerstein, 1984: 314-33,

En este sentido, el discurso de Demóstenes *Contra Leptines* (ca. 355/4) nos permite evidenciar las tensiones y la presión que el *dêmos* ejercía sobre la elite. Su discurso constituye un ataque a la ley (*nómos*) propuesta por Leptines<sup>427</sup> que anulaba las inmunidades (*atéleiai*) que posibilitaban a los miembros de la elite evitar sus desempeños litúrgicos. Durante la Guerra Social (357/355) Atenas necesitaba dinero para hacer frente a los requerimientos bélicos, lo que suponía que los sectores de la elite debían desempeñar con eficiencia sus funciones litúrgicas. Sin embargo, tales ciudadanos parecían rehuir de sus obligaciones, por lo que Leptines presentó una propuesta de ley con la finalidad de suspender las excepciones que los ricos gozaban y que les permitían reducir su participación en el sistema. La propuesta de Leptines prohibía que cualquier rico, fuera ciudadano, meteco o extranjero, estuviera exento, salvo los descendientes de Harmodio y Aristogitón (D., 20. 29; 127; 160)<sup>428</sup>. Tras la aprobación de esta ley, las consecuencias para un ciudadano en caso de pedir excepciones o inmunidades significaban la pérdida de los derechos políticos (*atimía*) y la confiscación de sus propiedades. Aquellos condenados por estos crímenes quedaban sujetos a ser denunciados y arrestados si intentaban ocupar un cargo público y se les aplicaba la misma ley que a los deudores públicos (D., 20. 156). Ni bien la ley de Leptines fue aprobada, un hombre llamado Bático, junto a otros, presentó una denuncia por ilegalidad (*graphè nómon mè epitédeion theînai*) pero, debido a su muerte, la denuncia fue dejada de lado. Tras el final de la guerra, Apsefión –su hijo– y Ctesipo –el hijo del general Cábricas– retomaron las acciones judiciales contra la ley. Dado que ya había pasado más de un año desde su sanción, esta denuncia por ilegalidad ya no implicaba consecuencias para Leptines sino que simplemente cuestionaba la legalidad

---

1998: 11-22, 2005; MacDowell, 1995: 312-23; Slater, 2002: 207-232) o bien como una ironía sobre este tipo de propuestas, tanto como una crítica a los supuestos males ya existentes de la democracia (Mossé, 1962: 240-1; Flashar, 1967; Saïd, 1979; Foley, 1982; Hubbard, 1997: 36-40; Reinders, 2001: 243-79).

<sup>427</sup> Poco sabemos sobre este personaje y la crítica sospecha que bien pudo ser uno de los que apoyaba el pedido de ayuda de Esparta frente a la invasión tebana durante Mantinea (Arist., *Rh.*, 3.10, 7) o bien un tal Leptines del demo de Koíles. Cf. Harris (2008: 16, n. 6); Davies (1971: 340-1, n.º. 9046) considera como un “consenso general” que fue este último el autor de la ley.

<sup>428</sup> Las excepciones al desempeño de liturgias consistían en: a) ninguno podía ser obligado a realizar dos liturgias simultáneamente o, aparentemente, la misma liturgia festiva más de una vez en su vida (D., 50. 9; Arist., *Ath.*, 56. 3); b) quien realizaba una liturgia festiva quedaba exceptuado de efectuar cualquier otro servicio público hasta pasado un año de haberla terminado (D., 20. 8); c) quienes realizaban una trierarquía recibían dos años de gracia en reconocimiento al enorme gasto financiero y personal que significaba (*Is.*, 7. 38); cf. Harrison (1971: 234-5), MacDowell (1978: 162), Gabrielsen (1987: 8, n. 4); Christ (2007b: 151-3),

de su propuesta<sup>429</sup>. El escrito de Demóstenes constituye la denuncia para invalidar la ley en cuestión. Demóstenes señala que, sin las inmunidades, el pueblo enajena a quienes contribuyen con la prosperidad de la ciudad. Presentando al pueblo como *kýrios*, nuestro orador sostiene que, de esta manera, se cercena la posibilidad de reconocerle a los evérgetas su *kháris* (20. 6-17; 102-104; 134-142; 160-162). Su argumento consiste en homologar como relaciones clientelares las relaciones del *dêmos* con sus evérgetas pero invirtiendo los términos jerárquicos de dichos vínculos: así presenta al *dêmos* como el elemento dominante que subordina mediante el reconocimiento de su gratitud a los miembros de la elite, haciendo pasar al *dêmos* como el patrono y a los ricos como los clientes<sup>430</sup>. Según Demóstenes, de continuar con la ley, el pueblo perderá a sus benefactores, profundizando aún más las dificultades financieras de la ciudad:

Así pues, si, (...) alguien examinase en sí misma la cuestión de si acaso, al fin y al cabo, es más provechoso que vosotros seáis soberanos (*kýrious*) para otorgar la recompensa (*tês doreiâs*), aunque, engañados (...) se la concedáis incluso a un hombre vil, o si a fuerza de estar absolutamente desposeídos de esa facultad (*toû pantelôs akýrou*), ni siquiera al que reconozcáis digno de ella se os está permitido honrarle (*timêsai*), encontraría que es más ventajoso aquella primera eventualidad. ¿Por qué? Porque por el hecho de honrar a más individuos de los que conviene vais a exhortar a muchos a haceros beneficios (*timân*); en cambio, a base de no conceder ninguna recompensa a nadie, (...) excluiréis a todos de la posibilidad de emulación (*philotimêisthai*). (D., 20. 5)

En términos prácticos, la alocución demosténica no proponía una transformación de la lógica de la evergesía sino mantenerla tal como venía funcionando. Asimismo, más allá de la estrategia retórica, el hecho de hacer *kýrios* al *dêmos* manifestaba que el sistema ya no dependía únicamente de la voluntad aristocrática sino que esta última quedaba sometida a la autoridad popular, aunque mantenía como mecanismo de incentivación para la elite el prestigio (*timé*) que le otorgaba el reconocimiento y el agradecimiento del pueblo (D., 20. 7, 10, 16). ¿En qué sentido su propuesta sirve de apoyatura para la idea de un grado mayor de dependencia del *dêmos*? Las palabras de

---

<sup>429</sup> Cf. Harris (2008: 17-21). Después del 403/2 la *graphè paranómon* quedó reservada para denunciar por ilegalidad los decretos aprobados por las asambleas, mientras que para denunciar las leyes aprobadas por los tribunales y los *nomothétai* se utilizará la *graphè nómon mē epitédeion theînai*. Las consecuencias para quien hiciera la propuesta, de ser encontrado culpable, significaban una multa en dinero y la *atimía*. Sin embargo, si la denuncia llegaba a la consideración de los tribunales después de un año de haberse hecho ya no tenía consecuencias para su promotor. Cf. Hansen (1991: 205-12).

<sup>430</sup> Plácido & Fornis (2011: 32-33). Para los autores el discurso demosténico es otra muestra de cómo recrudescen las relaciones clientelares durante esta centuria. Siguiendo la lógica del discurso, consideran que Demóstenes hace coincidir la tradición democrática del pueblo como *kýrios* con la tradición aristocrática en tanto se acentúan los dones del pueblo y los dones de los evérgetas.

Demóstenes ubicaban la evergesía como una práctica crucial para el funcionamiento de la *pólis*, pero la propuesta de Leptines reducía los privilegios de los liturgistas en tanto acababa con sus inmunidades. Para Demóstenes, la ley claramente afectaba el patrimonio de los miembros de la elite incrementando la presión “fiscal” sobre ellos y, más pernicioso aún, ni siquiera permitía recibir la *kháris* popular como compensación a dicho esfuerzo (D., 20. 18, 22-23). Cabe notar que no nos encontramos aquí frente a un discurso que constituya una manifestación meramente ideológica o a una propuesta con intencionalidades políticas; nos encontramos frente al acontecimiento práctico de una ley aprobada por los tribunales y, por consiguiente, una situación concreta que afectaba intereses concretos, incidiendo de manera práctica y real en las relaciones cotidianas de la *pólis*. El esfuerzo retórico de Demostenes no atentaba necesariamente contra las prácticas democráticas, a lo sumo sólo conservaba el *status quo* previo a la sanción de la ley, que ya de por sí suponía un control político del *dêmos* sobre la elite<sup>431</sup>. Pero su testimonio nos enfrenta, entonces, con las tensiones reales que atravesaban al cuerpo cívico y a la capacidad de imposición por parte del *dêmos*. Pese a la denuncia –cuyo tratamiento ante los *nomothétai* tardaría un par de años en llegar–, la cuestión permite ver las presiones del *dêmos* frente a la riqueza de la elite. Aún cuando la ley remitiera a una situación de coyuntura, en la medida en que se realizaba en el marco de las dificultades financieras producto de la guerra, y, por lo tanto, no habría razón para pensar que Leptines había seguido un programa trascendente de radicalidad democrática, lo que su ley habría conseguido no habría sido otra situación que la de una presión aún mayor sobre los ciudadanos acaudalados que se vieron impedidos de evitar las recurrencias de las imposiciones litúrgicas<sup>432</sup>.

---

<sup>431</sup> Cf. D., 20. 27-28, donde se señala como ejemplo que por ley nadie estaba exento de la prestación como trierarco salvo los nueve arcontes.

<sup>432</sup> Cf. Hesk (2000: 40-51) quien sostiene que la medida de Leptines habría sido una ley igualitaria y democrática frente a la crítica de corte aristocrático de Demóstenes. Cf. Burke (2002: 178) y Fisher (2003: 181-215), para quienes la ley habría sido popular entre los jurados, aunque los argumentos de Demóstenes no contendrían un sesgo aristocrático. Según Plácido & Fornis (2011: 33 y n. 41), Demóstenes habría perdido el caso y las inmunidades habrían desaparecido. Por el contrario, Harris (2008: 20-1), basándose en fuentes epigráficas que señalan el mantenimiento de honores a los reyes del Bósforo quienes proveían de trigo a Atenas, sostiene que los atenienses continuaron con las excepciones, lo que significaría que finalmente la ley de Leptines habría sido anulada. Si bien la justificación de Harris es circunstancial, no tenemos certeza respecto de cual habría sido el destino final de la ley, y lo interesante para nosotros consiste en recalcar sus efectos. En este sentido, es importante dar cuenta de que para Plácido & Fornis la ley de Leptines habría permanecido y habría sido exitosa. Sin embargo, los autores utilizan el discurso de Demóstenes para justificar un incremento del patronazgo en desmedro de la situación económica y social de los ciudadanos de menores recursos. Por tanto, cabe preguntarse cómo es que prima en la interpretación la retórica demosténica sobre la eficacia práctica de la ley. Si para los autores Demóstenes justifica una tendencia del incremento del patronazgo sobre las masas populares,

En resumen, el devenir del sistema de liturgias no daría cuenta de un crecimiento del patronazgo sobre las masas atenienses puesto que, por el contrario, el *dêmos* mantuvo y profundizó su control sobre el sistema, limitando sus resultados más perniciosos. Y tampoco resultaría mera casualidad que dicha forma de usufructo comunitario de la riqueza privada haya sido depuesta y modificada tras la conquista macedónica<sup>433</sup>.

Todavía más radical e innovadora fue la introducción de la *misthophoría* para las funciones políticas, iniciada por Pericles y continuada durante el siglo IV. Dicho estipendio (*misthós*) no provenía de las fortunas individuales de los ciudadanos sino de los bienes en posesión de la comunidad como un todo. La primera remuneración introducida fue aquella destinada a compensar la participación o el servicio como jurados. Tal pago fue iniciativa de Pericles alrededor del año 450 (Arist., *Ath.*, 27. 1-4., *Pol.*, 1274a, 8-9; Pl., *Grg.*, 515e; Plu., *Per.*, 9. 1-3). Se trataba de un pago de 3 óbolos por día para quienes asistían a los tribunales<sup>434</sup>. Posteriormente, comenzaron a recibir estipendios los miembros del Consejo de los 500 y las magistraturas atenienses. En cuanto al Consejo, dichas remuneraciones se hacían por día y sólo para aquellos que asistían a cumplir con sus funciones. Posiblemente, el valor del pago habría variado a lo largo del tiempo. A finales del siglo IV, los consejeros cobraban 5 óbolos por día y 1 óbolo extra cuando servían como prítanos (Arist., *Ath.*, 62. 2). En relación a las magistraturas, la documentación parece indicar que hasta el golpe del año 411 todas recibían un estipendio (Arist., *Ath.*, 24. 3). Sin embargo, para finales del siglo IV, sólo algunos cargos seguirían siendo rentados (Arist., *Ath.*, 42. 3, 62. 2), cobrando aproximadamente 1 dracma por día<sup>435</sup>. Por último, a finales del siglo V y principios del IV comienza a ser remunerada la participación en la asamblea. Inicialmente la paga consistía en 1 óbolo, luego 2 y posteriormente 3. A finales del siglo IV, la participación en las asambleas ordinarias implicaba el cobro de 1 dracma y de 1,5 dracmas para las

---

pero acuerdan en que perdió el litigio en los tribunales, ¿no deberíamos concluir entonces que, en la práctica, más allá de los intentos de justificación, tal presión clientelar no se daría de hecho?

<sup>433</sup> “Demetrios put an end to the whole liturgical system, freeing the wealthy from organized and obligatory payments. Instead, the governing of the State came to depend on voluntary donations and benefactions from public-spirited individuals who had the inclination and wealth to be able to afford them.”; cf. Harding (2015: 91-2).

<sup>434</sup> Originalmente habría sido de 2 óbolos y se le atribuye a Cleón su aumento a 3. Cf. Ar., *Eq.*, 51, 255-256, 797-798, 800; *Eq.*, 683-688; Pl., 277; Av., 1541; Ra., 140; V., 88, 300; Arist., *Ath.*, 62. 2.

<sup>435</sup> Según Aristóteles (*Ath.*, 24. 3), para mediados del siglo V habría alrededor de 1400 funcionarios (700 en Atenas y 700 fuera de ella). Para finales del siglo IV tal cantidad se habría reducido a 350 como mínimo (cf. Jones, 1957: 6, n.9; Rhodes, 1993: 305) o a 700 como máximo (Hansen, 1991: 239-240).

asambleas principales (cf. Arist., *Ath*, 41. 3; 62. 2; Ar., *Ec.*, 183-188, 289-310, 380-393)<sup>436</sup>.

Si bien una extensa tradición historiográfica sostiene que la posibilidad de mantener la *misthophoría* estuvo estrechamente ligada al cobro de los tributos (*tòn phóron*) proporcionados por el imperio marítimo, la continuidad de la misma luego de la desaparición de dichos aportes pone en tela de juicio esta visión<sup>437</sup>. Tal como se demuestra en el reciente trabajo de Pritchard, *Public spending and democracy in classical Athens*, todo parece indicar que la práctica del *misthós* podía realizarse –no siempre sin esfuerzos– gracias a los recursos propios con los que contaba la ciudad. Según el autor, la democracia ateniense gastaba anualmente en remuneraciones los siguientes valores: 156 talentos y 5.007 dracmas aproximadamente en la década de 420; 98 talentos y 2.232 dracmas en la década de 370; 128 talentos y 1.632 dracmas a finales del siglo IV<sup>438</sup>. Ahora bien, en los albores de la Guerra del Peloponeso, Atenas contaba con un ingreso anual de alrededor de 1.000 talentos, de los cuales 600 provenían del imperio y 400 eran fruto de recursos internos. Ciertamente, durante la primera mitad del siglo IV Atenas sufrió una reducción importante de sus recursos, alcanzando un ingreso de 130 talentos por año, sin contar las posibles ayudas externas. Sin embargo, este cuadro mejoró durante la segunda mitad, ascendiendo a 400 talentos en la década de 340 y 1.200 talentos durante el arcontado Licurgo<sup>439</sup>. Por consiguiente, el “gasto público” ateniense nunca fue superior a sus ingresos, inclusive en aquellos momentos de mayor penuria financiera.

---

<sup>436</sup> Pritchard (2015: 52-80).

<sup>437</sup> La tradición historiográfica que ve a la democracia ateniense como dependiente del imperio se inicia fundamentalmente con la obra de Mitford y Beockh a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Esta perspectiva se ha mantenido en autores tales como Sinclair (1999: 343-5), Finley (2000: 60-84), Samons & Loren (2000: 207) y Burke (2005: 8, 10, 13, 25). Jones (1957: 5-7) fue uno de los primeros en cuestionar esta interpretación, al señalar “That Athens profited financially from her empire is of course true. But these profits were not necessarily to keep the democracy working”. Ober (1989: 23-24), Hansen (1991: 318-319), Kallet-Marx (1994: 247) y Pritchard (2015) tomaron partida por la postura de Jones. Cf. Pritchard (2015) para un análisis exhaustivo de la discusión.

<sup>438</sup> Cf. Pritchard (2015: 89).

<sup>439</sup> Tucídides (2. 13, 3) señalaba un ingreso de 600 talentos como tributo de los aliados, sin contar otros tipos de aportes, además de no menos de 500 talentos en ofrendas privadas y públicas. Jenofonte (*An.*, 7. 1, 27) hablaba de al menos 1.000 talentos para el inicio de la Guerra del Peloponeso. Aristófanes (*V.*, 660) mencionaba 2.000 talentos como suma total del tributo y los aportes de las minas, mercados, puertos, alquileres y decomisos. Demóstenes (10. 37-38, cf. Theomp., *Fr.* 166) postulaba que se trataba de 130 talentos durante la primera mitad del siglo IV pero que para el 340 ya ingresaban 400 talentos. Plutarco (*Moralia*, 852f, cf. *IG*. II<sup>2</sup> 457, Burke, 1985: 251). Cf. Jones (1957: 6), Hansen (1991: 260), Pritchard (2015: 88-90). Cf. Harding (2015: 14-5, 85-7), quien sugiere la ayuda económica de Persia para con Atenas durante la etapa de la Guerra Corintia (*ca.* 395/387).

La característica más importante, tal como lo ha señalado Schmitt-Pantel, consistía en que la percepción del *misthós* no se debía al hecho de ser un mero miembro de la comunidad cívica (lo que de todas maneras constituía una condición necesaria) sino al cumplimiento de una función política<sup>440</sup>. La lógica del *misthós* escapaba a las relaciones de reciprocidad que se establecían en el marco del patrocinio directo o “comunitario”, puesto que ya no suponía un vínculo entre un ciudadano y otro o entre un ciudadano y la ciudad; era la ciudadanía la que se enfrentaba consigo misma en la relación construida por el *misthós*. Su distribución instrumentaba una jerarquización del cuerpo cívico (jerarquización que en el marco democrático tuvo importantes consecuencias), puesto que no había una percepción igualitaria entre los ciudadanos: solamente lo recibían aquellos que realizaban alguna tarea política, por su participación en los espacios institucionales de la ciudad. La naturaleza del *misthós* difería, por consiguiente, de las relaciones de patronazgo, ya que no descansaba sobre relaciones fundadas en el don, la reciprocidad y la generosidad, que reproducían la desigualdad y la asimetría económica y social a cambio de un retorno en prestigio y apoyos políticos<sup>441</sup>. Por el contrario, la *misthophoría* otorgaba una independencia singular al *dêmos* ateniense. El Viejo Oligarca ponía este estipendio como condición del sostén democrático, puesto que favorecía el dominio del pueblo (en su sentido restringido de los pobres<sup>442</sup>): “Más el pueblo busca todos aquellos cargos que aportan un sueldo (*arkai misthophorías*) y beneficios para su casa” (X., *Ath.*, 1. 3). Más interesante resulta el planteo hecho por el personaje de Filocleón en la comedia *Avispas* de Aristófanes, representada en las Leneas del 422 a.C. Filocleón es un anciano, combatiente en las guerras médicas, que pasa sus días en los tribunales; partidario de la democracia y seguidor de las políticas llevadas adelante por Cleón. Frente a él se encuentra su hijo Tiracleón, opositor a líderes como Cleón, que cuestiona el comportamiento obsesivo e infantil de su padre como juez. La obra trata principalmente sobre el funcionamiento de los tribunales<sup>443</sup> y se centra en la crítica a la “tribunalofilia” (*philêliastês*) que

---

<sup>440</sup> Deniaux & Schmitt-Pantel (1987/1989: 152-153).

<sup>441</sup> Dillon (1995: 27-57).

<sup>442</sup> En la mirada de los miembros de la aristocracia, de la elite social y económica más pudiente, *dêmos* no tendrá el sentido genérico de “pueblo”, sino uno más preciso y peyorativo relativo a las masas, los pobres, las clases bajas, aquellos que no gozaban de una situación privilegiada y que formaban la mayoría de los *politaí*. Cf. Sinclair (1999: 40-41), Raaflaub (1989: 33-70) y Cartledge (2007: 155-169). Para el uso del término en el panfleto del Viejo Oligarca, ver Marr & Rhodes (2008: 19-26), quienes destacan la oposición entre el *dêmos* y los *olígoi*.

<sup>443</sup> Para un análisis de la obra, ver MacDowell (1971) y Konstan (1985: 27-46).

caracterizaría el desempeño de los miembros del *dêmos* ateniense en su calidad de jurados, desempeño que se presenta como una enfermedad obsesiva. Pero, en función de lo que constituye nuestro tema, nos interesa resaltar la defensa que hace Filocleón de su rol de jurado frente a las objeciones de su hijo. Tiracleón exhorta a su padre a que abandone su práctica de juez puesto que la considera una burla que lo convierte en esclavo de los demagogos (Arist. V., 516-517). Pero Filocleón responde que su condición es diferente, puesto que él manda sobre todos (Arist. V., 518-520) e insiste en las virtudes de ser miembro de la *heliaía*:

Pues, demostraré inmediatamente, desde la misma línea de salida, que nuestro poder (*arkhês*) no es inferior a ninguna realeza. ¿Qué hay hoy en día más feliz y venturoso que ser juez? (...) ¿Qué ser hay más temible (*è deinóteron zôion*), y eso aun siendo uno un viejo? Yo, a quien tan pronto me deslizo de la cama, aguardan (...) hombres importantes (*ándres megáloi*). (...) Y luego, en cuanto me acerco (...) me suplican haciendo reverencias. (...) Ese individuo jamás habría sabido de mi existencia. (...) ¿Qué cantidad de adulaciones podrá llegar a oír un juez? Unos se lamentan de su pobreza y la ponen de pretexto; otros cuentan fábulas; otros, algún chiste (...); otros se ponen a hacer gracias (...). Nosotros, entonces, aflojamos un poco la hebilla de nuestra cólera. ¿Qué, no es eso realmente un poder enorme (*megále arkhé*) que puede burlarse de la riqueza (*plóútou*)? (...) Más aún, cuando el Consejo y la Asamblea no ven claro qué decisión tomar en un asunto importante, por decreto prescribe que se entreguen los culpables a los jueces. (...) Y en la asamblea popular nadie ha conseguido jamás imponer su opinión sin proponer la disolución de los tribunales inmediatamente después de que hayan juzgado una causa. El mismísimo Cleón (...) solo a nosotros no se nos traga, sino que nos acoge en sus brazos y nos espanta las moscas. (...) ¡Ah, y se me olvidaba lo más agradable de todo, que es cuando me voy a casa con mi salario (*misthón*)! A causa del dinero todo el mundo festeja mi llegada (...) y no tengo necesidad de mirar hacia ti (*kou mé me deése es sè blépsai*) (...). Con esto cuento como bastión frente a los males y armadura que me defiende de los dardos. (...) ¿No es verdad que mando un gran mando (*megálen arkhèn árkho*), que en nada es inferior al de Zeus...? (...) Y cuando tiro un relámpago, chasquean sus labios, y se me asustan los ricos y los muy orgullosos (*kagkekhódasín m'hoi ploutoúntes kai pánu semnoí*) (Arist. V., 548-632).

Su condición de juez le permite disfrutar de una *arkhé* que lo hace superior a la riqueza y a las personas importantes sobre quienes manda, los líderes políticos lo necesitan y lo adulan, mientras que el *misthós* le otorga una independencia y seguridad económica que le permite escapar a los condicionantes de la pobreza y a la dependencia respecto de terceros. Si bien su poder depende de la influencia que los tribunales

populares adquirieron gracias a las reformas de Efiltes<sup>444</sup>, las objeciones de Tiracleón no se centran en forma directa en su rol como en el *misthós* ya que busca, a través de este, demostrar la inferioridad y dependencia que su padre tiene respecto a los demagogos. Tiracleón argumenta que, en comparación con el tesoro público y lo que se apropian los políticos, los jueces solo reciben una parte insustancial (Arist. V., 655-664; 670-679) e insiste en que el poder verdadero está del lado de los demagogos que se benefician con su pobreza para así domesticarlos mejor y tenerlos a su servicio como jornaleros que corren hacia quien les paga (Arist. V., 698-712). La disputa entre padre e hijo por el rol de la *misthophoría* presenta una doble concepción que tensiona las relaciones intra-ciudadanas: Filocleón se siente poderoso por pertenecer a los jurados; su condición hace que los ricos lo adulen y le teman; la ciudad no funcionaría sin sus opiniones; los líderes deben considerarlo y agasajarlo; su sueldo le da la independencia necesaria para no tener que depender de nadie. En consecuencia, una de las condiciones para su *arkhé* descansa sobre la percepción de este ingreso que le permite independencia y seguridad más allá de las condiciones socioeconómicas. Tiracleón invierte la relación y asocia el *misthós* a una forma de dependencia, como una forma de esclavitud que desprestigia su calidad de ciudadano<sup>445</sup>. Como si fuera una relación especular, el debate entre padre e hijo plantea la disputa de clase que atraviesa el cuerpo cívico a partir de aquellos intereses que se ven favorecidos por el poder democrático<sup>446</sup>. El personaje de Filocleón sería la representación individualizada del *dêmos*, a quien el salario recibido le permitía ganar autonomía y orgullo, cuyo poder político se ratificaba en las asambleas, los tribunales, etcétera, y que hacía de los pobres un componente específico de la democracia<sup>447</sup>.

Todo esto resalta, entonces, el grado de independencia y conciencia que posibilitaba la *misthophoría* introducida por Pericles y la distancia entre ésta práctica y la del patronazgo. La *misthophoría* no solamente carecía de los elementos propios del patronazgo al no responder a los criterios de reciprocidad y asimetría, sino que también

---

<sup>444</sup> Sobre las reformas de Efiltes y su importancia, ver Wallace (1985: 83-87), Ostwald (1986: 28-77), Starr (1990: 24-27), Rhodes (1992: 67-77) y Gallego (2003c: 65-94; 2010).

<sup>445</sup> Sobre las relaciones asalariadas y su valoración negativa asimilada a la esclavitud y la dependencia, ver Mossé (1980), Ste. Croix (1988: 214-221) y Plácido (1989: 55-79). Es posible que no todo el mundo asumiera una valoración negativa del trabajo en general ni del trabajo a jornal en particular. Véase Capítulo V.

<sup>446</sup> Cf. Konstan (1985: 35-36).

<sup>447</sup> Sobre la democracia como el dominio de los pobres, cf. X., *Ath.*, 1. 2-4; Pl. *R.*, 8. 557a; Arist., *Pol.*, 1279b, 17-19. Sobre el estatus de los jueces, de los cuales, probablemente, la mayoría era pobre, cf. Jones (1957), Markle (1985: 265-297), Todd (1990: 146-173) y Dillon (1995: 35-36, n. 46).

suponía un uso común de los recursos que, desde un punto de vista práctico, significaba la posibilidad para los pobres de eludir la dependencia con respecto a los ricos, al disponer de recursos y tiempo como para ejercer las funciones políticas que demandaba la ciudad.

La contribución de la *misthophoría* a la práctica política democrática adquiere toda su relevancia a partir del hecho de que aquellos que carecían de los recursos para el ocio aristocrático podían encontrar a través de dicha práctica los medios necesarios para realizarse como ciudadanos plenos. En este sentido, es todo un síntoma de la realidad política ateniense que mientras las liturgias podían recibir las quejas de los *plousioi* por su peso financiero, nunca fueron objetadas como prácticas del funcionamiento de la *pólis*. Por el contrario, la *misthophoría* no fue solamente objeto de críticas, sino que fue anulada por los oligarcas que buscaron derrocar al régimen<sup>448</sup>. Cuando la oligarquía de los Cuatrocientos derrocó la democracia en el 411, se abolieron todos los pagos excepto para aquellos que estaban en campaña, los nueve arcontes y los prítanos<sup>449</sup>. En el momento en que el régimen cayó en desgracia y se dio paso al breve período del gobierno de los Cinco Mil, nuevamente se decretó que nadie recibiera ningún salario<sup>450</sup>. Durante la tiranía de los Treinta, en el 404, aunque no hay información directa de las fuentes, es de suponer que los pagos para las masas también fueran suspendidos, no solo por el carácter reducido del gobierno y el terror desplegado, sino también por lo que se desprende de las palabras de Terámenes, en su defensa frente a las acusaciones de Critias, alegando en esa ocasión que no se podía dudar de su convicción antidemocrática, puesto que siempre había combatido a todos aquellos que vendían a la ciudad por un dracma.<sup>451</sup>

Con el retorno de la democracia, como hemos señalado, la mayoría de estas remuneraciones vuelven a instalarse e inclusive se incrementan a lo largo del siglo IV. En este sentido puede asumirse que, más allá de sus dificultades, el funcionamiento de la democracia se hacía impensable sin este tipo de prácticas cuyo fin último no era otro que garantizar la participación de las masas. Así, Aristóteles dirá:

Una cuarta forma de democracia es la que cronológicamente ha aparecido como la última en las ciudades. Por haberse hecho las ciudades mucho mayores de lo que fueron en un principio y por

---

<sup>448</sup> Cf. Gabrielsen (1981: 13-56).

<sup>449</sup> Cf. *Th.*,. 8. 65, 3; *Arist., Ath.*, 29. 5.

<sup>450</sup> Cf. *Th.*,. 8. 97, 1; *Arist., Ath.*, 33. 1.

<sup>451</sup> Cf. X., *HG.*, 2. 3, 48.

disponer de abundancia de recursos (*prosódon hupárkhein euporías*), todos participan en el gobierno a causa de la superioridad numérica de la multitud (*toû pléthous*), y todos toman parte en él y gobiernan por la posibilidad de disponer de tiempo libre (*skholázein*), incluso los pobres (*thoûs apórous*) al recibir un salario (*misthón*). Y una multitud de esa clase es la que sobre todo dispone de tiempo libre, pues el cuidado de sus intereses privados no les estorba en absoluto, mientras que para los ricos es un obstáculo, hasta el punto, muchas veces, de no tomar parte en la asamblea ni en la administración de justicia. Por eso la multitud de los pobres (*tò tôn apóron plêthos*) es el elemento soberano (*kýrion*) del régimen...” (Arist., *Pol.*, 1293a, 1-10).

De esta manera, para Aristóteles el *misthós* creaba la *skholé* para los *áporoi*. También Platón (*R.*, 565a-b) señalaba que el *misthós* hacía poderoso (*kyriótaton*) al *dêmos*, más aún cuando, en su opinión, aquél se conseguía a partir de la presión y confiscación de los bienes de los ricos. Estas palabras de Platón y Aristóteles vertidas en el siglo IV refuerzan y recuerdan los planteos de Filocleón en el último cuarto del siglo V. En suma, la participación de las masas era posible gracias a este estipendio y aseguraba su poder<sup>452</sup>.

### Una nota sobre los salarios atenienses

Una última cuestión que quisiéramos mencionar remite a la condición que se les atribuye a quienes debían trabajar a cambio de un jornal (*misthotoí* y *thêtes*). En las fuentes aparecen como sectores sumamente desprestigiados y frecuentemente asociados a la situación de los esclavos, condiciones que hacen de los “asalariados” personas de poca estima y baja condición. En términos generales, las fuentes expresan una ideología de desprecio por aquellos que por la escasez de medios de vida debían dedicarse a trabajos manuales, o bien conseguían sus ingresos a través del trabajo para otros. Tal descalificación iba dirigida a los artesanos (*bánausoi*), a los asalariados (*thêtes*, *misthotoí*) y, en menor medida, a los labradores (*georgoi*)<sup>453</sup>. Retóricamente su situación

---

<sup>452</sup> Cf. Dabdab Trabulsi (2006: 159-60).

<sup>453</sup> Sobre *bánausoi*, *thêtes* y *misthotoí*, cf. Is. 5.39; Arist. *Rh.* 1367a28-32, *Pol.* 1277a-b, 1278a13, 1278a21-22, 1328b38-41, 1329a20, 1329a34-39, 1337b9-21, 1341b13-14, 1342a19-21, *Oec.* 1.5.3; Dem. 18.51, 49.51-52, 53.20, 57.45; X. *Mem.* 1.2.6, 1.5.6, 1.6.5, 2.8, 4.2.22, *Hier.* 6.10, *Oec.* 4.2-3, 18.2, 20.16; Pl. *Lg.* 846d-e, *Euthphr.* 4c, *Plt.* 290a; Men. *Georg.* 45 y ss.; Ar. *V.* 712; Thphr. *Char.* 4.6; Hsch., s.v. *thês*, *thêtas*, *theteíai*, *theteúei*, *theteúo* y *latreúo*; Suda, s.v. *thêtes*, *theteíai*, *thetikón*. Sobre los *georgoi*, cf. X. *Mem.* 2.8.3-4, *Oec.* 1.16-17; Arist. *Pol.* 1264a33-36, 1330a25-26, 1328b39-1329a2, 1329a24-29,

era asimilada a la esclavitud en tanto sería un rasgo del hombre libre –según Aristóteles (*Rh.*, 1367a331-32)– “el no vivir para otro” (*eleuthérou gár tò mè pròs állon zên*). Pero es necesario tener en cuenta –antes de rápidamente tomar por general esta postura– que este ideal formaba parte de una construcción discursiva que confrontaba con la noción democrática de libertad que parece entenderse como “vivir como se quiera” (*tò zên hos bouletaí tis*; cf. *Arist., Pol.*, 1317b11-12)<sup>454</sup>. Así, desde este tipo de perspectivas antidemocráticas, la condición material de los ciudadanos comunes se imponía como un criterio de exclusión política<sup>455</sup>.

En este sentido, se vuelve importante tomar las conclusiones de Ste. Croix, quien afirmaba que “la mayoría de los asalariados (...) alquilaba su fuerza de trabajo en general a otros a cambio de una paga; y da la impresión de que eran explotados con severidad” y “cuando tenemos documentación sobre sus pagas, vemos que son muy bajas”<sup>456</sup>. Estas palabras constituyen una buena síntesis de lo que suele pensar la historiografía. Sin embargo, tal afirmación puede ser matizada. Por ejemplo, Demóstenes (57. 45) menciona el hecho de que muchas ciudadanas se vieron frente a la necesidad de trabajar como nodrizas, segadoras y vendimiadoras, situación que compara con actividades serviles (*douliká*). Sin embargo, al final del pasaje el orador señala que “muchas de pobres (*penéton*) se han hecho ricas (*plóusiai*)”, de modo que, si bien la actividad podía ser cuestionable, no estaba excluida la posibilidad de enriquecerse mediante el trabajo a jornal.

No obstante, nuestra mejor evidencia sobre “salarios” en Atenas proviene de dos inscripciones procedentes de los costos de construcción del Erecteión (*ca.* 409/407) y de las construcciones realizadas en Eleusis (*ca.* 329/327). En la primera se detalla que los trabajadores especializados (fueran esclavos o libres) recibían 1 dracma por día de trabajo (*IG*, I<sup>3</sup> 475. 54-6, 65-7, 67-71, 250-1, 253-6; 476. 33-7, 38-44). En cuanto a la segunda inscripción, se estipula allí que para los trabajadores comunes (*misthotoí*) la paga era de 1½ dracma por día; para los trabajadores especializados, 2-2½ dracmas por día de trabajo, mientras que los esclavos públicos (*demósioi*) recibían apenas ½ dracma (*IG*, II<sup>2</sup>, 1672. 28-30, 32-4, 45-6, 60-2, 125-6, 158-9, 292-5, 299; 1673. 4, 28-9, 44-5,

---

1329a34-39, 1330a25-29. Cf. Valdés Guía (2015: 183-99), Plácido (1989 : 55-79), Fouchard (1989 : 133-48 ; 1993 : 61-81).

<sup>454</sup> Cf. *Arist. Pol.* 1310a31; *Pl. R.* 557b; *Isóc.* 7.20, 12.131. Cf. Raaflaub (2004: 230-47).

<sup>455</sup> Cf. Paiaro & Requena (2015: 153-70).

<sup>456</sup> Ste. Croix (1988: 219-21). Cursivas nuestras.

58-9)<sup>457</sup>. Cuán significativos pudieron ser estos valores sólo puede interpretarse en un contexto que permita establecer ciertos parámetros para el costo de vida. De esta manera podemos seguir el análisis desarrollado por Markle<sup>458</sup>, quien señalaba lo siguiente: teniendo presente un consumo mayor de cebada por parte de los ciudadanos pobres y un consumo promedio de 2.800 calorías diarias para un adulto, esto sería equivalente a una ración de 1.2 *khoínikes* de cebada diaria. Si el precio por *médimnos* era de 4 dracmas (24 óbolos) en promedio para los siglos V y IV, entonces el precio de 1.2 *khoínikes* de cebada sería aproximadamente 0,6 óbolos. Si la mujer consume un cuarto menos que el hombre y los hijos solo la mitad, entonces los precios serían de 0,45 óbolos para la esposa y 0,3 óbolos por cada hijo. Por tanto, concluía el autor, una familia tipo (varón, mujer y dos hijos) tendrían un gasto diario de 1,65 óbolos en comida<sup>459</sup>. Markle reconoce que la alimentación no se limitaba a los cereales, incluyendo también aceitunas, higos secos, miel, aceite de oliva y vino. En consecuencia, una familia de cuatro personas gastaría alrededor de 2.5 óbolos por día en alimentación. Esto significaría que con una remuneración de 1 dracma (6 óbolos) por día –el mínimo percibido por un ciudadano– un trabajador gastaría menos del 40% de su sueldo en la alimentación diaria de su familia<sup>460</sup>. Podríamos completar el ejercicio sumando otros elementos básicos que, suponemos, debería cubrir el salario. El Viejo Oligarca sostenía que los atenienses pobres se confundían con los esclavos, puesto que no vestían diferente (X. *Ath.* 1.10). Asumimos, entonces, que los costos mínimos de las prendas de vestir serían iguales para un esclavo que para un ateniense pobre. Al respecto, el costo en ropa para un esclavo suponía un gasto anual de 16 dracmas aproximadamente<sup>461</sup>. Por consiguiente, el gasto anual de una familia alcanzaría las 65 dracmas. Podríamos sumar el alquiler de una casa –en caso de que no tuvieran–, que rondaría los 36 dracmas anuales<sup>462</sup>. Se deduce, entonces, que el costo de vida de una familia “pobre” ateniense rondaría aproximadamente entre las 200 y 250 dracmas anuales<sup>463</sup>.

---

<sup>457</sup> Cf. Jevons, (1895: 239-47), Clinton (1971: 81-136), Ste Croix (1988: 213-22 y 673 n. 13 y 14), Markle (1985: 293-4), Loomis (1998: 104-20), Scheidel (2009: 12-3).

<sup>458</sup> Markle (1985: 265-97).

<sup>459</sup> Markle (1985: 277-281); cf. Foxhall & Forbes (1982: 41-90) para las medidas y precios de los cereales.

<sup>460</sup> Markle (1985: 280-1).

<sup>461</sup> Una túnica saldría 3,5 óbolos y utilizarían dos por año; un manto costaría 10.5 dracmas; y un par de zapatos 6 dracmas. Cf. Pritchett & Pippin (1956: 204-6), Markle (1985: 296), Amemiya (2007: 70-1).

<sup>462</sup> Cf. Boeckh (1842: 109), Amemiya (2007: 71).

<sup>463</sup> La variación radica según se calcule el total del gasto en alimentación, que rondaría, según hemos mencionado, entre los 1.65 y 2.5 óbolos diarios.

Ahora bien, es claro que los ciudadanos atenienses no trabajaban todo el año, puesto que había días no laborables que estaban dedicados a las actividades cívicas, ya fueran aquellas relacionadas a las festividades de la ciudad como a la propia participación de los ciudadanos en las actividades políticas. En virtud de ello, se estima que eran entre 250 y 260 los días al año que el ciudadano utilizaba para obtener su sustento mediante su trabajo<sup>464</sup>. Por consiguiente, tomando el salario más bajo para el ciudadano, es decir, 1 dracma por día, el salario anual rondaría entre las 250 y 260 dracmas como mínimo (asumiendo –claro está– que pudiera mantenerse empleado de forma permanente). Un ingreso de tales características implicaba que un ciudadano sin más recursos que su propio trabajo podría prácticamente mantener con un solo ingreso a su familia; y deberíamos suponer, también, que en el resto de los días en que se dedica a alguna actividad pública podría percibir los estipendios que otorgaba la ciudad como modo de complementar sus ingresos y que muy posiblemente no fuera el único miembro del grupo familiar que aportara al hogar<sup>465</sup>.

Tanto Loomis como Scheidel señalan –pertinentemente– que no podemos estar seguros de que los salarios registrados en las construcciones públicas fueran la norma general para el conjunto de los trabajadores, aún más cuando las pagas por los servicios políticos eran mucho más bajas. Pero mientras que para Loomis los salarios recabados por la epigrafía constituirían una excepción, Scheidel ha sostenido que carecemos de la información necesaria para ser categóricos en ese sentido y concluía que, pese a que los salarios políticos parecieran haber estado siempre por debajo de las remuneraciones de las obras públicas, nada nos indicaría que haya habido la intención de emular unos con otros<sup>466</sup>.

En este sentido, consideramos que las conclusiones de Ste. Croix pueden ser corregidas –o al menos matizadas– puesto que, si bien estos cálculos no pueden ser más que aproximados, la situación de los asalariados no parece ser del todo negativa. Con un salario mínimo de 250 dracmas anuales, el ciudadano no sólo podía garantizar la

---

<sup>464</sup> Sinclair (1999: 383-8) calcula 260 días laborables, mientras que Markle (1985: 297) sostiene que son unos 250 días.

<sup>465</sup> Cf. D., 53.6; 53.10; Lys., 18.14; 18.20-21. Cf. Gomme (1933: 26); Jameson (1977/78: 125); Foxhall (1992: 156); Gallant (1991: 22-30), abona la idea de que el número de varones adultos sería siempre mayor que la cantidad de hogares; cf. Cox (1998: 109, 141-143). Gallego (2016: 11 y n. 51) sugiere que por cada tres hogares habría cuatro ciudadanos varones adultos, es decir, de cada tres hogares dos de ellos tendrían un adulto cada uno y el restante dos adultos.

<sup>466</sup> Loomis (1998: 232-9), Scheidel (2009: 21-2). Según Loomis (1998: 253) la mayoría de los salarios rondarían los 4 óbolos por día antes del 432, 1 dracma por día entre 432-412 y posteriormente variarían acordes a los diferentes tipos de trabajo. Cf. Amemiya (2007: 72-3).

subsistencia de su familia sino también dedicarse a la vida pública, situación que tanto aquejaba a los oponentes de la democracia. Y si bien no puede establecerse una relación directa entre los niveles de explotación y los niveles salariales, la posibilidad de que los atenienses pobres pudieran obtener ingresos suficientes que no colisionaran con el ejercicio de sus funciones cívicas permite pensar que, en las condiciones de la democracia, su situación era por demás ventajosa pese al descrédito que para algunos supone este tipo de actividades.

Las relaciones de patronazgo operaron en la *pólis* democrática en coexistencia con la *misthophoría*, un mecanismo que dio una independencia relativa a las masas. La existencia de una distribución desigual de los recursos económicos generaba necesariamente una desigualdad social que habilitaba mecanismos de transferencia que podían ser usufructuados por los más ricos a través de formas clientelares. Esta situación no desapareció durante la democracia, de modo que las prácticas privadas y directas al estilo de Cimón así como los mecanismos litúrgicos suponían la existencia de esta desigualdad que se hallaba en la base del funcionamiento de la ciudad. La prenda de cambio que recibían los ricos y aristócratas eran el honor, el prestigio y la estima social. Pero la existencia de las desigualdades no dejaba de tensionar a la comunidad en tanto, pensada como un “nosotros”, se encontraba atravesada por la construcción imaginaria que hacía políticamente iguales a sujetos que eran socioeconómicamente desiguales<sup>467</sup>. La *isonomía* democrática operaba sobre la base de una tensión política que el pensamiento griego buscaba exorcizar permanentemente presentando la ciudad como una *e indivisa*<sup>468</sup>. De esta manera, el desarrollo de la democracia no anuló las prácticas tradicionales pero sí las modificó de acuerdo con las relaciones de fuerza que se fueron tramando en el interior del cuerpo cívico. El incremento del poder y la participación del *dêmos* permitieron un mayor control sobre los usos de aquellas riquezas privadas que fueron puestas a disposición de la ciudad como forma de garantizar las prácticas comunitarias. Si bien, en última instancia, nunca perdieron su

---

<sup>467</sup> Cf. Pl., *R.*, 558c; Arist., *Pol.* 1301a, 28-31. Este “nosotros” construía una “colectividad” que se fundaba en principios igualitarios, puesto que se señalaba que sus integrantes formaban parte de lo mismo; cf. Vernant (1986: 38-53). Para Vernant, el igualitarismo que caracteriza a la ciudad se inscribe en la tradición aristocrática que se oponía al poder absoluto de uno solo, como el monarca o el tirano. Sin embargo, y no necesariamente en contradicción con este planteo, puede sostenerse que el fuerte igualitarismo que presenta la ciudad clásica se fundamenta también en su base aldeana y campesina; cf. Gallego (2009a).

<sup>468</sup> Loraux (2008b: 62-69).

sentido de reciprocidad y prestigio, al volverse progresivamente más compulsivas hicieron que sus efectos fueran menos deseables para aquellos que desempeñaban las liturgias, pagaban impuestos, etc. Más importante aún, la institución de la *misthophoría* permitió un grado de autonomía mayor para los sectores más pobres del pueblo, al relativizar los efectos asimétricos derivados de las prácticas clientelares. En este sentido, el funcionamiento de la ciudad democrática no hizo desaparecer las prácticas de patronazgo, pero sí las limitó impidiendo a la elite la consolidación de un poder que operase por fuera de los intereses del *dêmos*. Las implicancias de la condición cívica no permiten considerarlas algo inocuo para el devenir de las relaciones socioeconómicas. La persistencia de una desigualdad de base no implicó un antagonismo inexorable con la situación política. A la inversa, ésta constituyó la condición de posibilidad y despliegue de aquélla, de modo que la participación en el cuerpo cívico no supuso una mera “defensa” frente a la desigualdad económica, sino que fue el principio que rigió el accionar de las prácticas que dominaban la ciudad. Los mecanismos de “clientela”, la distribución comunitaria, inclusive las condiciones que podían regir el “trabajo asalariado” quedaron condicionadas por la eficacia de la situación ciudadana. En este marco, las opciones, las estrategias, los márgenes de libertad con los que contó el *dêmos* le permitieron reconfigurar prácticas que tradicionalmente se piensan –debido a la desigualdad que les da origen– como formas de dominación. Pero la independencia de la población “pobre” de Atenas permitió otras lógicas. Por supuesto, la distribución desigual de los recursos generó una polarización social recurrente, entre “ricos” y “pobres”, pero dicha polarización por sí misma no significó el despliegue de formas de dominio. Retomando a Foucault, existieron sí relaciones de poder y, como tales, dichas relaciones tensionaron las prácticas que organizaban el quehacer de los sujetos. Pero el poder no es un mero instrumento, de la misma manera que el *krátos* popular no era una pura herramienta de los ciudadanos pobres. Constituía una relación, esto es, el espacio y el modo en que dichos sujetos desarrollaban sus prácticas, la condición misma de sus conductas, sus acciones y sus posibilidades. Por consiguiente, en la medida en que la *demokratía* se mantuvo, ella organizó la forma en la que los ciudadanos pudieron desempeñarse y desenvolverse.

### **Esclavitud y tensiones cívicas**

En los capítulos anteriores hemos argumentado que Atenas no sufrió una transformación radical de sus condiciones agrarias, así como tampoco hubo un recrudescimiento de las prácticas de patronazgo. Ambas situaciones servían de argumento para justificar un declive de la ciudad ateniense. Las condiciones agrarias justificaban una situación en la que el *dêmos* se veía progresivamente expropiado o envuelto en lógicas que lo hacían más dependiente de los sectores de la elite. Las relaciones de patronazgo planteaban un escenario similar. En ambos casos, el común denominador consistía en que –por causas y situaciones diferentes– el *dêmos* terminaba perdiendo las condiciones y atributos que le permitían sostener una situación excepcional. De esta manera se justificaban las transformaciones económicas y sociales que –en definitiva– erosionaban las condiciones políticas que daban sustento a la democracia, es decir, al poder del *dêmos*. Como señalamos, nuestra perspectiva ha sido contraria a tales visiones. Las condiciones agrícolas del siglo IV no supusieron el final de una masa popular con asiento en la propiedad de la tierra; no hubo una destrucción significativa que evitara la recuperación campesina; tampoco una distribución regresiva que los proletarizara progresivamente; el endeudamiento, o una “supuesta” mercantilización de la tierra, o la venta de terrenos públicos constituyeron elementos que afectaran sus condiciones propietarias. En este sentido, las condiciones económicas de la agricultura no se modificaron de manera significativa y, por consiguiente, tampoco afectaron la situación política obligando a las masas a caer bajo la órbita del poder de la elite, haciéndolas más dependientes de ella. En relación a las prácticas de patronazgo, nuestras conclusiones fueron en el mismo sentido. Tales prácticas constituían una forma de vincularse entre los ciudadanos, pero la democracia las alteró inhibiendo la posibilidad de que se volvieran formas estables y permanentes de dominación. Por el contrario, la participación política del *dêmos* obligó a que dichas prácticas se mantuvieran laxas y reversibles, así como incrementaron las exigencias sobre la elite. De este modo, no sólo el poder del *dêmos* no se vio alterado sino que supuso una mayor presión de su parte. En cualquiera de los casos, la situación de una democracia en declive, cuya consecuencia sería un poder de masas en retroceso, nos parece una conclusión equivocada.

Nos proponemos ahora otro enfoque para el mismo problema pero que involucra la tan mentada esclavitud antigua. En efecto, una de las tesis que afirma la existencia de un declive de la ciudad democrática hace de la equiparación de los pobres libres atenienses con los esclavos un argumento en favor de una mayor dependencia de las masas áticas respecto de la elite. Al asimilarse a los pobres con los esclavos, los primeros perderían las garantías políticas que aseguraban su emancipación<sup>469</sup>. Tal situación sería posible por las características esclavistas de la sociedad ateniense. Citemos nuevamente a Plácido, quien lo señalará con claridad meridiana. Así, en términos estructurales, dice:

La dominancia del Modo de Producción [Esclavista] se revela en el hecho de que el trabajo del libre desde el punto de vista jurídico se considera servil (...). Los libres pobres se encuentran así en condiciones de asimilarse a los esclavos. *Sólo la época de plena democracia pudo garantizar la libertad del que trabajaba. (...) El sistema político democrático garantizaba una libertad, es decir, una democracia social, porque liberaba al ciudadano del trabajo servil, que, en las condiciones del sistema productivo, sólo se verificaba cuando dominaba la explotación esclavista (...).* En la Historia del Mundo Clásico, *en cambio*, el pobre se encuentra en condiciones tales que puede fácilmente asimilarse por su trabajo al individuo dependiente. En este sentido es posible hablar de Modo de Producción esclavista, porque la naturaleza del trabajo esclavo impone sus condiciones sobre cualquiera de las formas en que se establecen relaciones entre el explotador y el explotado.<sup>470</sup>

Y, en términos coyunturales, propone:

En Atenas, los *thêtes* se han integrado en la ciudadanía activa, de manera no siempre clara, pues es frecuente *el reflejo ideológico* que los equipara a los esclavos. (...) La conservación de la libertad de los *thêtes* exigía la constante actividad naval, justificadora del *misthós* y creadora de las condiciones necesarias para la recaudación del *phóros* que proveía el dinero. Pero la guerra [del Peloponeso] llevó a la derrota y a la reacción que se opondría a esa libertad. El *dêmos* tendía, a partir de ahí, a entrar en el mercado del trabajo servil. *El trabajo libre era equiparado ideológicamente al del esclavo. (...) La consecuencia es que llega a considerarse esclavo quien realiza el trabajo propio de los esclavos. (...)*

Las alteraciones de la guerra hacen crecer las posibilidades de que el libre sin tierra sea promovido a formas serviles de trabajo y de que el campesino pobre se vea incapaz de sostener las dificultades, agravadas por el desarrollo de los auténticos triunfadores internos, los ricos y

---

<sup>469</sup> Cf. Mossé (1978: 24-5), Descat (1986: 304), Plácido (1989: 77-9; 1997:154-5; 2008: 240-1), Valdés Guía (2015: 185).

<sup>470</sup> Plácido (2009: 9-10), cursivas mías.

caballeros, que consolidaron su explotación agrícola de carácter esclavista, con o sin sistema oligárquico.<sup>471</sup>

Según esta perspectiva, la equiparación entre los pobres libres y los esclavos viene a dar cuenta de una doble condición: por un lado, pondría de relieve el destino ineludible de la situación política y social del *dêmos*; por el otro, mostraría la determinación que organiza el modo de producción. Así, la esclavitud se vuelve determinante y la libertad, sobredeterminada, puesto que esta última sólo existe por mediación de la primera<sup>472</sup>. La situación que había inaugurado la *eleuthería* ateniense otorgándole al *dêmos* una capacidad de poder excepcional se vuelve así contra él mismo.

Ahora bien, ¿por qué las condiciones de la esclavitud podrían erosionar las facultades políticas del *dêmos*? De acuerdo con los argumentos de Plácido, se debería fundamentalmente a dos razones: la primera, debido a las relaciones de producción; la segunda, al *reflejo* ideológico de las mismas. Así, según el autor, las formas concretas que asumía el “trabajo” se homologaban entre si, de modo que el “trabajo” de los ciudadanos pobres se igualaba al “trabajo” esclavo (o realizado por esclavos). Es decir que la práctica de la misma tarea supondría un mismo estatus. Lo que se terminaría *reflejando* en la instancia ideológica, donde las consideraciones sobre el “trabajo” asumirían la mirada del amo, puesto que es pausable inferir de las palabras de Plácido que “las ideas dominantes son las de la clase dominante”. La situación de tener que “trabajar para vivir”, que se sustancia en la idea de “pobreza”, tendría la consecuencia de presentar toda forma de “trabajo” como una forma servil, como la forma misma de la esclavitud, lo que abría la posibilidad de legitimar un dominio mayor de la elite sobre el *dêmos*. De esta manera, la instancia ideológica vendría a reponer en el imaginario, lo que la instancia política elidía por una vía subsidiaria, que no era otra que el reparto del *misthós* fruto del imperio naval. Perdido éste, la democracia se volvería inútil y la esclavitud campearía por igual, con independencia del estatus jurídico del “trabajador” y del régimen político que lo contiene.

Ahora bien, tales enunciados –que no compartimos– suponen distintas articulaciones que se relacionan entre sí por la unidad que les otorga la idea del esclavismo, del modo de producción esclavista, en la medida en que se construye una

---

<sup>471</sup> Plácido (1997: 155 y 157), cursivas mías.

<sup>472</sup> Anderson (1997: 14-5), Patterson (1991: xiii, 9, 48 y ss.), Rihll (1996: 109-11).

homogeneidad entre estructura y superestructura. La idea de que toda forma de trabajo es servil y que ésta *se refleja* en el plano ideológico constituye el punto de partida de tal análisis. O, en todo caso, la determinación tácita del mismo. Se parte de la idea, entonces, de que la esclavitud, al ser la forma de explotación dominante, “tiñe” al conjunto social con su lógica. La *demokratía* ya no expresa así la tensión de una inclusión igualitaria de miembros desiguales, de una relación de poder construida por dicha igualdad. La ideología homogeneiza la condición cívica como un todo que la posiciona por igual frente a la situación de la esclavitud. En todo caso, la tensión democrática, es decir, la participación de los “pobres” frente a la elite, se transforma en una determinación *reactiva* de los primeros por no caer en las condiciones de esclavitud que dominan los últimos. Tales criterios no hacen más que equilibrar las instancias económicas, políticas e ideológicas en una totalidad suturada que daría cohesión al criterio del esclavismo como visión de conjunto. Pero esto se logra sólo a cuenta de que el acontecimiento democrático se torne un elemento ineficaz (el triunfo de los esclavistas se da con independencia del régimen) y que la dimensión ideológica sea la misma para todos (toda forma de trabajo es siempre una forma servil y la única libertad posible y verdadera es la de quien no trabaja para nadie).

Dedicaremos este capítulo a discutir dichas tesis y a sostener que lo que se pronuncia como una equivalencia no constituye el reflejo de la estructura esclavista sino, a nuestro juicio, se trataba de un discurso (ciertamente ideológico) que buscaba la producción de un efecto de dominio, la puesta en tensión del poder que el pueblo supo conquistar. Por consiguiente, la disputa por el control de la ciudad, la tensión fruto de la hegemonía del *dêmos*, constituiría el sustrato de la comparación puesto que el efecto que se busca no es otro que el descrédito del *dêmos*. En este sentido, desarrollaremos cuatro apartados para dar cuenta de la importancia de la participación política del *dêmos* que se verificaría en los miedos de la elite y su intento permanente por denegarle su valor. En primer lugar desarrollaremos algunas consideraciones respecto al vocabulario del “trabajo” con la finalidad de hacer hincapié en las tensiones políticas que proyectaba, más que en la valoración de las actividades económicas como tales. En segundo lugar, desarrollaremos la idea de que la comparación esclavista se promueve desde una perspectiva “paranoica” por parte de la elite antidemocrática, que asocia a las masas atenienses con los esclavos puesto que la libertad de los primeros podría conducir a la libertad de los segundos. En tercer lugar, desarrollaremos la comparación esclavista con los labradores, como modo de laconizar la ciudad en la medida en que se los

buscaba subordinar para que dejaran de ser ciudadanos activos. Por último, discutiremos el caso de la “ley de ultraje” que defendía a todos por igual incluyendo a los esclavos. Esto nos permitirá señalar que lo que la ley defendía no era más que la participación política de las masas, limitando la violencia aristocrática, incluso allí donde los derechos de propiedad y las consideraciones de estatus tendrían un rol más importante. Todo esto nos permitirá concluir que la comparación entre “pobres” y esclavos remite a la acción política del *dêmos* y que, por dicha razón, no constituía el reflejo ideológico del esclavismo como marca de la época.

### **Algunas consideraciones sobre la idea de “trabajo”**

Tradicionalmente se ha sostenido que la ideología antigua presenta una profunda aversión al “trabajo” y a las condiciones de los “trabajadores”. Es decir que la ideología dominante consideraría las prácticas asociadas al trabajo como abyectas y no apropiadas para el ciudadano. Tales consideraciones surgen principalmente de la lectura de las posturas de autores tales como Jenofonte, Platón o Aristóteles, entre otros. Se crea así una imagen que hace de sus ideas las ideas dominantes de la sociedad. Un ejemplo puede verse en la argumentación de Kyratas, para quien las relaciones esclavistas inhibieron a los griegos de la posibilidad de alcanzar una noción de “explotación” clara y definida sobre las relaciones de trabajo<sup>473</sup>. Así, el autor afirma que los griegos estaban inclinados a pensar las relaciones que para nosotros forman parte del espacio económico a través de consideraciones de índole moral o política, y agrega que:

Following mainly Aristotle, who made have been in these particular instances representative of dominant Greek mentality (i.e., the mentality of the dominant classes), I have argued that the idea of exploitation as a general economic category in human relations was absent in ancient Greek<sup>474</sup>.

No nos incumbe la cuestión de si los griegos tenían o no una noción de “explotación”. La pregunta que se hace el autor puede o no estar justificada, más allá del problema de por qué los griegos deberían tener una conceptualización más a gusto

---

<sup>473</sup> Kyratas (2002: 140-55).

<sup>474</sup> Kyratas (2002: 153, cf. 142).

del paladar moderno, sobre problemas modernos<sup>475</sup>. Lo que nos interesa subrayar radica en la forma en que se razona y se hace de un pensamiento particular –que dicho sea de paso no es para nada inocente– una muestra de la ideología general que atravesaría a todos los actores sociales por igual. Así, el razonamiento sigue entonces la idea general de que las ideas dominantes son las de la clase dominante. De modo que se puede adjudicar la visión propia y particular de Aristóteles como un modelo general de la mentalidad griega<sup>476</sup>. Sin embargo, una larga tradición ha insistido en que una visión puramente negativa del “trabajo” en la sociedad ateniense –y griega en general– no puede sostenerse, y que seguir únicamente las indicaciones de los autores de la elite conlleva una mirada desde arriba que las masas laboriosas de Grecia con seguridad no tuvieron<sup>477</sup>. Sin embargo, la cuestión radica en la ambigüedad que tiene la noción de

---

<sup>475</sup> En este sentido, el artículo de Kyrtatas presenta cierto anacronismo, puesto que no hay razón para exigir que los griegos hayan tenido un concepto de “explotación” en el sentido que nosotros le atribuimos. En sí, el anacronismo no es reprochable (cf. Loraux, 2008a: 201-217), sí lo es el hecho de considerar esta ausencia como un “límite”: “The way in which surplus-production was extracted in the ancient Greek World from unfree labourers did not only mystify aspects of the economy by subordinating them to politics; it obscured important aspects of politics as well.” Kyrtatas (2002: 154).

<sup>476</sup> “I shall take Aristotle as my guide, but much of what I have to say applies to Greek mentality in general.”, Kyrtatas (2002: 142). A nuestro juicio, queda claro que para Kyrtatas el razonamiento de Aristóteles constituye una muestra de la “mentalidad griega en general” y no solamente un pensamiento propio del pensador de Estagira, o de la elite que se identificaría con él.

<sup>477</sup> Cf. Glotz (1920: 193-202), para quien se constataba la aversión al trabajo, particularmente manual, entre las ciudades agrarias y oligárquicas y las ciudades democráticas e industriales. Tal distinción se reflejaba, en una ciudad como Atenas, en la división entre una elite oligárquica y filoespartana frente a aquellos que se dedican a las actividades liberales como artesanos, comerciantes y trabajadores manuales, proyectándose en los prejuicios del discurso filosófico. En este sentido, Glotz declaraba que “la *suffisance des gens ‘distingués’, la vanité des parvenus et l’orgueil des intellectuels sont les mêmes en tout temps*”. En el mismo sentido, cf. Battaglia (1951: 22), quien sostenía la existencia de una doble consideración del trabajo: una que lo aprueba como esencia de lo humano, la otra que la rechaza como forma de esclavitud. Tal distinción sería también el producto de la existencia de una aristocracia guerrera de origen dorio cuya religión olímpica despreciaría el trabajo. Y por el otro lado, las masas autóctonas que reivindican las capacidades del trabajo. Jaeger (1946: 57-76) por su parte toma el ejemplo de Hesíodo como la primera versión que reconcilia el trabajo con los valores humanos, en contraposición a las prácticas de la aristocracia y las concepciones que expresaba la poesía homérica. Así, para Jaeger, Homero ejemplificaba uno de los primeros pilares de la civilización al ensalzar los ideales aristocráticos y heroicos, mientras que Hesíodo “show us the second basis of civilization – work. (...) Heroism is shown, and virtues of lasting values are developed, not only in the knight’s duel with his enemy, but in the quiet incessant battle of the worker against the elements and the hard earth. It is not for nothing that Greece was the cradle of a civilization which places work high among the virtues”. Farrington (1947: 28-54) rescataba la trayectoria de la medicina hipocrática como una forma de valorización del trabajo manual que no había sido obturada por el desprecio aristocrático y contemplativo de las “ciencias abstractas”: “But while the *polis*, or city, early achieved considerable succes in expelling from the midst the practitioners of banausic arts, it could not expel the healer, craftsmen though he was, for material on which, the healer worked was the citizen himself. (...) The healer was thus in a unique position and privileged position. He retained the respect of society while remaining a manual work.” Mondolfo (1968: 357-82) es quien más ha insistido en una lectura positiva del trabajo. Para el autor, la cualidad de “sacrificio” o “fatiga” con que se carga el concepto de *pónos* no lo inhabilita para oponerlo a las concepciones modernas. Asimismo, el autor recopila un conjunto considerable de fuentes con las que busca mostrar una valoración positiva, en la medida en que la gracia divina y el prestigio son efectos de las tareas laboriosas. Por último, indaga en los

“trabajo” y su uso con relación a la problemática historiográfica. En efecto, el planteo de esta cuestión tiene por objetivo delimitar el lugar, la función y el estatus de aquellos que realizaban las tareas que nosotros los modernos consideramos “productivas”. Se trata de nuestra mirada, caracterizada por una delimitación conceptual de lo “económico” y sus efectos, y que no tiene una traducción directa del pensamiento antiguo, puesto que estos últimos no pensaban igual que nosotros. Asimismo, partimos de forma tácita de una idea positiva del “trabajo”, ya sea porque consideremos que la labor contiene un elemento moral auténtico y progresivo, ya sea porque nuestra opción ideológica supone que aquellos que “trabajan” poseen una cualidad que les ha sido negada por las miradas elitistas, clasistas, etc. Sea como fuere, la cuestión es que para

---

planteos de Jenofonte, Platón y Aristóteles, para sostener que en ellos también habita una concepción que hace del trabajo un bien en sí mismo. Sin embargo, cabe señalar que, pese a sus esfuerzos, Mondolfo da demasiada prioridad al trabajo como una tarea que de por sí traería la virtud, sin tomar suficientemente en consideración no sólo los aspectos religiosos de las frases que cita, sino también el hecho de que para Platón o Aristóteles el “trabajo” sólo es reconocido como positivo en la medida en que constituye el “sacrificio” y el “esfuerzo” destinado por el cuerpo al ejercicio del arte contemplativo. Según Mossé (1980: 63-72), la ciudad antigua no dará al “trabajo” sino al ocio un valor moral positivo. Esta aversión sería fruto del desarrollo del esclavismo y del estancamiento técnico. Sin embargo, la autora niega que dichas ideas fueran fruto únicamente de los prejuicios de una minoría de intelectuales de tendencias aristocráticas. En efecto, el “trabajo” agrícola escaparía a tal desprestigio, aunque no así los trabajos manuales. Esto se debería a que no sería la tarea como tal sino la relación que se establecerá entre el fabricante y su producto. Por consiguiente, en la medida en que la tarea se realizaba con fines de autosuficiencia, no le cabría recriminación alguna. El desprestigio sobrevendría cuando tal tarea se realizaba para otro o cuyos frutos serían apropiados por terceros. Balme (1984: 140-52) ha insistido en que la mayoría de la ciudadanía –pese a las visiones degradadas del trabajo– debía de trabajar para ganarse la vida, ya sea de manera autónoma o no, y que dicha situación generaba una especie de “ética puritana” donde la molicie y la indolencia (*argía*) era lo cuestionable. La dedicación al *pónos* como garante de la *areté* constituía una ideología extendida que no inhibía a las masas de prestigio. Y en este sentido la anécdota de la encrucijada de Heracles mantendría un valor moral que no se agotaba en el ideal aristocrático. Ste Croix (1988: 323) también ha cuestionado la idea de un desprecio generalizado, y rescataba dedicatorias y epitafios procedentes de lápidas funerarias, donde se los representaba realizando su arte o comercio “por humildes que pudieran parecer a los ojos de los mejores”. Wood (1988:137-44) ha argumentado que resulta imposible sostener que las críticas aristocráticas se correspondían con el sentir general de la población, de modo que la “aversión al trabajo” no sería un imaginario cultural sino un prejuicio clasista. Asimismo, aunque reconoce la imposibilidad de reconstruir la mirada que tendrían las masas respecto a sus propios oficios, señalará que la crítica de autores como Jenofonte, Platón o Aristóteles –en la medida en que constituyen claras visiones antidemocráticas– no reflejan la actitud común de la ciudadanía sino todo lo contrario. En tanto sus diatribas se corresponderían con el cuestionamiento de un régimen –la democracia– que haría ciudadanos a los trabajadores, sus postulados, más que un reflejo de la ideología general serían un ataque contra la visión dominante que implicaría una valoración positiva del trabajo. En este mismo sentido, Sylvester (1999a, 1999b) también ha señalado el carácter de clase de la idea de “trabajo” que aparece en la mayoría de los filósofos, negándole de esta manera un sentido de cultura general a sus propuestas. Por último, cabe mencionar el estudio de Mansouri (2010), para quien la Atenas del siglo IV adquiere una mayor impronta artesana y comercial, lo que trae aparejada una mayor participación política de los sectores no agrarios. De este modo “l’idée du mépris du travail manifesté par le citoyen athénien et de son amour de l’oisiveté doit être laissée à Platon, à Aristote et au Xénophon de l’*Économique*, car elle ne traduit en aucun cas une réalité historique propre à la cité athénienne de l’époque classique” (p. 215). También los trabajos de Balansard, Hoffman, Amouretti, Jockey, Robert, Pralon, Trédé, Brisson, Jouët-Pastré y Saget (Balansard, 2003) quienes –inspirados en los planteos de Vernant– revalorizan el pensamiento griego sobre la *tékhnē*.

nosotros –los modernos– el problema del “trabajo” es importante, y buscamos reconstruir una noción que se adecue a nuestras necesidades conceptuales, económicas, políticas o morales. Y en este sentido, la mayoría de los que buscamos un valor positivo del “trabajo” entre los atenienses nos vemos compelidos por tales determinaciones, sean tácitas o explícitas. De este modo tendemos a naturalizar nuestra concepción del “trabajo” y el campo valorativo que éste conlleva. De aquí que nos resulte fácil sostener una comparación entre esclavos y libres en función del estigma que la esclavitud supone. Pero el punto radica en otra cuestión, puesto que tal paralelismo no puede trazarse sin más, a menos que se haga tabla rasa de las condiciones que organizaban la ciudad y su imaginario.

Ahora bien, como la crítica lo ha manifestado, los griegos no tenían un término para “trabajo” o, lo que es lo mismo, nosotros traducimos por “trabajo” una serie de palabras que no se ajustan perfectamente a nuestros conceptos. Comencemos por la idea de *pónos*; esta idea no significaba “trabajo” en el sentido de la realización de una tarea con fines productivos, que produce valores socialmente útiles; *pónos* implicaba la “pena”, el “esfuerzo duro”, el “sufrimiento físico”. En el discurso mítico, *pónos* es hija de Eris, la Discordia, diosa que es una y múltiple: por un lado, una que es “abominable” (*stugerós*), que da también otros hijos no menos penosos para los hombres (Olvido, Hambre, Dolores, Batallas, Luchas, Masacres, Riñas, Falsedades, Discursos, Ambigüedad y Mala Ley, cf. Hes., *Th.*, 225-230; *Op.*, 15 ); por otro lado, una que es buena y “provechosa para muchos hombres” (*andrásí pollón ameíno*) y llama a los hombres a la “actividad” (*érgon*, cf. Hes., *Op.*, 20-25)<sup>478</sup>. A su vez *érgon*, que también se traduce por “trabajo, implicaba la idea de una acción sobre un objeto: “ocupación”, “obra”, “cosa”, “cosa importante”, “dificultad”, pero donde la actividad llega a confundirse con la cosa misma; así *tà érga* es la labor agrícola, así como el campo mismo (cf., Hom., *Il.*, 12, 283; 16, 392; *Od.*, 2, 22, 127, 252; 6, 259; 10, 147; 14, 344; 16, 140)<sup>479</sup>. Si bien, según los contextos, no tenemos otra alternativa que traducir *pónos* y *érgon* por “trabajo”, en la medida en que *pónos* encarna el sufrimiento del hombre que pena o *érgon* supone un acción que no está dissociada de la “cosa” (sobre la que se

---

<sup>478</sup> Sobre Eris, cf. Loraux (2008b: 87-9).

<sup>479</sup> Chantraine (1968 s.v. *pénomai*; *érgon*). Vernant (2001: 253), Loraux (2003: 55). Cf. también Descat (1986).

actúa), nuestra lógica se ve comprometida en la medida en que estas nociones nos señalan un camino distinto al de la economía y las relaciones de producción<sup>480</sup>.

Se trata del esfuerzo de la propia condición humana y sus límites (cf. Archil., Fr. 14 D; S., *Ant.*, 1276; *Aj.*, 866, 876, 926-927, 1196; *Ph.*, 760; E., *Hipp.*, 189-190, 367; Arist., *EN.*, 1154b9)<sup>481</sup>, límites que no sólo constituyen una mera generalidad abstracta en relación a lo humano sino que se inscriben en la condición del mérito (*areté*) que significaba poder participar de la ciudad. El *pónos* es, entonces, un valor cívico: “Pues si uno ha logrado lo noble (*esthlà pépatai*), no sin gran esfuerzo (*makrô póno*), así aparece a los muchos (*polloís*), como sabio entre necios, para poner yelmo a su vida con artes de rectos consejos” (Pi. *P.*, 8, 73; cf. *O.*, 5, 15; *I.*, 1, 42; 6, 10); “Y es natural que acudáis en ayuda del prestigio que vuestra ciudad [Atenas] posee gracias a su imperio, y del que tanto os enorgullecéis, y no rehuir a los sacrificios (*toús pónous*) a menos que tampoco busquéis los honores (*tàs timàs*)” (Th. 2, 63); “Pensad que ella [Atenas] goza del máximo prestigio entre los hombres todos (...) por haber gastado en la guerra el mayor número de cuerpos y sufrimientos (*pleïsta dè sómata kai pónous*)” (Th. 2, 64). *Pónos* es, asimismo, el valor del guerrero, del soldado, sin el cual no habría ciudad: “¿Como va a ser natural eso! Causar por la clepsidra la ruina de un anciano (...) que se ha esforzado (*xumponésanta*), se ha enjugado chorros de sudor, ardiente y varonil y se portó con la ciudad como un valiente en Maratón” (Ar., *Ach.*, 695); “¡Ay! Fatigas (*pónoi*) y combates...” (Ar., *Ach.*, 1071, cf. *Eq.*, 679; *V.*, 685). También *pónos* aparece como una característica del labrador: “Oh ustedes, los que siempre comieron del mismo tomillo... Enamorados de la pena (*toû poneîn erastaî*)” (Ar., *Pl.*, 254); “El viejo, por su parte, vive solo con su hija y una criada vieja, recogiendo leña y cavando, siempre en pena (*aeî ponôn*)” (Men., *Dysk.*, 30)<sup>482</sup>. Por tanto, *pónos* expresa el sufrimiento y la pena del *anér* que comanda la ciudad: ciudadano, soldado, labrador. Tríada clásica sobre la que se organiza el imaginario de la *pólis* y que hace del sufrimiento la propia condición meritocrática, cuyo objetivo no es otro que alcanzar la *areté*<sup>483</sup>.

Las dimensiones del *pónos* articulaban un ideario cívico que consolidaba la representación que la ciudad (y sus miembros) hacía sobre sí misma. ¿Se trata entonces de que la idea de una “aversión al trabajo” no tiene contrapeso ni contestación alguna en

---

<sup>480</sup> Cf. Loraux (2003: 55-6).

<sup>481</sup> Cf. Vernant (1995: 17-19, 2001: 242-52).

<sup>482</sup> Al igual que Hesíodo en *Los trabajos y los días* (cf. Descat, 1986: 63), Menandro también prefiere los términos derivados de *érgon*: Men., *Dysk.*, 160, 335, 350, 360, 365.

<sup>483</sup> Hes. *Op.*, 290, cf. Vernant (2001: 253), Fouchar (1997: 123)

la medida en que constituye un ideal aristocrático<sup>484</sup>? La respuesta resulta ambigua y se liga a la tensión existente en la ciudad; por ende, no es algo que pueda obtenerse como producto mecánico o reflejo de la posición de los agentes en función de sus tareas productivas, dado que la relación de éstos se encuentra mediada por la ciudad misma, por el hecho de ser miembros de la *pólis*, por ser ellos quienes la conforman. Si la política construía la lógica a partir de la cual se configuraba la comunidad en tanto que *pólis*, tal mediación no podría ser ajena a las tensiones que se establecían en el interior de una comunidad que se pensaba en términos de igualdad, más allá de que las condiciones materiales de sus miembros no lo fueran<sup>485</sup>. Por consiguiente, no se trata de que asalariados, comerciantes, artesanos o labradores pensarán positivamente de sí mismos, sino que, como ciudadanos, como miembros del *dêmos*, tales condiciones no constituirían un impedimento para su participación política, ni serían sustantivas a la hora de pensarse como partícipes de su comunidad. La democracia aseguraba la condición de *anér* para todos aquellos que fueran parte de la ciudadanía y, por tanto, una vida regida por el *pónos* en la medida en que la ciudad así se lo demandaba. El penar por la ciudad era consustancial a la propia condición cívica. La diferencia radicaba en la impugnación de todos aquellos que nuestra mirada percibe como los que realizaban trabajos por parte de quienes no admitían la composición igualitaria de la ciudad democrática.

La crítica se ha centrado en la figura heroica de Heracles, en la medida en que su vida ha sido destinada al *pónos* y se ha querido ver en él una figura que contrasta “por sus trabajos” (*pónoi*) con el ideal aristocrático. Sin duda, como se ha dicho con insistencia, Heracles no era un trabajador<sup>486</sup>. Pero podemos apelar a un personaje más antiguo pero no por ello menos importante y que la tradición ubica como un agente necesario para el desarrollo propiamente humano, en la medida en que se le atribuye al

---

<sup>484</sup> Loraux (2003: 57): “se sabe que la ciudad clásica no ha elaborado ningún sistema de valores que pudiera rivalizar con las representaciones aristocráticas”.

<sup>485</sup> Vernant (1982: 16): “Los grupos humanos entran en lucha en función de intereses materiales que los oponen unos a otros. Pero estos intereses materiales no derivan directa ni exclusivamente del lugar de los individuos en el proceso de producción. Están siempre en función del lugar que ocupan los mismos individuos en la vida política que, en el sistema de la *pólis*, desempeña el papel principal. Dicho de otro modo, es a través de la mediación del estatuto político como la función económica de los diversos individuos determina sus intereses materiales, estructura sus necesidades sociales y orienta su acción social y política en solidaridad con tal grupo y en oposición con tal otro.”

<sup>486</sup> Cf. Mondolfo (1968: 361) y Balme (1984: 151-2) para quienes el héroe manifiesta una trayectoria positiva del trabajo, incluso para los sectores populares. *Contra*, Vernant (2001: 253), Jourdain-Annequin (1985: 486-538), Loraux (2003: 67-74), para quienes Heracles claramente no es un trabajador, puesto que sus penas y fatigas no tienen que ver con el trabajo como tal sino con medios para adquirir la gloria que se merece y ratifica su condición heroica.

personaje el haber sido quien dotó a los hombres de la capacidad del trabajo, de la técnica y sus saberes: Hablamos de Prometeo. Ahora bien, ¿Prometeo padre de la técnica, condición que le permite a los hombres, mediante su trabajo, producir y transformar su medio para asegurar su existencia? ¿Mito que traduce las condiciones productivas, léase económicas, que le son ineludibles a la humanidad? ¿Titán que nos ofrece una valoración positiva del trabajo para la humanidad? Creemos que no y argumentaremos que lo que el mito traduce no tiene que ver con las necesidades de la humanidad de trabajar o producir sino con las tensiones políticas que la *pólis* contruye. El carácter técnico del dios poco aportará en la búsqueda de la valoración del trabajo, pero nos mostrará lo complejo de la política como lazo social. Seguiremos los postulados de Vernant<sup>487</sup> y ciertas observaciones de Mondolfo<sup>488</sup>. Del primero tomaremos su recorrido por el mito prometeico como forma griega de evaluar un pensamiento técnico. Del segundo tomaremos aquellos argumentos que ven una ideología positiva del trabajo inclusive en pensadores como Platón. Como se podrá apreciar nos desplazaremos de la idea de trabajo a la de participación política como valor social. Así, la disputa por el *pónos* no tendrá que ver con una concepción negativa u otra positiva de la labor. Pero si nos alejamos de la idea de trabajo, será para acercarnos más a la política de la ciudad, cuya construcción supone los elementos simbólicos que configuran a los sujetos que la conforman y, por consiguiente, quiénes podrán participar de sus garantías y sus valores.

Comencemos por Prometeo. Un mismo personaje, tres lecturas diferentes: Hesíodo, Esquilo y Platón lo toman como un ejemplo de la condición humana. El primero y el segundo, para hablar de las consecuencias que para la humanidad y la ciudad tuvieron sus acciones y su enfrentamiento con Zeus. El último, para precisar y criticar a través de las palabras de Protágoras los orígenes de la *politikè tékhne*, razón por la cual cualquiera podía participar del gobierno. Prometeo, divinidad “técnica” pero también “astuta”, que engañó doblemente a Zeus en pro del bienestar de los hombres (en su sentido específicamente masculino). Delito imperdonable, inexpiable y que significó también un doble castigo tanto para el Titán como para los hombres. Doble engaño a un dios que, siendo todopoderoso, digámoslo de paso, se dejó engañar,

---

<sup>487</sup> Tomamos como referencia el análisis de Vernant (1990: 79-85; 2001: 21-88, 241-52) quien hace de Prometeo el ejemplo de las ambigüedades sobre la técnica, el trabajo y el carácter mortal de los hombres.

<sup>488</sup> Mondolfo (1968: 357-82).

también, dos veces. Doble engaño, doble delito, doble castigo. Primer engaño: la ofrenda a Zeus de un buey dividido en dos (diríamos dos bueyes), uno cubierto de piel que contenía en su estómago la carne y las entrañas, el otro cubierto de grasa que sólo contenía los huesos. Zeus eligirá el segundo. Quedará así marcada para siempre la distancia entre la inmortalidad de los dioses y la mortalidad de los hombres. Para los hombres, mortales, la necesidad del alimento y la necesidad de laborar para obtenerlo; para los dioses, inmortales, una ofrenda de huesos que en nada suma a su condición más que la reciprocidad que reciben por su gracia en calidad de ofrenda. Mortales, que necesitan comer carne para vivir, en suma, que necesitan alimentarse, a diferencia de los dioses, que se encuentran libres de las necesidades del cuerpo. Segundo engaño: el robo del fuego que Prometeo esconde a Zeus; “fuego” que sirve de metáfora para señalar el desarrollo de las técnicas, es decir, de los saberes y prácticas que necesitan los mortales para transformar su medio y satisfacer sus necesidades vitales, puesto que se han acabado los días en que el alimento y la protección contra el medio ambiente eran un simple regalo divino. Primer castigo: el Titán será encadenado por Hefesto y un águila le comerá interminablemente su hígado, suplicio que sólo pondrá fin otro descendiente divino y también condenado al *pónos*: Heracles. Segundo castigo: la necesidad de la humanidad de padecer sobre la tierra para obtener lo que necesita, ya nada será “gratis”. También la aparición de la mujer y con ella la constatación de la mortalidad. Penas para vivir, penas para engendrar, fatigas, desdichas, enfermedades, al mismo tiempo que la ambivalencia de la angustia y la esperanza de un porvenir incierto.

Ahora bien, tenemos el relato de Hesíodo: Poeta y labrador, cuyo contexto no es otro que el arcaísmo griego y las tensiones que surgían durante el amanecer de la *pólis*<sup>489</sup>. En *Teogonía* (535 y ss.) la acción engañosa de Prometeo es introducida por el poeta cuando dioses y mortales “disputaban” (*ekrínonto*) en Mecona. Se trata entonces de la existencia de una división que el mito viene a dar cuenta y que no es otra que la diferencia entre los dioses y el resto de la humanidad, a la que el mito suma una nueva división con la aparición de la mujer. Por el contrario, en *Trabajos y Días* (45 y ss.), el problema se presenta ya no como una disputa sino como un mandato, porque el poeta afirma desde el inicio que “los dioses mantienen ocultos los medios de vida (*bíon*)”, puesto que, si no, los hombres se encontrarían “inactivos” (*aergón*) durante la mayor

---

<sup>489</sup> Cf. Gallego (2009a: 44-54), quien pone en relación la poesía hesiódica con las tensiones que se producen entre la aldea campesina y la ciudad aristocrática durante el proceso de sinecismo y conformación de la *pólis*.

parte del año (cf., *Op.* 90). Será a partir de esta constatación que se introducen las acciones de Prometeo y sus engaños, que serán castigados por Zeus. Según Vernant, en Hesíodo el mito se presenta unificado por el conflicto entre Zeus y Prometeo, cuya consecuencia no será otra que la mortalidad humana y su necesidad de trabajar para adquirir los medios de vida. Asimismo, la aparición de la mujer también supone la aparición del hogar, en tanto que la voluntad de Zeus no solamente se presenta acompañada por el Poder (*Krátos*) y Fuerza (*Bía*), sino también por sus matrimonios con Prudencia (*Métis*) y Justicia (*Thémis*). La aparición de dichas condiciones para la vida, al presentarse bajo la forma de un conflicto divino, permite –para Vernant– el desarrollo del trabajo y la técnica bajo un pensamiento religioso elaborado. En efecto, la actividad humana no se presenta separada del vínculo religioso, de modo que la actividad de los hombres se realiza como forma de reconocer la voluntad, la autoridad y la gracia divina (cf. Hes., *Op.*, 309).

Sin embargo, en *Teogonía* las acciones que derivarán en la intervención del Titán y que fijarán el destino de lo propiamente humano se inician en el encuentro en Mecona, situación elidida en *Trabajos y Días*, encuentro que no supone solamente una disputa entre dioses, sino también una tensión existente entre dioses y mortales<sup>490</sup>. En efecto, lo que el poeta afirma es que en dicho lugar dioses y mortales se encontraban peleando entre sí. Es decir que más allá de las disputas que aquejan al Olimpo, también en la tierra como en el cielo, se producía una tensión que involucraba esta vez a los hombres contra los dioses. No queda claro el momento ni el por qué de esta tensión, aunque cabría situarla –de acuerdo con la descripción hesiódica– en una época en la cual los mortales todavía no estaban lanzados al sufrimiento: el encuentro es presentado *a posteriori* del ascenso de Zeus tras destronar a Cronos, y antes de que Prometeo realice sus acciones (cf., *Th.*, 460-545). Esta situación hace suponer –de acuerdo a *Trabajos y días*– que tal reunión debió de producirse a partir la “Edad de Plata”, época en la cual los mortales se comportaban con *hýbris* y no rendían culto ni hacían sacrificios para los dioses y que por tal razón fueron borrados por Zeus de la tierra (cf., *Op.*, 130-135). Por consiguiente, tal situación no deja de ser peculiar. Además de la lucha divina, por la cual Prometeo se convierte en el benefactor pero también en el causante del *pónos* humano, la humanidad tiene también su cuota de responsabilidad, al romper el lazo místico que los unía a los dioses. Ciertamente, el discurso de Hesíodo

---

<sup>490</sup> Véase el análisis de Clay (2003: 100-28).

legitimaba una situación de hecho, enmarcado por una visión negativa y decadente de la humanidad, cuyo sumario de “edades” en franca declinación llegaba a su *télos* en la “Edad del Hierro”. Pero aquí la tensión entre la acción Prometeica y la acción humana permiten pensar un vínculo que va más allá del reconocimiento mítico del origen de los *pónoi*. La escena es descripta como “cuando los dioses y los mortales disputaban en Mecona” (*hot' ekrínonto theoi thetoi t' ánthropoi Mekóne*). Ahora bien, el verbo *kríno* implicaba las ideas de “separar”, “distinguir”, “escoger”, pero también “juzgar”, “resolver” y particularmente en voz media –como en este caso– “luchar contra”<sup>491</sup>. La disputa entre Zeus y Prometeo no opera solamente como una lucha entre divinidades, cuyas consecuencias delimitan a la humanidad, sino entre éstos y los hombres. Pero ¿se trata sólo de una lucha? La crítica ha resaltado la *hýbris* tanto de Zeus como de Prometeo, donde la acción del Titán tendría la pretensión de desbancar la supremacía de Zeus<sup>492</sup>. Pero también supone una disputa por la distribución de los honores (*géras*), puesto que Prometeo aprovecha el encuentro para distribuir desigualmente los bienes, y así se lo reprocha Zeus: “Japetónida... mi buen amigo, cuán desigualmente hiciste las partes (*hos heterozélos diedássao mótras*)” (cf. *Th.*, 540)<sup>493</sup>. Ahora bien, en relación con este reparto desigual que supone la lucha entre el Titán y el dios de dioses y una humanidad diferenciada pero vinculada por lazos de reciprocidad ¿sería ir muy lejos suponer que estamos de alguna manera en presencia de una escena similar a las que vivirían los miembros de las aldeas en relación a las aristocracias urbanas que ejercían el poder y cumplían el rol de impartir justicia e imponer cierto orden?<sup>494</sup> Así Homero

---

<sup>491</sup> Liddel & Scott (1996, s. v. *kríno*).

<sup>492</sup> Cf. Clay (2003: 108).

<sup>493</sup> Cf. Clay (2003: 108 y ss).

<sup>494</sup> Cf. Gallego (2011: 182-98) quien analiza la tensión existente en la asamblea arcaica a partir de las valoraciones que hacen hincapié en el carácter aristocrático de creación y control del dispositivo asambleario, frente a aquellos que ven en el dispositivo asambleario una ampliación de la base aldeana sobre el que se proyecta la autoridad aristocrática. En todo caso, lo que nos interesa resaltar a nosotros es que el encuentro en Mecona permite pensar una especie de asamblea conformada por elementos dispares, dioses y hombres, similar al desarrollo de las asambleas arcaicas que suponían la participación de los *áristoi* junto al *dêmos*. Según Gallego la tensión que produce semejante escenario, la asamblea arcaica, se discute en términos de la aparición de la política y su ligazón con la construcción del Estado. No es un tema que nosotros abordamos. Ya hemos señalado lo que pensamos al respecto de la relación de la *pólis* como Estado, véase Capítulo II. Pero el artículo de Gallego aporta a una comprensión más profunda de la asamblea como dispositivo que permite la cohesión del grupo sin necesidad de un lazo coercitivo garantizado desde afuera. El propio espacio de la asamblea portaría así su propia cohesión siempre en tensión, siempre en suspenso, pues dependería de la construcción de lo común por parte del propio dispositivo. En este punto, pensar la situación de Mecona como una asamblea supone la posibilidad de asimilar un mismo espacio para la reflexión, así como también justificar un lugar de autoridad. La existencia de la asamblea, en la cual las partes pueden manifestarse, supone en su conformación desigual

describía la acción de Patroclo en su búsqueda de combatir con Héctor como la ira de Zeus “rencoroso contra los hombres (*ándressi*) que en la plaza dictan sentencias torcidas (*agorê skoliàs krínosi thémistas*)” (Hom., *Il.*, 16, 385); Odiseo comentaba así su salvataje de Caribdis: “a la hora en que el juez (*anér*) se levanta en la plaza (*agorèthen*) pensando en su cena tras haber sentenciado disputas (*krínon neíkea pollà*) de gente sin cuento” (Hom., *Od.*, 12, 440)<sup>495</sup>. ¿Estaríamos muy lejos de ese encomio que Hesíodo exigía para su hermano Perses respecto a que “trabaje” y no pierda tiempo con los “reyes devoradores de regalos” (*Op.*, 250-285)? En cierta forma, a través del verbo *kríno*, el poema alude a una situación judicial donde el conflicto y el combate suponen también la necesidad de justicia y ley. Separar, distinguir, luchar contra, pero también resolver y juzgar. La escena se nos plantea entonces como un dilema donde la acción de la justicia, que se resuelve en manos de los poderosos, no está libre del *agón*<sup>496</sup>. La “justicia como lucha” –al decir de Loraux – donde el verbo *krínein* “es por sí solo el verbo esencial de la decisión concebida como división”<sup>497</sup>. Se trata, entonces, de que el encuentro en Mecona constituye de por sí una disputa, pero no cualquier tipo de lucha. Constituye una disputa por el orden y el lugar de cada quien, por las obligaciones y reciprocidades que deberán regular a dioses y hombres por igual. Así, frente a la inconducta humana, en medio del litigio, el Titán hará sus acciones que conducirán a los castigos que recibirá la humanidad. Pero en la que ésta tiene también su cuota de responsabilidad. En paralelo, si se nos acepta que tal situación puede concebirse como una metáfora de una asamblea arcaica, las disputas en el espacio común en el que ahora participan los *basileîs* y el *dêmos*, supondrá también las tensiones por como se garantizará el orden y las obligaciones mutuas que habrán de respetarse. En este sentido, la necesidad de *poneîn* por parte de la humanidad, supone no solamente una calamidad de facto sino también la tensión en la construcción de la ciudad. Si todos estamos

---

(dioses/hombres-*áristoi/dêmos*) que la autoridad ya no está monopolizada aunque haya voces más importantes que otras.

<sup>495</sup> Cf. Hdt., 2, 129; A., *Eu.*, 433, 682; Ar., *Ra.*, 805; *Pl.*, 48; *Pl.*, *R.*, 360e; Th., 1, 87; 3, 67; 6.39; *Isoc.*, 14, 10.

<sup>496</sup> Incluso para un labrador como Hesíodo el “trabajo” (*érgon*) no pierde su carácter agonístico: “Pues si trabajas rápidamente, el hombre inactivo te envidiará (*zelósei aergós*) a ti que te enriqueces, pues éxito y prestigio (*aretè kaí kûdos*) acompañan a la riqueza”. Como sostiene Fouchard (1997: 122-3) no puede verse en Hesíodo una conducta a favor del trabajo y en contra de la ociosidad aristocrática. La aristocracia del siglo VIII no es la nobleza francesa del siglo XVIII. Quienes no se dedican a la guerra o a la piratería deben de trabajar sus tierras. Igualmente Hanson (1995: 47-88) toma como paradigma del ascenso de los labradores al padre de Odiseo, Laertes, a quien considera un símil del tipo de agricultura descrita por Hesíodo.

<sup>497</sup> Loraux (2008b: 238 y n. 22).

obligados a sufrir, ciertamente las disputas en torno a la aparición de la ciudad suponen que dicho sufrimiento se realiza de modo diferenciado. La necesidad de agradar a los dioses a la espera de que ellos en su magnificencia sean gratos para los mortales puede encontrar su paralelo en el comportamiento de los *basileîs* o *áristoi*, y lo que se esperaba de ellos para con la gente del común, cuyas disputas y sanciones podían, por un lado, profundizar o limitar sus *pónoi*; pero, por otro lado, también le correspondía a éstos *basileîs* o *áristoi* desempeñarse con idoneidad y buen juicio, que de alguna manera constituye su “trabajo”. Tanto en *Teogonía* como en *Trabajos y días* la conclusión de Hesíodo será la misma: “Así no es posible ni engañar ni transgredir la voluntad de Zeus” (*Th.*, 610); “ni siquiera es posible esquivar la voluntad de Zeus” (*Op.*, 105)<sup>498</sup>. Pero la advertencia ya está hecha y ésta tendrá como objetivo tanto la conducta de los comunes (*anthrópon*) como la de los reyes (*basileîs*) que de ahora en más deberán comportarse de acuerdo a Justicia (*Díke*) (cf. *Op.*, 250-285)<sup>499</sup>. Tanto reyes como hombres del común deberán asumir sus responsabilidades de acuerdo a la vigilancia divina. Lo que significaba también que –en la disputa entre los hombres de diferentes rangos pero que ahora participan de un espacio en común– cada uno deberá asumir con responsabilidad lo que le toca en suerte y en la relación con los demás. A partir de aquí, y hechas estas salvedades, se abre entonces el proemio al trabajo donde éste garantiza la felicidad por beneplácito divino (cf. *Op.* 290-335). Lejos quedó el *pónos* como trabajo en su sentido económico pero ya empezamos a inmiscuirnos en los asuntos de la *pólis*.

A continuación tenemos el *Prometeo Encadenado* de Esquilo. Aunque su fecha es incierta, y hay quienes dudan de su autoría, lejos estamos ya de los albores de la ciudad y nos encontramos en una situación mucho más diversificada socio-económicamente, además de que estamos en plena democracia radical y en el apogeo del imperialismo ateniense<sup>500</sup>. La obra nos presenta a un Prometeo derrotado. Después de ayudar a Zeus a tomar el poder, Prometeo se vuelve en su contra para defender a la

---

<sup>498</sup> Cf. Clay (2003: 105), quien de todas formas marca la diferencia: mientras en *Teogonía* se señala que nada le escapa a Zeus, ni siquiera la acción de Prometeo, en *Trabajos y días* la advertencia recaerá sólo sobre la humanidad.

<sup>499</sup> Cf. Vernant (2001: 47-50): “En este universo discordante, no existe otro socorro que *Diké*. Si ella desaparece, todo se oscurece en el caos. Si es respetada por éstos cuya vida está consagrada al *pónos* y por quienes dictan el derecho, habrá más bienes que males; se evitarán los sufrimientos que no son inherentes a la condición de mortal” (p. 50).

<sup>500</sup> Esquilo presenta la *Oresteia* en el 458 y luego viaja a Sicilia, donde muere en el 456/455, de modo que se supone que la obra habría sido creada en algún momento a su viaje. Cf. Rosenmeyer (1982) para un análisis integral de Esquilo. Acerca del debate sobre la fecha y la autoría de la obra, cf. Schmid (1929), Griffith (1977), Conacher (1980), Rosenmeyer (1982), Saïd (1985), Hubbard (1991), Rodríguez Adrados (2000: xxxv), Allen (2000: 25), Burian & Shapiro (2009: 294-298), Duncan (2011: 71-6).

humanidad de su ira. El Titán roba el fuego para los hombres, “maestro de todas las artes” (*didáskalos tékhnes páses*, A., *Pr.*, 105, cf. vv. 5, 505), lo que les permitirá a la humanidad sobreponerse a la ira del dios. Zeus lo condena. Exiliado, lejos de la vista de todos, es encadenado a una roca por Hefesto, bajo las órdenes y vigilancia de *Krátos* y *Bía*. Prometeo sufre por su “amor a los hombres” (*philanthropía*): “¿Qué sufrimientos (*pónon*) de éstos te pueden quitar los mortales?” –le dice *Krátos* a Prometeo (v. 85)–; “¿Viene a contemplar mis penas (*pónon*) o qué es lo que quiere?” –exclama Prometeo ante la llegada de las Oceánides (v. 115)–; “Por ayudar a los mortales, encontré para mí sufrimientos (*pónous*)” (v. 265); “¿También vienes tú a ser espectador de mis penas (*pónon*)?”, le dice a Océano (v. 300); “Hace un momento he renunciado a llorar mis sufrimientos (*pónous*)”, le dice a Ío (v. 615). También los demás lo ven sufrir: Hefesto, dios artesanal por excelencia, encargado de realizar su suplicio, dice: “¡Ay, Prometeo, gimo por tus penas (*pónon*)!” (v. 65). Y ante sus dilaciones en cumplir con sus tareas, *Krátos* le reprocha: “tu oficio (*tékhne*) no tiene la culpa de tu pena (*pónon*) actual” (v. 45). También las Oceánides se preguntan de qué modo llegará el “fin de estas penas (*pónous*)” (v. 180). Y Océano buscará interceder frente a Zeus para intentar liberarle “de estas penas (*pónon*)” (vv. 325; 335). Por tanto, Prometeo sufriente, donde *pónos* no se aplica a idea alguna sobre el trabajo. Lo que le acontece al Titán tiene como razón inicial su combate por el poder y su confrontación con Zeus. Aquí el mito difiere de Hesíodo. La astucia prometeica viene como consecuencia de la tiranía de Zeus. En efecto, según Esquilo, se parte de una situación de “discordia” (*stásis*, cf. v. 200) entre quienes querían derrocar a Cronos y darle todo el poder a Zeus y quienes se oponían. Prometeo buscará convencer a los Titanes sin lograrlo y se plegará al bando de Zeus, siguiendo el consejo de su madre (*Gaia* y *Thémis*, que aquí se presentan como una sola, cf. v. 210) de que no vencería por la fuerza (*iskhús*) ni por la violencia (*karterós*) sino a través del engaño (*dólos*) (v. 210 y ss). Pero la razón de su oposición a Zeus respondía a que éste, una vez en el poder, distribuyó los honores (*géras*) entre los diferentes dioses sin tomar en cuenta a la humanidad, sino que más bien tenía la pretensión de destruirla. Prometeo, entonces, se rebelará ante esta decisión de Zeus y por dicha razón recibirá el castigo (v. 230 y ss). Pues bien, Vernant sugerirá que el contraste se produce entre un Zeus que manifiesta su poder absoluto y tiránico por encima de toda justicia e inteligencia, un poder no regulado por la ley, representando todo aquello que en el mundo es inhumano, que aplasta al hombre, a su esfuerzo y a su obra. Prometeo, por el contrario, divinidad técnica y padre de las artes, se confundiría con la humanidad

misma. La humanidad, débil en su origen, espiritual y materialmente, logra su fortaleza a través del esfuerzo que le permite estar dotada de pensamiento y dominar la vida mediante el trabajo<sup>501</sup>. Pero la tensión permanece, puesto que ¿cómo conciliar la lucha que surge producto de una *stásis* con el hecho de que el hombre necesite de las artes – léase “el trabajo”– para poder sobrevivir? En efecto, la obra parece transcurrir en dos planos. Por un lado, se desarrolla claramente en el marco de un disenso político de difícil resolución. Lo que está puesto en evidencia es la postura tiránica de Zeus y el castigo y los suplicios que recibe Prometeo por su conducta. Pero, por el otro lado, las causales del castigo hacen énfasis en las donaciones “técnicas” del Titán a la humanidad, que en la lectura moderna lleva a hacer hincapié en la necesidad material de tener que “trabajar” para vivir. No parece que ambas dimensiones se ajusten y creemos que aquí el “trabajo” poco juega en la práctica. Adelantemos nuestra hipótesis: el problema será la *demokratía*.

Sea o no obra de Esquilo, el *Prometeo Encadenado* se inscribe en un contexto posterior a las reformas de Efialtes y fue conocido en Atenas<sup>502</sup>. Inclusive si éste fue escrito durante la última instancia de Esquilo en Gela, lo fue tras la muerte de Hierón, cuando la mayoría de las ciudades sicilianas se habían vuelto democráticas<sup>503</sup>. Según Duncan, el contexto siciliano explicaría las apelaciones a la tiranía de Zeus (vv. 35; 49-50; 22-225) frente a una audiencia que hasta hacía poco sufría un régimen de tales características<sup>504</sup>. En este sentido, sea cual fuere la situación precisa, no puede negarse su contextualización democrática, por lo que el efecto del discurso tendría como resultante la tensión provocada por la participación popular<sup>505</sup>. A Zeus lo acompañan Fuerza (*Krátos*) y Violencia (*Bía*), divinidades tradicionales, puesto que ya estaban presentes en Hesíodo, pero que se actualizan en función de la reciente suba al poder por

---

<sup>501</sup> Vernant (2001: 250-1). Cf. Burian & Shapiro (2009: 300-2) quienes matizan estas antinomias.

<sup>502</sup> Allen (2000: 25).

<sup>503</sup> Duncan (2011: 71 y 76 n, 29, donde se enumera la bibliografía que sostiene la idea de una escritura siciliana).

<sup>504</sup> Duncan (2011: 74-6).

<sup>505</sup> Aclaremos, de paso, que no estamos sugiriendo una tendencia democrática en la ideología de Esquilo. Simplemente señalamos que el contexto de producción la implica. Renunciamos a hacer de la obra una expresión de la ideología política de su autor, una de esas “tentaciones” que sugiere Vidal-Naquet (2001: 13, 18-26). Tampoco queremos significar que la tragedia como registro tenga como tema principal y particular a la democracia (cf. Rhodes, 2003b: 104-119). Ciertamente, la tragedia tanto como discurso, como puesta en escena, como ritual religioso y público, constituye un “hecho social total” que asume diferentes interpretaciones y efectos. Lo que sí nos interesa remarcar es que, más allá de lo dicho, su discurso no podría no verse afectado por el contexto político dentro del cual la audiencia se encuentra inmersa. Para un análisis de la tragedia véase Vernant & Vidal-Naquet (1987), Winkler & Zeitlin (1990), Iriarte (1996), Rabinowitz (2008).

parte de Zeus. A su vez, la maternidad de Prometeo vinculándose con *Thémis*, la diosa de la Ley, le permite al Titán obtener el don de la adivinación<sup>506</sup> y, por consiguiente, presentarse como un sujeto del saber, del conocimiento, de la razón: Hefesto lo llama “sabio” (*orthóboulos*, v. 18), al igual que lo hacen *Krátos* y Hermes (*sophistés*, vv. 61; 944); su propio nombre implicaba la idea de “previsión” que permite la burla de *Krátos* por no haberse escapado de su suplicio (v. 85). El mismo Prometeo se presenta como conocedor de su situación y la del porvenir: “sé de antemano (*prouxepístamai*) todo el futuro” (v. 101); “Debo soportar... el destino... porque conozco (*gignóskoth*)... la fuerza del Hado” (v. 105); “Bien sabía yo (*ego epistámen*) todo eso” (v. 267); “puedes enterarte (*púthoio*) de todo por mí” (v. 616). Asimismo, es él quien le enseña el arte adivinatorio a los hombres y todas las demás cosas (la medicina, la minería, la labranza, la arquitectura, la escritura, las matemáticas, etc., vv. 245-255; 440-505) transformando a los hombres en seres dotados de inteligencia (v. 443-444)<sup>507</sup>. Zeus, tiránico, fuerza bruta, violencia sin ley. Prometeo, sabio, conocedor del futuro, de las artes y de la legalidad. Se dirá que dicha diferencia es muy rígida y se está en lo cierto. ¿Pero acaso en el nombre de la democracia no resuena el *krátos*, cuya primera formulación se la debemos a Esquilo?<sup>508</sup> ¿Acaso Pericles no ponía en relación la fuerza y la razón como virtudes del régimen?<sup>509</sup> De modo que la oposición sólo es ficcional puesto que los roles se contraponen como modo de ejercer la tensión ante una situación en la que el poder y el saber se encuentran disociados. Podríamos decir otra forma de *stásis*, puesto que la “discordia” que surge de la pelea entre los dioses divide a la ciudad entre el poder sin razón y la razón sin poder. La humanidad, en el medio del drama, es el agente pasivo que recibe los dones como forma de establecer la división. La humanidad, un medio simplemente, de una disputa que la cruza. Ella recibe las “artes” por la *philanthropía* de Prometeo frente a la posibilidad de aniquilación de Zeus pero no porque el sentido esté puesto en el acto demiúrgico del Titán para con la humanidad, sino porque constituye la

---

<sup>506</sup> *Thémis* habría inventado los oráculos, los ritos y las leyes. También le enseñó a Apolo los secretos de la adivinación y con anterioridad al dios habría poseído el santuario de Delfos; cf. Grimal (2006, s. v. *Temis*).

<sup>507</sup> Said (1985), Vernant (2001: 250), Allen (2000: 340 n. 58), Burian & Shapiro (2009: 296).

<sup>508</sup> No nos referimos al significante *demokratía* sino a la potencialidad de la idea; cf. A., *Supp.*, 604; Ehrenberg (1950: 515 y ss), Vlastos (1953: 338-9), Loraux (2012: 177).

<sup>509</sup> Cf. Th., 2, 40, 3. Cf. Musti (2000: 39-42), donde se señala –en el discurso fúnebre de Pericles– la intención pedagógica de Atenas como “Escuela de Grecia” y la afirmación del *krátos* como “poder” sin su sentido negativo.

excusa que habilita la división saber-poder<sup>510</sup>. Pero para el espectador democrático que debe asumir la inmanencia de su decisión sin garantías, de que dicha decisión sea correcta y cuyos resultados tienen la posibilidad de ejercer el poder como tal (ya sea en cuestiones internas de la ciudad, ya sea en cuestiones de política exterior), la tensión entre gobernar por una fuerza irracional o no no carece de sentido. Y esta tensión será de por sí una particularidad democrática, puesto que constituye el único régimen que poseerá dicha dificultad<sup>511</sup>.

Asimismo, la querrela entre los dos dioses se produce como una disputa entre líderes<sup>512</sup>. Ciertamente, Zeus nunca entra en la escena, pero él ha ganado y se atribuye la legitimidad de su posición. Prometeo ha sido vencido pero, ¿en qué modo? Se puede pensar que ha sido vencido como quien ha perdido la posición en el *ágora* o en la asamblea. Los líderes debían de presentar sus propuestas sin ceder ante las del resto en pos de ganarse el favor de las mayorías. No se trataría de que no reconocieran en el otro algún elemento positivo sino de que debían persistir en sus razones, aún si se incluían las posturas anteriores<sup>513</sup>. En efecto, el Titán no cejará en su postura, así como Zeus no ablandará su castigo. De esta manera, el coro de Oceánides le recriminaba que “siempre audaz, en nada cedés (*sú mèn thrasús te kai pikraís*)... Antes al contrario usas un lenguaje demasiado libre (*eleutherostomeís*)” (vv. 179-180); “[Hermes] te ordena que abandones tu testarudez (*authadían*) y procures hallar una sabia cordura (*tèn sophèn euboulían*).” (vv. 1035-1039). En el final de la obra, la conversación entre Hermes y Prometeo asumirá la forma de un *agón* (o tal vez de un interrogatorio)<sup>514</sup> (vv. 945-

---

<sup>510</sup> Cf. Saïd (1985: 89-152), para quien los hombres no son “actores” sino sujetos “pasivos” de la historia de Prometeo, y concluye: “la thèse qui fait du *Prométhée enchainé* un chant de triomphe en l’honneur de l’esprit humain ne résiste donc pas à l’examen”.

<sup>511</sup> Cf. Gallego (2003c: 100-7; 118-48): “...se sigue que un sujeto político [democrático] se apoya en una apuesta y asume los riesgos de esa decisión sin garantías. (...) La audacia, el exceso y la violencia, junto con la esperanza, el deseo y el azar, llevan a los hombres a decidir sin garantías (...) En este sentido, la decisión del sujeto sólo se explica por las fuerzas y pasiones que lo llevan a la acción (...) [que] no implica una ceguera irreflexiva sino un pensamiento concreto de las situaciones (...) sobre las que es preciso decidir y actuar.”

<sup>512</sup> Sobre las relaciones de liderazgo en Esquilo, cf. Podlecki (1993: 55-80).

<sup>513</sup> Gallego (2003c: 150-2).

<sup>514</sup> Allen (2000) ha analizado el *Prometeo Encadenado* como ejemplo de las prácticas de castigo atenienses. En este sentido, la conversación entre Hermes y Prometeo puede tomarse como un interrogatorio entre el carcelero y su cautivo. No negamos esta opción. Allen demuestra que el lenguaje de la obra se rige por los significantes legales de Atenas y la forma de la pena a la que es sometido Prometeo tiene las características del *apotypanismós* que consistía en atar al “delincuente” por el cuello, las muñecas y los tobillos a un madero. Pero en este sentido, el análisis de Allen también demuestra que la lógica del castigo era democrática pues no implicaba la muerte, era utilizada en tiempos de paz, no implicaba la presencia de sangre y se diferenciaba de los castigos que recibían los esclavos (cf. pp. 200-36).

1075). Hermes procura que Prometeo le diga quién ha de destronar a Zeus y se puede ver que sus palabras son en última instancia las palabras del dios. Pero Prometeo se niega y persistirá en su silencio, rebajando a su interlocutor como alguien que no estaba a su altura: lo llama “servidor” (*huperétes*) (v. 950, 980); lo acusa de “servilismo” (*latreías*) (v. 965); de ser un “niño” (*país*) (v. 985); mientras que Hermes lo acusa de “loco” (*nósos*) y “terco” (*aythadía*) (vv. 975; 1014). Se podría señalar que los términos *huperetés*, *latreías* y *país* tienen un sentido despectivo y que nos llevarían a un lenguaje “esclavista”<sup>515</sup>. No cabe duda de que la intención de Prometeo es rebajarlo negándole su derecho a la palabra. Pero Hermes habla y, a través de él, Zeus. Un término es sintomático: *huperétes*. Si bien tiene el sentido general de “servidor”, “ayudante”, “subordinado” o “asistente”, originalmente quería decir “remero” sin mayor sentido de subordinación que el de ser dirigido por un cómitre (*keleustés*)<sup>516</sup>. A su vez, en aras de la nueva situación que implicaba el ascenso de Zeus, el coro exclamaba lo siguiente:

Sí, nuevos pilotos tienen el poder en el Olimpo (*néoi gàr oiakonómoi kratóus’ Olýmpou*), y con nuevas leyes, sin someterse a regla alguna, Zeus domina (*neokhmoís dè dè nómois Zeús athétos kratúnei*) y, a los colosos de antaño, ahora él los va destruyendo. (vv. 144-151)

*Oiakonómos* también sugiere un sentido marítimo, debido a que significa “timonel”, “piloto”, puesto que *oíax* remite al timón<sup>517</sup>. Lenguaje marítimo, Zeus tirano, poder sin ley. Aristóteles (*Pol.*, 1292a, 1-13) diferenciará la mala democracia de la buena como aquella en donde no rigen las leyes sino la masa (*kýrion d’ eînai tò plêthos kai mè tôn nómon*), donde el pueblo se convierte en monarca (*mónarkhos gàr ho dêmos gínetai*), de modo que “esta clase de democracia es, respecto a las demás, lo que la tiranía entre las monarquías” (*kai éstin ho toioûtos dêmos análogoon tôn monarkhiôn tê tyrannídi*). Y el Viejo Oligarca (*X., Ath.*, 1. 2) señalará que el pueblo (*ho dêmos*) tiene más poder (*pléon ékhein*) porque es quien hace que las “naves funcionen y el que rodea con fuerza a la ciudad, y también los pilotos (*kubernêtai*) y los cómitres (*keleustaí*), y los que comandan cincuenta hombres bajo las ordenes del trierarco (*pentekóntarkhoi*) y los timoneles (*prorâtai*)”. Uno no puede dejar de lado la tentación de leer el pasaje esquivo en el sentido de las implicancias que tendrían para Atenas las nuevas condiciones de la década del 450 durante la democracia radical (léase las reformas de

<sup>515</sup> *Látris* se identifica con *doûlos* y con *thés* (cf. Plácido, 1989: 66); también *país* se identifica con los esclavos (cf. Dubois, 2003: 121-2), y *huperétes* con *doûlos* (Pl. *Plt.*, 289c).

<sup>516</sup> Cf. Chantraine (1968, s. v. *huperétes*). El *keleustés* era la persona que regulaba el ritmo de los remos.

<sup>517</sup> Cf. Chantraine (1968, s. v. *oíax*).

Efialtes y su muerte, el ascenso de Pericles, el ostracismo de Cimón y el desarrollo del imperialismo naval), cuyas tensiones bien conocería Esquilo. El calificativo de Hermes como *huperétes*, ¿no podría implicar las nuevas voces que se harían oír en Atenas como los remeros de la flota? ¿Hermes como un *thés* que participa de la asamblea o un *rhétor* menor pero secuaz de un gran líder? ¿Acaso Zeus como un símil de un Pericles que domina la ciudad?<sup>518</sup> ¿Prometeo un símil de un Cimón derrotado y condenado al exilio? ¿Nuevos pilotos, nuevas leyes, el poder asambleario o tribunalicio? ¿Será ir demasiado lejos? En todo caso, sólo sostengamos que la disputa que traban puede pensarse como la *stásis* que provocaba la competencia de liderazgos en los marcos de una situación democrática y las consecuencias posibles para aquellos que no ganaban la voluntad de las mayorías<sup>519</sup>.

En consecuencia, Prometeo “padre de la técnica” como quiere Vernant pero ciertamente personificación que sigue muy lejos del “trabajo” y, por el contrario, más cerca de la *pólis* y de la democracia. Si nuestra interpretación es admisible, la *philanthropía* prometeica parece tener más bien un sentido conservador y de rechazo a las transformaciones de mediados del siglo V<sup>520</sup>. Sin embargo, cabe notar que la *stásis*

---

<sup>518</sup> La figura de Zeus ha sido tradicionalmente interpretada como la de un tirano. No sólo porque así lo menciona la obra, sino por las características que se le aplican: se toma la ley en sus manos, es el único libre, desconfía de sus amigos, es implacable y violento (cf. Seaford, 2003: 99). Sin embargo, pueden tenerse presentes las palabras de Tucídides (2. 65) respecto a Pericles como un hombre fuerte (*dynatós*), de manera que la democracia sólo lo era de nombre (*lógo mèn demokratía*) puesto que en la práctica era el gobierno (*arkhé*) de su primer hombre (*próτου andrós*). Ciertamente, Tucídides no dice con esto que Pericles fuera un tirano, pero Henderson (2003: 155-79) muestra –a través de la comedia– cómo los líderes políticos podían ser asimilados a los tiranos.

<sup>519</sup> Téngase en cuenta que Esquilo vivió los conflictos que llevaron a las reformas de Efialtes, la quita de poderes al Areópago, el ascenso de Pericles y el ostracismo de Cimón del 461. Insistimos en que no pretendemos concluir una postura política definida para Esquilo pero nos interesa rescatar que tales acontecimientos podrían estar jugando en la obra o, aún mejor, podrían ser interpretados de esta manera por los ciudadanos atenienses, más cuando la tragedia es un discurso que llama a la reflexión al ciudadano democrático. Cf. Gallego (2003c: 395-99) para una síntesis de las valoraciones políticas sobre la obra de Esquilo. También Gallego (2010: 85-102) para un balance de las reformas de Efialtes. Paiaro (2012b: 33-62) para un resumen crítico sobre el problema del Ostracismo. Knox (1985: 135-61) para el tratamiento que recibían los líderes bajo la democracia.

<sup>520</sup> El término *philanthropía* aparece sólo dos veces en el vocabulario del siglo V; cf. Ar., *Pr.*, 28 y Ar., *Pax*, 392-94. Cf. Romilly (1979: 45, 47-48) y Christ (2013: 203, n. 5). Según Christ (2013: 203 y ss), el uso del término se va transformando en una virtud democrática a lo largo del siglo IV, pero en su origen tenía un sentido elitista que implicaba la idea de reconocimiento y superioridad: “*philanthrōpia* is an ideal aristocratic attribute that is manifested primarily in the generosity and humanity of kings, potentates, and generals toward those less powerful than themselves. Consistent with this is their occasional application of *philanthrōpia* to the ultimate elites in the Greek world, heroes and gods, in their relations with their mortal inferiors”. De modo que es sugestivo que dicho calificativo se le aplique a Prometeo, quien por demás se queja de sus penas y la ingratitud humana a quienes él les dio todo y que sin él nada serían. Sería posible pensar, entonces, que la figura del Titán sería menos “progresista” de lo que parece y que su “amor a la humanidad” nada tiene de desinteresado. De esta manera, el acto filantrópico pareciera remitir más a una lógica de “clientela” que podríamos asimilar a las conductas cimonianas.

se resolvería y finalmente los dos dioses harían las paces<sup>521</sup>. En este sentido, la propuesta debería conducirnos a la unidad del *krátos* con la *epistéme*. Y hacia allí vamos...

El último texto que Vernant utiliza para delinear la figura de Prometeo y del pensamiento técnico griego es el *Protágoras* de Platón. Pertenecía a sus últimos escritos de juventud, aunque la escena se ubica en la Atenas de Pericles (ca. 433) y giraba en torno a la *areté* y su capacidad de ser enseñada<sup>522</sup>. Particularmente Sócrates señalaba a Protágoras como aquel que hablaba de la “ciencia política” (*tékhne politiké*) con la que buscaba hacer “buenos ciudadanos” (*ándras agathòus polítas*) (Pl., *Prt.*, 319a). Y ante la afirmación del sofista, Sócrates lo felicitará por el “objeto científico” (*tékhnuma*) que decía dominar. A partir de aquí seguirá la discusión respecto de si ésta podía ser enseñada, puesto que Sócrates observará que los atenienses recurrían a especialistas para cuestiones específicas (319b-c) pero que no los buscaban cuando se trataba de tomar decisiones que remitían a los problemas políticos (*perì tèn tòs póleos diokéseos*, 319c-d), sino que –al contrario– admitían la opinión de cualquier ciudadano (que Platón clasificaba en términos de oficios y condición social: carpintero (*tékton*), herrero (*khalkeús*), curtidor (*skutotómos*), mercader (*émporos*), navegante (*naúkleros*), rico (*ploúsios*), pobre (*pénes*), noble (*gennaíos*) o de oscuro origen (*agennés*), 319d). El mito de Prometeo será introducido por Protágoras como una posible forma de responder a la pregunta de si la *areté* podía enseñarse (320b). También lo hará de modo razonado (*lógos*, 320c), pero nos interesa el mito. De esta manera el sofista comenzaba diciendo que en el pasado sólo existían los dioses y no existían razas mortales; pero “cuando les llegó el tiempo destinado a su nacimiento” (*epeidè de kai toutois khrónos êlthen eimarménos genéseos*) ordenaron a Prometeo y a Epimeteo repartir los dones a cada una de forma conveniente. Epimeteo se encargó del reparto y Prometeo tuvo la misión de supervisar sus resultados. El reparto de Epimeteo, propio de su nombre (“Irreflexivo”),

---

<sup>521</sup> Esto se verifica no solamente por las predicciones del Titán, en la medida en que Heracles ha de liberarlo y eso haría que Zeus se avenga a hacer las paces, sino también en la supuesta continuidad de la trilogía trágica en la cual se asistiría a una transformación de Zeus “que se penetraba de razón y justicia, al tiempo que Prometeo se enmendaba y renunciaba a su excesivo espíritu de ‘reivindicación’” (cf. Vernant, 2001: 251 y n. 22)

<sup>522</sup> Sobre su fecha y composición cf. Guthrie (1974: 213-5) y Llédó Íñigo (1985: 489-501). También véase Morgan (2004: 132-54), para la relación entre mito y filosofía en el *Protágoras* de Platón y la discusión acerca de la fidelidad de las exposiciones de Protágoras como creador del mito. Cf. Boys-Stones & Haubold (2010) para las influencias de Hesíodo en los diálogos platónicos y (pp. 25, n. 50; 41 y 83-4) para el caso del mito de Prometeo en concreto. Cf. Brisson (1998) para Platón como creador de mitos. También cf. Tejera (1999: 102-25) para una lectura del *Protágoras* como una forma de utilización de *dissós lógos* por parte de Platón.

tuvo la consecuencia de olvidarse de los humanos. Prometeo, al darse cuenta del error cometido por su hermano, y apurado porque debían los humanos ser presentados a los dioses, robará a Hefesto y a Atenea el fuego. La inclusión de Atenea servirá para complementar el carácter técnico del fuego puesto que en nada serviría sino fuese acompañado de sabiduría (*sophía*). Sin embargo, este elemento sólo serviría para la vida (*tòn bíon*), puesto que el saber político (*tèn politikén*) dependía enteramente de Zeus y Prometeo no pudo entrar en su morada, ya que estaba protegida por centinelas (*phulakoí*). Este robo original a Hefesto y Atenea será lo que le cueste su castigo. Por lo demás, los hombres, con los elementos que habían adquirido y por estar emparentados a los dioses, intentaban construir altares para ellos, además de articular palabras, crear nombres, casas, vestidos, calzados y los alimentos que surgen de la tierra (*tàs ek gês trophàs eúreto*). Sin embargo, por carecer del saber político (*politikén tékhnen*) y del arte militar (*polemiké*) los hombres vivían dispersos (puesto que no existían las *póleis*) y tenían dificultades para defenderse de las bestias, o incluso de los ataques entre ellos mismos. Zeus, entonces, por miedo a que los humanos sucumbieran, envió a Hermes a que distribuyera entre todos (*epì pántas*), el sentido de moral y de justicia (*aidô te kai díken*) y así pudieran habitar en ciudades ligadas por vínculos de amistad (*philía*), (cf. 320d-322d).

Ciertas diferencias son fácilmente apreciables. La existencia de la humanidad se presenta como un acontecimiento sin más razón que la de haberle llegado su tiempo. No hay disputa con los dioses y estos se presentan benevolentes. Zeus no presenta ninguna intención de destrucción para con la humanidad sino que, al contrario, se encuentra preocupado por su perduración. Si las artes (*tekhnai*) son un regalo de Prometeo junto con la sabiduría (*sophía*), la *aidós* y la *diké* son un regalo de Zeus. Con las primeras, la humanidad sólo podía reproducirse mecánicamente, apenas sobrevivir. Pero gracias a las segundas, podía convivir y tener una existencia civilizada<sup>523</sup>. Según Vernant, el mito presenta una visión elaborada de la técnica, vestigios de una ideología trifuncional propia de la tradición indoeuropea (dioses, guardianes, trabajadores) pero, y sobre todo, una división del trabajo que sirve para justificar la especialización del poder político<sup>524</sup>. Pero la articulación socrática buscaba denegar aquello que se presentaba como la característica fundante de la democracia ateniense: que cualquiera participaba de la

---

<sup>523</sup> Cf. Gallego (2003c: 349 y ss).

<sup>524</sup> Cf. Vernant (2001: 247-50).

toma de decisiones de la ciudad<sup>525</sup>. La idea de *tékhne* operará entonces como un arma de doble filo en la cual la especialización que rige para los oficios deberá regir también para el gobierno de la ciudad. Lo que Protágoras con el mito intentaba justificar no era otra cosa que la participación de todos en lo común, que para Sócrates (es decir, Platón) supondría una desvirtuación del buen gobierno. La corrección sólo vendría de la mano del filósofo rey<sup>526</sup>. La unidad del *krátos* con la *epistéme* solamente podría darse como fruto de la especialización que el saber le procura, excluyendo a todos los demás que deberán atenerse a sus tareas respectivas, pero que, por dicha razón, quedaban incapacitados para el gobierno<sup>527</sup>. Ahora bien, en el camino hemos perdido al *pónos* puesto que éste ha sido reemplazado por las *tékhnai*. Pero éstas sólo tienen el sentido de dar a cada cual su lugar y por consiguiente especificar que la función política queda restringida a los que accedían a un verdadero saber de lo político<sup>528</sup>. No tienen aquí un sentido “técnico” en tanto que remitan a tareas del trabajo sino que tiene el sentido de especialización en general. Si la *tékhne politiké* es una “técnica”, lo es por ser ella una forma especializada, por ser un arte en sí misma, y no por ser una forma económica o productiva.

En consecuencia, de lo argumentado hasta aquí se verifica que la apelación al *pónos* poco tiene que ver con el trabajo como actividad. Por el contrario, el mito prometeico, del cual el *pónos* o las *tékhnai* son una consecuencia, manifiesta las tensiones en la organización y desarrollo de la *pólis*. Poco tiene para aportar a un pensamiento sobre el trabajo o la técnica en un sentido económico o productivo. La humanidad deberá sufrir, porque esa resulta ser su condición de mortal y el trabajo (*pónos*) o las técnicas constituyen simplemente las marcas de esta situación. Ahora bien, en cuanto a las acciones y las causas que movilizan al Titán, se inscriben en discusiones o manifestaciones que ponen en acto diversos aspectos de las tensiones que atravezaba la organización comunitaria en tanto hacía partícipes a miembros desiguales de un espacio común. *Pónos*, “trabajo”, sólo en su dimensión como pena, sufrimiento y esfuerzo. Si la crítica había señalado que Heracles no era un trabajador, nuestro

---

<sup>525</sup> Cf. Pl., *Alc. I*, 131a-c; *R.*, 415b-c; *Plt.*, 289c y ss, *Lg.*, 846d-847c, donde Platón declara que trabajadores manuales, campesinos, artesanos, banqueros y comerciantes deben ser considerados como espíritus serviles y quedar excluidos del gobierno por conocer únicamente las cosas del cuerpo o vinculadas a la parte inferior del alma.

<sup>526</sup> Problema que se aborda en la *República*, 558b y ss.; cf. Jaeger (1947: 258-79); Guthrie (1974: 487-544).

<sup>527</sup> Cf. Gallego (2003c: 352).

<sup>528</sup> Cf. Vernant (2001: 248).

recorrido a través de la figura de Prometeo también nos conduce a dicha conclusión. Ciertamente, Prometeo no es un trabajador. Prometeo sufre. Prometeo, el padre de la humanidad, maestro de las técnicas; sí, pero su figura no nos lleva a un pensamiento técnico y del trabajo. Su presencia nos recuerda las tensiones que se desarrollan en la formación y consolidación de la ciudad. Las artes que la humanidad recibe y las penas a las que se somete no constituyen una reivindicación del trabajo como metáfora de la acción civilizatoria y mucho menos a una concepción plebeya del trabajo en confrontación con la visión aristocrática. Si en Hesíodo nadie escapa a la justicia de Zeus, ya sea una persona humilde o una persona poderosa, quiere decir que cada quien a su manera debe cumplimentar con la tarea que los dioses le han entregado. Cada quien pena a su forma, pero nadie ha de cometer injusticias. En Esquilo, el sufrimiento queda del lado del Titán que por su *philanthropía* ha engañado a Zeus y beneficiado a los mortales. Pero su *philanthropía* resulta engañosa, al igual que su lamento, y dependería del efecto interpretativo que pudiera tener sobre la masa ateniense. Si el *krátos* de Zeus no era otro que el de un *dêmos* empoderado y la condena del Titán un exilio forzado por la *stásis*, entonces el sufrir recae sobre los sectores que veían con desconfianza la nueva situación. El Prometeo del *Protágoras* claramente nos ubica en la crítica a la democracia por la forma en que posibilitaba la participación del *dêmos* en el gobierno de la ciudad. Tales tensiones no demuestran una disputa por el *pónos* en tanto visión de aprobación o rechazo del trabajo, sino por quiénes debían o podían participar de la ciudad.

Ahora bien, de la discusión sobre el *Protágoras* Vernant concluirá que para Platón el trabajo permanecía “extraño a todo valor humano” y que esto era coherente con su esquema filosófico, moral y político<sup>529</sup>. Según Mondolfo, constituiría un error ver en el pensamiento platónico una actitud absolutamente “hostil” al trabajo. Por el contrario, sugerirá que ciertas valoraciones positivas pueden apreciarse en su pensamiento, aún cuando tensionarían sus ideas más generales<sup>530</sup>. Mondolfo rescatará en Platón una consideración positiva del trabajo en la medida en que la actividad intelectual requeriría la misma dedicación que la actividad manual, unidad que sería válida para todos los hombres. Sin embargo, no compartimos las conclusiones del autor y consideramos que ve un valor universal del trabajo allí donde en realidad funcionaba

---

<sup>529</sup> Cf. Vernant (2001: 249).

<sup>530</sup> Cf. Mondolfo (1968: 374-6).

una postura política antidemocrática. En efecto, Mondolfo cita los pasajes 405d-408b, 504d y 535d de la *República* para justificar su postura. En el primer caso, Sócrates criticaba a las clases privilegiadas por su hedonismo y celebraba la concepción de la medicina de Asclepio

porque sabedor de que a cada uno de los ciudadanos regidos por las buenas leyes le está destinado un trabajo en la ciudad, que debe cumplir (*all' eidôs hótî pâsi toîs eunomouménoi érgon ti ekásto en tê pólei prostéktai, hó anagkâton ergázesthai*), y que nadie puede tener ocio como para estar enfermo y en tratamiento durante toda su vida. Y es ridículo que esto lo sintamos cuando se trata de obreros (*tôn demiourgôn*), pero no lo sintamos cuando se trata de los ricos y los que pasan por afortunados. (cf. 406c, Trad. Mondolfo, 1968: 375)

A nuestro juicio, la idea de este pasaje no tiene que ver con el “trabajo”. La idea de *érgon* parece remitir a un sentido más general de función que el de realizar una actividad económica o productiva<sup>531</sup>. Por consiguiente, más que señalar que se está obligado a “trabajar”, lo que se está sugiriendo es *que todos los que conocen el buen gobierno funcionan según el lugar que están obligados a ocupar en la ciudad*. Dada las posturas platónicas respecto a la “anarquía” democrática, de la democracia como carente de un principio (*arkhé*) ordenador y, por tanto, que cualquiera hacía lo que se le venía en gana, no podrá tomarse este pasaje como una caracterización positiva del trabajo<sup>532</sup>. Ciertamente existe una amonestación para la elite que no buscaría la *areté* con el tipo de prácticas hedonistas que llevaban a cabo. Pero esto último remitiría a una postura ideológica que reclamaría más un compromiso con la ciudad por parte de ellos (que al no comprometerse dejaban el poder en manos del *dêmos*) que una valoración positiva del trabajo o de los trabajadores.

Pero Mondolfo continuará con el pasaje y señalará que tras esta afirmación le sigue el ejemplo del Carpintero (*tékton*), quien, al enfermarse, buscaba rápidamente un médico para volver a su trabajo, dado que: “no tiene tiempo para estar enfermo (*ou skholè kámnei*)... y descuidando su trabajo (*ergasías ameloûnta*)” (cf. 406d, Mondolfo, *ídem*). Acá si podríamos decir que se habla del “trabajo” en el sentido material del término, pero su vínculo con *skholé* y el verbo *kámno* –que implica enfermedad, pero también sufrimiento<sup>533</sup>– nos debería alertar del sentido político que tiene el pasaje,

---

<sup>531</sup> Cf. Liddel & Scott (1996, s. v. *érgon*, sección IV, 1, a).

<sup>532</sup> Cf. Gallego (2003c:188-93) y Rancière (1996) acerca de la “anarquía” de la democracia según Platón.

<sup>533</sup> Cf. Loraux (2003: 60-3).

donde la relevancia vuelve a estar en la amonestación para con los *plouísioi*. La *skholé* no es un simple indicativo de “tiempo libre” sino que implicaba una forma específica de él. No era el ocio ni la indolencia en un sentido de inactividad pura, ni tampoco era un “tiempo libre” para la dispersión, sino que era el tiempo que se debía dedicar a la virtud y a las actividades trascendentes, tiempo que, por supuesto, implicaba la propiedad de medios suficientes para no estar lidiando con las necesidades cotidianas y vitales<sup>534</sup>. Mondolfo señalaba que Platón coincidía con Focílides en que quienes tenían medios de vida suficientes debían de dedicarse a cultivar la *areté* y quienes no lo hicieran no merecían vivir, de modo que concluía de la siguiente manera:

Lo cual –dice Mondolfo– significaba la obligación de un trabajo intelectual no menos intenso que el trabajo material del ejercicio gimnástico: “no debe trabajarse menos en el estudio que en la gimnasia” (*kai ouk hêttou manthánoti ponetéon è gymnazoménon*).” (cf., 504d, Mondolfo, *ídem*).

Según lo que venimos argumentando, afirmar que se trata de una igualdad de “trabajo” entre lo intelectual y lo manual carece aquí de sentido. Claramente, *ponetéon* tiene un sentido de “esfuerzo” y lo que aquí se busca indicar es que así como uno se esfuerza en el gimnasio también debe hacerlo en el aprendizaje. Asimismo, el vínculo de *pónos* con *gymnasía* nos remite, por un lado, a las prácticas de la elite y, por el otro, a las recomendaciones “médicas” de una vida sana, en donde los *pónoi* son concebidos como formas de ejercicio físico<sup>535</sup>, de modo que seguimos lejos del “trabajo” como valor productivo universal y siempre mucho más cerca de las connotaciones políticas y de quiénes, cómo y para qué deben realizar sus “esfuerzos”.

Por último, y siguiendo la línea anterior, Mondolfo citará el pasaje 535d donde Platón exigirá para aquellos que quieran dedicarse a la filosofía que tengan *philoponía*, que traduce como “amor al trabajo”. Interesante término que el autor ya había adelantado como confirmación de una visión positiva del trabajo en el pensamiento griego a través de la enumeración de los pasajes que aparecen en la *Eclogae* de Estobeo

---

<sup>534</sup> Stocks (1936: 180-2): “the point is obvious. The man of leisure is one who is freed from the disagreeable necessity of securing the fundamental conditions of life, and is thus able to turn his attention to higher things” (p. 182).

<sup>535</sup> Cf. Loraux (2003: 60 y 63) para la relación de *pónos* con el atletismo y la gimnasia, y Crowther (1991).

(= Hense, *Ioannis Stobaei Anthologium*, XXIX PERI PHILOPONIAS)<sup>536</sup>. También el diccionario de Liddel & Scott traduce *philoponía* como “love of labour”<sup>537</sup>. ¿Pero no nos conviene desconfiar? Así el coro lamentaba la muerte de Ajax diciendo “¿Quién, quién entre los afanados pescadores (*philopónon haliadân*) que sin descanso hacen su pesca...?” (S., *Aj.*, 879), dando a entender lo infatigable de su tarea. En este sentido de “actividad”, de “esfuerzo”, pero que no implicaba una condición de trabajador, Sócrates comparaba la acción militar con los buenos administradores (ya sean de coros o del hogar), señalando lo siguiente con respecto a los subordinados que podrían tener: “¿y no conviene también que unos y otros sean eficaces y activos (*philopónous*) en sus tareas?” (X., *Mem.*, 3. 4, 9); o hablando de los mejores perros de caza los calificaba de “infatigables” (*philopónon*) (X., *Mem.*, 4. 1, 3; *Cyn.*, 1. 12; 6. 8, 19; 7. 2); o cuando Iscómaco caracterizaba a su padre –de claro ascendiente aristocrático– como “amante de la labranza y del esfuerzo” (*philogeorgían kai philoponían*) (X., *Oec.*, 20. 25); o cuando también señalaba que de la “actividad” (*philoponía*) surgía el “amor por el honor” (*philotimeîstha*) (X., *Oec.*, 21. 6); o cuando Critóbulo, justificando estar orgulloso de su belleza, decía que tal belleza despertaba en las personas una “avidez de gloria”, por lo que se vuelvían más “esforzados” (*philonotérous*) (X., *Simp.*, 4. 15); o Jenofonte al caracterizar al rey espartano Agesilao como un “hombre activo” (X., *Ages.*, 9. 3). También Isócrates recomendaba “amar al esfuerzo que lleva a la virtud” (*perì tèn aretèn philoponeîn*) (*Isoc.*, 1. 46; cf. 12. 260; 15. 209, 291). Pero todavía hay más. Platón elogiará de esta manera las costumbres espartanas

¿Quieres echar una mirada sobre la templanza (*sophrosúnen*) de los lacedemonios, su modestia, su desembarazo, su dulzura, su magnanimidad, su igualdad de espíritu en todos los accidentes de la vida, sobre su valor, su firmeza, su amor por el esfuerzo, su amor por la emulación, su amor por la gloria (*kai philoponían kai philonikían kai philotimías*)? (Pl., *Alc.1*, 122c).

Claramente, sería un sinsentido traducir aquí *philoponían* por “amor al trabajo”. Si hay algo que los espartanos no hacían era justamente trabajar en su sentido práctico y material. Las palabras que Platón pone en boca de Sócrates y dirigidas a un joven Alcibíades tienen todas las precisiones de un elogio a los espartanos, cuya conducta

---

<sup>536</sup> Mondolfo (1968: 366-7).

<sup>537</sup> Cf. Liddel & Scott (1996, s. v. *philoponía*).

como se sabe era apreciada por la elite ateniense y antidemocrática<sup>538</sup>. En el *Fedro* Platón sostendrá que las “almas” se aproximan a la verdad según su cercanía a los dioses pero que al separarse de éstos encarnaban en diferentes clases de hombres. En este sentido sostiene que la cuarta clase era “para alguien a quien le va el esfuerzo corporal (*philopónou*), para un gimnasta, o para quien se dedique a curar cuerpos” (*Phdr.*, 248d)<sup>539</sup>. Lo que nos retrotrae significativamente a la relación entre *pónos* y la gimnasia. Jenofonte describirá a Jasón de Fera como un líder “muy robusto y amigo del esfuerzo (*philóponos*)” y, por ello, ponía a prueba a sus acompañantes en los gimnasios, premiando a los amantes del esfuerzo (X., *HG.*, 6. 1, 6); también dirá que Licurgo se dio cuenta de que los espartanos que hacían ejercicio (*díaponoúmenoi*) tenían un cuerpo bien desarrollado y que dicho estado se conseguía amando el sacrificio (*philoponê*), por lo que ordenó que todos fueran al gimnasio (X., *Lac.*, 5. 8). En *Ciropedia* comentará una anécdota de un soldado muy feo que tenía una relación con un joven (“poco amante del esfuerzo”, *philóponos*) a quien no besaba porque de hacerlo, “le costaría más que todos los ejercicios juntos” (*pánton ton gymnasíon*) (X., *Cyr.*, 2. 2, 31). A tal punto la relación con la gimnasia resulta pertinente, que existía una competición llamada *philoponía*, en la cual se juzgaban los cuerpos de los jóvenes aristócratas menores de 30 años y, en particular, aquellos que más se habían esforzado en el gimnasio<sup>540</sup>.

En este sentido, poco parece haber en la *philoponía* de una concepción plebeya amante de las actividades artesanales, comerciales, etc., en fin, de las actividades económicas que nos llevarían a una visión positiva del trabajo manual, o de las actividades prácticas. Todo parece redundar en la lógica del esfuerzo heroico para ganar la virtud, y, especialmente, el término parece remitir a prácticas propias de los sectores de la elite, además de enlazarse con cierta tendencia filolacónica y propiamente antidemocrática<sup>541</sup>.

Resumiendo: de lo dicho hasta aquí, sea a través del mito prometeico, sea a través de las supuestas consideraciones sobre el *pónos* o la *philoponía* nada parece indicar que haya habido una valoración positiva del trabajo, como actividad creadora y liberadora, como se aprecia en el lenguaje moderno. En este sentido, nuestras conclusiones no se separan demasiado de la tradición que niega una concepción dualista

---

<sup>538</sup> Jaeger (1946: 80).

<sup>539</sup> Sobre este pasaje del *Fedro*, cf. Guthrie (1974: 403-4).

<sup>540</sup> Cf. Crowther (1991: 301-4) y Miller (2004: 140).

<sup>541</sup> Cf. Bultrighini (1996: 83-6), quien considera a la *philoponía* como un slogan aristocrático.

respecto del “trabajo”. Sin embargo, para nosotros lo importante radicaré en la imbricación política que organizaba el lazo de los elementos constitutivos de la ciudad. Aún cuando no hubiera una manifestación clara respecto del valor atribuido a las tareas desempeñadas por los ciudadanos y, más aún, teniendo en cuenta que cuando se nos presentan tales valores parecen remitir a concepciones aristocráticas que renegarían de las actividades “productivas”, pese a todo esto lo que se impone siguen siendo los valores con los que se construyen la identidad política y la tensión producidas por una participación de las masas. En este sentido, todo sigue girando en torno a los problemas que trae para ciertos pensadores y ciertas visiones la inclusión en la ciudad de aquellos que no portaban las cualidades de la elite. Por tanto, el problema no estaría en las actividades que los miembros del *dêmos* desempeñaban, como, en sentido estricto, la sola existencia de ese *dêmos* que se atribuía una participación política en los asuntos de su ciudad.

### **Esclavitud y exclusión ciudadana: libertad política y paranoia oligárquica**

Retomemos las conclusiones de Plácido enunciadas al principio. El sistema político democrático garantizaba una “libertad”, “una democracia social”, *porque* “liberaba al ciudadano del trabajo servil (...) que sólo se verificaba cuando dominaba la explotación esclavista”. ¿Se trata, entonces, de que la democracia liberaba al ciudadano del “trabajo” o de su característica “servil”? ¿Se trata, entonces, de que la única libertad posible era aquella que poseía el esclavista? Debemos notar aquí la tensión que se produce entre las condiciones de los libres que tienen que trabajar –que para el autor los acerca peligrosamente a los esclavos– y la situación provocada por la organización *democrática* que los liberaba de toda connotación “servil”. ¿Una mera ficción política? Se podría decir que para Plácido tal “ficción” carecía de eficacia, puesto que la “verdadera libertad” no era otra que aquella que se corroboraba en el plano productivo, que sólo se verificaba en la “explotación esclavista”<sup>542</sup>. Asimismo, esta ficción aparece

---

<sup>542</sup> Es razonable suponer que lo que Plácido está señalando es que la “verdadera” libertad solo es posible para aquellos que no sufren situaciones de dependencia o explotación y, por lo tanto, que disfrutan de la libertad proporcionada por el trabajo esclavo, entre otras razones, porque los ciudadanos pobres estarían sujetos a formas de explotación pero que no involucrarían formas coactivas o extraeconómicas. En este sentido se corresponde con los criterios establecidos por Aristóteles, para quien todo aquel que trabaja para otro no puede ser libre (Arist. *Pol.* 1337b, 17-21; *Rh.* 1367a, 32) y se encuadra con su concepción de

como *hiato* histórico establecido por el régimen democrático, puesto que el resto de la historia antigua estaría marcada por condiciones de explotación, donde el ciudadano pobre se vería en una situación más desventajosa, lo que facilitaría, en la práctica, su asimilación con la explotación esclavista<sup>543</sup>.

Sin embargo, consideramos que la exclusión producida por la democracia no puede tomarse como meramente episódica, ni tampoco puede ser pensada como una situación donde la política vela una realidad *más real* que la perteneciente al mundo de lo económico<sup>544</sup>. En este sentido es importante ubicar la libertad que produjo la democracia ateniense para pensar las tensiones en el interior del cuerpo cívico (y en consecuencia, la comparación de los libres como esclavos).

En efecto, la idea del Modo de Producción Esclavista supone que la libertad y la democracia ateniense constituyeron el envés producido por el desarrollo del esclavismo, dos cuestiones que no necesariamente irán de la mano, dado que, si bien la libertad era una característica de todas las ciudades, la *demokratía* no lo fue. Por consiguiente, aún si aceptamos que el criterio de libertad fue un producto de la afirmación positiva de una comunidad cívica cuya contrapartida era la existencia de una masa *no-libre*, excluida y dominada<sup>545</sup> (que no necesariamente remite a situaciones de esclavitud, tal como pudieron ser los casos de los hilotas espartanos o los *penestai* de Tesalia<sup>546</sup>), la forma de organización que implicó la democracia ateniense constituyó la forma de una *politeía* específica. Por tanto, si bien la democracia hizo gala de su libertad, esta última no conformaba –en principio– una característica propia y particular<sup>547</sup>. Sin embargo, las nociones de libertad y esclavitud se volverán absolutas sólo en Atenas, donde no existirán formas de dependencia diferentes a la esclavitud (desde el punto de vista estamental o jurídico)<sup>548</sup>. En este sentido, se vuelven interesantes los señalamientos de Scheidel, quien comparaba la esclavitud ateniense con la esclavitud moderna. Para el

---

“*oikos* completo” (*oikía téleios*) que implica la presencia de la familia y de esclavos, y que garantiza no solo la autarquía sino también las condiciones para una vida virtuosa. Cf. Nagle (2006: 76-102).

<sup>543</sup> Cf. Ste. Croix (1988: 93-94, 120, 170, 244, 252, 334, 338-339, 350, 373), quien reconoce en la democracia una forma que reduce la explotación entre los ciudadanos y la compara con los gobiernos modernos de reformas fiscales progresivas (una especie de “Estado de Bienestar”).

<sup>544</sup> Cf. Capítulo II.

<sup>545</sup> Cf. Raaflaub (2004: 28-29), para quien la terminología correspondiente a relaciones serviles o de dependencia se desarrolló con anterioridad a la terminología propia de las nociones asociadas a la libertad.

<sup>546</sup> Cf. Finley (2000: 127), quien siguiendo a Pólux (*Onomastikon*, III, 83) los ubica como ejemplo de aquellos que estaban situados “entre los hombres libres y los esclavos”.

<sup>547</sup> Cf. Raaflaub (2004: 203-205), donde la noción de “libertad” constituye un valor compartido por todas las ciudades, como opuesta a la tiranía.

<sup>548</sup> Cf. Austin & Vidal-Naquet (1986: 95).

autor, la antigüedad y la sociedad esclavista norteamericana tenían como elemento común las consideraciones sobre el trabajo, así como el rechazo a las labores manuales propio de un ideal aristocrático<sup>549</sup>. Pero, de modo particular, comentaba que la presencia de los esclavos no bastaba para que éstos pudieran circular, como un elemento comparativo que se aplicase también a los asalariados libres:

*It is not just the presence of the slave that triggers this attitude: the formal freedom of the citizen and the absence of intermediate forms of bondage among the non-slave population are also necessary ingredients.*<sup>550</sup>

Resulta sintomático que las condiciones de posibilidad para que la comparación pueda desarrollarse exigieran que entre libres y esclavos no hubiese nada en el medio. La facultad absoluta de unos y otros se vuelve entonces una experiencia radical. Pero esto supone que cualquiera de los libres goza para sí del mismo valor absoluto que lo opone, de manera privilegiada, a esa otredad también absoluta que resulta el esclavo. Y en este punto lo que se gana como forma de diferenciación exógena (es decir, la distinción plena entre libres y esclavos) se pierde como mecanismo de diferenciación interna (es decir, entre los propios libres). Por consiguiente, para que la comparación pueda ser operativa entre unos y otros, el cruce no debe tener mediaciones. Pero cabe señalar una diferencia importante. Para las condiciones de dominio de la esclavitud moderna la relación inclusión/exclusión se produce sobre la base de una lógica racial como medio de mejorar las condiciones de la hegemonía esclavista. La inclusión de los pobres libres *pero blancos* le permite unificar el campo ideológico frente a las condiciones de los nativos americanos y de los esclavos africanos, de modo que incluso el asalariado o pobre *blanco* se siente participe de la clase dominante<sup>551</sup>. Tal

---

<sup>549</sup> Scheidel (2002: 175-84).

<sup>550</sup> Scheidel (2002: 182). Cursivas mías.

<sup>551</sup> Cf. Morgan (1975), Allen (2002; 2012) y Anderson (2012). Las condiciones originales de dominación en las colonias norteamericanas supusieron hasta el siglo XVIII la existencia de formas y ataduras serviles en las que estaban implicados también los asalariados y pobres europeos que migraban de Europa. Dichas condiciones pusieron a prueba el sistema de dominación, en la medida en que las luchas y rebeliones favorecían la unidad entre blancos, nativos y africanos en contra de la elite burguesa y terrateniente de las nuevas colonias –tal como fue, por ejemplo, la rebelión de Bacon de 1676 en Jamestown, Virginia–. Durante la rebelión se levantaron por igual europeos, nativos y africanos cuya condiciones variaban en diferentes grados de servidumbre y esclavitud. La respuesta al levantamiento implicó la separación legal entre “blancos” y “negros” que se manifestó en el Código Esclavista de Virginia de 1705. En este sentido la emergencia de una “raza blanca” como forma de identificación general y hegemónica constituyó la respuesta de las elites a los fines de establecer diferenciaciones precisas en el interior de las clases subalternas.

diferenciación racial no operará en las condiciones atenienses, aún cuando se quiera hacer notar la presencia de los *bárbaros*. En primer lugar, porque a diferencia del mundo moderno la esclavitud como institución no solamente precedía a la *pólis* sino que además nunca fue puesta en duda como tal<sup>552</sup>. La esclavitud antigua en este sentido no operaría sobre la base simbólica de una humanidad asociada a la lógica de unos “derechos universales” como lo hará en el mundo moderno. Asimismo, la discusión entre *nómos* y *phýsis* que se desarrolla durante la etapa radical de la democracia ateniense pondrá en tela de juicio la propia condición de griego como elemento excluyente de la esclavitud<sup>553</sup>. En efecto, la discusión del *nómos* como opuesto a la *phýsis*, que desarrollaba el pensamiento de los sofistas, provocará –tal vez sin proponérselo<sup>554</sup>– una erosión en la autoridad de las leyes, entendidas estas últimas como fruto de los convencionalismos sociales y opuestas a la fuerza y necesidad que emanaba del condicionamiento natural<sup>555</sup>. Lo que estaba en juego en estas discusiones tenía por centro las características políticas sobre las que debía asentarse la *pólis* y, por consiguiente, sobre quiénes podían usufructuar los derechos de ciudadanía. Así, Protágoras justificaba el reparto de la *tékhne politiké* sobre la base de que las desiguales aptitudes naturales de los individuos podían ser contrarrestadas por la virtud política<sup>556</sup>. Sin embargo, al oponer la *phýsis* a la relatividad con que la ley unificaba al género humano se abría un camino útil para cuestionar los fundamentos que permitían la conformación del cuerpo cívico. Para Antifonte, en *Sobre la verdad*, la comunidad política pertenecía al mundo arbitrario del *nómos*, mientras que el individuo aislado y sin *pólis* quedaba librado a la suerte de sus condicionamientos naturales (fr. 1, A, Col. I.). Ahora bien, para Protágoras, el convencionalismo de la ley era consecuencia de que la virtud política operaba sobre el terreno de la *dóxa*, la opinión, que permitía la construcción imaginaria del lazo social. Por consiguiente, aquellos que se sustraían de la ficción que exigía el enunciado político debían ser considerados como locos o por fuera del género humano<sup>557</sup>. En el mismo sentido parecerían ir las ideas de Antifonte, para

---

<sup>552</sup> Cf. Schlaifer (1936), Cambiano (1987), Rihll (1996).

<sup>553</sup> Sobre la relación entre *phýsis* y *nomos*, cf. Guthrie (1971: 55-135), Ostwald (1986: 250-74), Balot (2006: 98-105).

<sup>554</sup> Esta parece ser la opinión de Romilly (2004: 68), para quien los sofistas no se proponían derrocar el imperio de la ley sino reconstruirla sobre bases morales nuevas aunque sus ideas hayan sido usadas en un sentido diferente.

<sup>555</sup> Cf. Gallego (2003c: 371-4).

<sup>556</sup> Cf. Pl., *Prt.*, 321a-323a; cf. Sancho Rocher (1997: 174-8).

<sup>557</sup> Cf. Pl., *Prt.*, 323a-c; cf. Gallego (2003c: 377).

quien en el plano comunitario era necesario respetar las leyes de la ciudad aún cuando muchas de estas disposiciones legales se encontrasen en conflicto con la naturaleza (fr. 1, A, Col. II). Pero esto último llevaba a replantear el problema de la igualdad según una valoración diferente de la oposición *phýsis/nómos*. En otro fragmento, Antifonte dirá lo siguiente:

En esto nos comportamos mutuamente como bárbaros (*bebararómetha*), puesto que todos, bárbaros y griegos, somos hechos por naturaleza iguales en todo. Basta observar las necesidades naturales de todos los hombres. Todas ellas pueden procurárselas todos, y en todo esto no se distingue nadie de nosotros, ni que sea bárbaro ni griego. Pues todos respiramos el mismo aire por la boca y por la nariz; comemos <con las manos> (fr. 1 B, col. II.).

A diferencia de Protágoras, aquí ya no se trataría de diferencias naturales que son contrarrestadas por la organización política. Al contrario, la relación se invierte estableciéndose una igualdad natural entre los hombres que era violentada por las costumbres, por las leyes, en suma, por la construcción misma de la ciudad. En este punto Antifonte será más radical, puesto que en dicha transgresión se piensa la posibilidad de un “nosotros” griego que no se encuentra diferenciado de ese “otro” constituido por lo bárbaro. Las prácticas tradicionales hacían hincapié en las desigualdades entre griegos y bárbaros, como forma de delimitar lo que era ajeno a lo propiamente griego. Pero ahora tales diferencias desaparecerían para establecerse en el interior mismo de la *pólis*. Es decir, si bien se seguirá hablando de las diferencias entre griegos y bárbaros, las ideas arriba esbozadas permitieron dar cuenta de otros tipos de desigualdades que apuntaban a las diferencias existentes dentro del cuerpo cívico<sup>558</sup>. Si la participación política implicaba la no transgresión de las normas de la *pólis* y la organización de la ciudad suponía la exclusión de aquellos que quedaban fuera de la ciudadanía, será entonces en el espacio cívico donde los ciudadanos se comportarán como bárbaros, al establecerse diferencias políticas y legales allí donde la naturaleza no las hacía<sup>559</sup>. Pero de esta manera se habilitaba un pensamiento que permitía considerar al conciudadano como alguien que podía estar por fuera de la ciudad. Si la oposición

---

<sup>558</sup> Cf. Moulton (1972: 344-345).

<sup>559</sup> Cf. Alcíd. *Schol Rhet. Aristot. 1373 b*: “Dios ha dejado libre a todos los hombres, la naturaleza no hizo ningún esclavo”; Philem. Fr 39 Meineke: “Por más que alguien sea esclavo, tiene la misma carne; por naturaleza nadie jamás nació esclavo”; Arist., *Pol.*, 1253b, 21-22: “Otros, que la dominación es contraria por naturaleza, ya que el esclavo y el libre lo son por convención y en nada difieren naturalmente”. Sobre la controversia acerca del carácter natural de la esclavitud, particularmente en Aristóteles, cf. Brunt (1997: 343-388).

con el bárbaro implicaba una ajenidad absoluta que justificaba su esclavización, ahora la propia ciudad se barbarizaba, haciendo posible pensar lo bárbaro y, por tanto, lo esclavo, en el interior de ese “nosotros” griego. En el contexto ateniense y tras la ley de Pericles del 451 a. C. el mito de autoctonía venía a racionalizar la desigualdad natural en un “nosotros” igualitario que justificaba la *isonomía*. Por el contrario, con los planteos de Antifonte, podía justificarse la desigualdad legal sobre una base igualitaria por naturaleza, produciendo una justificación desestructurante de la realidad democrática<sup>560</sup>.

En consecuencia, si tal como sugería Scheidel era necesaria la inexistencia de estratos intermedios para que pueda darse una comparación entre libres y esclavos, nos reencontramos con el punto de ruptura, de innovación, que implicó la organización de la *pólis* ateniense: aquella que para Plácido se presentaba como una virtualidad sólo sostenida por las condiciones imperialistas. Pero la ausencia de estratos intermedios se debió a que en Atenas, luego de las reformas de Solón, bastaba con ser reconocido como ateniense para adquirir la ciudadanía y, por consiguiente, los derechos políticos que los negaba como potenciales esclavos o susceptibles de ser esclavizados. Este punto fue señalado por Finley como una “condición negativa”, puesto que para el autor dicha condición sólo negaba la posibilidad de esclavitud interna y obligaba a la compra de esclavos fuera del Ática<sup>561</sup>. Sin embargo, Wood ha discutido esta línea de interpretación llevando sus conclusiones a remarcar el carácter excepcional de la situación del campesinado ateniense (y con ella la de los ciudadanos pobres o no pertenecientes a los sectores aristocráticos, ricos o de la elite)<sup>562</sup>. Su planteo permite resaltar de forma activa lo que las reformas de Solón tuvieron de particular en el contexto de una sociedad precapitalista, donde se supone que las lógicas de coerción son constitutivas de las formas de apropiación de los medios de producción, los mecanismos de explotación y dependencia, y las lógicas de conflicto de clases<sup>563</sup>. En este sentido, la particularidad ateniense residirá en que liberará al ciudadano de su condición material con respecto al usufructo de los derechos y privilegios cívicos. Al quedar incluidos en la esfera de la comunidad como ciudadanos plenos, el ciudadano ateniense se aseguraba una

---

<sup>560</sup> Cf. Galllego (2003c: 378-84).

<sup>561</sup> Finley (1982: 109); cf. Mossé (1982: 53-55).

<sup>562</sup> Wood, (1988; 2002).

<sup>563</sup> Cf. Capítulo II.

participación en el acceso y distribución de los recursos de la comunidad.<sup>564</sup> Esto no significaba que las desigualdades sociales desaparecieran de la ciudad, puesto que las diferencias de escala en la posesión de la tierra y otros medios de producción de la comunidad generaban condiciones desiguales de riqueza y estatus. En este sentido, la democracia liberaba al ciudadano del trabajo *jurídicamente servil* pero no del trabajo en general, puesto que vastos sectores de la ciudadanía debían de trabajar para sí o para terceros para reproducir su vida material. Pero lo importante seguirá siendo que, en las condiciones de la *pólis* ateniense, la igualdad y la libertad alcanzadas configuraron un entramado de poder novedoso, siendo la democracia la forma organizativa del régimen que garantizó la participación política de todos aquellos que pertenecieran a la comunidad, más allá de su ocupación y de su riqueza. En este sentido, las afirmaciones de Rancière cobran toda su relevancia para pensar las prácticas democráticas y las tensiones que provocaba:

En primer lugar, la libertad del *demos* no es ninguna propiedad determinable sino una pura facticidad: detrás de la ‘autoctonía’, mito de origen reivindicado por el *demos* ateniense, se impone el hecho en bruto que hace de la democracia un objeto escandaloso para el pensamiento: por el mero hecho de haber nacido en tal ciudad, y muy en especial en la ciudad ateniense después de que en ésta hubiera sido abolida la esclavitud por deudas, cualquiera de esos cuerpos parlantes condenados al anonimato del trabajo y la reproducción, de esos cuerpos parlantes que no tienen más valor que los esclavos –y aun menos, puesto que, dice Aristóteles, el esclavo recibe su virtud de la virtud de su amo–, cualquier artesano o tendero [labradores, agregamos nosotros] se cuenta en esa parte de la ciudad que se denomina pueblo, como participante en los asuntos comunes en tanto tales. La mera imposibilidad de que los *oligoi* redujeran a la esclavitud a sus deudores se transformó en la apariencia de una libertad que sería la propiedad positiva del pueblo como parte de la comunidad<sup>565</sup>.

Igualdad, libertad, autoctonía. Lo que tienen de positivo no remite a su efectiva oposición con la esclavitud, sino a que cualquier miembro de la comunidad opera como un elemento activo que ha de tenerse en cuenta. Y esto vale para todos y para cualquiera que se inscriba como ciudadano. A diferencia de la lógica moderna, donde el racismo construirá el mecanismo de inclusión/exclusión que permitía distinguir al esclavo del libre, en la Atenas democrática la inclusión como miembro activo del cuerpo cívico de

---

<sup>564</sup> La relación con los recursos de la ciudad está garantizada por la pertenencia al núcleo comunal, que no niega la propiedad privada, cf. n. *supra* 276.

<sup>565</sup> Rancière (2007: 20-1).

aquellos que no poseían las virtudes de la elite se manifestaba como un poder fáctico que se proyectará como una pesadilla para los miembros de la elite. A diferencia de las condiciones modernas, donde la burguesía esclavista buscó y consiguió incluir ideológicamente a los proletarios blancos como modo de sostener su poder, en Atenas la elite oligárquica instigaba a romper con la ficción política que incluía a los atenienses “pobres” en el ejercicio del poder. Por consiguiente, si la posibilidad de comparar a libres con esclavos suponía la inexistencia de estratos intermedios, no fue por las necesidades del dominio esclavista (y la libertad que éste supuestamente otorgaba), sino que fue el producto de los derechos políticos conquistados por los labradores y “pobres” de Atenas. De aquí que el desarrollo del poder democrático implicase una tensión permanente que dividía a la comunidad política entre aquellos a los que las condiciones de pertenencia garantizaban una situación no-dependiente, frente a aquellos que buscaban restaurar condiciones de dependencia más tradicionales. Tal vez haya que señalar con insistencia que la comunidad es *política* justamente porque habita en ella tal división, es decir, lo que nosotros consignamos como “lucha de clases”<sup>566</sup>. Será en este contexto de conflicto y tensión abierto por la emancipación cívica y la lógica democrática que las nociones de libertad y esclavitud se desarrollarán en el pensamiento ateniense, puesto que las nociones circulan de modo diferencial de acuerdo al grado de tensión que habita en la ciudad. Resulta sintomático que la noción de esclavo (*doûlos*) se vuelva absoluta y general a partir de mediados del siglo V a. C., cuando la noción de

---

<sup>566</sup> Cf. Loraux (2008b) y Capítulo II. Por otra parte, Plácido (2009: 10) parece señalar este fenómeno como propio del Modo de Producción Antiguo pero lo circunscribe en el marco de la determinación esclavista. Dos cuestiones: la primera es que esta caracterización nos parece inadecuada porque supone una especie de *matrioska* en la lógica de articulación de los Modos de Producción, lo que finalmente elimina su especificidad teórica ¿de que sirve hablar de Modo de Producción Antiguo si este remite a la determinación del Modo de Producción Esclavista? Entonces, o bien la invención política se encuentra determinada por su propia condición o bien resulta un subproducto de la esclavitud. No hay mayores posibilidades. Señalar que resulta de una “articulación” de Modos de Producción para no caer en supuestas posturas reduccionistas es un mero juego de palabras. Si el Modo de Producción Esclavista es dominante, entonces la forma política que organiza tiene que estar en relación dialéctica con su estructura. Pero justamente este punto supone quitarle efectividad a la particularidad política que desarrolla la *pólis* y en concreto Atenas. En segundo lugar, caemos de nuevo en una relación presencia/esencia donde la primera parece ser un mero epifenómeno de la segunda. Pero la cuestión es que esto no puede admitirse si primero se ha señalado que la superestructura es consustancial a las relaciones de producción en sí mismas. Si la *política* arma lazo no es porque su secreto radica en la organización de la tierra o en determinado uso de la mano de obra. Si la *política* arma lazo es consecuencia de que los derechos y privilegios que otorga son –en tanto que prácticas– la propiedad fundamental de los sujetos. La “política como relación de producción” no puede agotarse en el sintagma de que se participa de los medios de producción por pertenecer a la comunidad. La “política como relación de producción” supone que ella –la *política* – en efecto *produce algo*. Y esta *producción* es la que faculta a los sujetos a disputar simbólica y materialmente por los bienes (de nuevo, tanto simbólicos como materiales) de la comunidad a la que pertenecen.

libertad (*eleuthería*) se vuelve políticamente relevante para la democracia<sup>567</sup>. Si el lenguaje y la ideología no han de ser meros reflejos superestructurales, se hace necesario señalar que tanto los conceptos como el pensamiento se ven atravesados por las relaciones de fuerza que organizan el espacio social donde operan los sujetos y que son consustanciales a la propia práctica conflictiva de aquel espacio en el que se mueven. Por consiguiente, los términos de relevancia *douleía/eleuthería* tienen que ser puestos en cruce con la conflictividad dominante que tiene por eje las condiciones de emancipación política, es decir, democrática, que constituye la excepción propia que realiza la *pólis* ateniense. Según Raaflaub, mientras la democracia (en realidad, habría que hablar de *isonomía*) fue entendida como el gobierno de *todo* el cuerpo cívico, no hubo necesidad de establecer un vínculo estrecho entre libertad y democracia, de modo que esclavitud (*doulosúne*) y libertad (*eleuthería*) servían simplemente para distinguir la tiranía de la democracia. Sin embargo, con el advenimiento de la “democracia radical” producto de las reformas de Efiltes y Pericles, *demokratía* se convirtió en una noción excluyente y negativa, particularmente para ciertos sectores de la élite, que expresaba el poder (*krátos*) de facto, la imposición y el dominio del *dêmos*, entendido como los sectores bajos, el pueblo llano, los pobres, etc. De manera que con la emergencia de la oposición política entre demócratas y oligarcas *doulosúne* y *eleuthería* se convirtieron en términos de referencia donde los *olígoi* se sentían dominados por el *dêmos*, mientras que el *dêmos* temía ser esclavizado por los *olígoi*<sup>568</sup>. De modo singular, la libertad quedó principalmente asociada a la democracia y, por tanto, al gobierno de las masas, por lo que los grupos antidemocráticos tuvieron que desafiar y construir una noción propia.

Según Aristóteles, el “fundamento básico del sistema democrático es la libertad”, que consiste en gobernar por turnos, de modo que:

la justicia democrática consiste en tener lo mismo según el número y no según el mérito, y siendo esto lo justo, la muchedumbre forzosamente debe ser soberana (*tò plêthos anankaïon ênai kúrion*), y lo que apruebe la mayoría (*pleíosi*), eso tiene que ser el fin y lo justo. En efecto, dicen que todo ciudadano debe tener lo mismo, de modo que en las democracias resulta que los pobres son más poderosos que los ricos (*kuriotêrous ênai toûs apórous tôn eupóron*), ya que son más, y la opinión de la mayoría es soberana. (...) Otra característica es

---

<sup>567</sup> Sobre *doûlos*, cf. Mactoux (1980); para *eleuthería*, cf. Raaflaub (2004: 203-249), Wood (1988: 126-137).

<sup>568</sup> Raaflaub (2004: 211-2).

vivir como se quiere (*tò zên hos bouletaí tis*); pues dicen que esto es obra de la libertad, si precisamente es propio del esclavo vivir como no quiere. Este es, pues, un segundo elemento definidor de la democracia, y de ahí vino el no ser gobernado preferentemente por nadie, y si no es posible, por turno (*tò mè árchesthai, málista mèn hupò métenos, ei dè mé, katà méros*). Y de esta manera se contribuye a la libertad fundada en la igualdad. (*Pol.* 1317b, 1-17. cf. 1310a, 25)

La democracia se especifica en la posibilidad de participar del gobierno de modo irrestricto<sup>569</sup>, lo que hace que el pueblo sea libre. Además, se establece la singular “inferioridad” de los ricos bajo la democracia (cf. *Pl., R.* 557a; , *Arist., Pol.*, 1279b, 17-19; *X., Ath.*, 1. 2, 4) que empero son igual de libres por cuanto participan igual que el resto de sus conciudadanos. Por último, la libertad democrática implica “vivir la vida como se quiere” (*tò zên hos bouletaí tis*, cf. *Arist., Pol.* 1310a, 31; 1316b, 23; *Pl., R.*, 557b; 560e; 572e. *Isoc.*, 7. 20; 12. 131), que se presenta como antítesis de la esclavitud, pero que no tiene una connotación socioeconómica sino política, puesto que lo que la define será la posibilidad de participar del gobierno de la ciudad. Y este sentido de “vivir como se quiere” será criticado por el pensamiento oligárquico, por constituir un *exceso anárquico* derivado de la democracia que se expande a todo el conjunto social<sup>570</sup>, cuya consecuencia no sería otra que la esclavitud:

El pueblo, al querer evitar, según se dice, el humo del despotismo de los hombres libres, cae en el fuego del despotismo de los esclavos y cambia una libertad excesiva y desordenada (*tês pollês ekeínes kai akaírou eleutherías*) por la más cruel y la más amarga de las esclavitudes: la esclavitud bajo los esclavos. (*Pl., R.*, 569c)

*Exceso en el exceso*, la libertad del *dêmos* irrumpirá en la mentalidad aristocrática como un pavor que borra las fronteras sociales que organizaba la *pólis*, de

---

<sup>569</sup> Al menos en la asamblea y los tribunales. La participación en determinadas magistraturas estuvo limitada para ciertos sectores, particularmente los *thêtes*. Pero esto no tiene que dar a entender que los cargos directivos o ejecutivos, que mayormente estaban a cargo de los miembros acaudalados de la ciudad, se corresponden con el verdadero ejercicio del gobierno. Por el contrario, son los órganos populares en donde se ejercita realmente la soberanía. Cf. Finley (1986b: 95-128), Gallego (2003c:195-207).

<sup>570</sup> *X., Ath.*, 1.10-12, donde se queja del libertinaje (*akolasía*) que impera en la ciudad, donde incluso se le ha otorgado libertad de palabra a esclavos y metecos (cf. *D.*, 9. 3). Cf. *Pl., R.*, 557b-558c, donde se describe la licencia (*exousía*) que habita la ciudad democrática que habilita la participación de cualquiera y que impide un gobierno estable y virtuoso; 559d-563e, donde caracteriza al hombre democrático como un sujeto desenfrenado por los excesos de la libertad, a la vez que establece que la democracia hace del principio de la libertad un exceso, de modo que el meteco es igual al ciudadano y los esclavos no son menos libres que sus amos.

modo que todo el mundo terminaba siendo esclavo, porque la democracia hacía participar del poder a los “esclavos” (figurados, el *dêmos*, y reales, en tanto son usufructuarios de los beneficios de la *eleuthería*). Las reflexiones que Loraux ha desarrollado se imponen en este punto por su contundencia. Refiriéndose a las valoraciones que la democracia ateniense había despertado tanto en antiguos y modernos, la autora señalaba las expectativas de las críticas oligárquicas acerca de la posibilidad de que la democracia hiciera libres a esclavos y extranjeros, diciendo lo siguiente:

Por lo tanto, existió al menos un demócrata que sostuvo un discurso semejante [se refiere a la propuesta de Trasíbulo de otorgar la *isotelía* a quienes habían combatido a favor de la democracia, tanto si fueron extranjeros como esclavos], por lo demás de manera puramente conjetural –la democracia recobrada, pensaba Trasíbulo, debía agradecer a los que la habían servido bien–. Pero también ocurre –y más de una vez– que los oligarcas atribuyen semejantes intenciones a toda democracia en todo tiempo; tiran de la cuerda, situando el análisis del régimen deshonrado mucho más allá de la estricta definición que garantiza su estabilidad. Y tenemos así la *democracia desequilibrada en pensamiento* (...) que de aquí en más supuestamente engloba a todos los no ciudadanos (...) ¿Diremos que los oligarcas son clarividentes, que ven una extensión posible de la democracia? ¿O simplemente que desnaturalizan para criticar mejor? En la primera hipótesis, el adversario político *ve* –lo que hace de él un adversario autentico– todo lo que no le es visible al partisano; en este caso, ve que la democracia (...) sólo es pensable en sus virtualidades, nunca realizada, siempre por venir: reconozco inclinarme hacia esta hipótesis, incluso si sé que la servidumbre de unos condicionaba en Grecia la libertad de otros (...). En la segunda hipótesis, que tal vez sea más verosímil, se insiste en el carácter puramente oligárquico –o al menos aristocrático– de esta imagen de la democracia griega. ¿Pero verdaderamente es necesario elegir?<sup>571</sup>

La “democracia desequilibrada en pensamiento” he ahí una frase maravillosa que describe en la perspectiva oligárquica el sentimiento despertado por la libertad ateniense. Asimismo ¿visión crítica que ve allí el despliegue potencial de posibilidades o simple reflejo crítico de las condiciones existentes? Como dice la autora: ¿por qué elegir? Las medidas de Trasíbulo buscaban un reconocimiento para con aquellos que habían peleado por la democracia en contra de la oligarquía del 404, incluyendo a los

---

<sup>571</sup> Loraux (2007: 205-207). Cursivas más. En la página 216 señala como anacrónico que para Glotz la falange Macedónica interrumpió el camino de Atenas hacia la abolición de la esclavitud, aunque concluye que “pero las extrapolaciones oligárquicas de la democracia no decían otra cosa y, sea cual fuere la explicación que se dé sobre ello, lo esencial es que un discurso tal haya podido ser sostenido por los griegos”.

extranjeros y a los esclavos. Tras ser derrotados en Queronea, Hipérides planteó como una necesidad urgente restituir a los exiliados y dar libertad a extranjeros y esclavos para combatir la dominación macedónica. En ambos casos, tales medidas no prosperaron. En ambos casos, la sanción vino de la mano de no respetar las leyes<sup>572</sup>. Por consiguiente, no puede afirmarse en general que los atenienses tuvieran muchas intenciones de emancipar esclavos como un objetivo político. Y sin embargo, la paranoia oligárquica, o al menos aristocrática, como sugiere Loraux, estaba ahí... Siempre pendiente... Siempre atenta a lo que podría ser. Para los oponentes de la democracia, dicho régimen trataba a todos por igual, lo que les permite hacer de la esclavitud una noción expansiva, para lo que requerían de una definición de *eleuthería* restrictiva y excluyente: que limite y se diferencie del poder del *dêmos*, a fin de cuentas, que se oponga a él.

En este sentido, la perspectiva oligárquica hará hincapié en las cualidades personales del ciudadano, de modo que no alcance con ser libre para participar en la *politeía* sino que hay que ser *verdaderamente libre* en todo aspecto. De modo que las constricciones del trabajo, la necesidad de trabajar para vivir, la ausencia de ocio (*skholé*) para dedicarse a la virtud, pero también la falta de autocontrol, de mesura, de un dominio racional sobre las pasiones y los deseos, constituían trabas a la verdadera libertad y, por tanto, no se correspondían con los criterios necesarios para el gobierno de la ciudad<sup>573</sup>. Son características de esclavo y, por consiguiente, impropias para los libres. Solo aquellos con riqueza y prestigio suficiente, propios de los grupos aristocráticos y de las clases acomodadas, pueden alcanzar semejante ideal<sup>574</sup>. En

---

<sup>572</sup> En relación a las medidas de Trasíbulo, cf. X., *HG.*, 2. 4, 25; Arist., *Ath.*, 40, 2. Su propuesta no prosperó debido a una denuncia de ilegalidad presentada por Arquino. Pero en el 401/0 se votó un decreto donde algunos extranjeros y esclavos recibieron finalmente la ciudadanía o, al menos, la *isotelía*, como recompensa en su participación en la restauración democrática; cf. *IG* II<sup>2</sup>, 10; *SIG*<sup>3</sup>, 120; Tod, 100, *IG* II<sup>2</sup>, 2403, Rhodes & Osborne (2004: 20-6). Sobre las medidas de Hiperides, cf. *Lyc. Leoc.* 36-37; *Hyp.*, fr. 7; *Plut., Mor.* (= *X. Orat.*), 848f-849a. Su propuesta no prosperó por una acusación en su contra de un tal Aristogitón. Téngase en cuenta que el contexto de Hipérides era mucho más negativo ya que Atenas había perdido contra Macedonia. Sin embargo, Hipérides salió absuelto de su juicio. En ambos casos se trataba de medidas extremas tomadas en contextos de guerra o *stásis*.

<sup>573</sup> *Pl. Phd.* 115c, *Th.* 172c-d; 175e, *Phdr.* 256b, *Def.* 412d, 415a; *X. Mem.* 1.2.5; Arist. *EN.*, 1177b1-26, *Rh.* 1367a30-33, *Pol.* 1337b5-17. Cf. Fouchard (1997: 164-78), Hansen (2010:7-8).

<sup>574</sup> Cabe destacar que, fuera de la constricción laboral que implica la posibilidad de no tener que trabajar para vivir puesto que hay otros que lo hacen por uno, el resto de las condiciones se corresponden con criterios de autoafirmación de clase, como principios morales que arrogantemente se dan por cumplidos y no constituyen criterios objetivos de superioridad. Asimismo, dicho registro tampoco supone una clara delimitación sólo en función de la riqueza puesto que la falta de autocontrol, la falta de mesura puede aplicarse a ricos y a pobres por igual. Justamente, las dificultades del pensamiento oligárquico se encuentran en que no será sólo un pensamiento de ricos. Dicho de otra manera, para Platón, Isócrates o

sentido estricto, todos estos valores ya estaban presentes desde el arcaísmo y constituían parte del arsenal ideológico de los grupos aristocráticos. Según Raaflaub, no puede negarse que la idea de libertad se modeló en cierto sentido de acuerdo a estos ideales nobiliarios, pero fue en el contexto democrático cuando los miembros de la élite adquirieron la conciencia y la perspectiva para explotar el potencial político de estos valores. Por tanto, los oligarcas no reactivaron un concepto arcaico de libertad política (concepto que no existiría) sino que desarrollaron una comprensión más acabada de las implicancias que dichos valores tendrían para su idea de libertad<sup>575</sup>.

Por consiguiente, la comparación de los pobres con los esclavos no sería el producto de la determinación que la esclavitud ejercía sobre las condiciones de los libres en general, sino al revés, producto de las condiciones que desarrollaron las masas plebeyas de Atenas que se igualaron políticamente con los miembros de la élite. En este sentido, la paranoia oligárquica cruzará la etapa democrática desde finales del siglo V en adelante.

Tal vez el ejemplo más característico sea aquel que se evidencia en el opúsculo del Viejo Oligarca. Allí se dice que la democracia era el gobierno que permitía “que los pobres y el pueblo (*hoi pénetes kai ho dêmos*) tengan más poder que los nobles y los ricos (*tôn gennaíon kai tôn plousíon*)” (1. 2, 4). El dominio del pueblo se realizaba a través del control que ejercía sobre la flota y esto los hacía más fuertes que los hoplitas, los nobles y las personas importantes (1. 2). Además, el pueblo no participaba de todos los cargos, ya que no eran estrategos ni caballeros, sino solamente de aquellos cargos que les proporcionaban algún salario (*misthophorías*) o beneficio particular (1. 3). Además, permitían ejercer el derecho a hablar en la asamblea y ser miembros del Consejo a cualquier persona de baja condición (*ánthropos ponerós*), en desmedro de los mejores hombres (*ándras arístous*) (1. 6). De esta manera, para el autor, el pueblo se aseguraba su libertad y poder:

En efecto, el pueblo (*dêmos*) no quiere ser esclavo (*douleúein*), aunque el país sea bien gobernado, sino ser libre y mandar (*eleutheúros.. kai árkhlein*), y poco le importa el mal gobierno

---

Aristóteles, la riqueza no era un signo pristino de virtud, y esto hace que las manifestaciones políticas contrarias a la democracia real no puedan catalogarse como meramente oligárquicas, cf. Ober (2001).

<sup>575</sup> Raaflaub (2004: 243-247). Según el autor, parte de esos valores son también consustanciales a la idea de libertad cívica y, por consiguiente, del *dêmos*, de modo que en cierto aspecto lo que sucede es una “aristocratización” del *dêmos* (p. 246). Cf. Wood (1988: 134-137), para quien el concepto de libertad en sentido aristocrático es un derivado de la libertad democrática.

(*kakonomías*), pues de aquello por lo que tú piensas que no está bien gobernado, el propio pueblo saca fuerza (*iskhúei*) de ello y es libre. Más si buscas un buen gobierno (*eunomían*), verás primero a los más capacitados (*toùs deksiotátous*) establecer las leyes; después, a las personas importantes (*hoi khrestoì*) reprimiendo (*kolásousin*) a los de baja condición (*poneroùs*), decidiendo en consejo sobre el país y no permitiendo a hombres exaltados (*mainoménous*) ser miembros del Consejo ni hablar ni celebrar asambleas. Como consecuencia de estas excelentes medidas, muy pronto el pueblo se verá abocado a la esclavitud (*ho dêmos eis douleían katapésōi*).” (1. 8-9)

Semejante inversión del orden, producto de la capacidad política del *dêmos*, se encontraría reforzada por la idea de que, en Atenas, se vivía en un estado de intemperancia (*akolasía*), situación que llevaba al libertinaje de esclavos y metecos (1. 10) que, protegidos por el poder democrático, impedía ejercitar sobre ellos castigo alguno:

Yo te voy a explicar las causas de este mal endémico: si fuera legal que el esclavo o el meteco o el liberto fuese golpeado por una persona libre, muchas veces pegarías a un ateniense creyendo que era un esclavo (*doûlon*). Efectivamente, allí el pueblo no viste nada mejor que los esclavos y metecos, ni son mejores en su aspecto exterior. (1. 10).

Incluso la democracia aceptaba otorgarle la libertad de palabra (*isegoría*) a los esclavos y metecos, a raíz de las rentas que producían para el estado (1. 12). Situación inaceptable para el autor, que evocaba con cierta nostalgia la realidad espartana, donde el miedo de los hilotas a las represalias aseguraba por sí mismo el respeto al orden y el pago de los tributos (1. 11). Para el escritor del panfleto, la división entre el *dêmos* y los *khrestoí*, se asocia con las nociones de *ánthropoi* – *pénetes* – *poneroí* – *mainómenoí* – *doûloi* y *kakonomía*, mientras que a los segundos se los asocia con los términos *ándres* – *áristoi* – *plóusioi* – *dexiótatoi* – *gennnâtoi* y *eunomía*<sup>576</sup>. Pero resalta en la serie que, en las caracterizaciones de la división ciudadana, los miembros de la elite aparecen calificados como *ándras arístous* mientras que quienes pertenecen al *dêmos* son señalados como *ánthropoi poneroús* (1. 6-7)<sup>577</sup>. La distinción entre los sustantivos *anér* y *ánthropos* pone en cuestión la propia naturaleza de los hombres que son calificados como *áristoi* o *khrestoí* en contra de *poneroí*, y no pueden ser tomados como sinónimos, dado el nivel con que la fuente buscaba establecer la diferencia social. Por un lado, se encuentra *anér*, que define a un tipo de hombre particular, aquel que es viril, masculino,

---

<sup>576</sup> Cf. Marr & Rhodes (2008: 19-26 y 171), Osborne (2004: 20).

<sup>577</sup> Cf. Gallego (2014).

adulto, capacitado para la guerra y la política, género sobre el que se cerraba y organizaba la *pólis*, es decir, aquel apto para ser ciudadano. Por otro lado, diferente sería la situación de *ánthropos*, que señalaba a al hombre un sentido genral y biológico, como especie, políticamente indiferenciada sea griego o bárbaro, libre o esclavo. Pero mientras que el libre así como el esclavo podían compartir este mismo sustrato, la condición de *anér* constituía solamente un privilegio para el primero<sup>578</sup>. Por lo tanto, al comprender a los miembros del *dêmos* bajo la figura de los *ánthropoi*, el Viejo Oligarca los ubicaba en el campo de aquellos que podían ser esclavizados porque su naturaleza no los hacía diferentes a los demás, mientras que los *khrestoí*, al pertenecer al mundo de los *ándres*, se garantizaban el lugar privilegiado propio de los ciudadanos<sup>579</sup>. Su indignación crecía en la medida en que no se distinguiría a un esclavo o meteco de un ciudadano, ni siquiera por sus vestimentas, es decir, las formas en que se exteriorizaban las diferencias de clase<sup>580</sup>. En Atenas con la construcción del cuerpo cívico, el progreso de los valores hoplíticos y los mecanismos de promoción política, se desarrolló una forma de vestir que buscaba matizar las diferencias en el interior del cuerpo de ciudadanos. El cambio del *quitón* por el más austero *himátion* (Th., 1. 6, 3-5) y la adopción del estilo dórico (Ar., V., 474-476; Av., 1281-1283; Nu., 348, 965; Pl., *Prt.*, 342; D., 54.34) señalarían un camino de estandarización en la vestimenta que resaltaría el igualitarismo cívico. Pero, resulta interesante destacar que para finales del siglo V a. C. en algunos sectores de la elite, sobre todo entre los más jóvenes, se impuso la adopción de una moda laconizante que si bien implicó cierta pobreza y austeridad en el vestir, no constituyó una manifestación de dicho igualitarismo, sino una decisión político-ideológica de oponerse a él. En efecto, más que destacar su superioridad a

---

<sup>578</sup> Cf. Gallego (2014; cf. 2007).

<sup>579</sup> Cf. Gallego (2015) donde se señala que se presenta a la multitud democrática como *pantodapói*, es decir, “mezclados”. De esta manera, señala el autor, el carácter de *pantodapói*, con que se califica a la multitud democrática, hace de ellos una mezcla en la que coexisten sin diferenciación alguna libres, esclavos, extranjeros, etc., sin distinción de procedencia o estatus, lo que desafía las clasificaciones de aquellos que se conciben como los mandatados a dominar o que se piensan como depositarios de la verdad. Aunque también justifica las pretensiones de su esclavización, justamente por no reconocerles ningún carácter particular y distintivo con respecto al buen ciudadano.

<sup>580</sup> Sobre la moda en la Atenas Clásica véase: Kölher (1963: 93-110), Geddes (1987), Miller (1997: 153-87). Para la moda como forma de expresión de estatus o clase, cf. Veblen (2007 [1899]: 112-124), así como los aportes de Baudrillard (1974) y Bordieu (1991). Como señala Perrot (1994: 8) en un estudio dedicado a las vestimentas de la burguesía del s. XIX: “Because clothing oneself is an act of differentiation, it is essentially an act of signification. It manifests (...) seniority, tradition, prerogative, heritage, caste, lineage, ethnic group, generation, religion, geographical origin, marital status, social position, economic role, political belief, and ideological affiliation. Sign or symbol, clothing affirms and reveals cleavages, hierarchies, and solidarities according to a code guaranteed and perpetuated by society and its institutions”.

través del lujo y la fastuosidad, la adopción del estilo lacónico suponía una decisión política a favor de la oligarquía. Así, Critias, un claro opositor a la democracia, alababa las vestimentas espartanas como las “más agradables y útiles para llevar” (*Ath.*, 11. 483b = DK 88 B 34)<sup>581</sup>. En sentido similar puede pensarse la idea de que no se puede golpear (*patáxai*) al esclavo, que –sin duda– debe tomarse como una exageración, puesto que golpes, castigos, torturas y otros abusos eran condiciones recurrentes a las que estaban sometidos<sup>582</sup>.

Asimismo, le resulta inaceptable la situación que vivía Atenas, donde el poder (*arkhé*) y la fuerza (*iskhús*) se encontraban en manos del *dêmos*<sup>583</sup>, poder que posibilitaba la intemperancia (*akolasía*) y la subversión del orden que permitía la supuesta liberalidad de esclavos y metecos, dando lugar a un “mal gobierno” (*kakonomía*) desde la perspectiva aristocrática. Para el Viejo Oligarca, la *eunomía* sólo podría llegar con el ejercicio del poder por parte de los *khrestoí*. Éstos, en caso de asumir el gobierno, pondrían en marcha una especie de ‘programa normalizador’ que implicaba castigar (*kolázein*) a los miembros del pueblo y con ello reducir y reprimir su participación política, lo que tendría como finalidad su ulterior esclavización. La clave del pasaje radicará en el uso del verbo *kolázo*, ya que no sólo nos remite a las nociones de “castigar” o “corregir” sino también nos indicaría los significados de “extirpar”, “mutilar” y “reducir a la impotencia”. Derivado del término *kólos*, que se aplicaba a los animales que perdían sus cuernos, la propuesta buscaría entonces “descornar” al *dêmos* como mecanismo disciplinador, terminando de esta forma con su *akolasía*, lo que resultaría en la pérdida de su condición política, de su *arkhé*. Semejante situación no

---

<sup>581</sup> Cf. Geddes (1987: 307-331) y Ehremberg (1962: 184-185). En Esparta, pese a la austeridad de su vestimenta, que estaba relacionada a su ideal de sobriedad y rigor propios del guerrero hoplítico, los sectores subordinados llevaban una ropa diferente que los distinguía de los ciudadanos. La *katonáke*, un manto vulgar con los bordes de piel de oveja, constituía la vestimenta distintiva de los hilotas, que servía como mecanismo simbólico de degradación (cf. Ducat: 1974, 1455-6). Para el caso ateniense, el uso de la *katonáke* habría sido obligatorio para ciertos labradores durante la tiranía de Pisístrato (cf. Ar. *Lys.*, 1150-1155, Poll., 7.68; Henderson, 2002: 203). Por otra parte, Marr & Rhodes (2008: 76-7) en su comentario al pasaje 1.10, además de señalar que no existiría diferencia en las vestimentas, remiten a la costumbre de los ricos de llevar el pelo largo como en Esparta, costumbre que manifiesta una distinción de clase debido a que deja en claro que no se realizan las tareas laborales. Por esto concluyen que la lógica del Viejo Oligarca implicaría que, en Atenas, tanto esclavos como ciudadanos comunes llevarían el pelo corto, haciéndolos indistinguibles.

<sup>582</sup> Cf. Dubois (2003: 101-114) y Ste Croix (1988: 66-67). La idea de que los esclavos gozaban en Atenas de una situación privilegiada puede verse también en Pl., *R*, 563b; D. 6. 3, 3; Aeschin. 1. 54; Ar., *Ec.*, 721-722.

<sup>583</sup> Sobre el uso de *arkhé* en vez de *krátos* para referirse al poder del *dêmos* en el pasaje (1, 8), cf. Gallego (2011: 158-159).

podría más que favorecer un proceso donde indefensos, quedasen a merced de la fuerza de los *khrestoí*, convirtiéndose en sus esclavos<sup>584</sup>.

Tales afirmaciones permiten pensar en una construcción discursiva que atormentaba como un fantasma el pensamiento de la elite. Así, Jenofonte (*Mem.*, 2. 1, 1-20) relataba una conversación entre Sócrates y Aristipo de Cirene. La discusión tenía como tema la capacidad de poder dominarse a sí mismo (*egkráteia*) y, por consiguiente, no caer bajo el dominio de los vicios, pero cuyo sentido político quedaba establecido en la necesidad de que el gobierno no cayera sobre los incapaces (2. 1, 6-7). Aristipo expondrá, entonces, que sus intenciones no son las de gobernar ni las de ser gobernado, por cuanto mucho era el esfuerzo y la responsabilidad que implicaba el ejercicio del poder, así como poca su recompensa (2. 1, 8-9). Señalará, entonces, que prefería una vida fácil y cómoda, recorriendo “un camino intermedio (*mése...hodós*) (...) no a través del mando (*arkhês*) ni de la esclavitud (*douleías*), sino a través de la libertad (*elutherías*)” (2. 1, 11). A ello Sócrates responderá que ese no era un camino humano, ya que no sería posible vivir “entre hombres [si] pretendes no gobernar ni ser gobernado”, puesto que allí donde la vida se da en sociedad, los más fuertes hacen esclavos a los débiles (2. 1, 12-13). Aristipo contestará que él buscaba evitar dichas situaciones viviendo en todas partes como extranjero (*xénos*), a lo que Sócrates, con ironía, le responderá que, si los ciudadanos se procuran murallas, leyes y aliados para defenderse de las agresiones, tanto más deberían hacer aquellos, que carecen de los privilegios de la ciudadanía (2. 1, 13-15). Para Sócrates no existirá término medio: o se manda o se es esclavo, y el extranjero está en condiciones de inferioridad con respecto a los ciudadanos, lo que lo convierte en un esclavo potencial (2. 1, 15-16). El ciudadano se diferenciaba específicamente porque participaba de la *arkhé*, mientras que los otros grupos –los esclavos y los extranjeros– estaban sometidos a ella y, por consiguiente, se encontraban siempre expuestos y vulnerables. En la *República* de Platón se planteaba que el exceso de libertad y la extensión de la igualdad generada por la democracia llevaban al trastocamiento de todas las relaciones sociales jerárquicas. De esta manera, la democracia conducía la anarquía (*anarkhían*) desde el espacio político al espacio doméstico (*idías oikías*) e incluso hasta los animales salvajes (*theríomon*) (562d-e). De este modo, para la reflexión platónica, la democracia hacía que el padre sea equiparado al hijo, que el maestro tema y adule al alumno, el adulto al joven, etc. Pero lo que nos

---

<sup>584</sup> Cf. Gallego (2014), Chantraine (1968, s. v. *kólos, kólobos, kolázo, koloúo*).

resulta de interés es que, según Platón, la libertad democrática generaba que el meteco (*metoikón*) y el extranjero (*xénon*) sean igualados al ciudadano (*astón*) (563a). Inclusive el filósofo irá más allá y dirá que “el extremo de esta libertad de la multitud (*tês eleutherías tou plêthos*) se produce cuando, en tal ciudad, aquellos que han sido comprados, hombres y mujeres (*hoi eoneménoi kai hai eoneménai*), no son menos libres (*medèn hêppon eleútheroi*) que quienes los han adquirido” (563b, cf. Arist., *Pol.*, 1319b). Finalmente, en el clímax de la inversión de las jerarquías, la democracia acabará por hacer que los hombres y las mujeres disfruten análogamente de la igualdad frente a la ley (*isonomía*) y de la libertad (*eleuthería*). Mientras que en el discurso del Viejo Oligarca se invocaba la *isegoría*, aquí se va más allá, en tanto se pone en juego directamente la *isonomía*, término de una densidad política aún mayor. Si para el Viejo Oligarca la *akolasía* hacía que los esclavos no se apartaran del paso de un libre (1. 10), en Platón la desnaturalización de la democracia se radicalizaba en tanto pensamiento, y allí los caballos y los asnos eran tan libres que atropellaban a quienes no se apartaban de su camino (563c).

A nuestro juicio, lo verdaderamente problemático no estaría tanto en las posibles confusiones entre libres y esclavos, como en las condiciones excepcionales de la situación ateniense, donde los *poneroí* se asimilaban por su situación política y de poder a los *khrestoí*. Como señalaron Austin y Vidal-Naquet, “lo chocante para el Viejo Oligarca [y cabría incluir a Platón, etc.] no sería tanto la insolencia de esclavos y metecos cuanto la *presencia masiva de la plebe*”<sup>585</sup>. De este modo, más que describir una situación real, lo que se buscaba crear era una ciudad en cierta medida ficcional para denunciar que, bajo el régimen democrático, reinaba una “perversa homologación social”<sup>586</sup>. Lo inaceptable consistía en la participación y el poder detentado por el *dêmos*. En consecuencia, tales afirmaciones implicaban una subversión discursiva del funcionamiento real de la democracia, ampliando ficcionalmente las formas sobre las que operaba la política democrática, para cuestionar, de ese modo, la legitimidad de la participación real y efectiva.

A nuestro modo de ver, entonces, según la concepción oligárquica, el régimen democrático amplificaba la comunidad política siempre en exceso, siempre en más. En el límite, más allá de la influencia que las condiciones de guerra y el desarrollo

---

<sup>585</sup> Austin & Vidal-Naquet (1986: 251, n. 2).

<sup>586</sup> Cf. Cataldi (2000: 81).

económico hayan tenido, el imaginario configurado desde la perspectiva oligárquica hacía partícipes de la *isonomía* democrática a aquellos cuyo estatus los definía justamente por su exclusión. Pero esta virtualidad no se producía por la simple imaginación de una comunidad ampliada, en potencia y siempre por venir, como si la práctica democrática tuviera como norte una *isonomía* absoluta. Por consiguiente, no constituía una mirada que simplemente extrapolaba las condiciones determinantes de la esclavitud como concepción general sobre las condiciones cívicas. A nuestro juicio, esto era el fruto de la disputa política sobre quienes podían y debían regir los asuntos de la ciudad. Y denunciaba, a la vez, las restricciones y los condicionamientos que la participación popular imponía a los privilegios de la elite.

### **Esclavos y labradores**

Tradicionalmente la situación de los labradores parecería haber escapado a la comparación con la situación de los esclavos, utilizada para denigrar al *dêmos* ateniense entendido en el sentido restringido de plebe. La historiografía por lo general ha hecho énfasis en el carácter negativo de las valoraciones sobre los elementos artesanales, comerciales y asalariados, tal vez muy influenciada por una tradición que hace del crecimiento económico de la ciudad un conglomerado de artesanos, cuentapropistas y trabajadores que construyen ese *dêmos* con “olor a mar” y salvaguardan el ideal agrario y tradicionalista que habría quedado como referencia de la elite más conspicua y antidemocrática. Así, las palabras que Sócrates le dedicara a Protágoras no incluían en su enumeración a los miembros del agro ateniense (cf. *Pl., Prt.*, 319d). El “Viejo Oligarca” (*X., Ath.*, 2. 14) oponía a la masa de *poneroí*, que constituirían el *dêmos*, a los labradores y ricos (“*hoi georgoûntes kai hoi plousioi*). Similar expresión utilizaba Aristófanes en *Asambleístas* (*Ec.*, 195): “los ricos y los labradores” (*tois plousiois de kai georgois*). Aristóteles hacía explícita la exclusión de quienes realizaban trabajos asalariados (*thetikón*) y *banaúsicos* del gobierno de la ciudad, en la medida en que los consideraba como esclavos (cf. *Arist., Pol.*, 1278a, 1-13; 1337b, 19-21; 1341b, 13-14; 1342a, 19-21; *Rh.*, 1367a, 28-32; *EN.*, 1125a, 2). Asimismo, la democracia en la que los labradores (*tò georgikón*) y los que poseen una riqueza moderada tienen el poder es de las pocas que el pensador de Estagira parece rescatar (cf. *Arist., Pol.*, 1292b). Jenofonte en su *Económico* esbozará una especie de “elogio a la agricultura”, en el cual se replican

algunas observaciones de Hesíodo, y donde se cuestiona duramente a aquellos que se dedican a oficios manuales, porque dañan el cuerpo, los vuelven afeminados y no dejan tiempo libre para los amigos y la ciudad (X., *Oec.*, 4.2-4).

Pues bien, parecería ser que el ideal agrario conservaría toda su potencia frente a una ciudad “aburguesada”, tomada por una masa ociosa de asalariados públicos y una nueva elite política que ya no basaría su prestigio en la tierra sino en las nuevas ramas de la industria y del comercio<sup>587</sup>. Pero antes que nada se hace necesario desconfiar de esta imagen demasiado “moderna” de una ciudad donde los labradores se encontrarían sitiados por oficios manuales y asalariados dependientes del tesoro; así como se hace necesario desconfiar de esa alianza tan promovida entre los granjeros y los ricos. Ciertamente se ha querido ver en la oposición significativa entre el “rústico” (*ágroikos*) y el “hombre urbano” (*asteîos*) la acentuada polaridad desarrollada por la democracia entre los sectores rurales y la creciente población urbana. La diferenciación, en la medida en que los términos alcanzan niveles calificativos y donde *ágroikos* se lleva la peor parte, vendría a marcar la decadencia del campesinado ateniense y la superioridad del ciudadano urbano. Así, al “rústico” sólo se le atribuyen cualidades negativas tales como “estupidez”, “torpeza”, “rusticidad”, “grosería”, etc. Por el contrario, *asteîos*, viene a significar “elegancia”, “inteligencia”, “buen gusto”. Pero la oposición no sería meramente moral sino que tendría implicancias políticas. Las cualidades del rústico lo excluirían por su falta de inteligencia de la capacidad política para participar de la ciudad<sup>588</sup>. Pero tal rigidez conceptual asociada a transformaciones que supondrían el abandono de la base rural de la sociedad ateniense ha sido cuestionada y con razón. Osborne ha sostenido que las prácticas democráticas llevaban a una diferenciación del “campo” respecto de la “ciudad” pero sólo en la medida en que la ciudad tenía la función política y religiosa de ser el espacio de realización del lazo cívico. Pero desde el punto de vista de las prácticas, la residencia rural fue promovida por el régimen democrático, aunque ciertamente los ciudadanos acaudalados tendrían la capacidad de residir tanto en el campo como en la ciudad. Por esta razón señala que la diferencia entre el *asteîos* y el *ágroikos* no tiene que ver con las lógicas de residencia, no se trataría de que unos viven dentro de las murallas de la ciudad y otros afuera, sino con las formas

---

<sup>587</sup> Austin & Vidal-Naquet (1986: 142-8), Mossé (1995 : 53-62), Connor (1992 : 151-163), French (1991: 24-40), Burke (1992 : 199-226), Isager & Skydsgaard (1992 : 113-4 ), Cohen (1992 : ix-xiv ; 3-25), Harris (2002 : 67-99), Amemiya (2007 : 62-113), Pébarthe (2008 : 159-225), Mansouri (2010 : 149-85; 225-31). Queda claro que no compartimos estas visiones: cf. Capítulo III.

<sup>588</sup> Cf. Dover (1974: 112-4), Borgeaud (1995: 331-8), Hartog (1999: 167-72).

de conducta y, particularmente, las formas de conducta política<sup>589</sup>. En este sentido, Gallego ha señalado lo que consideramos la conclusión más pertinente al respecto: tales valores se delimitarían como imágenes simbólicas propias de la elite, cuyos modos de vida social poco tendrían que ver con la situación de los sectores populares<sup>590</sup>. En efecto, la distinción entre personas del campo y de la ciudad parece desarrollarse con profundidad a partir de la segunda mitad del siglo V, y, en particular, la comedia aristofánica de época de la guerra es rica en el uso de tales términos. La crítica ha insistido en la importancia de la estrategia de Pericles como elemento catalizador de estas diferenciaciones. Asimismo, la comedia del siglo IV también es rica en personajes de estas características, cuya conclusión lógica es el estereotipo que Teofrasto hace del campesino en sus *Caracteres*. Pero siguiendo las indicaciones señaladas por Gallego, conviene entonces desconfiar de que la oposición *asteîos/ágroikos* manifieste entonces un cambio en la composición social de la ciudad, que redundaría en una pérdida de posiciones por parte de los labradores atenienses. Más aún cuando –como ha señalado Osborne– la *pólis* ateniense supone una unidad campo/ciudad en la que sus miembros seguirán reivindicando la participación en sus demos así como la propiedad exclusiva de la tierra. Pero, en este sentido, la burla sobre aquellos que constituyen la masa campesina –y ya no los miembros de la elite poseedores de tierras– manifiesta entonces tanto una crítica como un malestar. Teofrasto (*Char.*, 4) caracteriza al labrador como un ignorante, carente de modales, que se viste de manera ridícula y que habla a los gritos, que desconfía de parientes y amigos pero que hace partícipe a los “jornaleros que trabajan su tierra” (*ergazoménois misthotoîs en agrô*) de los asuntos que se debaten en las deliberaciones de la asamblea (*tês ekklesiás*). A nuestro juicio, lo importante radica en este último punto. El comportamiento del rústico pareciera resultar gracioso, pero en realidad se admite que dicho labrador participaba de la asamblea. Aún más, no solamente participaba de la asamblea sino que servía también de “correa de transmisión” para otros ciudadanos de lo que allí se habría discutido (y tal vez fuera por esto que se insistía en ridiculizarlo). Podríamos especular aquí respecto de la relación trazada entre dicho campesino y los “jornaleros” con los que trata. Teofrasto los llama *misthotoí* pero nada indica que dichos personajes fueran elementos subordinados carentes de ciudadanía. Por el contrario, el hecho de que discutieran entre sí lo abordado en la

---

<sup>589</sup> Cf. Osborne (1985a: 185-7), Fouchard (1997: 342-9).

<sup>590</sup> Cf. Gallego (2005a: 123 y n. 147).

asamblea parece manifestar que dichos trabajadores serían también ciudadanos, que en tal caso serían también integrantes de los sectores rurales subalternos (con escasas tierras, o carentes de ellas) a los que se denigraba tildándolos de *ágroikoi*. De modo que este campesino estereotipado discutía con dichos “jornaleros” las políticas de la ciudad porque, aun cuando estos últimos no pudieran participar de la asamblea a causa de sus trabajos, tendrían con el campesino intereses en común o una mayor empatía respecto de las maneras de abordar la discusión. Por consiguiente, si bien Teofrasto lo presenta como algo cómico o digno de burla, se esconde tras dicho discurso una tensión respecto de la participación popular. En última instancia, como se ha señalado, la ridiculización viene más de la mano de forzar una exclusión política que una caracterización socioeconómica de las transformaciones de Atenas como una ciudad industrial.

Podríamos entonces analizar la supuesta unidad entre los sectores ricos y los labradores que, como mencionamos más arriba, se plantea como un frente común en la política ateniense. El “Viejo Oligarca” caracterizaba al *dêmos*, figurativamente esclavo, como enfrentado a los *olígoi*, ricos (*plouúsioi*) y nobles (*khrestoí, gennaíoi*). Por el contrario, al *dêmos* se lo presentaba como compuesto por los muchos y pobres (*hoi polloí*: 1.4; 1.20; 3.13; *hoi pénetes*: 1.2, 4; 2.9, 18). Su fuerza principal radicaba en el manejo y control de la marina (1. 2) y en percibir estipendios (*misthoí*) de la ciudad (1. 3). Por otra parte, ni campesinos ni hoplitas pertenecían al pueblo, sino que se los incluía dentro del bando de los *oligoí* (*hoi hoplítai kai hoi gennaíoi kai hoi khrestoí*: 1.2; *hoi georgoúntes kai hoi plouúsioi*: 2.14). La crítica ha concluido, por lo general, a partir de estos elementos, que el autor del panfleto definía al *dêmos* como conformado por los pobres urbanos, es decir, los *thêtes*, aunque es significativo que el Viejo Oligarca nunca haya utilizado dicho término<sup>591</sup>. Aristófanes (*Ec.*, 195) hará decir a Praxágora que los ricos y granjeros (*toís plousíois de kai georgoís*) se oponían a las políticas marítimas de los pobres. ¿Se trata entonces de que ricos y labradores tenían una única postura frente a las prácticas del imperialismo ateniense? ¿Se trata de que todos los labradores tuvieran los mismos intereses? Tucídides (2. 13, 6-7; cf. D.S., 12. 40, 3) nos comenta que en la víspera de la guerra había unos 13.000 hoplitas alistados, sin incluir a los jóvenes y viejos quienes habían sido asignados a la guardia de la ciudad. Según las estimaciones modernas, la cantidad total de hoplitas de que dispondría la ciudad se encontraba entre

---

<sup>591</sup> Leduc (1976: 120-9), Marr & Rhodes (2004: 21).

los 18.000 y 25.000 hombres aproximadamente para el 431<sup>592</sup>. Asimismo, semejante cantidad de personas representaría, en términos demográficos, alrededor del 40 o 50 % de la ciudadanía<sup>593</sup>. Es necesario indicar que no necesariamente estamos hablando de hoplitas “puros”, entendiéndolo por esto solamente a aquellos cuyo rango censitario fuera el de los *zeugítai* o superior<sup>594</sup>. Algunos hoplitas también podían ser *thêtes*, además de que estos podían participar como hoplitas en calidad de *epibátai*<sup>595</sup>. Asimismo, Tucídides (2. 14-18) señalaba que, para el momento inicial de la Guerra del Peloponeso, la mayoría de la población ciudadana vivía en la campiña del Ática. En tanto que para el final de la guerra, según el comentario de Dionisio de Halicarnaso a un escrito de Lisias, sólo 5.000 ciudadanos (no más de un cuarto y un quinto de la totalidad del cuerpo cívico según la crítica moderna) carecerían de tierras y no serían necesariamente los más pobres<sup>596</sup>. La mayoría de la población estaría compuesta por labradores y/o personas vinculadas al trabajo rural<sup>597</sup>, por lo que la idea de una sociedad dividida en ricos y granjeros, por un lado, opuestos a demagogos y asalariados, por el otro, no se corresponde con la realidad. Entonces ¿cual podría haber sido la finalidad de semejante

---

<sup>592</sup> Cf. Van Wees (2001: 51). Otras cifras son las siguientes: 25.000: Gomme (1933: 4-6); 20.000: Jones (1957: 8-9); 18.000: Hansen (1981: 23; 1988: 23-25); 22.000: Strauss (1986: 78); entre 21.000 y 29.000: Rhodes (1988: 274); entre 18.000 y 25.000: Garnsey (1988: 92).

<sup>593</sup> Cf. Hanson (1995: 114, 366 y 478-79), Van Wees (2006: 374 n. 90).

<sup>594</sup> Sobre los hoplitas como *zeugítai*, cf. Hanson (1995: 111-12), Ober (1989: 58), Foxhall (1997: 131), Valdés Guía & Gallego (2010: 261). *Contra*, Rosivach (2002: 33-43), quien argumenta que no existe ninguna fuente antigua que vincule a la clase censal con la función militar.

<sup>595</sup> Cf. Van Wees (2001: 52-53). Por otra parte, Valdés Guía & Gallego (2010) critican soberbiamente los trabajos de Van Wees, que busca homologar a los *zeugítai* con los sectores de la elite ateniense. Para nuestros objetivos tal discusión es excesiva. Nos interesa solamente el hecho de que la mayoría de la ciudadanía ateniense se encuentra vinculada a la tierra, sea como campesinos ricos o pobres, sea como trabajadores rurales temporarios, y que la mayoría de los hoplitas provienen de sus filas. Es decir que el ejército se compone tanto de *zeugítai* como de *thêtes*. La siguiente conclusión de los autores es pertinente:

This would thus suggest [el testimonio de la colonia de Brea, 446 a. C., donde se menciona a *zeugítai* y *thêtes* como beneficiarios del reparto de tierras] that the *zeugítai* (or a large proportion of them) were not rich and could have been aligned with the *thetes* in the distribution of land. On some occasions, the alignment of these two classes defined by the Solonian census is what is meant by the concept of *demos* as the “lower classes” of the citizenry, not the complete body politic. (Valdés Guía & Gallego, 2010: 262).

Por otra parte, los *epibátai* constituyen soldados hoplitas que se encontraban a bordo de la armada naval ateniense: cf. Heródoto, *Historias*, 6.12; 7.100; Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, 3. 16, 1; 3. 95; 6. 43; 8. 24, 2. Sobre los *epibátai* conformados tanto por *zeugítai* como por *thêtes*, cf. Gabrielsen (1994: 105-25).

<sup>596</sup> Cf. Capítulo III.

<sup>597</sup> Por otra parte, la figura de los *thêtes* no excluye a los productores agrarios (cf. Rosivach, 2002: 34). Pero esto no significa que los *thêtes* sean sólo proletarios rurales. En Arist. *Ath.*, 7. 3-4 se nos dice que los *thêtes* formarían parte de las clases censales de Solón. Dichas clases estarían definidas por su capacidad de producción agrícola, siendo *thêtes* aquellos que no pudieran alcanzar como mínimo una producción de 200 *médimnoi*. Esto supone que algunos *thêtes* podrían poseer alguna propiedad agraria pero, debido a su baja escala, tal vez deberían apelar al *misthós* como mecanismo para conseguir ingresos por afuera de su *oikos*. Cf. Burford (1993: 67-8).

discurso? Según Marr & Rhodes, la inclusión de los campesinos en la esfera de los *olígoi* cumpliría una función retórica que posibilitaba la exageración de las características negativas del *dêmos*<sup>598</sup>. Sin duda, la intención del opúsculo era la de denigrar al pueblo. Pero también cabe reflexionar –por todo lo dicho anteriormente– qué es lo que se buscaba al incluir a la totalidad de los *georgoí* en el bando de la aristocracia. Strauss piensa que el comentario aristofánico ha sido mayoritariamente malinterpretado, producto de una lectura demasiado modernista que opondría, de manera tajante, los intereses de las masas urbanas a los intereses agrarios. Por el contrario, sugiere que la frase debería entenderse como una hendíadis, de modo que el comediógrafo estaría haciendo referencia a un mismo grupo social. En virtud de ello, traduce el pasaje como: “the wealthy, especially farmers”; ya que más que a los agricultores en su conjunto, la política imperial iba en desmedro de los terratenientes que eran quienes sufrían la carga impositiva que financiaba la construcción de los barcos<sup>599</sup>. En este sentido, es posible pensar que tales palabras no harían alusión a un *dêmos* puro y exclusivamente urbano, opuesto a los labradores y a los ricos, sino que estarían dirigidas a todos los ciudadanos ricos, en particular a los grandes propietarios agrícolas, quienes se opondrían en conjunto a campesinos y asalariados. Se trataría de un discurso que realiza una operación política sobre los diferentes sectores de la ciudadanía. La operación sería doble: por un lado, los ricos terratenientes –como sugiere Strauss– frente al resto del *dêmos*. Pero, por otro lado, el *dêmos/ponerós*, los remeros de la flota, los que cobran el *misthós*, que tienen más fuerza que los hoplitas, *contra* los ricos, los labradores y los hoplitas. Tales discursos (Viejo Oligarca, Aristófanes) articulan sobre el cuerpo cívico una fractura que opone dos campos homogéneos y que les permite identificar políticamente quiénes están con el régimen y quiénes en su

---

<sup>598</sup> Marr & Rhodes (2004: 22).

<sup>599</sup> Strauss (1986: 62-63). Las razones que Strauss aduce para leer la hendíadis son de carácter gramatical producto de la ausencia del artículo en *georgoís*, lo que confirmaría su cercanía con *plousíois*. Esta justificación parece demasiado endeble dado que no habría razones para sugerir que semejante ausencia marque semejante sentido y, por cierto, parece ser un uso más frecuente en la poesía aristofánica de lo que Strauss quisiera admitir (agradezco al Dr. Julián Gallego y la Dra. Claudia Fernández este comentario). Pese a esto, creemos sostenible el sentido de la interpretación de Strauss. ¿Acaso sería forzar demasiado la fuente pensar que tanto el Viejo Oligarca como Aristófanes se están refiriendo a los estratos altos de la sociedad ateniense? La sugerencia de Strauss nos parece por demás pertinente. ¿Es posible pensar que en las condiciones económicas de Atenas la pobreza desde el punto de vista de los *olígoi* sea solo un “privilegio” del proletariado urbano? Tal pensamiento no es aceptable y se confirma en que en los dos regímenes tiránicos la pretensión fue la de reducir a un número de entre 5000 y 3000 la ciudadanía, lo cual excluía a la mayoría de la población. Véase Váldes Guía & Gallego (2010) quienes sugieren que los *georgoí* mencionados serían los miembros más altos de rango hoplítico, que son quienes se suman al pago de la *eisphorá* junto a las clases solonianas más altas. También Sommerstein (2005: 195-207), donde se señala la cercanía entre las posiciones de Aristófanes y el programa oligárquico.

contra. Al asimilar a todos los *georgoi* con los *plousioi* se realiza una operación performativa sobre la *división*, en la medida en que, si bien remite a la lucha facciosa, operaría sobre la base de la hegemonía oligárquica<sup>600</sup>.

Ahora bien, queda claro que desde la perspectiva del Viejo Oligarca, aquellos que constituían el *dêmos* deberían ser esclavos (X., *Ath.*, 1. 8-10). En el caso de la comedia de Aristófanes, la relación resulta más compleja. Aunque la fecha de *Asambleístas* resulta difícil de determinar, la crítica la ubica entre el 393 y el 391, durante el desarrollo de la Guerra Corintia y la alianza de Atenas con Tebas contra los espartanos<sup>601</sup>. Nos encontramos nuevamente en un contexto de guerra y la propuesta de la obra tiene como objetivo salvar a la ciudad del desastre. La acción será radical y las mujeres complotarán para tomar el poder de la ciudad. La acción transcurrirá entonces bajo una lógica subversiva en la que las prácticas cívicas se encontrarán invertidas. Praxágora –la heroína– se queja de la introducción del *misthós* en la asamblea, de los líderes corruptos y de la política belicista, y reprocha al *dêmos* como culpable de esta situación, por importarle solamente su paga (vv. 180-205). Podemos convenir que hasta aquí nos encontramos con las críticas tradicionales a la democracia ateniense semejantes a las del Viejo Oligarca: salarios públicos, imperialismo, demagogos, y la acusación contra el pueblo de que no tiene más interés que el suyo. Por otra parte, Praxágora ensalza la calidad de las mujeres, puesto que ellas hacen todo de la manera tradicional (“*hóper kai prò tou*”, cf. vv. 220-230). ¿Una alusión a la *pátrios politeía*? En la medida en que la actitud de Praxágora reclama para sí que las mujeres se mantienen en la tradición, podemos especular que se llama la atención sobre la lógica de la democracia, en tanto que se reclama una vuelta a un pasado más glorioso<sup>602</sup>. Ahora bien, Praxágoras había asegurado que los granjeros se oponían a la guerra igual que los ricos. Teniendo esto presente, conviene señalar lo siguiente: para llevar adelante su plan –de que la asamblea entregue el poder a las mujeres– Praxágora y sus acólitas se disfrazan de hombres que utilizan calzado “laconio” (vv. 74, 269) y apoyándose con bastones

---

<sup>600</sup> Cf. Fouchard (1997: 349-53).

<sup>601</sup> Cf. Fernandez (2008: 8-9); Macdowell (1995: 302-3).

<sup>602</sup> Cf. Strauss (1993: 153-66), que señala a través de la obra de Aristófanes cómo el conflicto padre-hijo resultaba una metáfora del conflicto político en torno a la forma del régimen democrático. En este sentido, y en referencia al propio Aristófanes, son importantes sus palabras: “In political terms, Aristophanes’ metaphor seems to be a call for a renovation of the Athenian constitution on the terms of the conservative democracy of a previous generation—something of a precursor of the *patrios politeia* movement of the period after the Sicilian Expedition” (p. 157). Podríamos decir que aquí –en *Asambleístas*– la tensión se traslada a una relación de género (mujeres vs. hombres) y ya no a una cuestión etaria. Cf. Macdowell (1995: 308).

“imitan a la gente de campo” (*mimoúmenai tôn tôn agroíkon*, vv. 278-279). Por consiguiente, cabe hacer notar que se busca una empatía entre aquellos que supuestamente no quieren la guerra y la manera en que se disponen las mujeres a engañar a la asamblea. Puesto que la asamblea es un lugar donde se juega la persuasión –y no sólo la persuasión a través de la oratoria–, la selección del disfraz, mediante el cual las mujeres emulan a los campesinos, no puede considerarse ajena a dichos fines. Sin embargo, resulta paradójico que, en la escena de la asamblea propiamente dicha, frente a la propuesta de Práxagora, sean los campesinos quienes se opongan, mientras que los “zapateros” aprueban su moción (vv. 430 y ss). La razón será explicada a partir del hecho de que los labradores eran menos en la asamblea, pero, de todas maneras, resulta paradójico que el dispositivo se construya sobre el imaginario campesino para adoptar medidas que éstos rechazarán, y es conveniente para nosotros retener esta tensión. Desde luego, las propuestas de las mujeres serán aceptadas y la tradición crítica e historiográfica las califica como la puesta en marcha de una “utopía” comunista. En efecto, las medidas adoptadas por las mujeres en el poder serán las siguientes (vv. 590-705): todos tomarán parte de todas las cosas, compartiéndolas y viviendo de lo mismo; nadie será rico ni miserable; nadie tendrá muchas tierras y otros ninguna; la tierra será común para todos; todos tendrán esclavos (*andrapódois*); la tierra será cultivada por los esclavos (*doûloi*); se establece para todos una misma vida en común y en igualdad (*koinòn pâsin bíoton kai toûton hómoion*); se establece una alimentación en común; se establece el acceso igualitario a las mujeres y a los varones; los hijos serán de todos; se acabarán los pleitos, los tribunales y los robos. Finalmente Praxágoras exclamará: “Una [vida] común para todos (*koinèn pâsin*). Afirma que haré de la ciudad (*ásty*) una única casa (*oikesín*) derribando los muros para formar un todo, de modo que se pueda ir de un lado al otro” (vv. 673-675).

El mote de “comunista” solo tiene sentido por la distribución que realiza sobre los bienes y las personas. Concedamos eso. Pero el texto de Aristófanes ha sido pensado como una respuesta a la “crisis” de la ciudad, sobre todo en términos de una “política económica” que buscaría mejorar la situación de pobreza de la Atenas de principios del siglo IV<sup>603</sup>. Pero cualquier interpretación supone el anacronismo de hacer énfasis en que

---

<sup>603</sup> Cf. Mossé (1962: 239-41), Davies (1984: 3-20), Sommerstein (1984: 314-33), Cartledge (1990 : 63-71), Zumbunnen (2012 : 108-13). Cf. Ober (2001: 122-55) para un análisis político y económico. Para Ober la obra presenta no solamente los problemas referidos a la pobreza/riqueza sino también a los cambios que se produjeron en Atenas tras la caída de los tiranos y confronta a su audiencia con las

dichas condiciones distributivas apuntan a una forma de “comunismo” en el que se da por sentado que la “igualdad” derivada permitiría un ascenso social de los *poneroí* en el conjunto del cuerpo cívico<sup>604</sup>. Pero también puede pensarse un esquema mucho más crítico en relación a la propuesta de Praxágora. Claramente *Asambleístas* se maneja en el terreno de las inversiones: el poder a las mujeres, el comunismo económico; la libertad sexual. ¿Pero qué hay de la democracia? Sommerstein ha sostenido que, si bien Aristofanes no fue un partidario abierto de la oligarquía, muchas de sus ideas coincidirían con las políticas oligárquicas, y Ste. Croix ha hecho de Aristofanes un partidario de Cimón<sup>605</sup>. Todo el procedimiento del ascenso femenino al poder se mantiene bajo la órbita de las instituciones de la ciudad, pero de aquí no hay por qué concluir que la ciudad seguiría siendo democrática. La crítica se ha centrado en el rol de las instituciones, la relación con las mujeres, la tensión entre lo privado y lo público. Pero, en lo que a nosotros concierne, tales tensiones no son necesariamente propiedades de las democracias<sup>606</sup>. En efecto, en vez de pensar su propuesta “comunista” como si fuera la puesta en tensión de las lógicas de distribución democráticas y la búsqueda de poner fin a las tensiones entre *poneroí* y *krhestoí*, puede señalarse que tales medidas constituyen una forma de “laconizar” la democracia ateniense<sup>607</sup>. Así, Praxágora buscará que todos los atenienses participen de lo común como iguales; la tierra pasa a ser propiedad de la comunidad y distribuida en partes iguales; los atenienses dejan de labrar la tierra para que ésta sea trabajada por esclavos; se acaba la lógica matrimonial monogámica y los hijos pasan a ser comunes; finalmente, los atenienses comerán en banquetes comunitarios. Tales temas son frecuentes a la organización espartana y se

---

transformaciones morales y políticas referidas a la justicia, los decretos, etc., de modo que concluye que Aristófanes presentaba un discurso crítico en el interior del pensamiento democrático.

<sup>604</sup> Cf. Ober (2001: 147-8): “the limits of egalitarianism in Aristophanes’ drama allows a reconsideration of the issue of whether *Ecclesiazusae* is genuine political comedy or an absurdist fantasy. In the real world of early-fourth-century Athens, Athenian (male) citizens were political equals, and they used their functional political equality to mediate social inequalities both legally (through the limited economic-distribution function of legal penalties and taxes imposed on the rich) and ideologically. But what were the practical limits of using political power to redress social inequality? The most glaring inequalities within Athenian political society were the result of the unequal distribution of wealth. So what if the poorer majority of citizens were to use their legislative power in order to enforce economic equality? This had certainly occurred to wealthy Athenians, and they considered it a dreadful possibility. (...) The Athenians certainly recognized a de facto private sphere outside state authority. But the Athenian citizenry recognized no fixed limits to its communal power to interfere legally in the private affairs of each citizen, as Aristophanes reminds his audience at several points”.

<sup>605</sup> Cf. Sommerstein (2005: 202), Ste. Croix (1972: 355-71).

<sup>606</sup> Cf. Ostwald (2000).

<sup>607</sup> Seguimos aquí la propuesta de Ruzé (2007: 249-70), quien toma como ejemplo la comedia *Avispas* de Aristófanes. Cf. Harvey (1994: 35-58), quien señala el aprecio que se presenta por Esparta en la obra aristofánica.

corresponden con la imagen que los autores atenienses se creaban de ella<sup>608</sup>. Inclusive la propuesta de “derribar los muros” tiene connotaciones filolacónicas, en la medida en que Esparta carecía de murallas, además del hecho de que había sido una de las exigencias impuestas a Atenas tras vencer en la guerra<sup>609</sup>.

Pero volvamos a nuestro tema sobre los campesinos. La comedia no solamente los convoca como aquellos opuestos a la guerra<sup>610</sup> sino también en tensión a las propuestas de Praxágora, puesto que son quienes se niegan a votar sus medidas. Pero una vez que la ciudad está bajo el control de ésta, la tierra deberá ser distribuida. Y aquí está lo que nos interesa. Una vez que Praxágora vuelve de la asamblea y conversa con su marido Blépiro sobre las medidas adoptadas, éste le pregunta: “Pero ¿quién va a cultivar la tierra? (*tèn yèn dè tís ésth’ ho georgéson;*)”. A lo que su mujer responde: “Los esclavos (*hoí doûloi*)” (v. 652-653). Sin embargo, en el verso 593, después de anunciar que la tierra se iba a repartir, Praxágora señalaba también que todos iban a tener “esclavos” (*andrapódoi*). En primer lugar, una observación importante: se ha señalado que las medidas de Praxágora no serían “revolucionarias”, puesto que no atentaban contra el modo de producción principal: el esclavismo<sup>611</sup>. Sin embargo, cabe notar que para Blépiro, un labrador (como se deduce del hecho relatado por Praxágora en cuanto a haber sido llevada a la ciudad en el momento de la migración realizada debido a la estrategia de Pericles), no resulta para nada evidente que la labranza vaya a estar en manos de esclavos. Por el contrario, pareciera que su desorientación, manifestada en la pregunta que formula, debe atribuirse al hecho de que para Blépiro la labranza era una actividad de los campesinos ciudadanos, labor que él no concibe cómo articular con la puesta en común de la propiedad de la tierra. En efecto, si el marido de Praxágora hubiera tenido por un lugar común que el trabajo agrícola era cosa de esclavos, su pregunta carecería de sentido. Incluso si el labrador poseía esclavos, esto no lo relegaba de las labores del campo. En consecuencia, el verso no habilita una justificación del Modo de Producción Esclavista como tal. Pero ciertamente sí es importante la pregunta de Blépiro respecto de quién va a trabajar la tierra, puesto que

---

<sup>608</sup> Cf. Oliva (1983), Fornis (2003).

<sup>609</sup> Para las referencias sobre Esparta como una *pólis* no amurallada, cf. Pl. *Lg.* 778d; Arist. *Pol.*, 1330 b-1331 a; Plu. *Mor.* 210e; 217e y 228e; *Lyc.* 19, 12. Sobre las exigencias espartanas, cf. X., *HG.*, 2. 2, 15, 20.

<sup>610</sup> Es interesante notar, como lo hace Harvey (1994: 50-1), que en las comedias de Aristófanes de la época de la Guerra del Peloponeso los espartanos aparecen siempre como aquellos que buscan la paz.

<sup>611</sup> Zumbrennen (2012: 111): “...however much the life of the farmer or Peasant may change under her scheme, the basic mode of production will remain the same.”

deja en claro que él ya no lo iría a hacer. La respuesta de Praxágora deja afuera toda ambigüedad pero la cuestión se complica porque en la comedia primero se utiliza *andrapódoi* y luego *doûloi*. El término *andrápodon* originalmente designaba a aquellos que habían sido derrotados en la guerra y en función de este hecho su conversión en esclavos; de aquí entonces que se convierta en sinónimo de “esclavo”<sup>612</sup>. Se podría pensar, entonces, o bien que son sinónimos, o bien que la puesta en práctica de la reforma agraria de Praxágora implicaría el sometimiento de ciertos sujetos a una condición de esclavitud o servidumbre. Y en este punto parece haber una conexión con otras propuestas que suponen que el trabajo de la tierra tiene que quedar en manos de sujetos esclavizados, que es lo que hemos visto en posturas como la del Viejo Oligarca que anhelaba la esclavización de los *poneroí* que constituían el *dêmos*

Isócrates exigía para la ciudad volver a la época de Solón y Clístenes; nuevamente una especie de apelación a la tradición, donde las relaciones agrarias se caracterizaban como una idílica relación entre los propietarios de tierras y los agricultores “confiando a unos terrenos de labor a un alquiler moderado (*toîs mèn georgías epí metráis misthósesi paradidóntes*).” (7, 32). Las palabras de Isócrates recuerdan el vocabulario del Viejo Oligarca en su crítica a la democracia y pugnan por la reconstrucción de un campesinado sometido a los terratenientes, situación que podría vincularse con las condiciones de los *pelátai* y *hektémoroi* de época soloniana, situación similar a la del hilotismo espartano<sup>613</sup>. Aristóteles comenta las propuestas de Faleas de Calcedonia y de Hipodamo de Mileto. Faleas proponía un reparto igualitario de la tierra (Arist., *Pol.*, 1267b, 10) y la misma educación para todos los ciudadanos (1266b, 33). Parecería ser el ideal de una ciudad de pequeños propietarios labradores. Sin embargo, Aristóteles desconfiará de que tales medidas puedan ser viables si solamente tienen en cuenta la propiedad. Pero la igualdad de la tierra en conjunto con la educación nos lleva a pensar en las prácticas espartanas<sup>614</sup>. Hipodamo proyectaba una ciudad dividida en tres grupos: artesanos (*tekhnítas*), agricultores (*georgoús*) y defensores (*propolemoûn*) en posesión de las armas, y dividía la tierra también en tres: una sagrada, una pública y una privada. La sagrada, para que se hicieran los dones a los dioses; la pública, para los defensores, y la privada, para los agricultores. Tal división también parece remitir a la

---

<sup>612</sup> Cf. Chantraine (1968, s.v. *anér*).

<sup>613</sup> Cf. Arist., *Ath.*, 2, 1-2.; cf. Rihll (1991:101-127), Valdés Guía (2006: 143-61). Véase capítulo III.

<sup>614</sup> Cf. Fouchard (1993: 71-2).

realidad espartana (Arist., *Pol.*, 12676b, 30-37)<sup>615</sup>. Para Aristóteles la conclusión de semejante división tripartita del conjunto cívico llevaría a los artesanos y agricultores a convertirse en “esclavos” (*doûloi*) de los que tienen las armas (Arist., *Pol.*, 1268a, 20).

Según Aristóteles, en el libro VII de la *Política*, donde habla de la organización de la ciudad ideal, la ciudadanía no deberá otorgarse a todas las personas que le son útiles y necesarias a la ciudad (*Pol.* 1328a, 20-25; cf. 1278a, 2-3). De esta manera señalará que en su forma ideal:

Los ciudadanos no deben llevar una vida de trabajador manual, ni de mercader (pues esa forma de vida es innoble y contraria a la virtud), ni tampoco deben ser agricultores (*georgoús*) los que han de ser ciudadanos (pues se necesita ocio (*skholês*) para el nacimiento de la virtud (*aretês*) y para las actividades políticas). (*Pol.*, 1328b, 38-41)

La ciudadanía queda restringida a aquellos que poseen las armas y pueden tomar decisiones sobre la ciudad (*Pol.* 1329a, a34-39), siendo la propiedad de la tierra de exclusiva de los ciudadanos pero sin que estos la trabajen (*Pol.* 1329b, 36-37). Por ello distinguirá entre quienes son propietarios, y por tanto ciudadanos, y quienes trabajan la tierra, y están excluidos de la comunidad política. Para evitar confusiones, llama a la propiedad *ktêsis* y no *georgíai*, aplicando los términos *georgoí* o *georgoûntes* solo a aquellos que cultivan efectivamente la tierra<sup>616</sup>. Excluidos de la ciudadanía, los campesinos se encuentran bajo la autoridad de los propietarios, motivo por el cual aconseja que “necesariamente los agricultores han de ser esclavos o periecos de raza bárbara (*anagkaîon eînai toûs georgoûs doûlous è barbárous [è] perioíkous*)” (*Pol.* 1329a, 25-27; cf. 1330a, 25-33). Por otra parte, en el libro VI de la *Política*, se menciona a la democracia agraria como la mejor de las democracias posibles, puesto que la mayoría (*tò plêthos*) de la ciudadanía vive del cultivo de los campos (*Pol.*, 1318b, 9-11; cf. 1291b, 30-38, 1296b, 2 y ss.). Aquí los labradores no pierden sus derechos políticos como en su *pólis* ideal. Sin embargo, resulta significativo que constituya el mejor régimen porque, debido a sus trabajos, los campesinos no tienen tiempo para la participación política:

En efecto, [el *dêmos* agrario] por no tener mucha fortuna (*tò mē pollēn ousían êkhein*) está tan ocupado (*âskholos*) que no puede asistir con frecuencia a la asamblea; y por no tener las cosas necesarias

---

<sup>615</sup> Cf. García Valdés (1994: 83, n. 251).

<sup>616</sup> Fouchard (1993: 79).

(*anagkaía*), pasan el tiempo en sus trabajos y no desean lo ajeno (*tôn allotrion ouk epithumoûsin*), sino que les es más grato trabajar (*ergázesthai*) que dedicarse a la política y ejercer el mando... Pues la mayoría (*polloí*) aspira más al lucro que al honor (*toû kerdous è tês timês*). (...) Prueba de ello es que soportaban las antiguas tiranías y soportan las oligarquías... (*Pol.* 1318b, 11-19).

El pasaje es significativo por varias razones. Puede pensarse que hay aquí una valoración positiva de los campesinos, puesto que se los considera parte central del régimen, aunque es llamativo que Aristóteles los designe como *plêthos* o *polloí*. Ambas designaciones constituyen formas sustitutas de identificar a aquella parte del *dêmos* que se encuentra en oposición a los ricos y aristócratas, también generalmente agrupada bajo el calificativo de ‘pobres’ (*pénetes*), y que constituye la mayoría dominante bajo el régimen democrático. Asimismo, la principal bondad de la “mejor” de las democracias es que el *dêmos* agrario no participa de la política. La carencia de tiempo debido a sus propias tareas es una de las causas que se señalan. Otra de las causas es que su falta de participación remite a que prefieren ocuparse de sus propias fortunas, puesto que de las tareas políticas y de mando no obtienen suficientes beneficios, ya que su objetivo es el lucro más que el honor. De este modo, las tareas de mando han de recaer sobre los acaudalados. La participación se encuentra limitada por el interés en lo que puedan obtener, siendo lo conveniente y favorable su abstención y limitación. La situación de exclusión de la participación política, aunque no de la ciudadanía, los asimila a aquellos que ha denominado ‘ciudadanos pasivos’, puesto que una de sus características consiste en privilegiar los asuntos privados por sobre los de la ciudad<sup>617</sup>. Claro que los encomios filosóficos al ideal de abstención de los campesinos de participar en la política parecen indicar más bien lo contrario<sup>618</sup>, por lo que deberíamos hacer énfasis en que se refuerza un discurso antidemocrático en el cual los campesinos son idealizados como ‘buenos ciudadanos’. Tal es el sentido que se desprende de la perspectiva de Aristóteles, quien no duda en señalar que cuando el grueso del *dêmos* agrario opera de manera “pasiva” en el manejo de los asuntos de la ciudad, la ubicación política concreta de este *dêmos* soporta con cierta indistinción la estructura de distintos regímenes, ya sea tiránicos, oligárquicos o democráticos. Sin embargo, si la situación ideal para los campesinos es una “ciudadanía pasiva” se los puede equiparar a la situación de los *períokoi* lacedemonios, en tanto que las comunidades periecas contaban con sus propias

---

<sup>617</sup> Cf. Mossé (1995: 129).

<sup>618</sup> Cf. Finley (1986: 99), Mossé (1995: 126).

organizaciones comunales, entidades étnicas específicas y un determinado grado de integración al estado espartano, sobre todo en lo militar, con la salvedad de que tenían vedada la participación política. Todo esto ubicaba a los periecos en una situación dependiente y subordinada<sup>619</sup>. En este sentido, Fouchard ha señalado la complejidad de la designación de los campesinos como “periecos bárbaros”, puesto que el filósofo pareciera tener en mente a los periecos de Creta o los penestes Tesalia o los hilotas de Laconia. Pero sobre todo remite al caso de los mariandinos de Heraclea del Ponto, donde las relaciones entre los grupos parecen haber sido armoniosas. La síntesis entre periecos y mariandinos buscaría proponer una situación en la cual los campesinos no huyan, pues estarían ocupando sus tierras, pero tampoco se rebelen como otros campesinos dependientes en busca de ciudadanía<sup>620</sup>. En cualquier caso, se establece una condición de subordinación a partir de la cual los campesinos, asociados a la situación de los periecos, pierdan sus condiciones de miembros de pleno derecho en la ciudad.

Por otra parte, la cuestión del ocio y su ausencia será para Aristóteles de una importancia cardinal en función de pensar a los labradores como esclavos<sup>621</sup>. La ausencia de tiempo libre, el carecer de *skholé*, no es un simple hecho fortuito. Los campesinos están ocupados porque deben trabajar (*ergázesthai*), porque no poseen las cosas “necesarias” (*anagkaîa*), lo que supone una constricción, es decir, una suerte de coacción<sup>622</sup>. Para Aristóteles (*Pol.* 1278a10-11) la virtud del ciudadano no puede aplicarse a todos y ni siquiera solamente a los libres, sino a aquellos “que están exentos de los trabajos necesarios”, de forma tal que:

De los que realizan esos trabajos necesarios, unos los hacen para servicio de un individuo solo y son esclavos (*doûloi*), otros los hacen para servicio de la comunidad y son trabajadores y jornaleros (*bánausoi kai thêtes*) (*Pol.* 1278a11-13).

---

<sup>619</sup> Gallego (2005a: 55). De todas maneras, el autor reconoce que, si se admite que las comunidades periecas actuaban como subdivisiones cívicas del estado lacedemonio, entonces sería forzoso considerar ciudadanos a los periecos, dado que la evidencia revela la fuerza de la identidad lacedemonia, lo cual implica una separación tajante entre la situación singular de los espartanos y la de los que son englobados como periecos. Pero nuestro interés no radica aquí en establecer si los periecos eran concretamente “ciudadanos pasivos” sino en la posibilidad de pensarlos como tales y, en ese sentido, poder vincular su situación con el planteo de Aristóteles.

<sup>620</sup> Fouchard (1993: 79-80).

<sup>621</sup> Cf. Ste. Croix (1988: 141).

<sup>622</sup> Liddell & Scott (1996, s.v. *anagkaîos*); cf. Arist. *Metaph.*, 1015a, 20.

Nuestra discusión no gira en torno a la naturaleza de estos *bánausoi* sino en relación a qué sujeto social representan estos *thêtes*, puesto que hasta ahora nos habíamos encontrado solo con la noción de *georgós* que, si bien remite directamente a la situación social de los agentes agrícolas, presenta muchas veces sentidos ambiguos y hasta contrapuestos, ya que puede referir a ambos extremos de la escala social agraria, así como a los criterios de propiedad, posesión o trabajo sobre la tierra<sup>623</sup>. La inclusión de la figura de los *thêtes* no tiene solamente el sentido de jornaleros urbanos sino que también hace referencia al mundo rural<sup>624</sup>. Tampoco tiene por qué hacernos creer que los *thêtes* fueran obligadamente proletarios rurales. De acuerdo con las reformas de Solón, serían *thêtes* aquellos que no podían alcanzar como mínimo una producción de 200 *medimnoi*. Esto supone que algunos *thêtes* podrían haber poseído alguna propiedad agraria, aunque no lo suficientemente grande como para alcanzar un estatus censitario mayor (Arist., *Ath.*, 7. 3-4)<sup>625</sup>. Ante la necesidad de trabajar fuera del *oîkos*, la dependencia del *thês* se refuerza por su relación con el *misthós* y por el uso del cuerpo como principal instrumento de su actividad, puesto que el “trabajo asalariado (*mistharnía*) (...) se reduce a la fuerza corporal (*tô sómati móno khresímon*)” (Arist. *Pol.* 1258b25-27), que se asocia a la ‘esclavitud natural’:

Así pues, todos los seres que se diferencian de los demás como el alma del cuerpo y como el hombre del animal (se encuentran en esta relación todos cuantos su trabajo es el uso del cuerpo (*estîn érgon he toû sómatos khrêsis*), y esto es lo mejor de ellos), estos son esclavos por naturaleza (*phúsei doûloi*)... (*Pol.* 1254b16-19).

Así, imposibilitados de abandonar sus trabajos por la coacción de las necesidades, obligados, llegado el caso, a tener que trabajar para terceros, el planteo aristotélico permite ubicar a los campesinos en el marco del trabajo esclavo, porque la noción que Aristóteles tenía del vivir obligado no se limitaba a los esclavos sino que alcanzaba al trabajo asalariado y a otras formas económicamente dependientes<sup>626</sup>.

De esta manera, estas percepciones permiten construir un estatus degradado para la población agraria cuya situación final no sería otra que la exclusión cívica potencial. Si la tensión social suponía una unidad de acción entre los *georgoí* y los *plouúsioi*, tal

---

<sup>623</sup> Cf. Gallego (2001: 178-179).

<sup>624</sup> Rosivach (2002: 34). Cf. Ste. Croix (1988: 220-221).

<sup>625</sup> Cf. Rhodes (1993: 136-146), Ste. Croix (2004: 5-60).

<sup>626</sup> Cf. Ste. Croix (1988: 143).

unidad parece más bien encubrir un cuestionamiento desde ciertas visiones aristocráticas. El hecho de que se realice un deslizamiento que lleve a los campesinos libres hacia situaciones de esclavitud o los vuelva similares a los hilotas espartanos plantea una línea ideológica que parece buscar una cierta eficacia política. Se persigue excluir a todos aquellos que no alcanzan el ideal de virtud cívica, campesinos incluidos. Se busca eliminar una situación agrícola que construye y permite el advenimiento de ciudadanos que son combatientes y políticos, pero, por sobre todo, son propietarios rurales que trabajan efectivamente sus tierras por sí mismos, y que constituyen una parte imprescindible de la democracia ateniense.

### **Esclavitud y legalidad: la *graphè hýbreos* como una defensa política de los ciudadanos**

Las luchas y tensiones del cuerpo cívico ateniense se expresarán bajo distintas modalidades. En una sociedad organizada en torno a formas simbólicas que privilegian los principios de la competencia y el prestigio, y donde las distinciones jurídicas organizan la identidad del grupo (en la medida en que la ciudadanía se define a sí misma como un grupo que posee derechos y privilegios específicos), la comparación de hombres libres con esclavos altera la propia unidad idealizada. En este sentido, la violencia<sup>627</sup> forma parte de la *stásis* entre “pobres” y “ricos” que también expresará, como combate legal, la legitimidad de pertenencia a la comunidad. En este sentido, nos abocaremos al análisis de la *graphè hýbreos* (ley de ultraje) puesto que constituía una ley que, pretendiendo garantizar la concordia cívica, incluía en ella a los esclavos, quienes por definición se encontraban excluidos de la comunidad. Nuestra intención

---

<sup>627</sup> En un reciente trabajo sobre la violencia en el mundo antiguo Richer (2005: 8) señalaba que estudiar la violencia significaba otorgar una mayor profundidad al examen de prácticas inherentes a la sociedad, de modo que se pudieran conocer, reconocer e identificar los contextos que favorecerían sus manifestaciones. Desde esta perspectiva, el análisis de las prácticas sociales sirve para delimitar las formas que las acciones violentas asumen en un contexto histórico determinado. Se desprende de esta formulación que el análisis de la violencia carece de sentido en cuanto problema general por fuera de las formas sociales en las que se expresa y, más específicamente, de acuerdo a los fines a los que sirve. Por cuanto la crítica moderna no ha dicho otra cosa sobre la violencia en general, en tanto que es siempre un medio para un fin, constituye nuestro punto de partida para un análisis concreto de una manifestación concreta: las manifestaciones de una violencia aristocrática que convive con el desarrollo de la *pólis* democrática. Véanse sobre la violencia los ya clásicos trabajos de Sorel (1978), Arendt (2006) y Benjamin (2007: 113-138). Para una perspectiva más contemporánea pueden verse los trabajos de Michaud (1998) y Sofsky (2006), así como los trabajos de Aróstegui (1994: 17-55) y Suñé Domènech (2009), que hacen un paneo pormenorizado del estado del arte sobre la cuestión.

será pensar la *graphè hýbreos* como cruce entre la libertad ciudadana y la esclavitud, postulando que las prácticas vejatorias que la ley reprimía constituirían manifestaciones de una violencia contra los integrantes del *dêmos*, a quienes era posible maltratar como esclavos, que perduraba en las acciones de los grupos aristocráticos y que vulneraba los principios igualitarios del gobierno ateniense.

Ahora bien, en términos generales, el problema de la violencia en relación a la ley se ha enmarcado como pasaje de una sociedad aristocrática (violenta y agonística) a una sociedad más pacífica, donde tal violencia quedaba sujeta al control del nuevo cuerpo cívico<sup>628</sup>. Durante la época oscura, la conducta de los *basileîs* se encontraba signada por los principios guerreros que daban cuenta de su valor y de su honor. Esta disputa por el honor constituía el medio a través del cual los aristócratas definían su estatus, el despliegue de sus capacidades. El ejercicio de la violencia, pues, constituía una cualidad vital que permitía la definición misma del héroe y validaba su jerarquía social a través de su posición honorífica<sup>629</sup>. En este sentido, el desarrollo de la noción de ciudadanía supuso que el imperio de la ley cívica viniera a limitar los comportamientos que emanaban de las prácticas aristocráticas y que dichas prácticas se vieran reprimidas por una instancia nueva que rearticulaba las relaciones entre los sujetos, ahora devenidos en ciudadanos<sup>630</sup>. Como lo ha señalado Lintott para el caso ateniense: "The Athenian law code thus tried to provide a peaceful substitute, (...) for the violence which might result from a man's sense of his own worth and his resentment from being belittled"<sup>631</sup>. El autor concluía que, de no ser por las leyes, la sociedad ateniense habría sido mucho más violenta<sup>632</sup>. En torno de este punto donde la violencia que se despliega como forma de garantizar la *timé* se cruza con el desarrollo de la ley existe una polémica, puesto que ha habido quienes rechazaron que la lógica de la ciudadanía haya

---

<sup>628</sup> Holkeskamp (1992). Cf. Cohen (2000).

<sup>629</sup> Finley (1996: 120-157), Murray (1983: 53-54), Van Wees (1992: 67-69, 110).

<sup>630</sup> Para Romilly (2004: 15) la innovación griega con respecto a la ley no sería la aceptación de reglas de conducta emanadas de alguna divinidad ni la reglamentación de castigos determinados para ciertos crímenes, sino que sería la reglamentación "con el consenso de todos, [de] los diversos aspectos de la vida en común; y su autoridad sustituiría a toda soberanía de un individuo o de un grupo que serían sentidas, de ahí en más, como una ofensa. La ley, opuesta a la arbitrariedad."

<sup>631</sup> Lintott (1982: 174-175).

<sup>632</sup> Finley (1996: 130) dirá que "la comunidad sólo podía prosperar si domaba al héroe y ponía obstáculos al libre ejercicio de su valentía". En otro trabajo (Finley, 1983: 135) señalará que "durante la Edad Oscura la comunidad había tenido una existencia indefinida como organismo político. Si bien no podemos determinar la forma en que los elementos desdibujados fueron tomando cuerpo, el proceso se basa, en el fondo, en la creación de instituciones que, por intermedio de organismos y normas formales de la autoridad, sometieron incluso a los hombres más poderosos." Cf. Gschnitzer (1987: 96-106), Ehrenberg (1969: 22-24);

detenido la violencia aristocrática. Según Dover, la moral clásica se regía por el principio de “ayuda a tus amigos y daña a tus enemigos”, por lo que las relaciones humanas se regían en función de este criterio de reciprocidad, que en la práctica significaba una violencia manifiesta, siendo la disputa por el honor una competencia permanente, aunque reconoce que la ley buscaba evitar la justicia por mano propia<sup>633</sup>. Para Winkler, las conductas insultantes entre los ciudadanos fueron abundantes y, aunque señala que no hay que sobrestimar los niveles de violencia que pudiera sufrir un ciudadano común, afirma que “for the conspicuously wealthy (...) and for the young men – i.e., *for those for whom honor is a leading concern* – life could certainly be lived by hair-trigger rules of contentiousness.”<sup>634</sup>. Cohen cuestiona lo que denomina una visión “institucionalista” y “evolucionista” que ve en el sistema jurídico un mecanismo que eliminaba y/o contenía la violencia social. Para el autor, la violencia social persistirá en el mundo ateniense producto de su carácter agonístico, donde la ley y sus instituciones no harán más que remarcar esta persistencia:

Athenian legal institutions did not evolve through the operation of some evolutionary "invisible hand" to meet "societal needs." Nor did they serve as a means by which society imposed a final resolution on private disputes so as to prevent further conflict and maintain social equilibrium. Rather, they at once provided the framework for, and were *constituted and transformed* by, the competitive efforts of groups and individuals to pursue their enmities, advance their interests, and, to recall the traditional Greek definition of justice, “to help their friends and harm their enemies”<sup>635</sup>.

De modo que la democracia ateniense vivía la paradoja de que, bajo la ideología de una sociedad igualitaria, la elite clamaba por honor y competía violentamente por riqueza, poder e influencia. Allen ha argumentado que la relación entre los mecanismos legales y la importancia del honor en las relaciones políticas de la ciudad no pueden circunscribirse a una lectura unidireccional de la actividad judicial ateniense. Para la autora, la ciudad permitía la competencia por el honor pero también sancionaba un límite colectivo impuesto por las instituciones. El ciudadano debía cuidar por su honor pero hacerlo implicaba reconocer el control que la ciudad ejercía sobre los honores de

---

<sup>633</sup> Cf. Dover (1974).

<sup>634</sup> Winkler (1990: 49. *Cursivas mías*)

<sup>635</sup> Cohen (1995: 23).

los ciudadanos<sup>636</sup>. Roisman también ha señalado la violenta disputa por el honor en el marco de la ciudad clásica pero ha resaltado el carácter ambiguo de las respuestas con las que contaba el ciudadano. La venganza y el resarcimiento privado constituían una posibilidad, así como el recurso a los tribunales y la justicia de la *pólis* constituía otra<sup>637</sup>. Similar postura adopta McHardy, para quien el cuidado de la *timé* fue de gran importancia no sólo para la épica de Homero sino también para la sociedad ateniense, donde el honor era un premio que podía ganarse (o perderse) a través de las disputas públicas. Toda acción cuyo resultado fuera la pérdida del honor implicaba la posibilidad de un contraataque por parte del ofendido para restaurar su condición. Para la autora, la venganza (*timoría*) “be it violent or legal, aimed at rebalancing the levels of honour which an original attack or insult had left unbalanced”.<sup>638</sup>

Frente a estas perspectivas que hacen hincapié en la permanencia y conflictividad que acarrea la cuestión del honor, la violencia y la justicia, Herman ha propuesto una mirada contraria. Para él, la sociedad ateniense habría abandonado con el desarrollo de la *pólis* y la noción de ciudadanía las lógicas vindicativas propias del mundo homérico y habría transformado la moral del honor por un valor negativo, establecido por la comunidad cívica<sup>639</sup>. Así, las leyes y las penas constituían mecanismos impuestos por la ciudad para mantener las emociones violentas controladas y evitar las escaladas infinitas de los conflictos:

Finally, Athenian society (...) had its tensions. Many of its members felt that its power and resources were divided unfairly and feeling could run high between free men and slaves, between oligarchs and democrats and between rich and poor. (...) however, these tensions, quarrels and enmities did not tend to end in open confrontation, but generally came to some sort of peaceful resolution...<sup>640</sup>

En función de lo expuesto consideramos que el análisis de la *graphè hýbreos* constituye un buen punto de discusión, puesto que, como ha afirmado Richer, la *hýbris* posee un valor emblemático para el análisis de la violencia social en el mundo antiguo<sup>641</sup>. En este sentido, la tensión producida por la coexistencia de la igualdad democrática y las conductas ultrajantes de la aristocracia permite evidenciar que las

---

<sup>636</sup> Allen (2000: 127-128).

<sup>637</sup> Roisman (2006: 71-79).

<sup>638</sup> McHardy (2008: 4).

<sup>639</sup> Herman (2006, cf. 1995).

<sup>640</sup> Herman (2006: 277).

<sup>641</sup> Richer (2005: 19).

prácticas vejatorias que la ley reprimía constituían manifestaciones de una imagen devaluada del *dêmos*, que perduraba en las acciones de los grupos aristocráticos que, al mismo tiempo, se planteaban como un cuestionamiento político a los principios igualitarios del gobierno ateniense.

En efecto, los atenienses tenían una variedad de leyes que cubrían de manera amplia las diversas formas de violencia que podía sufrir un ciudadano: injurias, daños físicos y materiales, robo, violación, abuso verbal y, por supuesto, homicidio<sup>642</sup>. La mayoría de las leyes se encontraban organizadas como “procesos ordinarios” (*dikaî*), es decir, procedimientos privados, acciones que solo podían ser iniciadas por los ciudadanos afectados –salvo los casos de homicidio en donde eran únicamente los parientes quienes podían iniciar la demanda–. En este sentido, la ley de *hýbris* resalta por su carácter colectivo en tanto su procedimiento no se correspondía con una demanda privada, sino con una demanda pública (*graphê*)<sup>643</sup>. Según Demóstenes, la ley sobre *hýbris* decía lo siguiente:

Si alguien comete ultraje (*hybrízei*) contra alguien (sea niño, una mujer, o un hombre, de los libres o de los esclavos (*tôn eleuthéron è tôn douílon*)) o algún delito (*paránomon*) contra alguno de estos, denúncielo (*graphéstho*) ante los tesmótetas el ateniense que lo desee (*ho boulómenos*) de entre aquellos a los que les es lícito hacerlo, y que los tesmótetas introduzcan el asunto ante el tribunal de la Heliea en un plazo de treinta días a partir de aquel en que esté fechada la presentación de la denuncia, si ningún asunto público lo impide, y en caso contrario, estime ese tribunal inmediatamente la pena que, a su parecer, sea merecedor de sufrir la multa que merezca pagar. Y de cuantos presenten denuncias privadas de acuerdo con la ley, si alguno no emprende acción judicial, o, habiéndola emprendido, no logra obtener la quinta parte de los votos, pague mil dracmas al erario público. Si la pena estimada por el ultraje es pecuniaria, permanezca preso, en caso de que haya ultrajado a un hombre libre, hasta que pague la multa por completo. (21.47)<sup>644</sup>.

---

<sup>642</sup> Véase Todd (1993: 268-284 y 102-109 para la cantidad de casos atestiguados). Las principales leyes, en cuanto constituyen acciones privadas (*dikaî*) llevadas adelante por el afectado: *aikéias* implicaba una acción privada por injurias o asalto; *biaíon*, acción legal que alegaba actos de violencia en general pero más específicamente formas de violencia sexual; *blábes*, acción por daños a un ciudadano, que debe entenderse en sentido amplio, puesto que involucraba tanto los daños físicos como las pérdidas materiales sufridas por el demandante; *kakegorías*, literalmente, una acción por “hablar mal”, se entiende como una acusación por injurias; *klopês* implicaba una acusación de robo (lo inusual es que esta acción podía ser también llevada adelante como *graphê*); *phónou* implicaba una demanda por homicidio; *traúmatos ek pronoías* constituía una demanda por intento de asesinato.

<sup>643</sup> Sobre la diferencia entre *diké* y *graphé* véase: Harrison (1971:74-82), MacDowell (1978: 53-61), Osborne (1985b), Todd (1993: 99-102), Allen (2000: 39-49).

<sup>644</sup> La mayoría de los críticos sostiene que el texto de la ley es genuina, sobre todo por su paralelo con Esquines 1. 15. Cf. Lipsius (1905-15 [1966]: 432), Harrison (1971: 13 n. 2), MacDowell (1990), Fisher (1992: p. 36 y ss). Por otra parte, Harris (1992 y 2008) sostiene que en realidad es una falsificación de época helenística. Parte de su impugnación remite a ciertas críticas del texto de la ley que el autor

En principio, el texto nos deja en claro que atañe a las acciones de *hýbris* que se cometían contra cualquier persona (hombres, mujeres o niños) sin distinción de estatus, ya sean estos libres o esclavos, hombres o mujeres, niños o adultos. Pero nos interesa rescatar el carácter de la ley en tanto constituye una acción pública (*graphé*) que sobre todo permite que cualquiera (*ho boulómenos*) sea el que pueda denunciar el agravio. Las fuentes señalan que fue Solón quien introdujo este procedimiento (Arist. *Ath.*, 9.1; Plu., *Sol.*, 18.6)<sup>645</sup> con la finalidad de restituir la cohesión del cuerpo político tras la *stásis*. Pero es importante señalar que, según lo informado por Plutarco, la nueva normativa introducida por el legislador implicaba una mayor capacidad de defensa del pueblo frente a los maltratos sufridos, puesto que ahora era posible que quien tuviera posibilidades de denunciar, aún sin ser el afectado directo, pudiera hacerlo<sup>646</sup>. Esta es la razón que podría estar detrás del calificativo “anacrónico” que le atribuye Aristóteles en cuanto la considera una de sus medidas más “democráticas”.

Ahora bien, de todas maneras, de la ley no se sigue una caracterización substantiva de lo que se entiende por *hýbris*. En este sentido, tradicionalmente se la ha considerado como los actos, las palabras y los pensamientos a partir de los cuales los hombres se olvidan de sus limitaciones humanas y mortales, de modo que se consideran en el mismo nivel que los dioses o que adquieren atributos de éstos, y son castigados

---

considera interpolaciones tardías. Así, la frase “o algún delito contra alguno de estos (*è paránomon ti poiései eis touáton tiná*)” da lugar a la idea de que cualquiera que cometa una acción delictiva podría sufrir una acusación de *graphè hýbreos*, lo que choca con la tradición ateniense en tanto las leyes sólo cubrirían ofensas específicas. Cf. Harris (1992: 77 y 2008; 103 n.95). También le niega validez por la frase *graphàs idías*, literalmente “denuncias públicas que son privadas”. Según Harris, la frase no tendría sentido para el siglo IV a. C., aunque sí, tal vez, para el período Helenístico, donde *ídios* tendría el significado de “lo propio”. MacDowell (1990) y Fisher (1992) eliminan *idías* y solo dejan *graphé*. A Harris (1992: 77-78) no le convence, ya que MacDowell sugiere que *idías* tiene un sentido tardío de “separar”, que habría sido puesto por un copista temprano para indicar que ese pasaje no debía ser parte de la ley. Ante esto Harris se pregunta cómo una palabra copiada tempranamente puede tener un sentido posterior. Cf. Harris (2008: 103 n. 97).

<sup>645</sup> Sobre la fecha de composición de la ley: Morrow (1937: 226), Humphreys (1983b: 238-239), Mactoux (1988), Fisher (1976: 178, 1990: 124, 1992: 68-81), Murray (1990: 139-145), atribuyen la ley a Solón. MacDowell (1976: 26-27) la ubica en algún momento del siglo VI. Ruschenbusch (1965) y Gagarin (1979: 234) la fechan en el siglo V.

<sup>646</sup> Cf. Glotz (1904: 371). Osborne (1985b: 41 y n. 8) se muestra escéptico, ya que considera que el hecho de que cualquiera tuviera la posibilidad de hacerlo no quiere decir que en la práctica ocurriese, y compara con la situación en la asamblea, en tanto que, si bien cualquiera podía tomar la palabra, en la práctica quedaba en manos de los políticos profesionales. Sobre la importancia de *ho boulómenos* véase Wilson (2004: 214), para quien constituye una noción democrática en tanto implica la acción potencial de cualquier miembro del *dêmos* como acusador, es decir que cualquier ciudadano podía interceder por otro ciudadano, lo que supone la primacía de lo colectivo sobre lo individual.

por ello<sup>647</sup>. Sin embargo, la crítica ha resaltado en los últimos tiempos que la naturaleza del concepto no reside tanto en cuestiones de índole religiosas como en aquellas vinculadas a la afectación de honor (*timé*) de las personas<sup>648</sup>. El pasaje clásico que constituye el ejemplo más claro nos es proporcionado por Aristóteles en el libro II de su *Retórica*<sup>649</sup>. Tratando sobre las pasiones del oyente, pasiones que le impulsarán a juzgar de una manera u otra un argumento (*Rh.*, 1378a, 21-22), Aristóteles se concentra primero en la ira (*orgé*) y busca definir sus elementos. La ira es definida como el impulso resultante ante un acto de desprecio (*oligoría*) (*Rh.*, 1378a, 31-32), y el desprecio como la actualización de una opinión (*enérgeia dóxes*) sobre algo que no pareciera ser digno de estima (*Rh.*, 1378b, 10-11). Divide al desprecio en tres especies: menosprecio (*kataphrónesis*), vejación (*epereasmós*) y ultraje (*hýbris*). Mientras que el menosprecio se vincula con tener en poca estima a algo o alguien y la vejación con impedir los actos de otros no para propio beneficio sino para impedir los deseos de los demás, la *hýbris* se vincula con la vergüenza y la deshonra:

el que ultraja (*hýbrizon*), desprecia; pues es ultraje el decir y hacer algo por lo cual le viene vergüenza (*aischúne*) al que lo sufre, y no para que a uno mismo le suceda otra cosa que ésta, ni porque le haya sucedido ya, sino para darse el gusto; porque los que responden a un acto con otro no cometen acto de ultraje sino que se vengan (*timoroúntai*). Y la causa del gusto (*hedonês*) que se dan los que cometen ultraje es porque creen que cometiendo un daño ellos sobresalen más. Por eso los jóvenes y los ricos (*hoi néoi kai hoi ploúsiói*) son insolentes (*hýbristai*), porque creen que haciendo ultrajes sobresalen. Es propio del ultraje deshonrar, y el que quita la honra desprecia (*hybreos dè atimía, ho d' atimázon oligoreî*); y lo que nada vale no tiene ninguna estima (*timén*) ni para bien ni para mal. (*Rh.* 1378b, 22-31).

La postura de Aristóteles destaca el efecto de vergüenza (*aidós*) y pérdida de honor (*atimía*) que conlleva la *hýbris*, la participación de los ricos y jóvenes como *hybristai*, cuya necesidad de resaltar y sobresalir los lleva a actuar de forma ultrajante, y la importancia del placer como objetivo explícito y causal para caracterizar tales conductas. El propio Aristóteles cita dos versos homéricos en relación a la ira de Aquiles, fruto de la conducta de Agamenón al arrebatarle a Briseida (*Il.* 1.356; 9.648), para resaltar sus ideas, dando muestra de cierta continuidad entre las perspectivas heroicas y las de su época. El punto radica en la pérdida sufrida por el hijo de Peleo ante

---

<sup>647</sup> Cf. Fisher (1992: 2-3).

<sup>648</sup> Cf. MacDowell (1976: 22-23), Fisher (1976: 178, 1979: 45, 1992), Cairns (1996: 17).

<sup>649</sup> Cf. Fisher (1992: 7).

la conducta del rey que ha decidido restituirse una parte del botín (*géras*) apropiándose de la parte del héroe. Aquiles señala que ha sufrido *hýbris* por parte de Agamenón (*Il.* 1.203, 214: 9.368), puesto que, al apropiarse compulsivamente de la parte que le correspondía, ha terminado deshonrado (*átimos*)<sup>650</sup>.

Por consiguiente, la *hýbris* no implica solamente actos de violencia sino que está en relación a las acciones que involucran el honor, tanto el de aquellos que llevan adelante la acción como el de aquellos que constituyen las víctimas. En el caso de aquellos que se comportan como *hybristai*, principalmente los jóvenes y los ricos (*hoi néoi kai hoi plousioi*), su conducta parece explicarse por sus necesidades de sobresalir, de resaltar, es decir, de incrementar su estima (*Rh.*, 1383a, 2-3). Su acción produce, para con sus víctimas, una pérdida de *timé*, deshonra, vergüenza y denigración, que se traduce en un incremento inversamente proporcional en el estatus del victimario.

A partir de aquí, la crítica difiere no tanto en el reconocimiento de que la *timé* se ve afectada por la *hýbris*, cuanto en la cuestión de la disposición que los sujetos tendrían en relación a dichas actitudes. Así, para MacDowell, la *hýbris* se define como una conducta autoindulgente excesiva, sin que implique necesariamente la presencia de una víctima<sup>651</sup>. En similar sentido se expresa Gagarin, para quien la *hýbris* consiste en un ataque serio y sin provocación alguna<sup>652</sup>, y Dickie, que la percibe como una disposición de exceso de confianza<sup>653</sup>. Fisher, por otra parte, la caracteriza como los actos intencionales y deliberados que se cometen con la finalidad de infligir vergüenza y deshonra en otros<sup>654</sup>. Por su parte, Cairns concibe a la *hýbris* como una síntesis de las posiciones de MacDowell y Fisher, por cuanto describe una conducta que si bien tiene como resultado una disminución del honor de quienes la sufren, esto ocurre así porque el agente posee una mentalidad que sobrestima el honor propio. Es decir, al igual que para Fisher, la *timé* constituía el concepto de referencia que establecía el campo de

---

<sup>650</sup> *Il.* 1.171, cf. Fisher (1976: 192 n.11). En Homero la mayoría de los pasajes vinculados a la *hýbris* aparecen en *Odisea* en relación a la conducta insolente y ultrajante que los pretendientes desarrollan en el *oikos* de Odiseo, lo que involucra las cuestiones relativas a la hospitalidad (*Od.*, 1.227, 369; 3.184; 4.321, 627; 6.120; 13.201; 15.329; 16.86, 410, 418; 17.169, 245, 565, 588; 20.170, 270; 23.49; 24.352). Así pues, el concepto remite, en su mayoría, a una lógica que involucra los valores relativos al honor y a la estima tanto de los héroes como de sus *oikoi*. Cf. Fisher (1992: 151-184).

<sup>651</sup> Macdowell (1976: 14-31).

<sup>652</sup> Gagarin (1979: 232).

<sup>653</sup> Dickie (1984: 85-109).

<sup>654</sup> Fisher (1992).

confrontación pero, al igual que para MacDowell, expresaba el exceso autosatisfactorio de poner en primer lugar sus propios valores y deseos por sobre los de los demás<sup>655</sup>.

En este sentido, nos interesa remarcar que la *hýbris* implicaba, ya sea como objetivo principal, ya sea como efecto de una conducta soberbia y pretenciosa, la afectación del honor de quienes la sufrían (tanto como víctimas cuanto como victimarios), lo que implica considerar cómo el desarrollo de la ciudad afectó la disputa por el honor y, por consiguiente, las prácticas asociadas a la *hýbris* en el marco de la conflictividad sobre la que se articulaba la comunidad cívica<sup>656</sup>.

Pues bien, como señalamos más arriba, las fuentes le atribuyen a la ley de *hýbris* un origen soloniano y, por consiguiente, esto nos ubica en un contexto de tensión producto de la *stásis* que estaría sufriendo la ciudad ateniense. El problema principal que habría afrontado Solón sería la disputa por el control de la tierra ática y la situación de dependencia que ciertas franjas del campesinado ateniense estarían sufriendo a manos de la aristocracia<sup>657</sup>. Los labradores atenienses que perdían sus tierras pasaban a engrosar las filas de *hektemoroí* y *pelátai*, quedando subordinados en una situación de esclavitud<sup>658</sup>. La tensión social y política que suponía la *stásis* implicaba la disputa entre diferentes clases en la medida en que se ponía en cuestión el estatus de una parte de los atenienses debido a que la pérdida de la tierra suponía a su vez la pérdida de los derechos comunitarios. Valdés Guía ha llamado la atención acerca del procedimiento que permitía a la aristocracia apropiarse de las tierras campesinas a través del mecanismo de endeudamiento, en un contexto de alienabilidad de la tierra. La autora sostiene que lo que posibilitaba la apropiación era que el campesino endeudado que no

---

<sup>655</sup> Cairns (1996: 1-32).

<sup>656</sup> Sobre la centralidad del honor y la vergüenza en la cultura griega véase Walcot (1970), Dover (1974: 226-243), Winkler (1990). Cairns (1993) cuestiona la legitimidad de la división antropológica entre una “cultura de la vergüenza”, donde las sanciones son externas, y una “cultura de la culpa”, donde la sanción proviene de la consciencia individual. Por el contrario, sostiene que en el imaginario griego coexistían ambos principios, que facilitaban tanto las relaciones de competición como las de cooperación. Asimismo, afirma que la “vergüenza” estaba íntimamente relacionada con el honor, pero que dicha relación no puede entenderse de manera unilateral como mera preocupación personal por el honor propio, como validación puramente externa del propio estatus y logros alcanzados, sino que el vínculo entre *aidós* y *timé* se construye sobre la base del reconocimiento del otro y, por lo tanto, pone en juego tanto el prestigio personal como la *timé* del resto. Cohen (2000) considera que el desarrollo de la ciudad no supuso una pérdida del carácter agonístico de las relaciones entre los ciudadanos sino tan solo su transformación, que ahora se expresaría en las instituciones de la ciudad. Cf. Herman (2006), quien se opone a considerar la ciudad ateniense como una sociedad basada en la disputa por el honor y sostiene que el desarrollo de la comunidad política modificaba la percepción del valor individual en función de la supremacía de los valores colectivos.

<sup>657</sup> Cf. Lévêque (1973:117-119), Ste. Croix (2004:109-128), Hanson (1995:119-124), Gschnitzer (1987: 106-119), Paiaro (2011).

<sup>658</sup> Cf. Arist. *Ath.*, 2.2; cf. Rihll (1991: 101-127), Valdés Guía (2006: 143-161).

pagaba su deuda era considerado un *átimos* y su tierra como *átima khrémata*. Convertidos en *átimoi*, los deudores dejaban de formar parte de la comunidad política, perdiendo sus derechos y quedando bajo la autoridad de sus acreedores, quienes los podían vender, maltratar e incluso matar, además de confiscar sus propiedades. Como su nombre lo indica, la *atimía* significaba una afectación de la *timé* de las personas (incluidas sus propiedades) de modo que la aristocracia podía descargar sobre ellas toda la violencia deseada debido a la exclusión de los deshorados, posibilitando así su explotación y degradación. No es casual entonces que la violencia aristocrática pudiera desplegarse sobre la base de la *atimía*, puesto que se encontraba en juego el prestigio y el honor del sujeto en cuestión como miembro de la comunidad política, que, despojado de su honra, se encontraba sometido a una situación de discriminación, falta de derechos e indefenso frente al poder de los ricos<sup>659</sup>. En este sentido, la poesía de Solón imputa la existencia de la *hýbris* al comportamiento de los ricos, cuya ambición lleva a la ruptura de la *eunomía*, trayendo la discordia en la sociedad (fr. D.1. 11-16; 3.8, 34; 5.9. cf. fr. D. 4; 23)<sup>660</sup>. Estas prácticas violentas, que permitían el desarrollo de mecanismos coactivos como base de la apropiación y degradación de los campesinos, se encontraban reforzadas por las conductas que los aristócratas desplegaban en sus reuniones y banquetes (*sympósion*)<sup>661</sup>. En efecto, Solón vinculaba las conductas de *hýbris* con la falta de moderación que se verificaba en los banquetes (fr. D 3.6-10). El *sympósion* constituía una de las formas a través de las cuales la aristocracia ponía de manifiesto sus pautas de conducta, estableciendo vínculos de solidaridad y resaltando su jerarquía estamental<sup>662</sup>. La conducta de los pretendientes en el *oîkos* de Odiseo constituye un claro ejemplo de las prácticas desarrolladas en el banquete, a la vez que manifiesta la forma disruptiva de su comportamiento. Particularmente, su *hýbris* se relaciona con su consumo de comida y alcohol en exceso, que los lleva a conductas irrespetuosas y ultrajantes (cf. *Od.* 1.227). Jenófanes (fr. D 1.16) señalará que “no hay ninguna *hýbris* en que bebas en tal medida que puedas regresar a casa” y Anacreonte (fr. *PMG* 356a, b) aconsejará comportarse con moderación, dejando entrever que lo contrario era lo común:

Ea, muchacho, tráenos una jarra para bebémosla de un trago (...) para que yo pueda divertirme sin barbarie.

---

<sup>659</sup> Váldez Guía (2006: 147-153 y n. 48-49 con bibliografía).

<sup>660</sup> Cf. Murray (1990: 141-142).

<sup>661</sup> Cf. Murray (1990).

<sup>662</sup> Cf. Schmitt-Pantel (1997).

Ea, otra vez, no sigamos de este modo, entre estrépito y gritos  
bebiendo como los escitas, sino entre bellos cantos bebiendo con  
moderación

El efecto de tales excesos permitía que se comportasen de manera violenta tal como lo señalaba Aristófanes (*Ec.*, 663-664), aunque ya nos ubiquemos en épocas muy posteriores: “... los que siempre se pelean ¿de dónde sacarán para pagar los daños cuando se insolentan (*hybrízosin*) después de una buena cena?”<sup>663</sup>. Tales excesos, en tanto y en cuanto implicaban la abundancia de bienes, no podrían sino indicar las conductas de aquellos con la capacidad económica como para darse semejantes gustos, que serían los grupos aristocráticos, de modo que bebidos y exaltados no dudarían en buscar peleas. Además, es necesario recalcar que en el contexto arcaico el cuerpo cívico no se hallaba del todo estructurado, en comparación con el desarrollo de los derechos de ciudadanía en época clásica, de modo que aquellos ciudadanos que se encontraban en condiciones de inferioridad, producto de la situación social, o porque eran identificados como sectores subalternos por los miembros de la aristocracia, se encontrarían expuestos a las conductas ultrajantes de los ricos, quienes a través de este tipo de prácticas reafirmaban su superioridad social. Y recordemos que la ley de Solón incluía como sectores protegidos incluso a los esclavos, que en su época no eran en su mayoría extranjeros sometidos y comprados sino *hektémoroi* y *pelátai* de origen ateniense. Por tanto, la ley soloniana tendría como principal objetivo el de intentar detener y disciplinar las conductas ultrajantes de la aristocracia para con los miembros más desprotegidos restituidos tras sus reformas al cuerpo cívico<sup>664</sup>

En la Época Clásica, con mayores referencias para el siglo IV, las cuestiones vinculadas a la *hybris* siguieron estando referidas a aquellas acciones y conductas que ponían en riesgo el honor y el prestigio de los ciudadanos. Paradójicamente, la mayoría de los casos que involucran el ultraje no se han presentado a través de la *graphè hybreos*. Osborne solamente cita dos casos atestiguados de los cuales solo uno llegó a los tribunales (Is., 8.; fr. 5-6<sup>665</sup>) mientras que el otro fue desechado (D., 54.4<sup>666,667</sup>).

---

<sup>663</sup> La conducta en el banquete de Filocleón (Ar. V., 1300-1340) quien, borracho, insulta a los presentes, golpea a los esclavos y a quien se cruzase en su camino, puede tomarse como una exageración cómica pero bien patente de las conductas que podían deparar estas prácticas.

<sup>664</sup> Cf. Fisher (1995), Murray (1990).

<sup>665</sup> Se trata de un caso de disputa por la herencia de Cirón que traban el hijo mayor de su única hija y su sobrino (hijo de su hermano), pero quien parece actuar como testaferro de su cuñado Diocles de Flía. Sobre este tal Diocles pesaría una acusación de *hybris*. Cf. Davies (1971: 313-314).

Fisher señala otros posibles casos, aunque ninguno pueda ser tomado como definitivo (Arist. *Rh.*, 1374b35-1375a2<sup>668</sup>; Lys. fr. 17 Gernet<sup>669</sup>; D., 21.180<sup>670</sup>; 53.16<sup>671</sup>; Din. 1.23<sup>672</sup>) más aún cuando algunos son ficticios (Ar. V., 1417-1449<sup>673</sup>; Nu., 1297-1302<sup>674</sup>; Av., 1035-1057<sup>675</sup>; Pl., 886-936<sup>676</sup>)<sup>677</sup>. Sin embargo, aunque no se encuadren de manera precisa en la *graphè hýbreos*, la crítica ha centrado sus miradas en cuatro textos forenses donde la *hýbris* constituye un aspecto central de las denuncias, a saber: *Contra Midias* (D., 21)<sup>678</sup>, *Contra Cónon* (D., 54)<sup>679</sup>, *Contra Timarco* (Aeschin., 1)<sup>680</sup> y *Contra*

<sup>666</sup> Se trata de una denuncia que habría iniciado Apolodoro, el hijo del famoso banquero Pasión, contra Formión, pero que habría sido desechada. Formión era un antiguo esclavo de Pasión, quien habría heredado por testamento parte de los bienes de Pasión, la regencia del resto de las propiedades hasta la mayoría de edad del hijo menor llamado Pasicles y se habría casado con la viuda Arquipa. El reclamo de Apolodoro era que, estando su madre viuda, los bienes tendrían que haber pasado a su administración y no a Pasión, ya que él era su *kýrios*. La medida de fondo era en realidad la exigencia de Apolodoro para que Formión le traspase los bienes que su padre le había heredado. Cf. Davies (1971: 435).

<sup>667</sup> Osborne (1985: 56).

<sup>668</sup> Se trataría posiblemente de una denuncia llevada adelante por Sófocles (el probulo del 411 y posiblemente el trágico) contra Pisandro, el líder de los Cuatrocientos, puesto que este habría ultrajado y llevado al suicidio a Euctemon, acusándolo de haber participado en la destrucción de los Hermes. Cf. Jameson (1971).

<sup>669</sup> Consiste en una denuncia contra un tal Teisis, quien habría golpeado brutalmente a latigazos a un rival suyo llamado Arquipo.

<sup>670</sup> Se menciona el caso de Ctesicles, quien fue condenado a muerte por la asamblea, porque durante una festividad, estando borracho y armado con un látigo, iba dando golpes y “cometía sus ofensas comportándose con hombres libres como si fueran esclavos (*hos doúlois khrómenos toís eleuthérois*)”.

<sup>671</sup> El proceso trata de una acusación de Apolodoro contra Nicostrato por una confiscación de unos esclavos que debía pagar su hermano Aretusio. Pero el pasaje hace referencia a una estrategia que habría intentado Aretusio al enviar a un joven para que haga daño en la finca de Apolodoro y éste, confundiendo con un esclavo, lo golpee y así pudieran acusarlo de *hýbris*.

<sup>672</sup> Se señalan las condenas a muerte (probablemente por *hýbris*) de: un tal Menón, quien habría retenido a un joven libre trabajando (presumiblemente como esclavo) en su molino; de un tal Temistios, por agresión a un músico de Rodas en el festival de Eleusis, y a un tal Eutimaco, porque puso a una joven de Olinto en un prostíbulo.

<sup>673</sup> Filocleón es acusado de *hýbris* por haber golpeado a un hombre (aunque nunca es llevado a juicio).

<sup>674</sup> Estrepsiades comete *hýbris* contra su acreedor echándolo de su casa.

<sup>675</sup> Pistetero golpea al inspector y al vendedor de decretos, de modo que el primero lo acusa de *hýbris*.

<sup>676</sup> El *sicophanta* acusa de *hýbris* a Justo y al esclavo Cario por sus maltratos.

<sup>677</sup> Cf. Fisher (1990: 125-126 y 1992: 38-44).

<sup>678</sup> El título del discurso es *Katà meidiou perì toú kondúlou* = *Contra Midias, Acerca del puñetazo*, título que nos viene de la antigüedad, aunque seguramente no lo puso Demóstenes (Aparece en *Parisinus Graecus* 2934, ix-x saec. (S). Cf. Canfora (1974: 31-3), citado por Wilson (2004: 211 n. 2). El discurso se refiere al golpe en la mejilla que Demóstenes recibió de Midias delante de todos los espectadores en el Teatro de Dionisio en Atenas, durante el día de la competición de ditirambos masculinos, en el cual Demóstenes era corego por su *phylé*, Pandiónide, de su demo natal, Peania, en las Grandes Dionisias del 348 a. C. El acto de Midias constituye la base del caso de Demóstenes. La causa judicial sería en el año 346. Cf. Harris (1989: 121-123), MacDowell (1990: 10-11).

Según MacDowell (1976: 29), Demóstenes no presenta como acción legal una *graphè hýbreos* sino una *probolé*, por interferir con el desarrollo del festival. Es decir, un procedimiento que permite a un demandante obtener de la asamblea del pueblo, antes del proceso delante del tribunal, un voto favorable para su causa. Este apoyo moral le ayudaría a ganar la demanda. La acción del pueblo es la de manifestar que los intereses de la ciudad están en juego. Solo ciertas causas podían dar lugar a la *probolé*, por ejemplo, las quejas contra los sicofantes o las denuncias contra quienes perturbaban las fiestas de las Dionisias (siendo ésta la razón de la acción de Demóstenes). A veces, el demandante podía sentirse satisfecho con la condena del pueblo y renunciaba a entablar el proceso judicial. Cf. Vial (1983: 180).

*Loquites* (Isoc., 20). El discurso de Isócrates es el que más nos interesa conforme a nuestros propósitos, puesto que en él se pone de manifiesto la asociación entre las conductas de ultraje y los partidarios de la oligarquía. El texto nos ha llegado incompleto, faltándonos el principio del discurso, en el cual tendríamos la presentación de los cargos y hechos que dan lugar a la demanda. La fecha aproximada del discurso se ubica entre la restauración democrática (ca. 404) y la reconstrucción de la muralla que fortificaba a Atenas (ca. 393). El cliente de Isócrates expone el siguiente argumento para responsabilizar a su atacante y dar cuenta de las razones de su accionar:

Nosotros mismos por dos veces vimos destruida la democracia y por dos veces fuimos privados de la libertad, y no por los reos de otros delitos, sino por culpa de los que desprecian las leyes y quieren ser esclavos de los enemigos y hacer violencia a los ciudadanos (*toùs dè polítas hybrízein*). Y ocurre que éste [Loquites] es uno de ellos. Pues aunque es más joven que los que entonces estaban en el poder, sin embargo, su manera de ser concuerda con aquel régimen. (...) Es lógico que vosotros al acordaros de aquellos, castiguéis no sólo a los

---

Según Harrison (1971:59), la *probolé* es una parte separada de la acción legal y no un momento previo al juicio. Cf. Harris (2008: 75, n. 17).

Por otra parte, Rowe (1994: 55-63) piensa que, en realidad, el cargo presentado por Demóstenes corresponde a una acusación de impiedad (*asebeia*). Harris (2008: 80-82) sostiene que fue un cargo de *hýbris* y critica la postura de Rowe debido a la insistencia de Demóstenes en que su objetivo era demostrar que Midias había cometido ultraje y, también, por la acusación de Esquines (3. 52) de que Demóstenes finalmente habría vendido el juicio por ultraje a cambio de recibir 30 minas.

<sup>679</sup> *Contra Conón* no es una *graphè hýbreos* sino una *dike aikeías*. La razón la da el acusador, en tanto le aconsejaron realizar una acusación que pudiese manejar (54. 1). Según Fisher (1992: 66), las acusaciones bajo el cargo de *hýbris* son más bien infrecuentes, dado que los litigantes disponían de otros procedimientos alternativos que les permitían obtener una compensación monetaria en caso de ganar, a la vez que les permitía evadir las penalidades, mucho más importantes, en caso de emprender una acusación de ultraje y perder el juicio. En su discurso se desarrolla cómo Conón con su hijo y amigos (*hetaíroi*), alcoholizados, maltrataron, golpearon e insultaron severamente a Aristón, el cliente de Demóstenes, así como a los esclavos que estaban con él (54. 3-5, 7-9).

<sup>680</sup> La mención del texto de la ley también aparece en Esquines 1. 15-6. El discurso de Esquines constituye un intento de detener una acción promovida por Demóstenes contra su actuación en una embajada en Pela, dado que Demóstenes consideraba a Esquines como un *quintacolumna* de Filipo II en Atenas. Con esta acción judicial Esquines no entra en conflicto directamente con Demóstenes sino contra Timarco. Timarco pertenecía a una rica familia ateniense; debió nacer en el 391/390, dado que en el 361/360 era miembro del Consejo y lo volverá a ser en el 347/346. Parece que fue un joven apuesto, por lo que se refiere a su intensa actividad sexual con hombres mayores, lo que constituye el punto fuerte del discurso de Esquines. Participó activamente del bando antimacedonio, lo que explica su acercamiento con Demóstenes. La fecha del juicio estaría entre el 346 y 345.

El proceso legal que le inicia Esquines es una *dokimasía tôn rhetóron*, es decir, una “prueba de aptitud de los oradores”, en virtud de la cual podía ser sometido a un control de idoneidad todo aquel ciudadano que fuese sospechado de determinadas conductas impropias (1. maltratar a sus padres; 2. rehuir obligaciones militares o actuar cobardemente; 3. prostituirse y 4. dilapidar el patrimonio heredado). Es posible que al acusado, al iniciarse el proceso, le fuese prohibido hablar en la asamblea y, de ser hallado culpable, era condenado a la *atimía*, es decir, a la pérdida de los derechos cívicos. Finalmente fue hallado culpable y expropiado de sus derechos políticos. Cf. Lucas de Dios (2002: 133-140 con bibliografía). Véase también Fisher (2001: 1-24).

que causaron daño, sino también a los que ahora<sup>681</sup> desean que la ciudad quede en la misma situación... (20. 10-12).

Al mismo tiempo, señala que quienes accionan de esta manera forman parte de los grupos ricos de la ciudad opuestos a los pobres y hombres del común:

Si despojáis de su fortuna a los que se comportan con fanfarronería ante los ciudadanos y consideráis que ningún castigo es suficiente para quienes causando lesiones, mantienen con su dinero los procesos, haréis todo cuanto conviene a unos buenos jueces. [...]

Ninguno de vosotros, tras ver que soy pobre y un hombre del común [*pénes eimí kai toû pléthous*], pensará en reducir la multa. Porque no es justo hacer menores las indemnizaciones de los hombres desconocidos que las de los de mayor renombre, ni considerar peores a los pobres que a los muy adinerados. Vosotros mismos quedaríais privados de vuestros derechos cívicos [*atimázoι*] si pensarais así sobre los ciudadanos.

Pero aún lo más terrible de todo sería que en una ciudad democrática no alcanzáramos todos los mismos derechos, sino que pudiéramos participar de los cargos públicos, pero nos priváramos a nosotros mismos de los derechos legales; y que quisiéramos morir luchando por la constitución, pero, en el momento de votar, concediéramos más importancia a los que tienen dinero. (20. 17-20).

Más allá de la retórica judicial propia de este tipo de fuentes, el discurso nos proporciona una serie de elementos de suma importancia. En primer lugar, la fuente nos recuerda el contexto de la democracia recuperada tras el golpe oligárquico, de modo que, en cierta forma, se quebrantaba el olvido que, a partir del decreto de amnistía, la ciudad se había jurado sostener para garantizar la concordia cívica<sup>682</sup>. Más importante, la fuente señala el vínculo entre las acciones de ultraje y aquellos que se oponían a la democracia como forma de organización de la *pólis*. No se trataría necesariamente de una opción organizada y declarada contra el régimen, pero sí de la puesta en cuestión de las bases sobre las que el poder democrático se organizaba. El comportamiento ultrajante rebajaba a la víctima de su condición por el hecho mismo de humillarla, estableciendo así una relación jerárquica entre los individuos, mientras que la *praxis* democrática suponía, por el contrario, una relación de igualdad, de paridad, entre los individuos que conformaban el cuerpo cívico.

---

<sup>681</sup> Nótese que nuestro orador no da por terminadas las aspiraciones oligárquicas. ¿Constituye una mera retórica del susto? Más allá de las consideraciones que puedan hacerse sobre el carácter de la democracia del siglo IV a. C. (véase: Ostwald, 1986), ténganse presentes las siguientes afirmaciones que persistían en algunos círculos: “seré hostil al pueblo y decidiré contra él el mal que pueda” (Arist., *Pol.*, 1310a) y “Es preciso que en esta ciudad habiten solamente ellos [los demócratas] o nosotros [los oligarcas]” (Thphr., *Char.*, 26. 3).

<sup>682</sup> Cf. Loraux (2008b).

Tal como lo ha señalado Cohen, la conducta que se guía por el honor establece por medio de la comparación un estatus, generando una lógica de suma cero. Sólo se puede mejorar la posición a expensas de los otros, de aquellos que son sus rivales, de modo que la elevación de su propia estima implicará la derrota y degradación del otro<sup>683</sup>. En este sentido Aristóteles dirá lo siguiente:

Y temibles son siempre los que tienen poder de cometer injusticia para aquellos que pueden hacérsela, porque en general los hombres cometen injusticia siempre que pueden. Y también las víctimas de injusticia o quienes por tal se tienen porque siempre acechan su ocasión. (...) Y los que se disputan cosas que no admiten que las tengan los dos, porque siempre luchan entre sí. (*Rh.* 1382b, 5-15).

Estos argumentos contrastan con los ideales *isonómicos* de la democracia ateniense que ponía en tensión los valores de la jerarquía y la dominación. Para Aristóteles, el sentimiento provocado por el miedo no sería experimentado por aquellos que son prósperos y poderosos, puesto que su condición les hace creer que se encuentran exentos de sufrir daño alguno. Tales personas son *hybristai* debido a un exceso de confianza que se sustenta en sus riquezas, fuerza, muchos amigos y poder (*Rh.*, 1383a, 1-5). Su posición social los hace sentirse confiados de que no van a recibir condena alguna por sus malas acciones en los tribunales. Por el contrario, aquellos que son “débiles” (o sea, de un estatus menor) se encontrarían en una posición de inferioridad e indefensión. Así parece indicarlo un pasaje de Lisias (24. 16-19) donde se argumenta en la misma línea:

No es razonable que se conduzcan insolentemente (*hybrízein*) los pobretones (*penomévous*) y los que están en condiciones de extrema indigencia, sino quienes poseen mucho más de lo necesario. (...) Y es que los ricos (*plousioi*) pueden comprar con dinero el librarse de los procesos, mientras los pobres (*pénetes*), debido a su pobreza, se ven obligados a conducirse con moderación. (...) Además, a los fuertes les es posible ultrajar (*hybrízein*) a quienes les venga en gana sin que a ellos les pase nada, mientras que los débiles no pueden ni defenderse de los agresores.<sup>684</sup>

Volviendo a Cohen, si los hombres temen a sus rivales, el miedo se convierte así en una marca de prestigio y de estima para aquellos a los que se les teme. Y este hecho apuntaría a una ideología de "la igualdad en el honor", característica de sociedades

---

<sup>683</sup> Cohen (2000: 63 y ss).

<sup>684</sup> En el mismo sentido, Plu., *Sol.*, 4, cuando señala que Anacarsis se burlaba de las pretensiones de justicia de Solón diciendo: “[Porque las leyes] en nada se diferencian de las telas de araña, sino que, como aquéllas, de los que caen aprisionan a los débiles y pequeños; pero son rotas por los poderosos y ricos”.

agonísticas. Si bien, este ideal coexistiría en tensión con los valores de la jerarquía y la dominación, de todas maneras, ofrecería una ideología igualitaria para la conquista del prestigio, en tanto que abarcaba a todos aquellos que se consideraban con derecho a competir por el honor, cuyos miembros conformarían una misma “comunidad moral”. De manera que negarle a una persona su derecho a competir por el honor, es decir, denigrarlo de cara a la comunidad en su conjunto, significaba negarle la plenitud de su identidad social como ciudadano y, por tanto, marginarlo como a las mujeres, los esclavos y los extranjeros. Pero, en este sentido, la *isonomía* democrática ateniense ponía en tensión las relaciones entre los ciudadanos, ya que la democracia situaba en igualdad de condiciones a sujetos que, desde la perspectiva particularmente aristocrática, no eran semejantes<sup>685</sup>. En Atenas, la igualdad política permitía a los ciudadanos competir con aquellos que se consideraban superiores en virtud de nacimiento, riqueza o posición social, de modo que los miembros de las élites podían sentir indignación por las ambiciones del *dêmos* (X., *Ath.*, 1.2-4). De este modo, lo que nos interesa recalcar es que las actitudes competitivas estaban estrechamente relacionadas con las cuestiones de la igualdad, la jerarquía y el privilegio; cuestiones todas ellas que se ponían en tensión producto de las condiciones particulares en que se organizaba la ciudadanía ateniense, que incluía en igualdad de condiciones tanto a los miembros aristocráticos como a los sectores más bajos en una misma comunidad cívica. Es decir, que la igualdad democrática producía una superposición entre las formas de comprender la igualdad propia de los sectores de la aristocracia, y las formas de entender la igualdad por parte del *dêmos*, en tanto no se concebía de modo distinto al resto del cuerpo cívico. La *hýbris*, al designar el carácter y la conducta humillantes que buscaban resaltar la distancia social y honorífica de aquel que la cometía, producía como efecto no solamente el agraviar a otros sino que también se los excluía de la comunidad de competidores, señalándolos como inferiores, como aquellos que no podían participar en la comunidad de la misma manera que el resto. En este sentido, la ley de ultraje intentaba poner freno a la conducta de los ciudadanos con la finalidad de

---

<sup>685</sup> Se hace necesario recordar aquí los planteos sobre la igualdad aritmética (democrática) y la igualdad proporcional (oligárquica), que, para Aristóteles, son causa de *stásis*. Arist., *Pol.*, 1301a20-1302a15 (cf. Arist., *EE.*, 1241b32. Pl., *R.*, 557a-562a, *Lg.*, 757b). Desde la perspectiva aristocrática, la democracia iguala a aquellos que son desiguales, lo que podríamos pensar como una expansión injustificada de la “comunidad moral”, de modo que –podría decirse– se hace partícipe de la competencia por el prestigio de aquellos que de antemano carecían de él. Véase por ejemplo el caso del personaje de Filocleón –analizado en el Capítulo IV– quien sostiene que su participación en el tribunal y el cobro del *misthós* hace que los ricos y poderosos le tengan miedo.

evitar humillaciones o de promover formas que permitieran su resarcimiento, de modo que se pudiera garantizar la concordia civil, puesto que “en democracia al que ultraja a cualquier otro, de ése pensó [Solón] que no era apto para participar en la actividad política.” (Aeschin., 1.17).

La identificación entre lo actuado por Loquites y el efecto en el seno de la comunidad hacía patente que semejante comportamiento se asociaba a la conducta tiránica y antidemocrática, conducta que habría sido la forma de actuar de la oligarquía, que buscaba esclavizar a los ciudadanos de las clases más bajas. La defensa del régimen democrático implicaba no tolerar los abusos de los poderosos. Se identificaba al régimen con aquellos que no poseían grandes fortunas, lo que sin duda era un mecanismo de identificación con los jurados, exigiendo un tratamiento igualitario y sin privilegios para los hombres conocidos y con riqueza. Incluso se advierte acerca del peligro que significaría actuar de otra manera, dado que llevaría al derrocamiento de la democracia y a la pérdida de los derechos políticos. No se puede negar, puesto que es común a la retórica forense, la existencia de una exageración en los dichos del cliente de Isócrates. Ciertamente, la verdad se encuentra comprometida por los fines persuasivos del discurso, que buscaba convencer a los jurados para obtener un resultado favorable. Pero más allá de este hecho se encuentra el imaginario ateniense, la ideología popular que operaba en la práctica, en la toma de decisiones. Y no se puede dudar, por consiguiente, que los tópicos señalados no hayan sido significativos para aquellos que eran los receptores del discurso. Por consiguiente, si la *hýbris* no hubiera sido una marca de aquellos que actuaban desde su poder y confianza, y dichas prácticas no hubieran estado asociadas a formas que el *dêmos* consideraba perniciosas para con su dominio, ¿qué efecto persuasivo habría podido tener semejante discurso entre los jurados? Lo que nos lleva a concluir que, de este modo, se reforzaba el sentido de que las conductas de los *hybristai* atentaban contra la democracia y que el pueblo debía defenderse de estos agresores.

Consideramos pertinente resaltar el carácter político de la ley de ultraje, en tanto que constituía un instrumento que procuraba limitar la violencia entre los ciudadanos. En el marco de la democracia, el poder descansaba en las masas y no en las élites. Sin embargo, el régimen no eliminó las desigualdades sociales que permitían la existencia de ricos y pobres en el interior del cuerpo cívico, por lo que las prácticas vejatorias que buscaban resaltar el estatus de quienes se consideraban superiores siguieron existiendo. Pero la ciudad potenció los mecanismos igualitarios del poder que permitían constituir

una comunidad política más amplia. De este modo, su objetivo central estaba puesto en la concordia cívica y, por lo tanto, en las tensiones que habitaban la ciudad, particularmente, las tensiones de la ciudad democrática que configuró un poder político igualitario y de masas que conspiraba contra los ideales de superioridad aristocráticos. En este sentido, la inclusión de los esclavos en la ley constituyó una frontera figurada que limitaba las aspiraciones aristocráticas de humillar a aquellos miembros del cuerpo cívico que la elite consideraba inferiores. No se trataría, por tanto, de defender a esclavos reales –más allá de aquellos cuyo estatus hunde sus raíces en las reformas de Solón– sino de sostener las condiciones de existencia y de poder político que los miembros del pueblo habían conquistado.

En resumen, y recapitulando lo desarrollado en este capítulo, consideramos que el esclavismo no constituyó la razón por la que los miembros del *dêmos* podían a los ojos de la elite convertirse en esclavos, de la misma manera que los argumentos a favor de su esclavización no fueron el resultado de un avance tácito del desarrollo del modo de producción esclavista. Por el contrario, fue el poder democrático el que le impuso una concepción ideológica a la elite, donde la esclavitud sirvió de modelo para impugnar la participación popular. La relación imaginaria que construyó la *pólis* democrática se estableció en función de la participación efectiva del pueblo en las decisiones y organismos de poder de la ciudad. Un poder de facto, que no anulaba las desigualdades sociales ni la participación ni los privilegios de la elite. Un poder de facto que, pese a todo, se le presentaba insoportable a los sectores de la elite que no estaban dispuestos a someterse a dicho poder, por lo que radicalizaban la operación política democrática como una anarquía sin límite que adivinaba en el horizonte una igualdad absoluta. En este sentido, los discursos que equiparaban a los libres pobres con los esclavos tenían, insistimos, como punto de partida la tensión política que la ciudad democrática construía. Como vimos en el primer apartado, la problemática respecto al *pónos*, particularmente a través de la obra de Prometeo, no remitían a las condiciones productivas, económicas o técnicas, sino al desarrollo progresivo de un espacio político donde se incluían los hombres comunes sin ascendente aristocrático. La condición de la igualdad democrática, ya lo señalamos, implicaba para la crítica una virtualidad siempre en expansión, siempre en más, que hacía peligrar toda distinción y jerarquía. La inclusión de los labradores como esclavos pugnaba por erosionar las bases rurales del *dêmos*. Por último, la ley de *hýbris* comprometía al cuerpo cívico en la defensa de la

*timé* de cualquier ciudadano por encima de la violencia de la elite. En suma, lo que se ponía en juego, aún cuando la esclavitud sirviera de artefacto ideológico, no era un reflejo de la supuesta estructura esclavista, sino la tensión política de una ciudadanía construida sobre bases de igualdad y de participación plebeya.

## Conclusiones

Pues bien, es necesario concluir. En este sentido, la tesis amerita una síntesis. Como hemos planteado en el Capítulo I, la paradoja de la interpretación marxista sobre la historia ateniense radicaba en la singular importancia asignada a los esclavos como base productiva a la vez que en su total ausencia en el plano de la lucha política de la ciudad. Asimismo, planteamos que el siglo IV constituye un siglo que historiográficamente estuvo signado por la idea de un declive progresivo del poder del *dêmos*, declive que a nuestro juicio sólo existe por los criterios elitistas que –en su inicio– homologaron la participación popular con la barbarie y la degradación política. Ahora bien, en contra de estas evaluaciones y a los fines de resolver la paradoja de la lucha de clases, en el Capítulo II desarrollamos en extenso un recorrido desde donde pensar la problemática de las clases y sus luchas. En este sentido, nuestras principales conclusiones pueden resumirse en que “clase” y “lucha de clases” constituyen sintagmas que pertenecen a nuestro registro simbólico y no a clasificaciones sociológicas que determinarían los atributos de los sujetos. Asimismo, la aparición de sujetos que luchan y que nosotros llamamos “clases” se debe principalmente a la disputa política que organiza las condiciones de poder de una comunidad dada. Sin política no hay “clases” y las “clases” son la expresión fundamental de la división, de la fractura entre quienes pueden o se encuentran habilitados a participar del poder. La *política* como relación de producción, puesto que produce las condiciones del poder y del dominio; su división y sus tensiones. Dominación, la articulación que produce la lucha de clases; no la explotación, la transferencia de trabajo, el trabajo para sí y para otro, sino el dominio por dichas condiciones, por sus transferencias, las formas en que circula, los modos en que se apropia. En este sentido, y para el caso ateniense, el nombre de dicha fractura, el nombre que asume “la lucha de clases”, es *dêmos*, puesto que da cuenta de forma positiva de la superposición entre quienes conforman la comunidad y quienes se la disputan. Dicho de forma más precisa el *dêmos* encarna la dispersión entre la clasificación de acuerdo a lo que se tiene y ese *plus* que moviliza a las masas a ser miembros plenos, considerados en igualdad con la elite. Y ese *plus* constituye su capacidad activa de realizarse en la ciudad y confrontar contra aquellos que los consideran inferiores. Las clases como tales, como objetos, no tienen sentido desde una postura teórica como el marxismo, puesto que nada dicen si no tiene lugar una relación

política que funde la acción de un sujeto colectivo con capacidad para disputar las condiciones de poder de su situación histórica. En este punto, la *política* fue el modo de ser de la ciudad antigua y, particularmente, de Atenas. Allí, el *dêmos* era ese término que daba cuenta del todo y la parte, del ser de la ciudad pero también del sujeto que entraba en conflicto por las condiciones del *krátos*. He ahí su virtud y su lugar. Término que por su amplitud los abarcaba a todos, pero suplementaba a las partes que desde las perspectivas de la elite debían de quedar por fuera, de aquellos que para ésta debían o tenían que ser esclavos.

En el Capítulo III planteamos las condiciones que el *dêmos* ateniense supo articular a su favor, inhibiendo, en términos de la situación agraria, una distribución regresiva que atentase contra el sostenimiento de la propiedad rural. No hubo crecimiento terrateniente a costa de los campesinos, no hubo proletarización de agricultores empobrecidos, no hubo especuladores que se quedaron con sus tierras, ni hubo endeudamiento alguno que los devolviese a sus condiciones arcaicas. La estabilidad rural no fue el fruto puro de unas condiciones objetivas. Fue también el fruto de un *dêmos* empoderado. El mantenimiento de tal situación nos permite contrarrestar la imagen de una *pólis* en declive cuya población rural se viera obligada a entrar en relaciones de dominación.

En el Capítulo IV planteamos, en el mismo sentido, las capacidades del *dêmos* para articular a su favor las formas en que se desarrollaban tanto el patrocinio privado como el público, sin que éstos alcanzaran una forma estable a favor de la elite con recursos. Al contrario, el papel distributivo desarrollado por la democracia conspiró contra las pretensiones de la elite de consolidar una dependencia perdurable de aquellos miembros con menores recursos. Esto no solamente significó una limitación para la elite sino que, a su vez, impactó de manera activa en el desempeño del régimen en el que el *dêmos* continuó imponiendo las condiciones de distribución. Liturgias y “salarios públicos” permitieron al *dêmos* organizar viejas y nuevas relaciones de distribución a partir de su propia capacidad como sujeto político.

Por último, en el Capítulo V desarrollamos la idea de que el esclavismo no constituyó la razón por la que los miembros del *dêmos* podían a los ojos de la elite convertirse en esclavos, de la misma manera que los argumentos a favor de su esclavización no fueron el resultado de un avance tácito del desarrollo del Modo de Producción Esclavista. Por el contrario, fue el poder democrático el que le impuso una concepción ideológica a la elite, donde la esclavitud sirvió de modelo para impugnar la

participación popular. Un poder de facto que, pese a todo, se le presentaba insoportable a los sectores de la elite que no estaban dispuestos a someterse a dicha situación, por lo que impugnaban la operación política democrática calificándola de anarquía sin límites que aminoraba en el horizonte una igualdad absoluta. En este sentido, la condición de la igualdad democrática implicó para la crítica oligárquica una virtualidad siempre en expansión, siempre en más, que hacía peligrar toda distinción y jerarquía. Pero lo que se ponía en juego, aún cuando la esclavitud sirviera de artefacto ideológico, no era un reflejo de la supuesta estructura esclavista, sino la tensión política de una ciudadanía construida sobre bases de la igualdad y la participación plebeya.

En síntesis, el siglo IV ha sido un siglo que no constituyó un corte con la etapa radical, puesto que el *dêmos* supo mantener las condiciones de su poder y no sufrió ni una pauperización ni una caída en dependencia. En este sentido, a nuestro juicio, fue un siglo donde los “pobres” pudieron ganar.

En cuanto a las posibles líneas por investigar, falta mucho por recorrer. La consistencia del vínculo político como forma de producción de un sujeto con poder no puede agotarse en la indagación sobre las condiciones que tradicionalmente fueron puestas de relieve por la historiografía como formas de sometimiento. Por el contrario, la capacidad activa de la política y de la participación popular supone repensar los mecanismos mediante los que el *dêmos* se empodera. Por una parte, el lugar de la coerción, la forma de ejercer la violencia como punto de limitación de las ambiciones de los demás, constituye un punto nodal por investigar. Pero, sobre todo, el ejercicio de un poder que parece estar siempre al borde del exceso nos lleva a pensar en las capacidades de esas masas y en ese *krátos* que no se sostiene solo por la coerción. El registro ideológico y las instituciones donde la participación se hace patente constituyen, entonces, los espacios en los que creemos posible continuar nuestra investigación.

## Apéndice I

### Algunos ejemplos posibles de democracias anteriores a la ateniense

La ciudad de Acragas, situada en la costa noroeste de Sicilia (actual Agrigento), fue fundada alrededor del 580 por colonos provenientes de Gela (Th. 6. 4. 4). Después de su fundación, la ciudad fue gobernada por la tiranía de Falaris (ca. 570-554; Arist. *Pol.* 1310b, 28; Pin. *P.* 1. 95-6) y tras ser derrocado se abre un período no muy conocido hasta la instalación de la tiranía de Terón (ca. 489/8-473/2; D. S. 11. 48. 6-8; 53. 1-2)<sup>686</sup>. Tras la muerte de Terón le continúa su hijo Trasideo, quien establece una tiranía más opresiva y recluta mercenarios y hoplitas con la finalidad de atacar a Hierón, tirano de Siracusa (D. S. 11. 53. 3-4). Tras ser derrotados por las tropas siracusanas, los acragantinos destituyen a Trasideo y, según Diódoro, “tras restaurar su democracia [*komisámenoi tèn demokratían*], enviaron embajadores a Hierón y obtuvieron un acuerdo de paz” (11. 53. 5). Robinson sugiere que Acragas se gobernaba según un régimen democrático, puesto que el valor de verbo *komízo* en voz media no sería otro que el de “restaurar”, es decir, “restablecer o traer de nuevo”<sup>687</sup>. Aún dando crédito a las palabras de Diodoro esto no nos resuelve el problema, puesto que no solamente es relativamente endeble la seguridad de que antes de Terón haya habido una democracia<sup>688</sup> sino que, también, de haberla habido, nada nos indicaría el momento en que tuvo lugar. Sin embargo, no deja de ser sugestivo el señalamiento de Ciceron (*Off.* 2. 26) acerca de que Falaris no habría sido derrocado a traición o por unos pocos sino por toda la muchedumbre de Acragas [*universa Agrigentorum multitudo*]<sup>689</sup>.

Asimismo, en la ciudad de Ambracia, fundada por los Corintios entre el 657/6 y el 627/6, la tiranía de Periandro llegó a su fin (ca. 580) cuando, según Aristóteles (*Pol.* 1304a, 31-33) “el pueblo [*ho dêmos*] se unió a los que conspiraban para expulsar al

---

<sup>686</sup> Cf. Grote (2010 [1847]: 509-10), Hansen & Nielsen (2004: 187), Adornato (2012: 486-503).

<sup>687</sup> Robinson (1997:79-80).

<sup>688</sup> Cf. Hansen (1999).

<sup>689</sup> Cf. Adornato (2012: 484) señala la existencia de una doble tradición acerca de la caída del tirano: por un lado, aquella que la ubica como fruto de la obra popular y, por otro, aquella que la vincula a los conflictos interaristocráticos, producto de la acción tiranicida de Emmenides o Telémaco ancestros de Terón.

tirano (...) e hizo recaer sobre sí mismo el poder [*eis heautòn periéstese tèn politeían*]<sup>690</sup>. Al igual que el ejemplo anterior, nos encontramos frente al tópico de la expulsión de un tirano y Robinson reconoce que el término *dêmos* soporta la ambivalencia de remitir tanto a la ciudadanía en general como a la masa, el pueblo en un sentido más restringido, por lo que la alocución aristotélica no tiene por qué señalar que tanto el sujeto de la acción, como la *politeía* resultante, sean democráticos. Sin embargo, dado que para Aristóteles constituye un ejemplo de transformación democrática, por consiguiente, podría pensarse como un ejemplo que antecede a Atenas<sup>691</sup>.

Por último, resulta paradigmático y, ciertamente, complejo, el caso de la ciudad de Megara. Aristóteles señala en varios pasajes la existencia de un régimen democrático en la ciudad (cf. Arist. *Pol.* 1300a, 15-19; 1302b, 31-32; 1304b, 35-40). Sin embargo, la dificultad radica en establecer el contexto del régimen, ya que sus dichos se prestan a cierta ambigüedad que hace difícil su contextualización. En efecto, los pasajes aristotélicos hacen referencia a los acontecimientos de Megara sólo de manera tangencial puesto que se presentan como ejemplos en el marco de una discusión más amplia acerca de cuáles son las razones para que se produzcan los cambios políticos. En este sentido, Aristóteles declara que en Megara la democracia habría sido derrocada a raíz de su propio desorden y anarquía (*ataxían kai anarkhían*), puesto que los demagogos desterraron a muchos aristócratas para confiscarles las propiedades, quienes en el exilio juntaron fuerzas y, tras su regreso, derrocaron al régimen. Pero estos episodios de desenfreno, expropiación y destierro de los aristócratas, que a su regreso implantarían la oligarquía, se confunden con los acontecimientos narrados por Tucídides (4. 66-74) para el año 424 que siguen la misma línea argumental. De modo que se hace imposible identificar de manera precisa a qué contexto se estaría refiriendo el pensador de Estagira. A su vez, Plutarco (*Quaes. Gr.* 18) señalaba que tras la caída del tirano Teágenes (ca. 630) le sigue un gobierno oligárquico moderado y que luego, fruto de la liberalidad y corrupción de los demagogos, los pobres se volvieron brutales (*aselegós*), violentos (*prós bían*) y abusivos (*hýbreos*) contra los ricos. Como medida de las más importantes Plutarco destacaba la *palintokía*, es decir, el cobro o devolución de los intereses acumulados por los prestamistas, disposición resultante de la violencia con

---

<sup>690</sup> Cf. Plut. *Mor.* 768f, quien recoge la anécdota de que Periandro fue asesinado por su amante.

<sup>691</sup> Siempre y cuando se tome como fecha del comienzo de la democracia las reformas de Efiltes. Cf., Robinson (1997: 80-2 y n. 59) y Hansen & Nielsen (2004: 355).

que las masas megarenses habrían sabido imponerse frente a los ricos de su ciudad. Más adelante Plutarco (*Quaes. Gr.* 59) vuelve sobre este último asunto, señalando que la *palintokía* fue introducida durante un período de desenfreno democrático (*akolástou demokratías*). En resumidas cuentas, para Plutarco la democracia megarense se remontaría cuanto menos a una época no muy posterior a la caída de Teágenes. Ahora bien, tanto Aristóteles como Plutarco dan cuenta de la existencia de un régimen violento, dirigido por demagogos ambiciosos que dan rienda suelta a la violencia popular. El punto sigue siendo a partir de qué momento pudo establecerse este régimen, puesto que, de acuerdo a Plutarco, debería situarse en algún momento del arcaísmo megarense, mientras que en Aristóteles persiste la ambigüedad. Para dirimir tal cuestión, en un trabajo liminar, Hudson-Williams llamaba la atención sobre un pasaje de la *Poética* de Aristóteles. Allí se señalaba que los megarenses reclamaban ser los inventores de la comedia en tiempos en que ellos se gobernaban democráticamente (*epi tês par' autoîs demokratías*) (1448a, 31-34). De acuerdo a las Crónicas de Paros (ca. 264/3) las competencias cómicas se habrían representado por primera vez en Atenas entre los años 581 y 562, de la mano de los Icaros (*FGrH* 239 A 39). Siguiendo estos indicios, Hudson-Williams sostuvo que para mediados del siglo III habría quienes creían que la comedia era una invención ateniense previa al año 562. De modo que si para la época en que escribía Aristóteles, y más allá de la veracidad de semejante creencia, los megarenses reclamaban para sí la invención de los espectáculos cómicos, entonces dicha invención debería de haberse producido en tiempos todavía más tempranos. Por consiguiente, la democracia megarense, dado que según Aristóteles –de ser cierto el comentario– la comedia sería inventada en época democrática, debería retrotraerse a las primeras décadas del siglo VI<sup>692</sup>.

Resumiendo, los ejemplos mencionados no son del todo contundentes pero constituyen un buen síntoma para pensar formas democráticas que puedan haber

---

<sup>692</sup> Hudson-Williams (1903: 5-6), quien señala el 570 como *terminus ante quem*. Sobre la democracia en Megara véase Robinson (1997: 114-7); Hansen & Nielsen (2004: 464). Legon (1981: 105-20), basándose en Teognis, piensa que los comentarios sobre una Megara democrática se corresponden con los acontecimientos de época clásica. En un sentido similar Lane Fox (2000: 42-44) quien también cuestiona la existencia de una democracia en Megara durante el siglo VI pese al uso que del término hacen Aristóteles y Plutarco; y Forsdyke (2005: 48-59) quien considera que lo relatado se sostiene sobre una tradición de pensamiento antidemocrático muy posterior a los hechos. Sobre las Crónicas de Paros véase Peón (1864) y Jacoby (1929). No es nuestra intención discutir sobre el origen de la comedia, sobre el asunto véase Rusten (2006: 37-66, con bibliografía).

existido en otras *póleis* y de allí desplazar la hegemonía ateniense como valuarte indiscutible de la democracia griega<sup>693</sup>.

---

<sup>693</sup> Tal como concluye Robinson (1997: 128) “the nature of the available evidence will not permit anything close to an historical reconstruction of the development of Greek democracy. (...) Aside from the unavoidable deduction that *demokratia* appeared far earlier than is usually allowed (...) most of our conclusion will of necessity be negative rather than positive.”

## Apéndice II

### Casuística sobre el tamaño de las ciudades

Según los análisis realizados por el CPC, existieron alrededor de 1500 *póleis* entre los siglos VIII y IV a. C., de las cuales han podido inventariar unas 1035 y establecer con cierta certeza la existencia de al menos 862 para los años que van del 400 al 323<sup>694</sup>. Alrededor de unas 636 pudieron ser localizadas y medidas con relativa exactitud, distribuyéndolas de acuerdo con su tamaño de la siguiente manera:

Categoría Tamaño Ciudad	km <sup>2</sup>	Ciudades Atestiguadas
1	25 máx.	93
1 o 2	25-100 máx.	109
2	100 máx	198
3	25-200 máx	100
4	200-500 máx	69
5	500 min	67
	Total	636

Cuadro 1. Cf. Hansen & Nielsen (2004: 7, 71).

Las conclusiones aportadas por esta distribución ratifican la propuesta de Ruschenbusch de *pólis* “normal” puesto que, si bien el promedio de superficie de las *póleis* se encontraría alrededor de los 150 km<sup>2</sup>, la media y la mediana –es decir, tanto los valores más frecuentes como aquellos que marcan la posición central en la distribución– coinciden en posicionarse entre los 25 y 100 km<sup>2</sup>. Así, el 60 % de las ciudades no superarían los 100 km<sup>2</sup>, un 30 % rondaría entre los 25 y 500 km<sup>2</sup>, y lo más importante para nuestro propósito, solamente un 10% de las *póleis* registradas superarían una superficie de más de 500 km<sup>2</sup><sup>695</sup>. En el mismo sentido, los cálculos demográficos realizados por el CPC confirman el modelo de *Normalpolis*<sup>696</sup>. En

---

<sup>694</sup> Hansen & Nielsen (2004: 53-54). De las 1.035 ciudades inventariadas 408 eran colonias o comunidades helenizadas, mientras que 621 se encontraban situadas en territorio griego. Sólo 6 quedaron sin poder ser localizadas. Cf. Ruschenbusch (1985: 253-62) quien señalaba la existencia de 626 *póleis* en Grecia sin contar el ámbito colonial.

<sup>695</sup> Hansen & Nielsen (2004: 71-2); cf. Hansen (2006a: 77-84; 106-7).

<sup>696</sup> Ruschenbusch (1985: 259) calculaba una densidad de habitantes en unas 35,8 personas por km<sup>2</sup> obteniendo un cantidad de entre 230 a 910 ciudadanos varones para una superficie de entre 25 a 100 km<sup>2</sup>. Si la ciudad se asentaba sobre una buena tierra, entonces, su densidad podría subir a 50 personas por km<sup>2</sup>

sucesivos trabajos Hansen ha buscado establecer el número total de habitantes para el mundo griego antiguo<sup>697</sup>, permitiendo destacar a través de sus estudios un cuadro general para las *póleis*. Su método consiste en calcular los niveles demográficos a partir del espacio amurallado que delimitaba el centro urbano, cruzándolo con datos arqueológicos y literarios sobre condiciones de habitación y tamaños de las viviendas, a partir de los cuales extrapolar dichos resultados al ámbito agrario y obtener, de esta manera, una imagen de conjunto. De acuerdo con el inventario del CPC, se conocen 232 ciudades que conservan con un recinto amurallado y de las cuales pueden establecerse el tamaño del casco urbano:

Categoría Tamaño Ciudad	Ciudades Atestiguadas	Área Total (ha)	Promedio Espacio Urbano (ha)
1	13	100	8
1 o 2	17	351	21
2	56	1.514	27
3	33	1.601	49
4	37	3.810	103
5	38	6.918	182
< 5	38	1.332	-
Total	232	15.626	

Cuadro 2. Cf. Hansen (2006a: 78).

Ahora bien, retomando estos porcentajes puede pensarse un esquema que pudiera ser representativo para el conjunto de las *póleis*. Señalamos que el inventario del CPC confirmaba la existencia de unas 1035 *póleis* y, de unas 636, con cierta certeza, sus dimensiones. Siguiendo estos datos, Hansen correlaciona el número de ciudades inventariadas (que redondea en 1.000 a los fines del ejercicio) con las 636 ciudades cuyas superficies nos son conocidas y las 232 que nos permiten conocer la superficie de su recinto amurallado:

Categoría según Tamaño	Ciudades atestiguadas	Porcentaje	Promedio Espacio Urbano (ha)	Total Ciudades	Total Espacio Urbano (ha)
------------------------------	--------------------------	------------	------------------------------------	-------------------	---------------------------------

---

llevando al estimado demográfico a un rango de entre 312 a 1250 ciudadanos. Estas cifras deberían multiplicarse por el número de mujeres e hijos, lo que eleva la cifra a 2000 y hasta 4000 habitantes para las ciudades normales

<sup>697</sup> Hansen (2006a, 2006b)

Ciudad					
1	93	15%	8	150	1.200
1 o 2	109	17%	21	170	3.570
2	198	31%	27	310	8.370
3	100	16%	49	160	7.840
4	69	11%	103	110	11.330
5	67	10%	182	100	18.200
Total	636	100%		1000	50.510

Cuadro 3. Cf. Hansen (2006a: 79).

De esta manera se puede establecer un cuadro de conjunto, cuyos resultados no pueden sino ser aproximados, que permite establecer las dimensiones territoriales de las *póleis* y su distribución urbana, de manera que se pueda calcular la densidad de población. En este sentido, Hansen señala que el espacio urbano no se encuentra totalmente ocupado: el recinto amurallado utiliza más espacio que el que era utilizado para acomodar a la población; algunos espacios son ocupados por las calles y las manzanas; otros, por templos, teatros, gimnasios y otros edificios públicos, además del ágora; así como se reservaban espacios para refugiar a la población rural en casos de ataques enemigos. En este sentido, calcula que para las pequeñas y medianas ciudades el espacio urbano ocupado por la población rondaría cerca de la mitad, mientras que para las ciudades grandes no sería mayor a un tercio y establece una densidad de habitantes de 150 personas por hectárea. Asimismo, calcula la distribución demográfica campo/ciudad a razón de  $\frac{1}{3}:\frac{2}{3}$  para las *póleis* de categoría 1 a 3 (máx. 200 km<sup>2</sup>),  $\frac{1}{2}:\frac{1}{2}$  para *póleis* de categoría 4 (200 a 500 km<sup>2</sup>) y  $\frac{2}{3}:\frac{1}{3}$  para las *póleis* de categoría 5 (más de 500 km<sup>2</sup>)<sup>698</sup>. Tomando estos elementos y aplicándolos al cuadro 3 se pueden establecer los niveles demográficos generales para el conjunto de las ciudades:

---

<sup>698</sup> Hansen (2006b: 22).

Categoría según Tamaño Ciudad	Ciudades atestiguadas	Porcentaje	Promedio Espacio Urbano (ha)	Total Ciudades	Total Espacio Urbano (ha)	Total Población Urbana	Total Población Rural	Total Población	Promedio Población por Ciudad
1	93	15%	8	150	1.200	90.000	45.000	135.000	900
1 o 2	109	17%	21	170	3.570	267.750	133.875	401.625	2.365
2	198	31%	27	310	8.370	627.750	313.875	941.625	3.035
3	100	16%	49	160	7.840	588.000	294.000	882.000	5.515
4	69	11%	103	110	11.330	849.750	859.750	1.699.500	15.450
5	67	10%	182	100	18.200	910.000	1.820.000	2.730.00	27.300
Total	636	100%		1000	50.510	3.333.250	3.533.875	6.789.750	

Cuadro 4. Cf. Hansen (2006a: 81).

Se verifica entonces que la mayoría de las ciudades poseen una densidad demográfica relativamente baja, en tanto que solamente alrededor de un 20 % contaría con una población superior a los 10.000 habitantes. De este modo los datos revelan de por sí un elemento valioso para desplazar el tipo ateniense de su lugar central, de caso testigo para el mundo griego antiguo, haciendo de ella un caso más bien excepcional<sup>699</sup> –aunque no necesariamente el único<sup>700</sup>–.

<sup>699</sup> La idea de que Atenas constituía una *pólis* fuera de lo común se encuentra en la actualidad bastante extendida; véase Meyer (1993: 119), Migeotte (1995: 462), Nixon & Price (1990: 137), Arafat & Morgan (1994: 132), Morrow (1993:141), Todd (1993: 3, n. 1), Whitehead (1984: 48), Garnsey (1985: xi), Cohen (2000: 3), Anderson (2003: 2 y ss.), Nagle (2006: 3-4).

<sup>700</sup> Sólo se conocen 12 *póleis* que superaban los 1.000 km<sup>2</sup> además de Atenas: Argos (1.400 km<sup>2</sup>); Bizancio (1.500 km<sup>2</sup>); Elis (1.000 km<sup>2</sup>); Eretria (1.500 km<sup>2</sup>); Cirene (1.750 km<sup>2</sup>); Megalópolis (1.000-1.500 km<sup>2</sup>); Mileto (2.000 km<sup>2</sup>); Panticapaion (3.000 km<sup>2</sup>); Regio (1.000-1.300 km<sup>2</sup>); Rodas (1.400 km<sup>2</sup>); Esparta (8.400 km<sup>2</sup>, incluyendo Mesenia hasta el 371 a. C.) y Siracusa (12.000 km<sup>2</sup>). Cf. Hansen & Nielsen (2004: 72).

### Apéndice III

#### Algunas consideraciones sobre la determinación marxista del “cambio histórico”

Respecto a la dinámica histórica, podemos retomar como paradigma –que por antiguo no deja de ser actual– las palabras que Engels dedicara a Bloch y con las que trataba de explicar la correcta interpretación de la “teoría materialista de la historia”<sup>701</sup>. Engels señalaba en su carta que la posición sostenida junto con Marx no había sido otra que la de afirmar que “el elemento determinante de la historia es en *última instancia* la producción y la reproducción en la vida material”. Que afirmar que “el elemento económico es el *único* determinante” era una tergiversación, una “frase sin sentido, abstracta y absurda”. Desde el inicio Engels nos advierte que la historia posee una determinación, un sentido preciso que hace de su desarrollo lo que es, y que no sería otra que la producción y reproducción de la vida material (la economía). Pero esa determinación lo es sólo en tanto que *última instancia* –no la única–. Ríos de tinta se han gastado alrededor de estas frases de Engels y no es nuestro propósito volver sobre este tema, aunque retendremos lo esencial, es decir, la necesidad de identificar la determinación (cualquiera sea) que constituya al campo de la historia<sup>702</sup>. Sigamos con su texto y citemos en extenso lo que consideramos significativo:

Hay [en el curso de la historia] una interacción de todos esos elementos [la política, las formas jurídicas, filosóficas, religiosas, etc., en fin, los elementos de la “superestructura”], dentro de la *multitud* de accidentes (es decir, cosas y hechos cuyo vínculo interno es tan lejano o tan imposible de demostrar que los consideramos como inexistentes y que podemos despreciarlos), el movimiento económico termina por hacerse valer como necesario. (...) [La] historia se hace ella misma de tal modo que el resultado final proviene siempre de conflictos entre un

---

<sup>701</sup> Engels a Bloch, 21 de Septiembre de 1890 (Marx & Engels, 1987: 379-81).

<sup>702</sup> Sería inútil reproducir aquí la bibliografía marxista (y no marxista) que ha discutido este famoso punto de la economía como “última instancia”. A esta altura del desarrollo social y disciplinar se ha vuelto redundante, cuando no abstracto. Por nuestra parte aclaramos que igualar como lo hace Engels lo “económico” con la “producción y reproducción de la vida material” resulta a las claras un reduccionismo. A fin de cuentas, la vida material –desde una concepción materialista– no consiste únicamente en cómo se produce (circula, distribuye y consume) el pan que se lleva a la boca, es decir, los medios que garantizan la (re)producción física o biológica de la humanidad. Las formas de pensamiento, el lenguaje, la política, el derecho, la sexualidad, la recreación (el uso y/o disfrute del tiempo libre), las formas de familia y todo lo que se pueda incluir en un largo etcétera, constituyen también aspectos de la vida material. De nuestra parte aceptamos por tanto la excusa del autor al señalar que el énfasis en lo “económico” habría sido un producto de las discusiones que tuvieron en su época contra sus detractores. En este sentido, dejamos libre de culpa y cargo al viejo Engels. Hecha esta salvedad –y ya avisado– el lector puede seguir pensando como quiera. Cf, Capítulo II.

gran número de voluntades individuales, cada una de las cuales está hecha a su vez por un cúmulo de condiciones particulares de existencia. Hay pues innumerables fuerzas que se entrecruzan, una serie infinita de paralelogramos de fuerza que dan origen a una resultante: el hecho histórico. A su vez, éste puede considerarse como producto de una fuerza que, tomada en su conjunto, trabaja inconsciente e involuntariamente. Pues el deseo de cada individuo es obstaculizado por el de otro, de lo que resulta algo que nadie quería. Así es que la historia se realiza a la manera de un proceso natural, sujeta también ella esencialmente a las mismas leyes del movimiento. Pero del hecho de que las voluntades individuales –cada una de las cuales desea aquello a que la impelen su constitución física y las circunstancias externas (ya sean personales o las de la sociedad en general), que en última instancia son económicas– no logren lo que quieren, sino que se funden en una medida colectiva, en una resultante general, no debe concluirse que su valor sea = 0. Por el contrario, cada una contribuye a la resultante, y en esa medida está incluida en ella.<sup>703</sup>

En primer lugar, destaquemos de las palabras de Engels el carácter plural, incuantificable, de las condiciones cuya resultante son los “hechos históricos”. Puesto que la multitud de accidentes es imponderable, y por tanto incognoscibles, deben ser despreciados. Engels *confía* en que la economía a la larga siempre muestra su rostro. En segundo lugar el “hecho histórico” es el resultado de un “gran número de voluntades”, de “innumerables fuerzas” que construyen un “paralelogramo de fuerzas”, cuya resultante se transforma en una nueva “fuerza”. En tercer lugar, el juego de fuerzas no da como resultado una suma cero, éstas no se anulan entre sí, no desaparecen del todo. Las múltiples fuerzas que participan del juego se encuentran integradas en el resultado y, puesto que han sido su causa, no desaparecen del todo. Lo viejo permanece en lo nuevo. Por tanto, dos conclusiones: a.- todo “hecho” es causado por una multiplicidad de “hechos”; b.- todo “hecho” conserva (incluye) sus antecedentes. Ahora bien ¿qué es lo que permite ponderar la multiplicidad de “fuerzas” que contribuyen a la creación del “hecho”? ¿Qué es lo que permite reconocer “lo viejo” en “lo nuevo”? ¿Qué evita su dispersión? Dicho de otro modo, ¿qué es lo que mantiene la coherencia entre un múltiple que funda nuevos múltiples? ¿Qué evita la existencia indefinida de los “paralelogramos”? La respuesta de Engels nos remite a la “última instancia”, para este caso, la economía, ya que es aquello que ordena lo múltiple y es marca reconocible en el resultado (puesto que “*las voluntades individuales, cada una de las cuales desea aquello a que la impelen su constitución física y las circunstancias externas... en última instancia son económicas*”). En resumen, la historia es producto de una multiplicidad de fuerzas, cuyo resultado es

---

<sup>703</sup> Marx & Engels (1987: 379-80).

una fuerza nueva que contiene a las anteriores; y lo podemos determinar por la existencia de una “última instancia” que da cuenta de la unidad entre el múltiple y sus efectos. De lo que se sigue, en la definición engelsiana, que la coherencia de la historia como fruto de voluntades infinitas, cuya compleja interacción da origen a los hechos, sólo puede extraerse a partir de la existencia de ésta “última instancia” que da cuenta del hilo conductor que se esconde tras la multiplicidad de acontecimientos. La cuestión radica, entonces, en cómo se puede establecer ésta “última instancia”; cómo puede delimitarse dicha racionalidad última, condición de inteligibilidad de los hechos. Althusser ya había planteado la cuestión, en sus debates acerca de la diferencia entre la dialéctica hegeliana y la marxista, donde realiza un comentario crítico al pasaje engelsiano<sup>704</sup>. En efecto, para Althusser la propuesta de Engels resultaba poco eficaz puesto que aquello que debía ser demostrado (la unidad del campo por medio de la “última instancia”) aparecía como un postulado, como una relación externa a su objeto. Así afirmaba que, por un lado, cuando se plantea el problema del origen (o sea, de las causas) de las determinaciones de las “voluntades individuales” nos encontramos con que éstas eran producto de un “gran número de condiciones particulares de existencias”, por lo que nos veríamos empujados hacia el infinito; ya sea porque se pone en igualdad de condiciones a un conjunto indefinido de causas; ya sea porque se invoca la “última instancia” como solución cuando era justamente de lo que se debía dar cuenta. Por otro lado, nuevamente nos vemos disparados al infinito toda vez que, postulada la existencia del “paralelogramo de fuerzas”, su resultante no es otra que un conjunto nuevo e indeterminado de “paralelogramos” y así sucesivamente, hasta una supuesta resultante “final”. Pero esta última resultante es deducida a voluntad (postulada) y no un emergente necesario, ya que se confía su presencia a la simplificación que se produciría en el infinito. De esta manera Althusser concluirá que:

o bien permanecemos en el interior del problema que Engels plantea a su objeto (las voluntades individuales), pero entonces caemos en el vacío epistemológico de la infinidad de paralelogramos y de sus resultados, o bien damos simplemente la solución marxista [el postulado de que la economía explica como “última instancia” la racionalidad histórica], pero entonces hemos dejado de *fundarla*...<sup>705</sup>

De todas maneras, la solución que Althusser proporciona tampoco es del todo fiable. Por un lado, el autor le cuestionará a Engels caer en el “mito” burgués de

---

<sup>704</sup> Althusser (1971: 71-106).

<sup>705</sup> Althusser (1971: 103).

fundamentar el origen de la historia en las “voluntades individuales”, en el *homo oeconomicus*, y no en las relaciones sociales, en las clases, en los colectivos humanos. Por sí misma, la postura de Engels no es del todo incorrecta, puesto que, al reconocer que los hombres hacen la historia bajo condiciones que le son dadas, se reconoce que la individualidad abstracta no existe como tal. Por tanto, de aquí no se sigue que toda referencia a los individuos suponga siempre la afirmación del “mito” burgués. Pero si cambiáramos la frase de Engels por categorías más al gusto del paladar de Althusser, supongamos las clases, nos encontraríamos frente al mismo problema puesto que lo que importa es el modelo formal del “paralelogramo” y cómo se limita su resultado indefinido. Un “paralelogramo” causado por “voluntades individuales” frente a un “paralelogramo” causado por “voluntades colectivas (clasistas)”, es en términos formales lo mismo, en la medida en que tanto individuo como clase cumplen la misma función de sujeto. El “mito” burgués atribuye al individuo aislado una lógica de su comportamiento caracterizada por la racionalidad y la necesidad (lo que se desea y persigue se hace a partir de una decisión singular que sopesa medios y fines). El “mito” marxista atribuye a las clases una lógica de comportamiento fundado en su articulación con los medios de producción y la dialéctica que se construye como tensión relacionada a su propiedad, distribución y reparto de los beneficios. Que para Althusser el primer concepto corresponda a una instancia “ideológica” mientras que el segundo a una “científica” no altera el resultado de la multiplicidad de fuerzas. En términos formales, la causalidad indefinida del “paralelogramo” se mantiene, puesto que la multiplicidad de tensiones posibles de clase no deja de ser tan plural como los deseos posibles que conducen a las acciones individuales. Por otro lado, Althusser señalará que, de todo el esquema –una vez desarmado el punto de origen, las necesidades de los individuos tomados como absolutos– solamente nos queda que las acciones de los hombres producen “hechos históricos”. Pero, en este sentido, lo que el esquema trasmite es que las acciones de los hombres producen acontecimientos, no “hechos históricos”. Es decir, que la historia es algo más que la simple práctica humana:

Lo que hace que *tal* acontecimiento sea *histórico*, no es que sea un *acontecimiento*, es justamente *su inserción en las formas históricas mismas, en las formas de lo histórico como tal (las formas de la estructura y de la superestructura) (...)*. Un hecho que cae bajo estas formas, que posee aquello que le permite caer bajo estas formas, *que es contenido posible para estas formas*, que las afecta, que las concierne, que las refuerza o las perturba, que las provoca o que ellas

provocan, escogen o seleccionan, he aquí un *acontecimiento histórico*.<sup>706</sup>

Pero esta conclusión es tautológica: un hecho histórico lo es en tanto que asume la forma de un hecho histórico. En todo caso, afirmar que un “acontecimiento histórico” no lo es por ser “acontecimiento” sino por inscribirse en lo que se reconoce como “forma” histórica, deja abierto el problema de cómo se determina cuál “forma” es la que vale. Al respecto, Althusser construirá los conceptos de “sobredeterminación” y de “conjunto estructurado complejo ya dado” con la finalidad de desembarazar al marxismo de los ecos de las concepciones dialécticas hegelianas y del humanismo historicista. Desde estos enunciados entonces, la historia se integra como la manifestación, concretamente situada, de las diferentes instancias y temporalidades cuyas relaciones complejas, contradictorias, cuyos acoples y desacoples, construirían la dinámica social. Pero de aquí se sigue que lo que hace conceptualmente a la historia será la capacidad teórica de circunscribir una *totalidad* (ahora “compleja y estructurada”), cuyas instancias garantizan y organizan la relevancia de los acontecimientos, solamente accesible a través de la “práctica teórica”, vale decir, como resultado de la coherencia conceptual que la teoría alcanza y que delimita los conceptos, en su jerarquía y en sus relaciones<sup>707</sup>. De modo que nos

---

<sup>706</sup> Althusser (1971: 105). Cf. Althusser & Balibar (1998: 112) “...se pueden definir como hechos históricos –entre todos los fenómenos que se producen en la existencia histórica– los hechos que producen una mutación *en las relaciones estructurales existentes*.” Cursivas en el original. En su crítica al althusserianismo Thompson (1981: 148) señalaba que para el análisis histórico “lo que debemos analizar sigue siendo un proceso de aconteceres. De hecho es precisamente el significado del acontecimiento para este proceso lo que proporciona el criterio para la selección.” Justamente, como bien señalaba Anderson (1985: 15), semejante definición thompsoniana resultaba en una tautología y se preguntaba cómo se determinaba la significancia del acontecimiento. Asimismo, identificaba la propuesta de Althusser como más “sustantiva” pero reconocía que ni el pensador francés ni el historiador inglés pudieron resolver la cuestión.

<sup>707</sup> El concepto de “sobredeterminación” es construido por Althusser para dar cuenta de la novedad que implicaba la dialéctica de Marx con respecto a la de Hegel. En este sentido, señala que la diferencia radica en que para Hegel la contradicción es siempre una y simple: la autoconciencia-de-sí del espíritu en el mundo, que es en sí la totalidad. De modo que lo que se presenta como un despliegue complejo de la contradicción dialéctica no es más que la complejidad de una interiorización acumulativa. Cada nueva instancia no es un cambio radical del espíritu sino una auto-experiencia de su esencia. Por el contrario, la dialéctica marxista trabaja sobre un conjunto de contradicciones (principales y secundarias) distintas y diferenciadas que se condicionan mutuamente, que no tienen el mismo origen y que además se encuentran situadas de manera histórica concreta. Las contradicciones secundarias no son un simple epifenómeno de la contradicción principal sino que son condiciones de existencia para la misma, tanto como la otra lo es para ellas. La forma que asumen el conjunto de contradicciones por tanto no son despliegue indefinido e interiorizado de una sola contradicción, sino las formas concretas (ya dadas) cuya articulación se imponen de acuerdo a su situación concreta, y se encuentran sobredeterminadas porque su articulación se realiza de acuerdo con las formas concretas en que se presentan. De acuerdo con estos criterios, entonces, la totalidad no es simple despliegue de *una* contradicción simple que se reconoce a sí misma en cada momento, sino articulación (ya dada, existente) de instancias distintas y específicas que se articulan entre sí de acuerdo con las relaciones que trazan en su interior, formando un “todo complejo estructurado ya

encontramos nuevamente con el problema de quién garantiza la correcta naturaleza de la totalidad que delimita el conjunto de determinaciones que dan cuenta de los procesos históricos y, por consiguiente, su sentido. La respuesta de Engels no era otra que el principio de “última instancia” reducido a “la economía”, cuyo origen radicaba en las acciones individuales pero que en el final se manifestaban como necesidad económica. La respuesta de Althusser no será otra que la articulación de las diferentes contradicciones provistas por las diferentes instancias, unidad que se reconoce a través de la rigurosidad conceptual con la que el teórico reconstruiría la totalidad que da significación a los acontecimientos. El primero confiaba que el principio de la necesidad económica se mostraría siempre en un futuro próximo, más allá de que los agentes no lo vieran así en el momento mismo de su acción. El segundo confiará a la capacidad intelectual de aquellos individuos dispuestos a la “práctica teórica” la tarea de delimitar la totalidad misma y –por consiguiente– los elementos importantes que allí se articulan. De todas formas, en ambos casos permanece el principio de que la historia necesita de un elemento articulador, un objeto unificado a partir del cual delimitar los acontecimientos de importancia, organizados de acuerdo a una directriz que es resultado de su antecedente<sup>708</sup>.

---

dado”. Por último, el reconocimiento correcto (no ideológico) de esta totalidad no puede venir de afuera de la misma, no puede ser externa en relación a sus propios postulados, por lo que es la “práctica teórica” el medio a partir del cual se garantiza dicho reconocimiento, entendida ésta como la operatoria que transforma los conceptos ya dados (ideológicos) por los cuales se delimita el fenómeno en conceptos de conocimiento (científicos) que permiten dar cuenta de su determinación y articulación en el seno de la totalidad. Cf. Althusser (1971; 1974), Althusser & Balibar (1998).

<sup>708</sup> Los postulados de Althusser no se corresponden con las últimas conclusiones a las que arribó su pensamiento. En la década del '80, Althusser modificó sus planteos llegando a lo que se conoció como el “materialismo del encuentro” o “materialismo aleatorio” (cf. Althusser, 2002). En estos desarrollos el autor abandona (o al menos lo intenta) las concepciones monistas y teleológicas que formaban parte de sus construcciones teóricas anteriores. Ciertamente, entonces, lo reseñado no hace justicia con su pensamiento. Si lo tomamos fue porque ha producido el comentario más significativo a los postulados de Engels en la carta mencionada.

## Apéndice IV

### La mirada de Maquiavelo, Montesquieu y *Los Federalistas*. Consideraciones modernas sobre la democracia antigua

Maquiavelo, en sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, expresaba su hostilidad por la democracia (*stato popolare*) como aquella donde se extendía el desenfreno (*licenza*) “sin respetar a los hombres públicos ni privados, de modo que, viviendo cada uno a su aire, se hacían cada día mil injurias”<sup>709</sup>. Entre los siglos XVII y XVIII, profundizado por los conflictos que ponían en jaque a las monarquías absolutas, el retorno de la tradición clásica servirá como ariete para las facciones revolucionarias. Sin embargo, fue la aristocrática República Romana y la oligárquica Esparta más que la democrática Atenas el paradigma predilecto para su lucha contra la monarquía<sup>710</sup>, puesto que lo importante radicaba en la defensa de los derechos privados frente a la arbitrariedad monárquica, por un lado, y la existencia de un orden estable y bien disciplinado, por otro<sup>711</sup>. En esta adopción del legado antiguo, el término “república” –más que “democracia”– se convirtió en el sintagma preferido por el lenguaje político para caracterizar las nuevas realidades que los procesos revolucionarios traían consigo. Pero dicha preferencia, tomada del vocabulario romano, no solamente denotaba la preferencia por Roma frente a Grecia (y, en particular, frente a Atenas) sino que también implicaba la crítica a la participación política de las masas en la toma de decisiones<sup>712</sup>. La oposición entre república y democracia sólo daba cuenta de la experiencia histórica que servía para enmarcar las nuevas tensiones y demandas de una nueva realidad política, así como ponía los límites para las masas plebeyas partícipes de la nueva igualdad y libertad. En *El espíritu de las leyes*, Montesquieu definirá a la república bajo dos modalidades: como democracia, cuando la soberanía descansaba en todo el pueblo, como una aristocracia, cuando la soberanía era detentada sólo por una parte del pueblo (II, 2). Pero si bien en las repúblicas democráticas es el pueblo quien toma las decisiones, en tanto es una cualidad de las repúblicas autogobernarse, no es quien dirige, puesto que el pueblo “al igual que los monarcas” necesitan ser guiados (II, 2). En este mismo sentido, el pueblo vota a sus magistrados o los elige por sorteo pero, en lo que a su voto se refiere, éste ha de ser

---

<sup>709</sup> Maquiavelo (1987: 35) ; cf. Rhodes (2003a: 27-8 y n. 2), Vlassopoulos (2010: 16-20).

<sup>710</sup> Hansen (1992: 17), Rhodes (2003a: 28-9), Wagner (2013: 51-2).

<sup>711</sup> Roberts (1994: 137-74).

<sup>712</sup> Wagner (2013: 51).

público, puesto que de esta manera el populacho (*le petit peuple*) puede ser guiado por los más importantes (*les principaux*) (II, 2). Montesquieu afirmará que un estado popular (*État populaire*) se sostiene principalmente por la virtud (III, 3), basado en un fuerte principio de igualdad y templanza (*frugalité*) (V, 3), que solamente puede existir en pequeñas ciudades-estado como las de la antigüedad, en tanto que la ley se impone debido a que los intereses privados se subordinan al bien común (VIII, 16). Sin embargo, Montesquieu se cuida de señalar que la virtud en las repúblicas solo puede sostenerse si la igualdad se mantiene con moderación y bajo el auspicio de las elites, puesto que el exceso en la aspiración de la igualdad lleva a la corrupción (VIII, 2):

Le principe de la démocratie se corrompt, non seulement lorsqu'on perd l'esprit d'égalité, mais encore quand on prend l'esprit d'égalité extrême, et que chacun veut être égal à ceux qu'il choisit pour lui commander. Pour lors le peuple, ne pouvant souffrir le pouvoir même qu'il confie, veut tout faire par lui-même, délibérer pour le sénat, exécuter pour les magistrats, et dépouiller tous les juges.

Il ne peut plus y avoir de vertu dans la république. Le peuple veut faire les fonctions des magistrats: on ne les respecte donc plus. Les délibérations du sénat n'ont plus de poids; on n'a donc plus d'égards pour les sénateurs, et par conséquent pour les vieillards. Que si l'on n'a pas du respect pour les vieillards, on n'en aura pas non plus pour les pères; les maris ne méritent pas plus de déférence, ni les maîtres plus de soumission. Tout le monde parviendra à aimer ce libertinage: la gêne du commandement fatiguera comme celle de l'obéissance. Les femmes, les enfants, les esclaves n'auront de soumission pour personne. Il n'y aura plus de mœurs, plus d'amour de l'ordre, enfin plus de vertu.

Para Montesquieu cuando el pueblo se radicaliza, cuando pretende la ampliación fáctica de la igualdad, cuando en efecto toma consciencia de su poder y no pretende gobernar bajo el auspicio de las elites, entonces aparece la “igualdad extrema” (que se acerca demasiado bien a la *demokratía eskhaté* aristotélica). Aquí, se borran las barreras del orden y de la virtud, iniciándose una época de “libertinaje” donde todos se vuelven amos. De esta manera, al perderse la igualdad originaria sostenida en la virtud y la frugalidad, el pueblo se corrompe así como también sus líderes, de modo que los votos se compran por dinero y el pueblo se degrada sobre la base del aprovechamiento de la riqueza pública, fomentando así su ocio (VIII, 2). La “igualdad extrema” deviene en una forma de servidumbre (VIII, 3) y causa la ruina de las repúblicas como les ocurrió a los atenienses tras la batalla de Salamina (VIII, 4)<sup>713</sup>.

---

<sup>713</sup> Cf. Vlassopoulos (2010: 24-6), para quien la postura de Montesquieu fue más bien ambigua.

También en *The Federalist*, de Hamilton, Madison y Jay, la democracia antigua constituyó el modelo explícito que había que evitar; equiparada al predominio de la multitud, la tiranía de la mayoría<sup>714</sup>. Madison distinguía las democracias de las repúblicas de acuerdo con los principios de ejercicio del gobierno, de modo que en las democracias “the people meet and exercise the government in person” mientras que en las repúblicas el pueblo “assemble and administer it by their representatives and agents” (14: 19-20). La ausencia de toda forma representativa, es decir, del ejercicio directo de la ciudadanía en el gobierno, constituía la marca precisa de los regímenes democráticos. En principio, Madison rechazaría esta forma por una cuestión de escala territorial: la nueva nación simplemente sería demasiado grande para gobernarse de dicha manera (14: 21; 45 y ss). Pero de modo singular señalará que aquellos que cuestionan los principios republicanos lo hacen por confundírselos con las “turbulentas democracias” como las de la antigua Grecia (14: 28-29). La inestabilidad política constituye el principio de los males de la democracia, caracterizada por la disensión facciosa, la ambición sin escrúpulos y la degeneración moral. Hamilton (6: 31-41) señalará a Pericles, por ejemplo, como el principal autor de la Guerra del Peloponeso y, por consiguiente, de la ruina de dominio ateniense, producto de políticas basadas en el abuso de la confianza proporcionada por el pueblo, la búsqueda de la ventaja o la gratificación personal investidas de interés público, etc. Madison defenderá el principio de representación y de la existencia de un orden colegiado que controle y restrinja las relaciones de gobierno por sobre los intereses y la participación directa de los ciudadanos, invocando el ejemplo ateniense como manifestación de los males provocados por una multitud demasiado empoderada:

Thus far I have considered the circumstances which point out the necessity of a well constructed senate, only as they relate to the representatives of the people. To a people as little blinded by prejudice, or corrupted by flattery, as those whom I address, I shall not scruple to add, that such an institution may be sometimes necessary, as a defence to the people against their own temporary errors and delusions. As the cool and deliberate sense of the community ought in all governments, and actually will in all free governments ultimately prevail over the views of its rulers; so there are particular moments in public affairs, when the people stimulated by some irregular passion, or some illicit advantage, or misled by the artful misrepresentations of interested men, may call for measures which they themselves will afterwards be the most ready to lament and condemn. In these critical moments, how salutary will be the interference of some temperate and respectable body of citizens, in order to check the misguided career, and to suspend the blow meditated by the people against themselves,

---

<sup>714</sup> Roberts (1994: 10, 179-84), Wood (1996: 132), Vlassopoulos (2010: 30-4).

until reason, justice and truth, can regain their authority over the public mind? What bitter anguish would not the people of Athens have often escaped, if their government had contained so provident a safeguard against the tyranny of their own passions? Popular liberty might then have escaped the indelible reproach of decreeing to the same citizens, the hemlock on one day, and statues on the next. (63: 59-77)

En el mismo sentido señalará, con respecto a las cantidades que deben constituir los cuerpos representativos, que se deben mantener en un rango que evite la confusión y la intemperancia de la multitud, puesto que –sea cual sea la composición de la asamblea– a la larga las pasiones siempre triunfan sobre la razón. Y, nuevamente, la sentencia de Madison recaerá sobre Atenas: “Had every Athenian citizen been a Socrates; every Athenian assembly would still have been a mob” (55: 51-2).

No cabe dudar sobre la desconfianza que generaba Atenas como manifestación de un orden político que descansaba en el siempre impredecible humor de la multitud y de políticos afines a ella; pero cabe señalar que lo que parece guiar en parte al pensamiento de Madison no era tanto su desconfianza en la participación de los pobres como el convencimiento de que el temperamento humano tiene la tendencia a privilegiar los deseos irracionales, sobre todo cuando se fortalecen en el seno de la multitud. Según Roberts, cabría discernir entre una apreciación negativa respecto a la psicología de grupos frente a un prejuicio de clase que rechazaría la existencia de las asambleas populares<sup>715</sup>. Por su parte, Dahl ha establecido la evolución del pensamiento posterior a Madison, donde se evidencia una postura mucho más favorable al gobierno de las mayorías<sup>716</sup>. Sin embargo, la presencia de las masas en la participación política no deja de ser problemática y tanto Madison como Hamilton (cf. 6; 36; 52-57) enfatizarán que la dirección política deberá recaer en los sectores propietarios y virtuosos, aunque quepa la posibilidad de que otros miembros de la comunidad alcancen dichas cualificaciones a partir de la “igualdad de oportunidades” que aportará el régimen republicano. Las conclusiones que Tocqueville sacaría de su análisis de la experiencia norteamericana bien pueden señalarnos el tono de época con el que la democracia era pensada:

I have an intellectual taste for democracy, but I am aristocratic by instinct – that is, I despise and fear the mob. I passionately love liberty, the rule of law, and respect for rights, but not democracy. This is the depth of my feelings. I hate demagogy (...) I belong neither to the revolutionary party nor to the conservative party. However, when

---

<sup>715</sup> Cf. Roberts (1994: 181).

<sup>716</sup> Dahl (2001: 35-37).

all is said and done I care more for the latter than for the former. Indeed, I differ from the latter over means rather than ends, whereas from the former I differ over both means and ends. Liberty is the greatest of my passions. This is the truth<sup>717</sup>.

En resumen, a los ojos de las elites que llevaron adelante el proceso revolucionario de construcción de la nueva sociabilidad política, la democracia en su sentido ateniense constituía un peligro para el nuevo orden, que significaba una potencial anarquía y la ruina de la civilización.

---

<sup>717</sup> Tocqueville (1994:13); cf. Canfora (2006: 19). Véase también Woods (1994: 59-80) y Roberts (1994: 81-103).

## Bibliografía

### I. Textos antiguos: ediciones y traducciones

#### ANACREONTE:

Rodríguez Adrados, F. (2001), *Lírica Griega Arcaica*. Madrid.

#### ANDÓCIDES:

Maidment, K. (1968), *Minor Attic orators in two volumes. I: Antiphon, Andocides*, Londres.

Ramírez Vidal, G. (1996), *Andócides. Discursos*, México.

Redondo Sánchez, J. (2008), *Antifonte – Andócides. Discursos y fragmentos*, Madrid.

#### ANTÍFANES/FILEMÓN:

Pickard-Cambridge, A. W. (1900), *Select Fragments of the Greek Comic Poets*. Oxford.

Sanchis Llopis, J.; Montañés Gómez, R. & Pérez Asensio, J. (2007), *Fragmentos de la comedia media*. Madrid.

#### ANTIFONTE:

Maidment, K. (1968), *Minor Attic orators in two volumes. I: Antiphon, Andocides*, Londres.

Redondo Sánchez, J. (2008), *Antifonte – Andócides. Discursos y fragmentos*, Madrid.

#### ARISTÓFANES:

Coulon, V. & van Daele, M. (1963-1967), *Aristophane*, 5 vols., Paris.

Fernández, C. (2009), *Aristófanes. Las assembleístas*, Buenos Aires.

García López, J. & Gil Fernández, L. (2000), *Aristófanes. Comedias. Los acarnienses. Los caballeros*, Madrid.

Hall, F. W. & Geldart, W. (1906-1907), *Aristophanes. Comoediae*, Oxford.

Macía Aparicio, L. (2007), *Aristófanes. Comedias*, 3 vols., Madrid.

Rodríguez Adrados, F. (1996), *Aristófanes. Los acarnienses. Los caballeros. Las tesmoforias. La asamblea de mujeres*, Madrid.

Rodríguez Adrados, F. (2000), *Aristófanes. Las avispas. La paz. Las aves. Lisístrata*, Madrid.

Rodríguez Adrados, F. & Rodríguez Somolinos, J. (1999), *Aristófanes. Las nubes. Las ranas. Pluto*, Madrid.

Sommerstein, A. (1980-2001), *Aristophanes. The comedies of Aristophanes*, Warminster.

ARISTÓTELES:

Araujo, M. & Marías, J. (2002), *Ética a Nicómaco*, Madrid.

Bywater, J. (1962), *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford.

García Gual, C. & Pérez Jiménez, A. (1986), *Aristóteles. Política*, Madrid.

García Valdés, M. (1988), *Aristóteles. Política*, Madrid.

García Valdés, M. (1995), *Aristóteles. Constitución de los atenienses. Pseudo-Aristóteles. Económicos*, Madrid.

Marías, J. & Araujo, M. (2005), *Aristóteles. Política*, Madrid.

Pallí Bonet, J. & Llendó Iñigo, E. (1998), *Aristóteles. Ética nicomáquea. Ética eudemia*, Madrid.

Racionero, Q. (2000), *Aristóteles. Retórica*, Madrid.

Ross, W. D. (1957), *Aristotelis politica*, Oxford.

Ross, W. D. (1959), *Aristotelis Ars Rhetorica*, Oxford

Tovar, A. (1999), *Aristóteles. Retórica*, Madrid.

Kenyon, F.G. (1920), *Athenaion Politeia*, Oxford.

Oppermann, H. (1928), *Aristotelis. Athenaion Politeia*, Leipzig

van Groningen, B.A. & Wartelle, A. (1968), *Aristote. Économique*, Paris.

ARQUÍLOCO/JENÓFANES/SOLÓN / TEOGNIS:

Diehl, E. (1925), *Anthologia lyrica Graeca*, Leipzig. [Fr.]

García Gual, C. (1980), *Antología de la poesía lírica griega*, Madrid.

Rodríguez Adrados, F. (1957-1959), *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, 2 vols., Barcelona.

ESOPO:

García Gual, C. (1982), *Esopo. Fábulas*. Madrid.

ESQUINES:

Lucas de Dios, J. M. (2002), *Esquines. Discursos. Testimonios y cartas*. Madrid.

Adams, C. D. (1919), *Aeschines*. London.

ESTOBEO:

Hense, O. (1884), *Ioannis Stobaei Anthologium*, 2 vols., Berlin.

DEMÓSTENES / [DEMÓSTENES]:

Butcher, S.H. & Rennie, W. (1906-1931), *Demosthenis orationes*, 3 vols., Oxford.

Colubi, J.M. (1983), *Demóstenes. Discursos privados*, 2 vols., Madrid.

- López Eire, A. (1985-1993), *Demóstenes. Discursos políticos*, 3 vols., Madrid.
- DIODORO DE SICILIA:
- Oldfather, C.H. *et al.* (1933-1967), *Diodorus Siculus. Library of History*, 12 vols., Cambridge.
- Parreau Alasá, F. & Torres Esbarranch, J. (2001-2008), *Diodoro de Sicilia. Biblioteca histórica*, 4 vols., Madrid.
- DIÓGENES LAERCIO:
- García Gual, C. (2007), *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres. Diógenes Laercio*, Madrid.
- Hicks, R.D. (1972), *Lives of Eminent Philosophers. Diogenes Laertius*, Cambridge.
- DIONISIO DE HALICARNASO:
- Cary, E. (1937-1950), *Dionysius of Halicarnassus: Roman Antiquities*, 9 vols., Londres.
- Oliver Segura, J.P. (2005). *Tratados de crítica literaria. Sobre los oradores antiguos. Sobre Lisias. Sobre Isócrates. Sobre Iseo. Sobre Demóstenes. Sobre Tucídides. Sobre la imitación*, Madrid.
- Usher, S. (1974), *Dionysius of Halicarnassus: critical essays. I: Ancient Orators. Lysias. Isocrates. Isaeus. Demosthenes. Thucydides*, Londres.
- ESQUILO:
- Murray, G. (1955), *Aeschyli Tragoediae*, Oxford.
- Perea Morales, B. (2000), *Esquilo. Tragedias*, Madrid.
- Weir Smyth, H. (1926), *Aeschylus. Aeschylus, with an English translation*, 2 vols., Cambridge.
- HELÉNICAS DE OXIRRINCO:
- Lérida Lafarga, R. (2007), *Comentario histórico de las Helénicas de Oxirrinco*. Zaragoza.
- HERÓDOTO:
- Balash, M. (1999), *Heródoto. Historia*, Madrid.
- Godley, D. (1920), *Herodotus, with an English translation*, Cambridge.
- HESÍODO:
- Martín Sánchez, A. & Martín Sánchez, M. A. (2000), *Hesíodo. Teogonía. Trabajos y Días. Escudo. Certamen*. Madrid.
- Pérez Jiménez, A. & Martínez Diez, A. (2000), *Hesíodo. Obras y fragmentos*, Madrid.
- Solmsen, F. (1970), *Hesiodi Opera*, Oxford.
- HESIQUEO:

Latte, K.; Hansen, P.A. & Cunningham, I.C. (1953-2009), *Hesychii Alexandrini Lexicon*, 4 vols., Berlin.

HISTORIADORES GRIEGOS (Fragmentos):

Jacoby, F. (1957-1969), *Die Fragmente de griechischen Historiker*, 3 vols., Leiden.  
[FGrH]

HOMERO:

Allen, T.W. (1931), *Homeri Ilias*, Oxford.

Crespo, E. (1991), *Homero. Iliada*, Madrid.

Pabón, J.M. (2000), *Homero. Odisea*, Madrid.

von Der Mühlh, P. (1962), *Homeri Odyssea*, Basel.

INSCRIPCIONES:

Bertrand, J.-M. (1992), *Inscriptions historiques grecques*, París.

Collitz, H. & Bechtel, F. (1985-1915), *Sammlung der gnechischen Dialekt-Inschriften*, 4 vols., Gotinga. [SGDI]

Cortés Copete, J.M. (1999), *Epigrafía griega*, Madrid.

Gieben, J.C. *et al.* (1923-2006), *Supplementum Epigraphicum Graecum*, 56 vols., Leiden. [SEG]

Kirchner, J. (1913-40), *Inscriptiones Graecae: Inscriptiones Atticae Euclidis Anno Posteriores*, 7 vols., Berlin. [IG II2]

Lewis, D.M. *et al.* (1981-1998), *Inscriptiones Graecae: Inscriptiones Atticae Euclidis Anno Anteriores*, 3 vols., Berlin. [IG I3]

Meiggs, R. & Lewis, D. (eds. 1989), *A selection of Greek inscriptions to the end of the fifth century BC*, Oxford.

Rhodes, P.J. & Osborne, R. (2003), *Greek historical inscriptions 404-323 BC*, Oxford.

Tod, M.N. (ed. 1946-1948), *A selection of Greek historical inscriptions. I: To the end of the fifth century B.C. II: From 403 to 323 B.C.*, Oxford.

ISEO:

Forster, E.S. (1962), *Isaeus. Isaeus with an English translation*, London.

Jiménez López, M.D. (2002), *Iseo. Discursos*, Madrid.

ISÓCRATES:

Guzmán Hermida, J. (1979), *Isócrates. Discursos*, Madrid.

Mathieu, G. (ed.) (1942), *Isocrate. Discours*, 3 vols., París.

JENOFONTE:

Gutiñas Tuñon, O. (1984), *Jenofonte. Obras menores. Pseudo-Jenofonte. La república de los atenienses*, Madrid.

Gutiñas Tuñon, O. (2000), *Jenofonte. Helénicas*, Madrid.

Marchant, E.C. (1961-1970), *Xenophontis Opera Omnia*, 5 vols., Oxford.

Plácido, D. (1989), *Jenofonte. Helénicas*, Madrid.

Zaragoza, J. (1993), *Jenofonte. Recuerdos de Sócrates. Banquete. Económico. Apología de Sócrates*, Madrid.

Gutiñas Tuñon, O. (1984), *Jenofonte. Obras menores. Pseudo-Jenofonte. La república de los atenienses*, Madrid.

Marr, J.L. & Rhodes, P.J. (2008), *The «Old oligarch»: The Constitution of the Athenians attributed to Xenophon*, Oxford.

Osborne, R. (2004), *The old oligarch. Pseudo-Xenophon's Constitution of the Athenians*, Cambridge.

Vegas Sansalvador, A. (1987), *Jenofonte. Ciropedia*. Madrid.

#### LICURGO/DINARCO/HIPERIDES:

García Ruiz, J.M. (2000), *Oradores menores. Discursos y fragmentos*, Madrid.

Burt, J.O. (1954), *Minor Attic orators in two volumes. II: Lycurgus, Dinarchus, Demades, Hyperides*, Londres.

#### LISIAS:

Albini, U. (ed.) (1955), *Lisia. I discorsi*. Florencia.

Calvo Martínez, J. (1991), *Lisias. Discursos*, Madrid.

#### MENANDRO:

Allinson, F. G. (1921), *Menander. The Principal Fragments*. London.

Bádenas de la Peña, P. (2000), *Menandro. Comedias. El misántropo. El arbitraje. La samia*, Madrid.

Ramírez Trejo, A. (1987), *Menandro. Comedias*, 2 vols., México.

Sandbach, F.H. (1972), *Menandri reliquiae selectae*, Oxford.

#### PÍNDARO:

Ortega, A. (1996), *Píndaro. Odas y fragmentos*. Madrid.

#### PLATÓN:

Burnet, J. (1967-1968), *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford.

Pabón, J.M. & Fernández Galiano, M. (1983), *Platón. Leyes*, Madrid.

García Gual, C. et. al (2008), *Platón. Diálogos*, 9 vols., Madrid.

#### PLINIO

Rackham, H. (1938-1963), *Pliny. Natural history*, 10 vols., Londres.

PLUTARCO:

Heinemann, W. (1914-1916), *Plutarch. Plutarch's Lives, with an English Translation*, 4 vols., Londres.

Pérez Jiménez, A. (2000-2009), *Plutarco. Vidas paralelas*, 7 vols., Madrid.

Perrin, B. (1914-1926), *The parallel lives*, 11 vols., Londres.

POLIBIO:

Balash Recort. M., (1991), *Polibio. Historias*. Madrid.

PÓLUX:

Bethe, E. (1967), *Pollucis Onomasticon*, 2 vols., Leipzig.

SÓFOCLES:

Alamillo, A. (2000), *Sófocles. Tragedias*, Madrid.

Dain, A. & Mazon, P. (1967-1968), *Sophocle*, 3 vols., Paris.

SUDA:

Adler, A. (1928-1938), *Suidae Lexicon*, 5 vols., Stuttgart.

TEOFRASTO:

Diggle, J. (2004), *Theophrastus. Characters*, Cambridge.

Ruíz García, E. (2000), *Teofrasto. Caracteres. Alcifrón. Cartas*, Madrid.

TUCÍDIDES:

Guzmán Guerra, A. (2008), *Tucídides. Historia de la guerra del Peloponeso*. Madrid.

Hammond, M. & Rhodes, P.J. (2009), *Thucydides. The Peloponessian war*, Oxford.

Jones, H. & Powell, J. (eds.) (1942), *Thucydidis historiae*, 2 vols. Oxford.

## II. Artículos y libros

AA.VV. (1977), *Clases y luchas de clases en la Grecia Antigua*, Madrid.

AA.VV. (1979) *Formas de explotación del trabajo y relaciones sociales en la antigüedad clásica*, Madrid.

AA. VV. (1981), *El marxismo y los estudios clásicos*, Madrid.

AA. VV. (1986), *El modo de producción esclavista*, Madrid.

AA.VV. (1989), *Esclavos y semilibres en la Antigüedad clásica*, Madrid.

Abercrombie, N. (1980), *Clase, estructura y conocimiento*. Barcelona.

- Abercombie, N., Hill, S. & Turner, B. (1987), *La tesis de la ideología dominante*. Madrid.
- Adkins, A. W. (1976), "Polu pragmosune and 'Minding One's Own Business': A Study in Greek Social and Political Values.", *Classical Philology*, 71, 4, 301-327.
- Adornato, G. (2012), "Phalaris: Literary Myth or Historical Reality? Reassessing Archaic Akragas." *AJA*, 116, 3, 483-506.
- Akrigg, B. (2011 ), "Demography and classical Athens.", en Holleran & Pudsey (eds.), 37-59.
- Alcock, S., Cherry, J.F. & Davis, J.L., (1994), "Intensive survey, agricultural practice and the classical landscape of Greece.", en Morris, I. (ed.), 137-70.
- Allen, R. E. (1984), "Comment", *The Dialogues of Plato. Euthyphro Apology Crito Meno Gorgias Menexenus*, vol. 1, New Haven & London. 27-40.
- Allen, D. (2000), *The world of Prometheus: The politics of punishment in ancient Athens*. Princeton.
- Allen, T. (2002), *The Invention of the White Race*. vol. 1. London.
- Allen, T. (2012), *The Invention of the White Race*. vol. 2. London.
- Althusser, L. (1971), *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires.
- Althusser, L. (2002), *La filosofía como arma de la revolución*. México.
- Althusser, L. (2002), *Para un materialismo aleatorio*. Madrid
- Althusser, L. & Balibar, E., (1998), *Para leer El Capital*, México.
- Amemiya, T. (2007 ), *Economy and economics of ancient Greece*. Routledge.
- Amyx, D. (1958), "The Attic Stelai: Part III. Vases and other containers", *Hesperia*, 27.3, 163-254.
- Anastasiadis, V. I. (1999), "Political" Parties" in Athenian Democracy: A Modernising Topos.", *Arethusa*, 32, 3, 313-335.
- Anderson, G. (2003), *The Athenian experiment. Building an imagined political community in ancient Attica, 508-490 B.C.*, Ann Arbor.
- Anderson, P., (1985), *Teoría, política e historia. Un debate con E. P. Thompson*. Madrid.
- Anderson, P., (1988), *Tras las huellas del Materialismo Histórico*. México.
- Anderson, P. (1997), *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, México.
- Anderson, P. D. (2012), "Supporting Caste: The Origins of Racism in Colonial Virginia.", *Grand Valley Journal of History*, 2, 1, 1.

- Andreyev, V.N. (1974), "Some aspects of agrarian conditions in Attica in the fifth to third centuries BC", *Eirene*, 12, 5-46.
- Arafat, K., & Morgan, C. (1994), "Athens, Etruria and the Heuneburg: Mutual Misconceptions in the Study of Greek-Barbarian Relations." En Morris, I. (ed.), *Classical Greece: Ancient Histories and Modern Archaeologies*, Cambridge, 108–34.
- Arendt, H. (2006), *Sobre la violencia*. Madrid.
- Aricó, J. (2010), *Marx y América Latina*. Buenos Aires.
- Arnautoglou, I. (1994), "Associations and patronage in Ancient Athens:", *AncSoc*, 25: 5-17.
- Aróstegui, J. (1994), "Violencia, sociedad y política: la definición de violencia.", *Ayer*, 13, 17-55.
- Ascani, K., Gabrielsen, V., Kvist, K. & Rasmussen, A.H. (eds. 2002), *Ancient history matters. Studies presented to Jens Erik Skydsgaard on his seventieth birthday*, Roma.
- Asheri, D (1963), "Laws of inheritance, distribution of land and political constitutions in ancient Greece", *Historia: zeitschrift für alte geschichte*, 12, 1-21.
- Austin, M. & Vidal-Naquet, P. (1986), *Economía y sociedad en la antigua Grecia*, Barcelona.
- Badian, E. (ed. 1966), *Ancient society and institutions. Studies presented to Victor Ehrenberg on his 75th birthday*, Oxford.
- Badian, E. (1995), "The Ghost of Empire. Reflections on Athenian Foreign Policy in the Fourth Century B.C.", en Eder, W., & Auffarth, C. (eds.), 79-106.
- Badiou, A. (2008), *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2. Buenos Aires.
- Badiou, A. (2009 ), *Teoría del sujeto*. Buenos Aires.
- Balansard, A. (2003 ), *Le travail et la pensée technique dans l'antiquité classique: lecture et relecture d'une analyse de psychologie historique de Jean-Pierre Vernant*. Erès.
- Balibar, E. (1998), "Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico", en Althusser, L. & Balibar, E., *Para leer El Capital*, México, 216-335.
- Balme, M., (1984), "Attitudes to work and Leisure in Ancient Greece.", *G&R*, 31, 2, 140-152.
- Balot, R. K. (2001a ), *Greed and injustice in classical Athens*. Princeton.

- Balot, R. K. (2001b), "Pericles' Anatomy of Democratic Courage", *American Journal of Philology*, 122, 4, 505-25.
- Balot, R. K., (2006), *Greek political thought*. Blackwell.
- Banaji, J. (2010), *Theory as History. Essays on Modes of Production and Exploitation*. Leiden & Boston.
- Barigazzi, A. (1981), "Características culturales del siglo IV.", en Bianchi Bandinelli, R. (dir.), *La crisis de la pólis. Historia, literatura, filosofía*. Barcelona, 11-47.
- Battaglia, F. (1951 ), *Filosofía del trabajo*. Bolonia.
- Baudrillard, J. (1975), *El espejo de la producción o la ilusión crítica del materialismo histórico*, Barcelona.
- Bearzot, C. (1980), "Isocrate e il problema della democrazia", *Aevum*, 54, 1, 113-31.
- Beekes, R. S. P., & Van Beek, L. (2010 ), *Etymological dictionary of Greek*. Leiden.
- Beloch, K.J. (1886), *Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt*, Leipzig.
- Benjamín, W. (2007), *Conceptos de Filosofía de la Historia*, Buenos Aires.
- Benveniste, É. (1983 ), *Vocabulario de las instituciones Indoeuropeas* Madrid.
- Bernstein, H. (1981), "Concepts for the analysis of contemporary peasantries.", en Galli, R. (ed.) *The Political Economy of Rural Development*. Albany, 3-24.
- Bleicken, J. (1987 ), "Die Einheit der athenischen Demokratie in klassischer Zeit." *Hermes*, 115, 3, 257-283.
- Bieler, L. (1951), "A Political Slogan in Ancient Athens", *The American Journal of Philology*, 72, 2, 181-4.
- Blanshard, A. J. (2004), "What counts as the demos? Some notes on the relationship between the Jury and 'The People' in Classical Athens.", *Phoenix*, 58, 1-2, 28-48.
- Bloch, M. (1982), *Introducción a la historia*, FCE, Bs. As.
- Bolshakov, A. (1925), *Sovremennaya derevnya v tsifrakh*. Leningrado.
- Bonefeld, W. (2004), "Clase y constitución." en Holloway, J. (comp.), *Clase = Lucha. Antagonismo social y marxismo crítico*. Buenos Aires.
- Borgeaud, P. (1995), "El rústico.", en Vernant (ed.), 323-328.
- Bourdieu, P. (1991), *La distinción, criterio y bases sociales del gusto*, Madrid.
- Bourdieu. P. (2007 ), *El sentido práctico*. Buenos Aires.
- Bourdieu, P. (2011 ), *Las estrategias de la reproducción social*. Buenos Aires.

- Bourriot, F. (1995), *Kalos kagathos-kalokagathia: d'un terme de propagande de sophistes à une notion sociale et philosophique: étude d'histoire athénienne*. Olms.
- Boyd, T. & Jameson, M.H. (1981), "Urban and rural land division in ancient Greece", *Hesperia*, 50, 327-42
- Boys-Stones, G. R. & Haubold, J. H. (ed. 2010), *Plato and Hesiod*. Oxford.
- Bravo, B. (1990), "Theognidea, 825-830: un témoignage sur les *horoi* hypothécaires à l'époque archaïque", en: Mactoux, M.-M. & Geny, E. (eds.), 41-51.
- Bravo, B. (1992), "I *thetes* ateniesi e la storia della parola *thes*", *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia. Università degli studi di Perugia.1. Studi classici*, 15, 69-97.
- Bravo, B. (1996), "Pelates: storia di una parola e di una nozione", *La Parola del Passato*, 51, 268-89.
- Bremmer, J. N. (1994), *Greek Religion*. Oxford.
- Bringmann, K. (1965), *Studien zu den politischen Ideen des Isokrates*, Göttingen.
- Brisson, L. (1970), "De la philosophie politique à l'épopée. Le «Critias» de Platon.", *Revue de métaphysique et de morale*, 75, 4, 402-438.
- Brisson, L. (1998), *Plato the Myth Maker*. Chicago.
- Brock, R. (1991), "The emergence of democratic ideology.", *Historia*, 40, 160-169.
- Brock, R. & Hodkinson, S. (eds. 2000), *Alternatives to Athens. Varieties of political organization and community in Ancient Greece*, Oxford.
- Browning, R. (1976), "The Crisis of the Greek City-a New Collective Study.", *Philologus-Zeitschrift für antike Literatur und ihre Rezeption*, 120, 1, 258-266.
- Brun, P. (1983), *Eisphora, syntaxis, stratiotika. Recherches sur les finances militaires d' Athènes au IVe siècle av. J.-C.* Paris.
- Brunt, P. A. (1965), "Spartan Policy and Strategy in the Archidamian War.", *Phoenix*, 9, 255-280.
- Brunt, P. A. (1997 ), *Studies in Greek history and thought*. Oxford.
- Bryant, J. M. (1996 ), *Moral codes and social structure in ancient Greece: A sociology of Greek ethics from Homer to the Epicureans and Stoics*. New York.
- Buis, E. (2006), *Propriete Privee et Frontieres dans les Cites Grecques (V-II s. Av. J.-C.* ), Tesis de Maestría. Université Paris I – Panthéon Sorbonne.
- Bultrighini, U. (1996), "Philoponia. Matrice aristocratica di uno slogan.", en Frasca, R. (ed. 1996 ), *La multimedialità della comunicazione educativa in Grecia ea Roma: scenario, percorsi*. Bari, 83-86.

- Bultrighini, U. (ed. 2005), *Democrazia e antidemocrazia nel mondo Greco. Atti del Convegno Internazionale di Studio Chieti, 9-11 aprile 2003*. Alessandria.
- Burian, P., & Shapiro, A. (2009 ), *The Complete Aeschylus: Volume II: Persians and Other Plays*. Oxford.
- Burford, A. (1977/8), "The family farm in Ancient Greece", *The Classical Journal*, 73.2, 162-175.
- Burford, A. (1993), *Land and labor in the Greek world*, Baltimore & London.
- Burke, E.M. (1992), "The economy of Athens in the classical era: some adjustments to the primitivist model", *Transactions of the American Philological Association*, 122, 199-226.
- Burke, E. M. (2002 ), "The early political speeches of Demosthenes: Elite bias in the response to economic crisis.", *Classical Antiquity*, 21, 2, 165-193.
- Burke, E. M. (2005), "The Habit of Subsidization in Classical Athens: Toward a Thetic ideology.", *C&M*, 56, 5-47.
- Caínzos López, M.A. (1990 ), Explotación, dominación y estructura de clase (Notas críticas sobre Erik Olin Wright y el análisis de clase ), *Política y sociedad*, 5, 89-105.
- Cairns, D. L. (1993), *Aidōs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford.
- Cairns, D. L. (1996), "Hybris, Dishonour and Thinking Big.", *JHS*, 116, 1-32.
- Callinicos, A. (2004 ), *Making History. Agency, Structure and Change in Social Theory*. Leiden.
- Calvert, P. (1982), *The concept of Class: An Historical Introduction*. London.
- Camarero, H. (2009), "Las concepciones de E. P. Thompson acerca de las clases sociales y la conciencia de clase en la historia.", *Revista Espacios de crítica y producción*; Buenos Aires, 136-142.
- Campagno, M. (2002 ), *De los jefes-parientes a los reyes-dioses: surgimiento y consolidación del estado en el antiguo Egipto: del período badariense al dinástico temprano, ca. 4500-2700 a. C.* Barcelona
- Campagno, M., & Lewkowicz, I. (2007 ), *La historia sin objeto: y derivas posteriores*. Buenos Aires.
- Cambiano, G. (1987), "Aristotle and the anonymous opponents of slavery.", en Finley, M. (ed. ), *Classical Slavery*. Routledge.
- Canfora, L. (1974), *Discorsi e lettere di Demostene*.

- Canfora, L. (2006), *Democracy in Europe. A History of an Ideology*. Blackwell.
- Carawan, E. (2013 ), *The Athenian amnesty and reconstructing the law*. Oxford.
- Carchedi, G. (1977), *The Economic Identification of Social Classes*, London.
- Carey, C. (1989), *Lysias. Selected Speeches*. Greek & Latin Classics. Cambridge.
- Cargill, J. L. (1981 ), *The Second Athenian League: empire or free alliance?*. California.
- Cartledge, P. (1993) “Classical Greek agriculture: recent work and alternative views”, *The Journal of Peasants Studies*, 21.1, 127-36.
- Cartledge, P. (1995), “Classical Greek agriculture II: two more alternative views”, *The Journal of Peasants Studies*, 23.1, 131-9.
- Cartledge, P. (2007), “Democracy, Origins of: Contribution to a Debate.”, en Raaflaub, K. A., Ober, J. & Wallace, R. W. (eds.), *Origins of Democracy in Ancient Greece*. California, 155-169.
- Cartledge, P. (2009), “Hellenism in the Enlightenment.”, en Boys-Stones, Graziosi, B. & Vasunia, P. (eds.), *The Oxford Handbook of Hellenic Studies*. Oxford.
- Cartledge, P.; Cohen, E. & Foxhall, L. (eds. 2002), *Money, labour and land. Approaches to the economies of ancient Greece*, London & Nueva York.
- Cartledge, P. & Harvey, F.D. (eds. 1985), *Crux. Essays in Greek history presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75th birthday*, London.
- Cartledge, P., Millett, P. & Todd, S. (eds. 1990), *Nomos. Essays in Athenian law, politics and society*, Cambridge.
- Carlsen, J. (2002), “Estate managers in ancient Greek agriculture”, en: Ascani, K., Gabrielsen, V., Kvist, K. & Rasmussen, A.H. (eds.), 117-26.
- Carter, L. B. (1986 ), *The Quiet Athenian*. Oxford.
- Cassola, F. (1976 ), “La Polis nel IV secolo: crisi o evoluzione?”. *Athenaeum*, 54, 446-462.
- Cataldi, S. (2000), “*Akolasia* e *isegoria* di meteci e schiavi nell’Atene dello Pseudo-Senofonte”, en Sordi, M. (ed.), *L’opposizione nel Mondo Antico*, Milán, 75-101.
- Cavaignac, E. (1960), “À propos du Dyskolos: la propriété foncière en Attique au IVE siècle.”, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1, 3, 367-372.
- Cavallero, P. A. et al. (2003), *PENIA. Los intelectuales de la Grecia Clásica ante el problema de la pobreza*. Buenos Aires.
- Cawkwell, G. L. (1973), “Foundation of the Second Athenian Confederacy”, *The Classical Quarterly*, 23, 1, 47-60.

- Cawkell, G. L. (1981), "Notes on the Failure of the Second Athenian Confederacy", *The Journal of Hellenic Studies*, 101, 40-55.
- Chantraine, P. (1968), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, París.
- Chevitarese, A.L. (2000), *O espaço rural da pólis grega. O caso ateniense no período clássico*, Río de Janeiro.
- Chevitarese, A.L. (2005), "Política e religião na delimitação da fronteira poliade ateniense", en: Nobre, Ch.K.; Cerqueira, F.V. & Pozzer, K.M.P. (eds.), *Fronteiras & etnicidade no mundo antigo*, Pelotas, 47-67.
- Chiber, V. (2008), "Developments in Marxist Class Analysis.", en Bidet, J. & Kouvelakis, S. (ed.), *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Leiden & Boston, 353-368.
- Christ, M.R. (1990), "Liturgy avoidance and antidosis in classical Athens", *Transactions of the American Philological Association*, 120, 147-69.
- Christ, M.R. (2001), "Conscription of hoplites in classical Athens", *The Classical Quarterly*, 51.2, 398-422.
- Christ, M. R. (2007a), "The evolution of the eisphora in classical Athens.", *The Classical Quarterly*, 57, 1, 53-69.
- Christ, M. R. (2007 ), *The bad citizen in classical Athens*. Cambridge.
- Christ, M. R. (2013), "Demosthenes on *Philanthropia* as a Democratic Virtue.", *Classical Philology*, 108, 3, 202-222.
- Cecchin, S. A. (1969), Πάτριος πολιτεία: *un tentativo propagandistico durante la Guerra del Peloponeso*. Turín.
- Ciccotti, E. (1920), "Athene reppublica di proletarii?", *Nuova Rivista Storica*, V, 514-519.
- Clastres, P. (2009), *La sociedad contra el Estado*, Buenos Aires.
- Clay, J. S. (2003 ), *Hesiod's cosmos*. Cambridge.
- Clinton, K. (1971), "Inscriptions from Eleusis", *AE*, 81-136.
- Cloché, P. (1915 ), *La restauration démocratique à Athènes en 403 avant J.-C.* París.
- Cloché, P. (1978), *Isocrate et son temps*. París.
- Cohen, E.E. (1997), *Athenian economy and society. A banking perspective*, Princeton.
- Cohen, D. (2000), *Law, violence and community in Classical Athens*. Cambridge.

- Cohen, E.E. (2000), *The Athenian nation*, Princeton.
- Cohen, G. A. (2001), *Karl Marx's Theory of History: A Defense*. Princeton.
- Conacher, D. J. (1980), *Aeschylus' Prometheus bound: A literary commentary*. Toronto.
- Connor , W. R. (1992), *The new politicians of fifth-century Athens*, Princeton.
- Cortés Copete, J. M. (1999 ), *Epigrafía griega*. Madrid.
- Cox, C.A. (1998), *Household interests. Property, marriage strategies, and family dynamics in ancient Athens*, Princeton.
- Cozzo, A. (1988 ), *Kerdos: semantica, ideologie e società nella Grecia antica*. Ateneo.
- Crowther, N. B. (1991), “Euexia, Eutaxia, Philoponia: Three Contest of the Greek Gymnasium.”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 85, 301-304.
- Curius, E. (1867), *Griechische Geschichte*. III. Berlin.
- Dabdab Trabulsi, J. A. (2006), *Participation directe et démocratie grecque. Une histoire exemplaire*. Besançon.
- Dabdab Trabulsi, J. A. (2009), *L'antique et le Contemporain: études de tradition classique et d'historiographie moderne de l'Antiquité*. Besançon.
- Dahl, R. A. (1989 ), *Democracy and its Critics*. Yale.
- Dahl, R. A. (2001), *How Democratic Is the American Constitution?* Yale.
- David, E. (1984) *Aristophanes and Athenian society of the early fourth century B.C.* Leiden.
- Davies, J.K. (1971), *Athenian propertied families. 600-300 B.C.*, Oxford.
- Davies, J.K. (1977/8), “Athenian citizenship: the descent group and the alternatives”, *The Classical Journal*, 73.2, 105-21.
- Davies, J.K. (1981a), *Wealth and the power of wealth in classical Athens*, Nueva York.
- Davies, J.K. (1981b), *La democracia y la Grecia clásica*, Madrid.
- Davies, J. K. (1995), “The Fourth Century Crisis: What Crisis?”, en Eder, W., & Auffarth, C. (1995), 29-35.
- Den Boer, W. (1969), “Theseus: The Growth of a Myth in History.”, *Greece & Rome*, 16, 1, 1-13.
- Della Volpe, G. (1963 ), *Rousseau y Marx*. Buenos Aires.
- Deniaux, E. & Schmitt-Pantel, P. (1987-89), “La relation patron-client en Grèce et à Rome.”, *Opus*, 6-8: 147-164;
- Descat, R. (1986), *L'Acte et l' Effort. Une idéologie du travail en Grèce ancienne (8 eme 5 eme siècle av J.C. )*, París.

- Descat, R. (1990), "De l'économie tributaire à l'économie civique: le rôle de Solon", en Mactoux, M.-M. & Geny, E. (eds.), 85-100.
- Detienne, M. (1963), *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Bruselas.
- Dickie, M. (1984) "Hêsychia and Hybris in Pindar.", en Gerber, D. E. (ed.), *Greek Poetry 'and Philosophy, Studies*. California, 83-109.
- Dillon, M.P.J. (1995), "Payments to the disabled at Athens. Social justice or fear of aristocratic patronage?", *Ancient Society*, 26, 27-57.
- Domínguez Monedero, A. (1993), *La polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI*, Madrid.
- Domínguez Monedero, A. & Pascual González, J. (1999), *Esparta y Atenas en el siglo V a.C.*, Madrid.
- Donlan, W. (1973), "The Origin of Καλὸς κἀγαθός", *AJP*, 94, 365-374.
- Donlan, W. (1978), "Social Vocabulary and Its Relationship to Political Propaganda in Fifth-Century Athens.", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 27, 95-111.
- Doukellis, P. & Mendoni, L. (eds. 1994), *Structures rurales et sociétés antiques*, París.
- Dover, K. J. (1974), *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*. Basil Blackwell, Oxford.
- Drummond, A. (1989), "Early Roman *clientes*", en Wallace-Hadrill, A. (ed.), 89-115.
- Dubois, P., (2003), *Slave and other objects*. Chicago.
- Ducat, J. (1974), "Le mépris des Hilotes.", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 29e année, 6, 1451-1464.
- Duncan, A. (2011), "Nothing to do with Athens? Tragedians at the Courts of tyrants.", en Carter, D. M. (ed.), *Why Athens?: a reappraisal of tragic politics*. Oxford, 69-84.
- Durant, W. (1939 ), *The Life of Greece*. New York.
- Eder, W. (1995), "Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr Krise oder Vollendung.", en Eder, W., & Auffarth, C. (eds), 11-28.
- Eder, W., & Auffarth, C. (eds. 1995 ), *Die Athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr: Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform?: Akten eines Symposims 3.-7. August 1992, Bellagio*. Franz Steiner Verlag.
- Edwards, A.T. (2004), *Hesiod's Ascra*, Berkeley.
- Ehrbar, H. (2010a ), *Annotations to Karl Marx's «Capital»*. (<http://www.econ.utah.edu/~ehrbar/akmc.pdf> ),

- Ehrbar, H. (2010b ), *Glossary to Marx's Capital and other Economic Writings*. (<http://www.econ.utah.edu/~ehrbar/glossary.pdf> ),
- Ehrenberg, V. (1947), "Polypragmosyne: a study in Greek politics.", *The Journal of Hellenic Studies*, 67, 46-67.
- Ehrenberg, V. (1950), "Origins of democracy.", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 4, 515-548.
- Ehrenberg, V. (1962), *The people of Aristophanes: a sociology of old attic comedy*, Nueva York.
- Ehrenberg, V. (1969 ), *The Greek State*. New York.
- Eisenstadt, S. & Roniger, L. (1984), *Patrons, clients and friends: interpersonal relations and the structure of trust in society*, Cambridge.
- Ellis, F. (1993), *Peasant economics: Farm households in agrarian development*. Cambridge.
- Ellis, R. (1998), *Imaginig Atlantis*. New York.
- Engels, F. (1983), *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Buenos Aires.
- Engen, D. T. (2010 ), *Honor and profit: Athenian trade policy and the economy and society of Greece, 415-307 BCE*. Michigan.
- Eucken, C. (1983), *Isokrates*. Berlin.
- Evans, D. (2007), *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires.
- Faraguna, M. (2013), "Hektemoroi, Isomoiria, Seisachtheia: Ricerche recenti sulle riforme economiche di Solone.", *Dike*, 15, 171-193.
- Farrar, C. (1988 ), *The Origins of Democratic Thinking. The invention of politics in classical Athens*. Cambridge.
- Farrington, B. (1947), *Head and Hand in Ancient Greece*. London.
- Farrington, B. (1965), *Ciencia y política en el mundo antiguo*, Madrid.
- Ferguson, W. S. (1963 ), *Greek Imperialism*. New York.
- Fernández, C. (2009), "Introducción", *Aristófanés. Las Asambleístas*. Buenos Aires, 7-49.
- Fine, J.V.A. (1951), *Horoi. Studies in mortgage, real security and land tenure in ancient Athens*, Princeton.
- Finley, M. (1970), "Aristotle and economic analysis.", *Past & Present*, 47, 3-25.
- Finley, M., (1974), *La economía de la antigüedad*. México.
- Finley, M. (1981), "Demoagogos atenienses", en Finley, M. (ed.), 11-36.

- Finley, M. (1982), *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Barcelona.
- Finley, M. (1983), *La Grecia primitiva: edad del Bronce y era arcaica*, Barcelona.
- Finley, M. (1984), *Uso y abuso de la historia*, Barcelona.
- Finley, M. (1985), *Studies in land and credit in ancient Athens, 500-200 BC. The Horos inscriptions. With a new introduction by Paul Millett*, New Brunswick.
- Finley, M. (1986a), *Ancient History. Evidence and Models*, Elisabeth Sifton Books Viking Books, New York.
- Finley, M. (1986b), *El nacimiento de la política*, Barcelona.
- Finley, M. (1990), “La revolución en la antigüedad”, en: Porter, R. & Teich, M. (eds.), *La revolución en la historia*, Barcelona, 71-87.
- Finley, M. (1996), *El mundo de Odiseo*, México.
- Finley, M. (2000), *La Grecia Antigua. Economía y sociedad*, Barcelona.
- Finley, M. (ed. 1973), *Problemes de la terre en Grèce ancienne*, París-La Haya.
- Finley, M. (ed. 1981), *Estudios sobre historia antigua*, Madrid.
- Firth, R. (1964), “Capital, savings and credit in peasant societies: a viewpoint from economic anthropology.”, en Firth, R. W., & Yamey, B. S. (eds.), *Capital, saving and credit in peasant societies* London, 15-34.
- Fisher, N. R. E. (1976), “‘Hybris’ and Dishonour”. Part. I, *Greece & Rome*, Second Series, 23, 2: 177-193.
- Fisher, N. R. E. (1979), “‘Hybris’ and Dishonour”. Part. II, *Greece & Rome*, Second Series, 26, 1: 32-47.
- Fisher, N. R. E. (1990), “The law of *hybris*.”, en Cartledge, P.; Millett, P. & Todd, S., *Nomos. Essays in Athenian law, politics and society*. Cambridge.
- Fisher, N. R. E. (1992), *Hybris*. Aris & Phillips. England.
- Fisher, N. R. E. (1995), “*Hybris*, status and slavery”, en Powell, A. *The greek World*. Routledge, London & N. York.
- Fisher, N. R. E. (2001), *Aeschines. Against Timarchos*. Oxford University Press.
- Fisher, N. R. E. (2003), “Let Envy Be Absent: Envy, Liturgies and Reciprocity in Athens.”, en Konstan, D. & Rutter, K. (eds.), 181-215.
- Fitzsimons, A. (2012), “Relaciones mercantiles y conciencia: una discusión a partir de los desarrollos de Marx sobre el fetichismo.”, en Caligaris, G., & Fitzsimons, A. (comps. ), *Relaciones económicas y políticas. Aportes para el estudio de su unidad con base en la obra de Karl Marx*. Buenos Aires, 20-52.

- Flashar, H. (1967), “Zur Eigenart des aristophanischen Spätwerks.”, en *Poetica*, 1, Amsterdam, 154-175.
- Foley, H. P. (1982), “The ‘Female Intruder’ Reconsidered: Women in Aristophanes’ *Lysistrata* and *Ecclesiazusae*.”, en *Classical Philology*, 77, 1-21.
- Fordsyke, S. (2005), *Exile, Ostracism, and Democracy. The Politics of Expulsion in Ancient Greece*.
- Fornis, C. (2003), *Esparta. Historia, sociedad y cultura de un mito historiográfico*, Barcelona.
- Fouchard, A. (1989), “L’éloge de l’agriculture et des agriculteurs en Grèce au IVe s. av. J.-C.”, *Mélanges Pierre Lévêque*, 3, 133-148.
- Fouchard, A. (1993), “Le statut des agriculteurs dans la cité grecque idéale au IVe siècle avant J.-C. ”, *Revue des Études Grecques*, 106, 504, 61-81.
- Fouchard, A. (1997), *Aristocratie et démocratie. Idéologies et sociétés en Grèce ancienne*, Besançon.
- Foucault, M. (1994), *Hermenéutica del Sujeto*. Buenos Aires.
- Foucault, M. (1996 ), *Genealogía del racismo*. Buenos Aires.
- Foucault, M., (1999), *Nietzsche, Freud, Marx*. Buenos Aires.
- Foxhall, L. (1992), “The control of the Attic landscape”, en: Wells, B. (ed.), 155-59.
- Foxhall, L. (1997), “A view from the top: evaluating the Solonian property class”, en: Mitchell, L. & Rhodes, P.J. (eds.), 113-36.
- Foxhall, L. (2003a), “Labranza y combate en la Grecia antigua”, en: Gallego, J. (ed.), 210-21.
- Foxhall, L. (2007), *Olive cultivation in Ancient Greece. Seeking the ancient economy*, Oxford.
- Foxhall, L. & Forbes, H.A. (1982), “*Sitometreía*: the role of grain as a staple food in classical Antiquity”, *Chiron*, 12, 41-90.
- Freeman, K. (1950 ), *Greek City: States*. London.
- French, A. (1991) “Economic conditions in fourth-century Athens.”, *Greece & Rome*, 38, 1, 24-40.
- Fuks, A. (1953), *The Ancestral Constitution: Four studies in the Athenian Party Politics at the end of the fifth century BC*, London.
- Fuks, A. (1984 ), *Social conflict in ancient Greece*. Brill.
- Furbank, P. N. (2005 ), *Un placer inconfesable o la idea de clase social*. Buenos Aires.

- Gabrielsen, V. (1981), *Remuneration of state officials in fourth century BC Athens*. Odense.
- Gabrielsen, V. (1987), "The *Antidosis* Procedure in Classical Athens." *C&M*, 38, 7-38.
- Gabrielsen, V. (1994), *Financing the Athenian fleet. Public taxation and social relations*, London.
- Gagarin, M. (1979), "The Athenian Law against *hubris*.", en Bowerstock, G. W., Burkert, W., & Putnam, M. C. J. (eds.), *Arktouros: Hellenic Studies Presented to B. M. W. Knox*, Berlin, 229-236.
- Gallant, T.W. (1982), "Agricultural systems, land tenure, and the reform of Solon", *The Annual of the British School at Athens*, 77, 111-24.
- Gallant, T.W. (1991), *Risk and survival in ancient Greece. Reconstructing the rural domestic economy*, Cambridge
- Gallego, J. (1996), "La sociedad campesina: del territorio rural al espacio cívico. Tierra y política en la Grecia antigua", *Anuario del Instituto de Estudios Histórico Sociales*, 11, 273-99.
- Gallego, J. (2001), "¿*Peasant* o *Farmer*? Definiendo a los antiguos labradores griegos", *Ancient History Bulletin*, 15, 172-85.
- Gallego, J. (2003a), "La historia agraria en la Grecia antigua. Una introducción a las interpretaciones recientes", en: Gallego, J. (ed.), 13-42.
- Gallego, J. (2003b), "Comunidad aldeana y sociabilidad campesina en la Grecia antigua", en: Gallego, J. (ed.), 327-80.
- Gallego, J. (2003c), *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Buenos Aires.
- Gallego, J., (2004), "La agricultura en la Grecia antigua. Los labradores y el despegue de la *pólis*.", *Historia agraria*, n° 32, 13-33.
- Gallego, J. (2005a), *Campesinos en la ciudad. Bases agrarias de la pólis griega y la infantería hoplita*, Buenos Aires.
- Gallego, J. (2005b), "La imagen aldeana de la *pólis*: construcción de una identidad igualitaria de base agraria", en: Plácido, D.; Valdéz, M.; Echeverría, F & Montes, M.Y. (eds.), 67-86.
- Gallego, J., (2006), "El inventario de las *poleis* del 'Copenhagen Polis Centre' y la definición de la *pólis* como ciudad y como estado.", *Ordia Prima. Revista de Estudios Clásicos*, n° 5, 157-172.

- Gallego, J. (2007 ), “*Katà nómon doûlos* y la idea de hombre en la Grecia clásica”, en Serghidou, A. (ed.), *Peur de l’esclave - Peur de l’esclavage en Méditerranée ancienne. XXIX Colloque du GIREA*, Besançon, 75-88.
- Gallego, J. (2008), “Control social, participación popular y patronazgo en la Grecia clásica”, *Circe de Clásicos y Modernos*, 12, 187-206.
- Gallego, J. (2009a), *El campesinado en la Grecia antigua. Una historia de la igualdad*, Buenos Aires.
- Gallego, J. (2009b), “El patronazgo rural en la democracia ateniense”, *Studia Historica. Historia Antigua*, 27, 163-175.
- Gallego, J. (2010 ), “‘Siempre es la pesadilla’. Las reformas de Efiltes y el derrotero de la democracia radical ateniense.”, en Vaquero, C. F., Gallego, J., & de Quiroga, P. M. L. B. (coords.), *Dialéctica histórica y compromiso social*. Madrid, 85-102.
- Gallego, J. (2011), “La asamblea ateniense y el problema del Estado. Instauración y agotamiento de una subjetividad política.”, en Campagno, M., Gallego, J. & García MacGaw, C. (comps.), *El Estado en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia y Roma*. Buenos Aires, 181-222.
- Gallego, J. (2014), “La propuesta del Viejo Oligarca sobre los *poneroí* y la crisis de la democracia radical ateniense”, en Reduzzi, F. (ed.), *Dipendenza ed emarginazione nel mondo antico e moderno. XXXIII Convegno Internazionale GIREA*, Napoli, 89-102.
- Gallego, J. (2015), “La expulsión del *dêmos* del espacio político y las nuevas formas de dependencia en la Atenas de finales del siglo V a. C.”, en Beltrán, A., Sastre, I., Valdés, M. (dir), *Los espacios de la esclavitud y la dependencia desde la antigüedad*. Besançon, 171-182.
- Gallego, J. (2016), “El campesinado y la distribución de la tierra en la Atenas del siglo IV a.C.”, *Gerión*, 34.
- Gallego, J. (ed. 2003), *El mundo rural en la Grecia antigua*, Madrid.
- Gallego, J. & García Mac Gaw, C.G. (comps. 2007), *La ciudad en el Mediterráneo antiguo*, Buenos Aires.
- Gallego, J. & Valdés Guía, M. (2014), *El campesinado ático y el desarrollo de la democracia ateniense*. Buenos Aires.
- Gallo, L. (1984), *Alimentazione e demografia della Grecia antica*, Salerno.
- García Mac Gaw, C.G. (2008), “La ciudad antigua: aspectos económicos e historiográficos”, *Studia Historica. Historia Antigua* , 26, 237-69.

- García Valdés, M. (1994), *Aristóteles. Política*, Madrid.
- García Valdés, M. (1996), “Introducción”, *Aristóteles. Constitución de los Atenienses*. Madrid, 9-47.
- Garnsey, P., (1976), “Peasants in ancient Roman society.”, *Journal of Peasant Studies*, 3, 221-35.
- Garnsey, P. (1985), “Grain for Athens.” En Cartledge, P. & Harvey, F.D. (eds. 1985), 62–75.
- Garnsey, P. (1988), *Famine and food supply in the graeco-roman world. Responses to risk and crisis*, Cambridge.
- Garnsey, P. (1998), *Cities, peasants and food in classical Antiquity. Essays in social and economic history*, Cambridge.
- Garnsey, P. & Saller, R.P. (1991), *El imperio romano. Economía, sociedad y cultura*, Barcelona.
- Gauthier, P. (1966), “Les clérouques de Lesbos et la colonization athénienne au Ve siècle”, *Revue des Études Grecques*, 79, 64-88.
- Gauthier, P. (2011), “Les cités hellénistiques: épigraphie et histoire des institutions et des régimes politiques.”, en Rousset, D. (ed.), *Philippe Gauthier: Études d' Histoire et d' Institutions Grecques. Choix d'écrits*. Genève, 315-350.
- Geddes, A. G. (1987), “Rags and Riches: The Costume of Athenian Men in the Fifth Century.”, *Classical Quarterly*, 37, 2, 307-331.
- Gehrke, H. J. (1985 ), *Stasis: Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr* , vol. 35. Beck.
- Gellner, E. (1985 ), “Patronos y clientes” en Gellner, E. & Waterbury, J. (eds.), 9-16. Gellner, E. & Waterbury, J. (eds. 1985), *Patronos y clientes en las sociedades mediterráneas*, Madrid.
- Gernet, L. (1980), *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid.
- Gernet, L. & Bizos, M. (1955), *Lysias. Discours*. (Budé edn.) 2 vols. París.
- Gil Fernández, L. (2009), *Sobre la democracia ateniense*. Madrid.
- Gill, C. (1977), “The genre of the Atlantis story”, *CPh*, 72, 4, 287-304.
- Glare, P. G. W. (1968, ed.) *Oxford Latin Dictionary*. Oxford.
- Glotz, G. (1904), *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*. París.
- Glotz, G. (1920 ), *Le travail dans la Grèce ancienne: histoire économique de la Grèce depuis la période homérique jusqu'à la conquête romaine*. París.

- Glantz, G. (1968), *La cité grecque*, París.
- Godelier, M. (1989), *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades*, Madrid.
- Gomme, A.W. (1927), "The Athenian hoplite force in 431 B. C.", *The Classical Quarterly*, 21.3/4, 142-150.
- Gomme, A.W. (1933), *The population of Athens in the fifth and fourth centuries B.C.*, Oxford.
- González Román, C. (1977), "Los metecos atenienses: un punto de vista sobre las clases sociales en la antigua Atenas", en AA. VV. *Clases y lucha de clases en la Grecia antigua*. Madrid.
- Goody, J. (2006), *The theft of history*. Cambridge.
- Gordon, B. J. (1964), "Aristotle and the development of value theory.", *The Quarterly Journal of Economics*, 115-128.
- Griffith, G. T. (1977), *The authenticity of "Prometheus bound"*. Cambridge.
- Griffith, G. T. (1978), "Athens in the Fourth Century", en Garnsey, P. & Whittaker, C. (eds.), *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge, 127-44.
- Grimmal, P. (2006), *Diccionario de Mitología griega y Romana*. Barcelona.
- Grossi, G. (1984), *Frinico tra propaganda democratica e giudizio tucidideo*. L'Erma di Bretschneider.
- Grote, G. (2010), *A History of Greece; from the Earliest Period to the Close of the Generation Contemporary with Alexander the Great*. 1846-1856, 12 vols. Cambridge.
- Grüner, E. (1999), "Foucault: una política de la interpretación.", Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*. Buenos Aires, 9-28.
- Gschnitzer, F. (1987), *Historia social de Grecia. Desde el período micénico hasta el final de la época clásica*, Madrid.
- Guerci, L. (1979), *Libertà Degli Antichi E Libertà Dei Moderni. Sparta, Atene e i "Philosophes" Nella Francia Del Settecento*. Napoles.
- Guiraud, P. (1893), *La propriété foncière en Grèce jusqu'à la conquête romaine*. París.
- Gunn, R. (2004), "Notas sobre clase." en Holloway, J. (comp.), *Clase = Lucha. Antagonismo social y marxismo crítico*. Buenos Aires.

- Gurtvich, G., (1970 ), *El concepto de clases sociales: de Marx a nuestros días*. Buenos Aires.
- Guthrie, W. K. C., (1971 ), *A History of Greek Philosophy*. vol. III. Cambridge.
- Guthrie, W. K. C., (1974 ), *A History of Greek Philosophy*. vol. IV. Cambridge.
- Hammond, N.G.L. (1973), *A History of Greece to 322 BC*. Oxford.
- Hansen, M. H. (1974), *The Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth Century BC and the Public Action against Unconstitutional Proposals*. Odense.
- Hansen, M. H. (1975 ), *Eisangelia: The sovereignty of the people's court in Athens in the fourth century BC and the impeachment of generals and politicians*. Odense.
- Hansen, M. H. (1979), "How often did the Athenian *dicasteria* meet?", *GRBS*, 20, 243-246.
- Hansen, M. H. (1980), "Eisangelia in Athens: a reply.", *The Journal of Hellenic Studies*, 100, 89-95.
- Hansen, M. H. (1981), "The number of Athenian hoplites in 431 B.C.", *Symbolae Osloenses*, 56, 19-32.
- Hansen, M. H. (1982), "Demographic reflections on the number of Athenian citizens 451-309 B.C.", *American Journal of Ancient History*, 7.2, 172-189.
- Hansen, M. H. (1985), *Demography and democracy. The number of Athenian citizens in the fourth century B.C.*, Copenhagen.
- Hansen, M. H. (1987), *The Athenian Assembly in the Age of Demosthenes*. Oxford.
- Hansen, M. H. (1988), *Three studies in Athenian demography*, Copenhagen.
- Hansen, M. H., (1989), "Solonian democracy in fourth Century athens". *Classica et mediaevalia*, 40, 71-99.
- Hansen, M. H. (1991), *The Athenian democracy in the age of Demosthenes. Structure, principles and ideology*, Oxford.
- Hansen, M. H. (1992), "The Tradition of the Athenian Democracy A. D. 1750-1990.", *Greece & Rome*, 39, 1, 14-30.
- Hansen, M. H. (1993), "Aristotle's Alternative to the Sixfold Model of Constitutions.", en Piérart, M. (ed.), *Aristote et Athènes*. París, 91-101
- Hansen, M.H., (1995), "Kome. A study in how the Greeks designated and classified settlements which were not *poleis*", en Hansen & Raaflaub (eds.), 45-81.
- Hansen, M. H. (1997), "One hundred and sixty theses about Athenian democracy.", *Classica et Mediaevalia*, 48, 205-266.

- Hansen, M. H. (1999) Review "Eric W. Robinson, *The First Democracies. Early Popular Government Outside Athens. Historia Einzelschriften. 1997, Stuttgart.*"  
<http://bmcr.brynmawr.edu/1999/1999-09-17.html>
- Hansen, M. H. (2005), *The Tradition of Ancient Greek Democracy and its Importance for Modern Democracy.* Copenhagen.
- Hansen, M. H. (2006a), *Polis. An introduction to the Ancient Greek City-State.* Oxford.
- Hansen, M. H. (2006b), *The shotgun method. The demography of the ancient Greek city-state culture,* London.
- Hansen, M. H. (2010), "The Concepts of *Demos*, *Ekklesia*, and *Dikasterion* in Classical Athens.", *GRBS*, 50, 499-536.
- Hansen, M. H. & Raaflaub, K. (1995, eds.), *Studies in the ancient Greek polis*, Stuttgart.
- Hansen, M.H. & Nielsen, T.H., (eds. 2004), *An inventory of archaic and classical poleis*, Oxford.
- Hanson, V.D. (1992), "Thucydides and the desertion of slaves during the Decelean war", *Classical Antiquity*, 11.2, 210-28.
- Hanson, V.D. (1995) *The other Greeks. The family farm and the agrarian roots of western civilization*, Nueva York.
- Hanson, V.D. (1998), *Warfare and agriculture in classical Greece*, Berkeley.
- Hanson, V.D. (2000), *The Western way of war. Infantry battle in classical Greece*, Berkeley.
- Harding, P. (1974), "The Theramenes Myth", *Phoenix*, 28, 1, 101-11
- Harding, P. (1985 ), *From the End of the Peloponnesian War to the Battle of Ipsus*, vol. 2. Cambridge.
- Harding, P. (1995), "Athenian Foreign Policy in the Fourth Century.", *Klio* 77, 105-125.
- Harding, P. (2015 ), *Athens Transformed, 404–262 BC: From Popular Sovereignty to the Dominion of Wealth.* Routledge.
- Hardy, G. W. (1926) "The Hellenica Oxyrhynchia and the Devastation of Attica.", *Classical Philology*, 21, 4, 346-355.
- Harland, P. (2006), "The declining polis? Religious rivalries in ancient civic context.", en Vaage, L. E. (ed.), *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity*, 21-49.
- Harris, E. M. (1989), "Demosthenes' Speech Against Meidias," *Harvard Studies in Classical Philology*, . 92.
- Harris, E. M. (1992), Review of MacDowell (1990 ), *Classical Philology*, 87, 1.

- Harris, E.M. (1997), "A new solution to the riddle of the *seisachtheia*", en: Mitchell, L.G. & Rhodes, P.J. (eds.), 103-112.
- Harris, E. M. (2002 ), "Workshop, Marketplace and Household: The Nature of Technical Specialization in Classical Athens and its Influence on Economy and Society.", en Cartledge, P., Cohen, E. E. & Foxhall, L. (eds.), 67-99.
- Harris, E. M. (2006), *Law and Society in Ancient Athens*. Cambridge.
- Harris, E. M. (2008), "Introduction.", en Gagarin, M. (ed.), *Demosthenes, Speeches*. 20-22. Austin, 16-21.
- Harrison, A. R. W. (1971), *The Law of Athens: Procedure*. Oxford.
- Hartog, F. (1999 ), *Memoria de Ulises: Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*. Buenos Aires.
- Hartog, F. (2007), "Fin de la Démocratie Athénienne.", en Schmitt-Pantel, P. & de Polignac, F. (dir.), *Athènes et le politique. Dans le sillage de Claude Mossé*. Paris, 311-330.
- Harvey, D. (1990), "The Sykophant and Sykophancy: Vexatious Redefinition?", en Cartledge, P. Mollet, P. & Todd, S. (eds.) *Nomos: essays in Athenian law, politics and society*. Cambridge, 103-21.
- Harvey, D. (1994), "Lacomica: Aristophanes and the Spartans.", en Powell, A. & Hodkinson, S. (eds.), *The Shadow of Sparta*. London, 35-58.
- Heath, J. (2005 ), *The talking Greeks: speech, animals, and the other in Homer, Aeschylus, and Plato*. Cambridge
- Hedrick Jr., C. W. (1999 ), "Democracy and the Athenian epigraphical habit". *Hesperia*, 68, 3, 387-439.
- Heilbrunn, G. (1975), "Isocrates on Rhetoric and Power", *Hermes*, 103, 2, 154-78.
- Heitland, W. E. (1970 ), *Agricola: a study of agriculture and rustic life in the Greco-Roman world from the point of view of labour*. Greenwood Press.
- Henderson, B. W. (1927), *The Great War between Athens and Sparta*. London.
- Henderson, J. (2002), *Aristophanes. Lysistrata*. Oxford.
- Henderson, J. (2003 ), "Demos, Demagogue, Tyrant in Attic Old Comedy.", en Morgan, K. A. (ed.), *Popular Tyranny: Sovereignty and Its Discontents in Ancient Greece*. Austin,. 155-179.
- Herman, G. (1995), "Honour, revenge and the state in fourth century Athens.", en Eder, W. (ed.), *Die Athenische Demockratie im 4. Jahrhundert v. Chr.*, Steiner, Stuttgart, 43-66.

- Herman, G. (2006), *Morality and behaviour in democratic Athens. A social history*, Cambridge.
- Hesk, J. (2000 ), *Deception and democracy in classical Athens*. Cambridge.
- Hignett, C. (1952), *A history of the Athenian constitution to the end of the fifth century B.C.*, Oxford.
- Hindess, B. & Hirst, P. (1979), *Los modos de producción precapitalistas*, Barcelona.
- Hodkinson, S. (1988), "Animal husbandry in the Greek polis.", en Whittaker (ed.), 35-74.
- Holkeskamp, K.-J. (1992), "Written law in archaic Greece," *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 38, 87-117.
- Holleran, C. & Pudsey, A. (2011 ), *Demography and the Graeco-Roman World. New Insights and Approaches*. Cambridge.
- Holloway, J. (1994), *Marxismo, Estado y Capital*. Buenos Aires.
- Holm, A. (1896), *The History of Greece from its Commencement to the Close of the Independence of the Greek Nation*. 4 vols.London.
- Horrocks, G. (2010 ), *Greek: A History of the Language and its Speakers*. Blacwell.
- Hubbard, T. K. (1991), "Recitative Anapests and the Authenticity of Prometheus Bound.", *The American Journal of Philology*, 112, 4, 439-460.
- Hubbard, T. K. (1997), "Utopianism and the Sophistic City in Aristophanes.", en Dobrov, G. W. (ed.), *The City as Comedy. Society and Representation in Athenian Drama*. London.
- Humphreys , S.C. (1977/8 ), "Public and private interests in classical Athens", *The Classical Journal*, 73, 97-104.
- Humphreys, S. C. (1983a), "The date of Hagnias' death.", *Classical Philology*, 78, 3, 219-225.
- Humphreys, S. C. (1983b), "The evolution of the legal process in ancient Attica.", en Gabba, E. (ed.), *Tria Corda. Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*. Como, 229-256.
- Hudson-Williams, T. (1903), "Theognis and His Poems.", *JHS*, 23, 1-23.
- Iñigo Carrera, J. (2003), *El Capital: Razón Histórica, Sujeto Revolucionario y Conciencia*. Buenos Aires.
- Irani, K. D., & Silver, M. (1995 ), *Social justice in the ancient world*. Greenwood.
- Iriarte, A., (1996), *Democracia y tragedia*. Madrid.

- Isager, S. & Skydsgaard, J.E. (1992), *Ancient Greek agriculture. An introduction*, London.
- Jacoby, F. (1929), *Die Fragmente der griechischen Historiker*.
- Jaeger, W. (1946), *Paideia. The ideals of Greek culture*, Vol. I, Oxford.
- Jaeger, W. (1947), *Paideia. The ideals of Greek culture*, Vol. III, Oxford.
- Jameson, M. H. (1971), "Sophocles and the Four Hundred.", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 5/6, 541-568.
- Jameson, M.H. (1977/8), "Agriculture and slavery in classical Athens", *The Classical Journal*, 73, 122-45.
- Jameson, M.H., (1992), "Agricultural labour in ancient Greece", en: Wells, B. (ed.), 135-46.
- Jameson, M.H. (1994), "Class in the ancient Greek countryside", en: Doukellis, P. & Mendoni, L. (eds.), 55-63.
- Jameson, M.H. (2002b), "On Paul Cartledge, The political economy of Greek slavery", en: Cartledge, P., Cohen, E.E. and Foxhall, L. (eds.), 167-74.
- Jardé, A. (1925), *Les céréales dans l'Antiquité grecque*, Paris.
- Jebb, R. C. (1876) *The Attic Orators from Antiphon to Isaios*, vol. II, London.
- Jevons, F. B. (1895), "Work and Wages in Athens.", *The Journal of Hellenic Studies*, 15, 239-247.
- Jiménez López, M. D. (2002), "Introducción.", *Iseo. Discursos*. Madrid, 105-108.
- Johnson, V. (1939), "Aristotle's theory of value.", *The American Journal of Philology*, 60, 4, 445-451.
- Jones, A.H.M. (1953), "The Athenian Democracy and Its Critics.", *Cambridge Historical Journal*, 11, 1, 1-26.
- Jones, A.H.M. (1957), *Athenian democracy*, Oxford.
- Jones, L.A. (1987), "The role of Ephialtes in the rise of Athenian democracy", *Classical Antiquity*, 6.1, 53-76.
- Jones, N.F. (1999), *The associations of classical Athens. The response to democracy*, Oxford.
- Jones, N.F. (2004), *Rural Athens under the democracy*, Filadelfia.
- Jourdain-Annequin, C. (1985), "Héraclès, latris et doulos. Sur quelques aspects du travail dans le mythe héroïque.", *Dialogues d'histoire ancienne*, 11, 1, 486-538.
- Kagan, D. (1974), *The Archidamian War*. New York.
- Kagan, D. (1991), *The Peace of Nicias and the Sicilian Expedition*. Cornell.

- Kallet, L.(2003), “*Dēmos Tyrannos: Wealth, Power, and Economic Patronage.*”, en Morgan, K. A. (ed.), *Sovereignty and its Discontents in Ancient Greece*. Austin.
- Kallet-Marx, L. (1994), “Money Talks: Rhetor, Demos, and the Resources of Athenian Empire.”, en Osborne, R & Hornblower, S. (eds.), *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis*. Oxford, 227-252.
- Kalimtzis, K. (2000 ), *Aristotle on Political Enmity and Disease: An Inquiry into Stasis*. New York.
- Kamen, D. (2013), *Status in Classical Athens*. Oxford.
- Kaye, H. J., (1989 ), *Los historiadores marxistas británicos: un análisis introductorio*. Zaragoza.
- Kitchell Jr, K. F. (2004), “Man’s best friend? The changing role of the dog in Greek society.”, en *PECUS. Man and animal in antiquity. Proceedings of the conference at the Swedish Institute in Rome*. Roma, 178-182.
- Kleve, K. (1964), “Apragmosyne and Polypragmosyne: Two Slogans in Athenian Politics.”, *SO*, 39, 83-88.
- Kölher, C. (1963), *A History of Costume*, Dover, New York.
- Knox, R. (1985), “«So mischievous a beast»? The athenian *demos* and its treatment of its politicians”, *Greece & Rome*, 32, 132-61.
- Konstan, D. (1985), “The Politics of Aristophanes' Wasps.”, *Transactions of the American Philological Association*, 115, 27-46.
- Konstan, D. & Rutter, K. (eds. 2003), *Envy, Spite and Jealousy: The Ribalrous Emotions in Ancient Greece*. Edimburgh.
- Korhonen, K. (2006, ed.), *Tropes for the past: Hayden White and the history/literature debate* (Vol. 96 ), Rodopi, Amsterdam.
- Krentz, P. (1982), *The Thirty at Athens*. New York & London.
- Kron, J. G. (1996), *Landed and Commercial Wealth at Classical Athens, 500-300 BC*. Toronto.
- Kubanin, M. (1929), *Klassovaya sushchnost' protsesa drobleniya krest'yanskikh khozyaistv*. Moscú.
- Kuchenbuch, L. & Michael, B. (1986), “Estructura y dinámica del modo de producción feudal en la Europa preindustrial”, *Studia Historica. Historia medieval*, 4.2, 7-57.
- Kyrtatas, D. (2002), “Domination and exploitation”, en : Cartledge, P.; Cohen, E. & Foxhall, L. (eds.), 140-55.

- Lacan, J. (1966), *Écrits*. París.
- Lacan, J. (1977), *Écrits. A Selección*. London.
- Lacan, J. (1988a), *The seminar. Book I. Freud's Paper on Technique, 1953-54*. Cambridge.
- Lacan, J. (1988b), *The seminar. Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-55*. Cambridge.
- Lambert, S. D. (1997), *Rationes centesimarum: sales of public land in Lykourgan Athens*. Gieben.
- Lane Fox, R. (2000), "Theognis: An Alternative to Democracy.", en Brock & Hodkinson (eds.), 35–51.
- Lateiner, D. (1982), "'The Man Who Does Not Meddle in Politics': A Topos in Lysias.", *The Classical World*, 76, 1, 1-12.
- Lawrence, G. (2009), "Human Excellence in Character and Intellect.", en Anagnostopoulos, G. (ed), *A Companion to Aristotle*. Blackwell, 419-441.
- Lazarus, S. (2013), *L'Intelligence de la Politique*. Europe.
- Leduc, C. (1976), *La Constitution d'Athènes attribuée a Xenophon*. París.
- Lefebvre, H. (1961), *El Marxismo*. Buenos Aires.
- Legon, R. P. (1981), *Megara: The Political History of a Greek City-State to 336. B. C.* Ithaca.
- Lekas, P. (1988), *Marx on classical Antiquity. Problems of historical methodology*, Nueva York.
- Lenin, V. I. (1960), *¿Qué hacer?* Buenos Aires.
- Lévêque, P. (1968), *La gran aventura griega*. Madrid
- Lévêque, P. (1973), "Les dépendants du type hilote. Les hectémores", en: Welskopf, E.C. (ed.), 114-9.
- Lévy, E. (1986), "Apparition en Grèce de l' idée de village.", *Ktèma*, n° 11, 117-136.
- Lewis, D.M. (1973), "The Athenian *rationes centesimarum*", en: Finley, M. (ed.), 187-212.
- Lewis, D.M. (1990), "Public property in the city", en: Murray, O. & Price, S. (eds.) 245-63.
- Lewkowicz, I. (2004), *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*. Buenos Aires.
- Liddell, H.G. & Scott, R. (1996), *A Greek-English Lexicon, with a Revised Supplement*, Oxford.

- Lightfoot, J. L. (2000 ), “Sophisticates and Solecisms: Hellenistic Literature”, en Taplin, O. (ed.), *Literature in the Greek and Roman Worlds*. Oxford, 217–56.
- Lintott, A. (1982), *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City*. Johns Hopkins University Press.
- Lipsius, J. H. (1905-15 [1966]), *Das attische Recht und Rechtsverfahren*. Leipzig.
- LLedó Iñigo, E. (1981), Platón. Diálogos. I.Madrid, 7-135; 489-501.
- Lohmann, H. (1992), “Agriculture and country life in classical Attica”, en: Wells, B. (ed.), 29-57.
- Longo, C. P. (1971), “Eterie” e gruppi politici nell’Atene del IV sec. a. C., Padoue.
- Loomis, W. T. (1998), *Wages, Welfare Cost and Inflation in Classical Athens*, Michigan.
- Loroux, N., (2003), *Las experiencias de Tiresias. Lo femenino y el hombre griego*. Buenos Aires.
- Loroux, N., (2007a), *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas*. Bs. As.
- Loroux, N. (2007b), “Notas sobre el uno, el dos y lo múltiple”, en: Abensour, M. (comp.), *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*, Buenos Aires, 243-64.
- Loroux, N. (2008a), *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*, Madrid.
- Loroux, N. (2008b), *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, Madrid.
- Loroux, N. (2012), *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la “Ciudad Clásica”*. Madrid.
- Louis, P. (1970), “La domestication des animaux à l’époque d’Aristote”, *Revue d’histoire des sciences et de leurs applications*, 23, 3, 189-201.
- Lowy, M. (2003), *Walter Benjamín. Aviso de Incendio*, Buenos Aires.
- Lucas de Dios, J. M. (2002), *Esquines. Discursos, testimonios y cartas*. Gredos.
- Luce, J. V. (1978), “The sources and literary form of Plato’s Atlantis narrative.”, en Ramage, E. S. (ed.), *Atlantis: fact or fiction?*. Indiana, 49-78.
- Lukács, G. (1985a), *Historia y conciencia de clase*. Vol. I. Buenos Aires.
- Lukács, G. (1985b), *Historia y conciencia de clase*. Vol. II. Buenos Aires.
- Lutz, M. J. (1995), Review of *Athens on Trial*, by Jennifer Tolbert Roberts, *The Journal of Politics*, 57, 3, 879-881.
- MacDowell, D. (1971), *Aristophanes, Wasp*. Oxford.

- MacDowell, D. M. (1976), “‘Hybris’ in Athens”, *Greece & Rome*, Second Series, 23, 1, 14-31.
- MacDowell, D. (1978), *The law in classical Athens*, New York.
- MacDowell, D. M. (1990), *Demosthenes: Against Meidias (Oration 21)*, Oxford.
- MacDowell, D. (1995), *Aristophanes and Athens. An Introduction to the Plays*. Oxford.
- Mactoux, M. M., (1980), *Douleia. Esclavage et pratiques discursives dans l’Athènes Classique*. Annales littéraires de l’ Université de besançon, 250. París.
- Mactoux, M.-M. (1988), “Lois de Solon sur les esclaves et formation d’une société esclavagiste”, en Yuge, T. & Doi, M. (eds.), 331-54
- Mactoux, M.-M. & Geny, E. (eds. 1990), *Mélanges Pierre Lévêque. V: Anthropologie et société*, París.
- Mansouri, S. (2010 ), *Démocratie athénienne, une affaire d’oisifs?: Travail et participation politique au IVe siècle avant J.-C.* A. Versaille.
- Mao Tse Tung, (1974), “Sobre la contradicción”, en *Obras Escogidas*. T. III, 27-82.
- Maquiavelo, N. (1987), *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid.
- Marein, M. F. (2009 ), *L’agriculture dans la Grèce du IVe siècle avant J.-C.: le témoignage de Xénophon*. París.
- Marr, J.L. & Rhodes, P.J. (2008), *The Old Oligarch. The Constitution of the Athenians attributed to Xenophon*. Oxford.
- Markle, M.M. (1985), “Jury pay and assembly pay at Athens”, en Cartledge, P. & Harvey, F.D. (eds.), 265-97.
- Marx, K. (1969 ), “Crítica al programa de Gotha”, en Marx., K. & Engels, F. *Obras Escogidas, Progreso*, Moscú.
- Marx, K. (1974), *Teorías sobre la plusvalía*. T. III. Buenos Aires.
- Marx, K. (2002), *El Capital. Crítica de la economía política. Tomo III*. 3 vols., México.
- Marx, K. (2005), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, 3 vols. México.
- Marx, K (2013) *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Buenos Aires.
- Marx, K. (1997), *Introducción general a la crítica de la economía política / 1857*, México.
- Marx, K. & Engels, F. (1987), *Correspondencia*, Buenos Aires.
- Mattingly, (1996), “First Fruit? The Olive in the Roman World.” en Shipley, G. & Salmon, J. (eds.), 213-253.

- Matson, W. I. (1957), "Isocrates the Pragmatist", *The Review of Metaphysics*, 10, 3, 423-7.
- McHardy, F. (2008), *Revenge in Athenian Culture*. London.
- Meyer, E. (1902), *Geschichte des Alterthums*. Stuttgart.
- Meikle, S. (1979), "Aristotle and the political economy of the polis.", *The Journal of Hellenic Studies*, 99, 57-73.
- Meikle, S. (1991), "Aristotle and exchange value.", en Miller, F. D., & Keyt, D. (Eds.), *A Companion to Aristotle's Politics: A Critical Reader*. Blackwell, 156-181.
- Meikle, S. (1995a), *Aristotle's economic thought*, Oxford.
- Meikle, S. (1995b), "Modernism, economics, and the ancient economy", *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 41, 174-91.
- Meikle, S. (1996), "Aristotle on business.", *The Classical Quarterly*, 46, 1, 138-151.
- Melliasoux, C. (1999), *Mujeres, graneros y capitales*. México.
- Meyer, E. (1993), "Epitaphs and Citizenship in Classical Athens.", *Journal of Hellenic Studies*, 113, 99-121.
- Michaud, Y. (1998), *La violencia*. Madrid.
- Migeotte, L. (1995), "Review of E. Cohen 1992", *L'Antiquité classique*, 64, 461-62.
- Miliband, R. (1990), "Análisis de clases.", en Giddens, A. & Turner, J. (eds.), *La teoría social, hoy*. Buenos Aires, 418-444.
- Milios, J. (2000), "Social Classes in Classical and Marxist Political Economy.", *American Journal of Economics and Sociology*, 59, 2, 284-302.
- Miller, F. D. (1995), *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's "Politics"*. Oxford.
- Miller, M. C. (1997), *Athens and Persia in the Fifth Century BC. A study in cultural receptivity*, Cambridge.
- Miller, S. G. (2004), *Arete. Greek Sports from Ancient Sources*. Berkeley.
- Millett, P. (1985), "Introduction to the Transaction Edition. The Attic *HOROI* Reconsidered in the Light of Recent Discoveries.", en Finley (1985), vii-xxxvii.
- Millett, P. (1989), "Patronage and its avoidance in ancient Athens", en: Wallace-Hadrill, A. (ed.), *Patronage in ancient society*, London, 15-47.
- Millett, P. (1991), *Lending and borrowing in ancient Athens*, Cambridge.
- Millett, P. (1993), "Warfare, economy and democracy in classical Athens.", en Rich, J., & Shipley, G. (eds.), *War and Society in the Greek World*. Routledge, 177-196.
- Millett, P. (2000), "La economía", en: Osborne (ed. 2000), 31-62.

- Mira, J. F., (1980), *Vivir y hacer la historia. Estudios desde la antropología social*, Barcelona.
- Mirhady, D. C. (2000), 'The Athenian rationale for torture', en Hunter V. J. & Edmondson, J. (eds.), *Law and Social Status in Classical Athens*. Oxford, 53-74.
- Mirhady, D. C. & Too, Y. L. (2000), *Isocrates* I. Austin.
- Mitchell, L. G., & Rhodes, P. J. (1996), "Friends and enemies in Athenian politics.", *Greece and Rome*, 43, 1, 11-30.
- Mitchell, L.G. & Rhodes, P.J. (eds. 1997), *The development of the polis in archaic Greece*, London.
- Mitford, W. (1835), *The History of Greece*. vol. V. Edimburg.
- Momigliano, A. (1960), Reseña de "E. A. Havelock, *The liberal temper in Greek politics*. New Haven, 1957", *RSI*, 72, 534-541.
- Momigliano, A. (1966), "George Grote and the Study of Greek History.", en *Studies in Historiography*. London, 56-74.
- Mondolfo, R. (1968), *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires.
- Moreno, A. (2007), *Feeding the democracy. The Athenian grain supply in the fifth and fourth centuries BC.*, Oxford.
- Morgan, E. (1975), *American Slavery, American Freedom: The Ordeal of Colonial America*. New York.
- Morgan, K. A. (1998), "Designer History: Plato's Atlantis Story and Fourth-Century Ideology.", *The Journal of Hellenic Studies*, 118, 101-118.
- Morgan, K. A. (2004), *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge.
- Morley, N. (2004), *Theories, Models, and Concepts in Ancient History*. Routledge.
- Morris, I. (1987), *Burial and ancient society. The rise of the Greek city-state*, Cambridge.
- Morris, I. (1994, ed.), *Classical Greece. Ancient histories and modern archeologies*. Cambridge.
- Morris, I. (1994b), "Village society and the rise of the Greek state", en Doukellis & Mendoni (eds.), 49-53.
- Morris, I. (1996), "The strong principle of equality and the archaic origins of greek democracy", en: Ober, J. & Hedrick, C. (eds), 19-48.

- Morris, I. (2002), "Hard surfaces", en: Cartledge, P.; Cohen, E. & Foxhall, L. (eds.), 8-42.
- Morrow, G. (1937), "The murder of slaves in Attic law.", *Classical Philology*, 1937, 32, 3, 210-227.
- Morrow, G. (1993), *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*. Princeton.
- Mossé, C. (1962), *La fin de la démocratie athénienne. Aspects sociaux et politiques du déclin de la cité grecque*, Paris.
- Mossé, C. (1973), "Le statut des paysans en Attique au IV<sup>e</sup> siècle", en Finley, M. (ed.), 179-86.
- Mossé, C. (1974), "Les procès politiques et la crise de la démocratie athénienne.", *Dialogues d'histoire ancienne*, 1, 1, 207-236.
- Mossé, C. (1975) "Renaissance et déclin de l' hégémonie athénienne" y "Philippé et la fin de l' indépendance des cités grecques", en Will, E., Mossé, C. & Goukowsky, P. (eds.), 27-41 ; 42-64.
- Mossé, C., (1978), "Las clases sociales en Atenas en el siglo IV." en Labrousse, C. E., Roche, D., *Ordenes, estamentos y clases. Coloquio de historia social Saint-Cloud, 24-25 de mayo de 1967*. Madrid, 18-25.
- Mossé, C., (1979 ), "Comment s' élabore un mythe politique: Solon, 'père fondateur' de la démocratie athénienne. *Annales* 34, 425-437.
- Mossé, C. (1980), *El trabajo en Grecia y Roma*, Madrid.
- Mossé, C. (1981), "La lucha por el poder y la situación económica-social." en Bianchi Bandinelli, R. (dir.), *La crisis de la pólis. Historia, literatura, filosofía*. Barcelona, 51-78.
- Mossé, C. (1982), "Quelques réflexions sur «la condition négative» de l'apparition d'une société esclavagiste, et sur l'ambiguïté du statut servile", *Opus. Rivista Internazionale per la Storia Economica e Sociale dell' antichità*, 1, 53-5.
- Mossé, C. (1987), *Historia de una democracia: Atenas*, Madrid.
- Mossé, C. (1989), *L'Antiquité dans la révolution française*. Paris.
- Mossé, C. (1994), "Peut-on parler de patronage dans l' Athènes archaïque et classique?", en: Annequin, J. & Garrido-Hory, M. (eds.), *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendance. XXe Colloque du GIREA, Besançon 4-6 novembre 1993*, Besançon, 29-36.

- Mossé, C. (1994/1995), “Les relations de «clientèle» dans le fonctionnement de la démocratie athénienne”, *Métis*, 9/10, 143-50.
- Mossé, C. (1995), *Politique et société en Grèce ancienne. Le “modèle” athénien*, Paris.
- Moulton, C. (1972), “Antiphon the Sophist, on Truth”, *TPAPhA*, 103, 329-366.
- Murray, O. (1983), *Grecia arcaica*, Madrid.
- Murray, O. (1990), “The Solonian law of *hýbris*.”, en Cartledge, P.; Millet, P. & Todd, S. (eds.), *Nomos. Essays in Athenian law, politics and society*. Cambridge, 139-145.
- Murray, O. & Price, S. (eds. 1990), *The Greek city from Homer to Alexander*, Oxford.
- Musti, D. (2000), *Demokratía. Orígenes de una idea*, Madrid.
- Nafissi, M. (2004), “Class, embeddedness, and the modernity of ancient Athens.”, *Comparative Studies in Society and History*, 46, 2, 378-410.
- Nagle, D.B. (2006), *The household as the foundation of Aristotle’s polis*, Cambridge.
- Nails, D. (2002), *The People of Plato a Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis.
- Nelson, E. (2004), *The Greek Tradition in Republican Thought*. Cambridge.
- Németh, G. (2005), “The victims of the thirty tyrans”, en Bultrighini, U. (ed.), 177-188.
- Neserius, P. G. (1933), “Isocrates’ Political and Social Ideas”, *International Journal of Ethics*, 43, 3, 307-28.
- Nestle, W. (1926), “APRAGMOSYNE”, *Philologus*, 81, 129-140.
- Netting, R. M. (1993), *Smallholders, householders: farm families and the ecology of intensive, sustainable agriculture*. Stanford.
- Nixon, L. & Price, S. (1990), “The size and resources of Greek cities”, en: Murray, O. & Price, S. (eds.), 137-70.
- Noiriel, G. (1997), *Sobre la crisis de la historia*, Universitat de Valencia.
- Ober, J. (1985), *Fortress Attica. Defense of the Athenian land frontier 404-322 BC*, Leiden.
- Ober, J. (1989), *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology and the Power of the People*, Princeton.
- Ober, J. (1996a), *The Athenian revolution. Essays on ancient Greek democracy and political theory*, Princeton.
- Ober, J. (2001), *Political dissent in democratic Athens: intellectual critics of popular rule*. Princeton.

- Ober, J. (2002), "Conflictos, controversias y pensamiento político", en Osborne, R. (ed.), *La Grecia Clásica*, Crítica, Barcelona, 128-56.
- Ober, J. (2008), *Democracy and knowledge: innovation and learning in classical Athens*, Princeton.
- Ober, J. & Hedrick, C. (eds. 1996), *Demokratia: A conversation on democracies, ancient and modern*, Princeton.
- Oliva, P. (1983), *Esparta y sus problemas sociales*, Madrid.
- Osborne, C. (1996), "Creative discourse in the Timaeus.", en Gill, C. & McCabe, M. M. (eds.), *Form and Argument in late Plato*. Oxford, 179-211.
- Osborne, R. (1985a), *Demos: the discovery of classical Attika*, Cambridge.
- Osborne, R. (1985b), "Law in action in classical Athens", *The Journal of Hellenic Studies*, 105, 40-58.
- Osborne, R. (1987), *Classical landscape with figures. The ancient Greek city and its countryside*, London.
- Osborne, R. (1990), "Vexatious litigation in classical Athens: sycophancy and the sycophant", en Cartledge, P. Mollet, P. & Todd, S. (eds.) *Nomos: essays in Athenian law, politics and society*. Cambridge, 83-102.
- Osborne, R. (1992), "«Is it a farm?» The definition of agricultural sites and settlements in ancient Greece", en: B. Wells (ed.), 21-7.
- Osborne, R. (1995), "The economics and politics of slavery at Athens", en: Powell, A. (ed.), 27-43.
- Osborne, R. (2003), "Orgullo y prejuicio, sensatez y subsistencia: intercambio y sociedad en la ciudad griega", en: Gallego, J. (ed. 2003), 185-209.
- Osborne, R., (2004), *The Old Oligarch. Pseudo-Xenophon's Constitution of the Athenians*. Lactor..
- Osborne, R. (ed. 2000), *La Grecia clásica, 500-323 a.C*, Barcelona.
- Osborne, R. & Hornblower, S. (eds. 1994), *Ritual, finance, politics. Athenian democratic accounts presented to David Lewis*, Oxford.
- Ostwald, M. (1986), *From popular sovereignty to the sovereignty of law. Law, society and politics in fifth-century Athens*, Berkeley.
- Padgug, R.A. (1981), "Clases y sociedad en la Grecia clásica.", en: AA.VV., 73-103.
- Paiano, D. (2008), "Terratenientes, campesinos y arriendo de tierras en la Atenas del siglo V a. C.", *Circe de clásicos y modernos*, 12, 207-223.

- Paiaro, D. (2011a), *Las “paradojas” de la democracia. Igualdades y asimetrías en la Atenas clásica*. Tesis doctoral. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires.
- Paiaro, D. (2011b), “Ambigüedades del Estado en la democracia ateniense: entre la libertad y la coacción”, en: Campagno, M., Gallego, J. & García Mac Gaw, C. (comps.), *El Estado en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma*, Buenos Aires, 223-242.
- Paiaro, D. (2012a), “Relaciones de dependencia en la Atenas clásica, entre la explotación y la dominación.”, *Trabajos y comunicaciones*, 38, 153-183.
- Paiaro, D. (2012b), “Defendiendo la libertad del ‘dêmos’. Control popular y liderazgo político en la democracia ateniense.”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 44, 33-62.
- Paiaro, D. & Requena, M. (2015), ““Muchas veces pegarías a un ateniense creyendo que era un esclavo’... (Ps. X, 1, 10): espacios democráticos y relaciones de dependencia en la Atenas Clásica”, en Beltrán, A., Sastre, I., Valdés, M. (dir), *Los espacios de la esclavitud y la dependencia desde la antigüedad*. Besançon, 153-170.
- Parain, Ch. (1986), “Los caracteres específicos de la lucha de clases en la Antigüedad clásica”, en: AA.VV., 257-87.
- Patterson, C. (1981), *Pericles' citizenship law of 451-50 B.C*, Nueva York.
- Patterson, O. (1982), *Slavery and Social Death. A Comparative Study*. Cambridge.
- Patterson, O. (1991), *Freedom in the Making of Western Culture*. London.
- Pébarthe, C. (2008), *Monnaie et marché à Athènes à l'époque classique*. París.
- Pečirka, J. (1973), “Homestead farms in classical and hellenistic Hellas”, en: Finley, M. (ed.), 113-47.
- Pečirka, J. (1976), “The Crisis of the Athenian Polis in the Fourth Century B.C.” *Eirene*, 13, 5-29.
- Peon, B. (1864), *Disertación sobre La Crónica de Paros*. Madrid.
- Perlman, S. (1968), “Athenian Democracy and the Revival of Imperialistic Expansion at the Beginning of the Fourth century BC.”, *Classical Philology*, 63, 4, 257-267.
- Perrot, P. (1994), *Fashioning the Bourgeoisie. A History of Clothing in the Nineteenth Century*, Princeton.

- Piovan, D. (2008), "Criticism Ancient and Modern. Observations on the Critical Tradition of Athenian Democracy.", *Polis: The Journal of the Society for Greek Political Thought*, 25, 2, 305-329.
- Piva, A. (2012 ), *Acumulación y hegemonía en la Argentina menemista*. Buenos Aires.
- Plácido, D. (1985), "Platón y la Guerra del Peloponeso.", *Gerión*, 3, 44-62.
- Plácido, D. (1989), "«Nombres de libres que son esclavos» (*Pólux*, III, 82)", en: AA.VV., 55-79.
- Plácido, D. (1997), *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*, Barcelona.
- Plácido, D. (2008), "Las relaciones clientelares en la evolución de la democracia ateniense", *Circe de clásicos y modernos*, 12, 225-42.
- Plácido, D. (2009), "Los modos de producción y las transformaciones del mundo clásico", *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 41, 9-19.
- Plácido, D. & Fornis, C. (2012), "Evergetismo y relaciones clientelares en la sociedad ateniense del siglo IV a. C.", *DHA*, 37/2, 19-47.
- Poddighe, E. (1993 ), "La condition juridique des citoyens Athéniens frappés par le décret du 322: ἀτιμοὶ οὐ φυγάδες?" *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 8, 1, 271-283.
- Poddighe, E. (1997 ), "La nature del tetto censitario stabilito da Antipatro per l'accesso al politeuma di Atene nel 322 a. C.", *Dialogues d'histoire ancienne*, 23, 2, 47-82.
- Poddighe, E. (2002 ), *Nel segno di Antipatro. L'eclissi della democrazia ateniese dal 323/2 al 319/8 a. C.* Roma.
- Podlecki, A. J. (1993), "Κατ' ἀρχῆς γὰρ φιλαίτιος λεώς: The Concept of Leadership in Aeschylus.", en Sommerstein, A. H., Halliwell, S., Henderson, J. & Zimmermann, B. (eds.), *Tragedy, comedy, and the polis: papers from the Greek Drama Conference: Nottingham, 18-20 July 1990* (Vol. 1990 ), Levante, 55-79.
- Pomeroy, S. B. (1987), *Diosas, rameras, esposas y esclavas*. Madrid.
- Pomeroy, S.B. (1994), *Xenophon, Oeconomicus. A social and historical commentary*, Oxford.
- Pomeroy, S.B.; Burstein, S.M.; Donlan, W. & Roberts, J.T. (2001), *La Grecia antigua. Historia política, social y cultural*, Barcelona.
- Poulantzas, N. (1974), *Les classes sociales Dans le capitalisme aujourd'hui*. París.

- Poulantzas, N. (1975), "Las clases sociales", en Bénitez Zénteno, R. (coord.), *Las clases sociales en América Latina: Problemas de conceptualización (Seminario de Mérida)*, México.
- Poulantzas, N. (1978), *L'état, le pouvoir, le socialisme*. Vendôme.
- Poulantzas, N. (1986), *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*. México.
- Powell, A. (ed. 1995), *The Greek world*, London.
- Pritchard, D. M. (2015), *Public Spending and Democracy in Classical Athens*. Austin.
- Pritchett, W. (1953), "The Attic Stelai, Part I", *Hesperia*, 22.4, 225-99.
- Pritchett, W. & Pippin, A. (1956), "The Attic Stelai: Part II", *Hesperia*, 25.3, 178-328.
- Raaflaub, K. A. (1983), "Democracy, oligarchy and the concept of 'free citizen' in late fifth-century Athens.", *Political Theory*, 11, 4, 517-44.
- Raaflaub, K. A., (1989), "Contemporary perceptions of democracy in fifth-century Athens.", *Classica et Mediaevalia XI*, 33-70.
- Raaflaub, K., (2004), *The Discovery of freedom in Ancient Greece*. Chicago University Press, Chicago.
- Raaflaub, K. A., Ober, J., & Wallace, R. (2007), *Origins of democracy in ancient Greece*. California.
- Rabinowitz, N. S. (2008), *Greek tragedy*. Blackwell.
- Rancière, J. (1974), *El concepto de crítica y la crítica de la economía política. De los "Manuscritos" de 1844 a "El capital"*. Buenos Aires.
- Rancière, J. (1981), *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*. París.
- Rancière, J. (1996), *El desacuerdo. Filosofía y política*, Buenos Aires.
- Rancière, J. (2007), *En los bordes de lo político*. Madrid.
- Rancière, J. (2013), *El filósofo y sus pobres*. Los Polvorines.
- Reinders, P. C. (2001), *Demos Pykrites: Untersuchungen zur Darstellung des Demos in der Alten Komödie*. Stuttgart.
- Requena, M. J. (2012), "La libertad cuestionada: Expresiones esclavistas y disputa política en la Atenas Clásica." *Anales del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, 44.
- Requena, M. J. (2013a), "Isócrates, areopagítico: ¿ un pensamiento crítico de la democracia o una democracia pensada críticamente?", *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, 9, 1, 1-16.

- Requena, M. J. (2013b ), ¿ Se puede hablar de un" patronazgo estatal"? Liturgias y misthophoría en la Atenas Clásica. *Sociedades Precapitalistas: Revista de Historia Social*, 2, 2, 4-22.
- Richer, N. (2005), “La violence dans les mondes grec et romain. Introducción”, en Bertrand, J. M. (ed.), *La violence dans les mondes grec et romain. Actes du colloque International (París, 2-4 mai 2002)*, Publications de la Sorbonne.
- Rhodes, P. J. (1979), “ΕΙΣΑΓΓΕΛΙΑ in Athens.”, *The Journal of Hellenic Studies*, 99, 103-114.
- Rhodes, P. J. (1980 ), “Athenian democracy after 403 BC”, *The Classical Journal*, 75, 4, 305-323.
- Rhodes, P.J. (1982), “Problems in Athenian *eisphora* and liturgies”, *American Journal of Ancient History*, 7, 1-19.
- Rhodes, P.J. (1988), *Thucydides. History II*, Oxford.
- Rhodes, P. J. (1992), “The Athenian Revolution.”, en Lewis, D. M., Boardman, J., Davies, J. K. & Ostwald, M. (eds.), *The Cambridge Ancient History*, vol. V, 62-95.
- Rhodes, P.J. (1993), *A commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford.
- Rhodes, P.J. (2003a), *Ancient democracy and modern ideology*, London.
- Rhodes, P. J. (2003b), “Nothing to do with democracy: Athenian drama and the polis.”, *Journal of Hellenic Studies*, 104-119.
- Rhodes, P. J. (2010a ), “Stability in the Athenian Democracy after 403 BC”. En: Linke, B., Meier, M. & Strothmann, M. Stuttgart (eds.), *Zwischen Monarchie und Republik.. Steiner*, 67-75.
- Rhodes, P.J. (2010b), *A History of the Classical Greek World, 478–323 B.C.* Chichester.
- Rhodes, P. J. (2012 ), “The Alleged Failure of Athens in the Fourth Century.”, *Electrum*, vol. 19, 111-129.
- Rihll, T.H. (1991), “Hektemoroi: partners in crime?”, *The Journal of Hellenic Studies*, 111, 101-27.
- Rihll, T. (1996), “The origin and establishment of Ancient Greek slavery.”, en Bush, M. L. (ed. ), *Serfdom and slavery: studies in legal bondage*. London, 89-111.
- Roberts, J. T. (1994 ), *Athens on trial: the antidemocratic tradition in Western thought*. Princeton.

- Robertson, N. (1990), "The laws of Athens, 410-399 BC: the evidence for review and publication.", *Journal of Hellenic Studies*, 43-75.
- Robinson, E. W. (1997 ), *The first democracies: early popular government outside Athens*. Franz Steiner Verlag.
- Robinson, E. W. (2011 ), *Democracy beyond Athens: popular government in the Greek classical age*. Cambridge.
- Rodríguez Adrados, F. (2000), "Introducción General.", *Esquilo. Tragedias*. Madrid, ix-xxxviii.
- Roemer, J. E. (1982), "Origins of Exploitation and Class: Value Theory of Pre-Capitalist Economy.", *Econometria*, 50, 1, 163-192.
- Roemer, J. E. (1985 ), "Should Marxists be interested in exploitation?", *Philosophy & Public Affairs*, 30-65.
- Roemer, J. E. (1989), *Teoría general de la explotación y de las clases*. Madrid.
- Roisman, J. (2006), *The Rhetoric of Conspiracy in Ancient Athens*. Berkeley.
- Romilly, J. de (1954), "Les modérés athéniens vers le milieu du IV siècle: échos et concordances", *Revue des études grecques*, 67, 316-318, 327-54.
- Romilly, J. de (1975), *Problèmes de la démocratie grecque*, París.
- Romilly, J. de (1977), *The Rise and Fall of Greek States According to Greek Authors*. Michigan.
- Romilly, J. de (1979), *La douceur dans la pensée grecque*. París.
- Romilly, J. de (2004 ), *La ley en la Grecia clásica*. Buenos Aires.
- Romilly, J. de (2005), *L'Élan démocratique dans l'Athènes ancienne*, París.
- Rosenmeyer, T. (1982), *The Art of Aeschylus*. California.
- Rosdolsky, R. (2004 ), *Génesis y estructura de El Capital de Marx (estudios sobre los Grundrisse )*, México.
- Rosivach, V. J. (1991), "Some Athenian presuppositions about 'the poor'.", *Greece and Rome*, 38, 2, 189-198.
- Rosivach, V. J. (1993), "The Distribution of Population in Attica.", *GRBS*, 34, 4, 391-407.
- Rosivach, V.J. (2002), "Zeugitai and hoplites", *Ancient History Bulletin*, 16, 33-43.
- Rostovtzeff, M. (1957), *The Social and Economic History of the Roman Empire*. vol. I, Oxford.

- Rostovtzeff, M. (1967), *Historia social y económica del Mundo Helenístico*. Tomo I. Madrid.
- Roubineau, J.-M. (2007), “Les hektémores.”, en Andreau, J. & Chankowski, V. (eds.), *Vocabulaire et expression de l'économie dans le monde antique*, Bordeaux, 177-207.
- Rousseau, J. J. (1970 ), *Discuso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Barcelona.
- Roy, J. (1996), “The countryside in classical Greek drama, and isolated farms in dramatic landscapes”, en: Shipley, G. & Salmon, J. (eds.), 98-118.
- Rowe, G. O. (1994), “The Charge against Meidias.”, *Hermes* 122. Bd., H. 1.
- Rubel, M. (1970), *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*. Buenos Aires.
- Rubin, I. I. (1974), *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. Córdoba.
- Runciman, W. G. (1990), “Doomed to Extinction: The *Polis* as an Evolutionary Dead-End.”, en Murray, O. & Price, S. (eds.), 347-368.
- Ruschenbusch, E. (1958 ), “Patrios Politeia: Theseus, Drakon, Solon und Kleisthenes in Publizistik und Geschichtsschreibung des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.”. *Historia* 7, 398-424.
- Ruschenbusch, E. (1965), “*Hybreos graphē*: ein Fremdkörper im athenischen Rech des 4. Jahrhunderts v. Chr.”, *ZSS*, 82, 302-209.
- Ruschenbusch, E. (1979 ), *Athenische Innerpolitik im 5. Jahrhunderts v. Chr. Ideologie oder Pragmatismus?* Bamberg.
- Ruschenbusch, E. (1981), “Noch Einmal die Bürgerzahl Athens um 330 v. Chr.”, *ZPE*, 110-112.
- Ruschenbusch, E. (1983), “Zur Wirtschafts- und Sozialstruktur der Normalpolis”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 13, 173-94.
- Ruschenbusch, E. (1985), “Die Zahl der griechischen Staaten und Arealgrösse und Bürgerzahl der ‘Normalpolis’”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 59, 253–63.
- Rusten, J. S. (2006), “Who ‘Invented’ Comedy? The Ancient Candidates for the Origins of Comedy and the Visual Evidence.”, *American Journal of Philology*, 127, 1, 37-66.
- Ruzé, F. (2007), “ « Lacôniser » à Athènes : à propos des *Guêpes* d’ Aristophane.”, en Schmitt-Pantel, P. & de Polignac, F. (dir.), *Athènes et le politique. Dans le sillage de Claude Mossé*. Paris , 249-270.

- Saïd, S. (1979), “*L'Assemblée des Femmes: les femmes, l'économie et la politique*”, *Les Cahiers de Fontenay*, 17, 33-69.
- Sapere, A. (2014), “Descripción externa e introspección subjetiva en la Vida de Nicías de Plutarco.”, *Florentia Iliberritana*, 25, 139-155.
- Sahlins, M.D. (1960), “Political Power and the Economy in Primitive Society.”, en Dole, G. & Carneiro, R. (Coords.), *Essays in the Science of Culture*. Nueva York, 390-415.
- Sahlins, M.D. (1979), “Hombre rico, gran hombre, jefe: tipos políticos de Melanesia y Polinesia.”, en Llobera, J. R. (Comp. ), *Antropología política*. Barcelona, 267-288.
- Sahlins, M.D. (1983 ), *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid.
- Saïd, S. (1985), *Sophiste Et Tyran Ou, le Problème du Prométhée Enchaîné*. Klincksieck.
- Sallares, R. (1991), *The ecology of the ancient Greek world*, London.
- Saller, R. (1982), *Patronage under the Early Empire*, Cambridge.
- Samons, L. J., & Loren, J. (2000 ), *Empire of the Owl. Athenian Imperial Finance*, Stuttgart.
- Samons, L. J. (2004 ), *What's wrong with democracy?: from Athenian practice to American worship*. Berkeley & Los Angeles.
- Sánchez Vázquez, A. (2003), *Filosofía de la praxis*. México.
- Sancho Rocher, L. (1997), *Un proyecto democrático. La política en la Atenas del siglo V*, Zaragoza.
- Sancho Rocher, L. (2002), “Las fronteras de la política. La vida política amenazada según Isócrates y Demóstenes.”, *Gerión*, 20, 1, 231-54
- Sancho Rocher, L. (2004), “Los ‘moderados’ atenienses y la implantación de la oligarquía. Corrientes políticas en Atenas entre el 411 y 403 a. C.”, *Veleia*, 21, 73-98.
- Sancho Rocher, L. (2005), “¿Qué tipo de democracia? La *politeia* Ateniense entre 403 y 322 A.C.”, *Stud. hist. Hª antig.*, 23, 177-229.
- Sancho Rocher, L. (2008), “Democracia frente a populismo en Isócrates”, *Klio*, 90, 1, 36-61.
- Sancho Rocher, L. (2009), *¿Una democracia “perfecta”? Consenso, justicia y democracia en el discurso político de Atenas (411-322 a.C.)*, Zaragoza.

- Saunders, T. (1990), "Plato and Athenian law of theft.", en Cartledge, P., Millett, P. & Todd, S. (eds.), 63-82.
- Saunders, T. (1991 ), *Plato's penal code: tradition, controversy, and reform in Greek Penology*. Oxford.
- Saxonhouse, A. W. (1996), *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*. Cambridge.
- Schaps, D.M. (2004), *The invention of coinage and the monetization of ancient Greece*, Ann Arbor.
- Scheidel, W., (2002), "The hiring and the slave. A transatlantic perspective.", en Cartledge, P.; Cohen E. E. & Foxhall, L., (ed.), 175-184.
- Scheidel, W. (2009), "Real Wages in Early Economies: Evidence for Living Standards from 1800 BCE to 1300 CE", *Princeton/Stanford Working Papers in Classics*, (<http://ssrn.com/abstract=1114424> ),
- Schlaifer, R. (1936), "Greek theories of slavery from Homer to Aristotle.", *Harvard Studies in Classical Philology*, 47, 165-204.
- Schmid, W. (1929), *Untersuchungen zum gefesselten Prometheus*. Stuttgart.
- Schmit, C. (2013), *Teoría del Partisano*. Madrid.
- Schmitt -Pantel, P. (1997), *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, París-Roma.
- Schulz, G. (2011 ), "Marx's distinction between the fetish character of the commodity and fetishism".  
<http://marxandphilosophy.org.uk/assets/files/society/pdfs/schulz2011.pdf>.
- Schwenk, C. J. (1997), "Athens.", en Tritle, L. A. (ed.), 8-40.
- Scott , J.C. (1985), "¿Patronazgo o explotación?", en Gellner, E. & Waterbury, J. (eds.), 35-61.
- Seaford, R. (2004 ), *Money and the early Greek mind: Homer, philosophy, tragedy*. Cambridge.
- Sealey, R. (1987), *The Athenian Republic. Democracy or the rule of law?*, Pensilvania.
- Shanin, T. (1976), *Naturaleza y lógica de la economía campesina*, Barcelona.
- Shanin, T. (1983), *La clase incómoda. Sociología política del campesinado en una sociedad en desarrollo (Rusia 1910-1925)*, Madrid.
- Shanin, T. (ed. 1971), *Peasants and peasant societies*, Harmondsworth.
- Shear, J. L. (2011 ), *Polis and Revolution: Responding to Oligarchy in Classical Athens*. Cambridge.

- Shipley, G. & Salmon, J. (eds. 1996), *Human landscapes in classical Antiquity. Environment and culture*, London.
- Shipton, K. (2000), *Leasing and Lending. The Cash Economy in Fourth Century BC Athens*. London.
- Silverman, S. (1985), “El patronazgo como mito”, en Gellner, E. & Waterbury, J. (eds.), 17-33.
- Sinclair, R.K. (1999), *Democracia y participación en Atenas*, Madrid.
- Skydsgaard, J.E. (1988), “Transhumance in ancient Greece”, en Whittaker, C.R. (ed.) 75-86.
- Slater, N. W. (2002 ), *Spectator politics: metatheatre and performance in Aristophanes*. Philadelphia.
- Sofsky, W. (2006), *Tratado sobre la violencia*. Madrid.
- Solbrig, O. T., & Solbrig, D. J. (1994 ), *So shall you reap: Farming and crops in human affairs*. Island Press.
- Sommerstein, A. H. (1984), “Aristophanes and the demon Poverty”, *CQ* 34, 314–33.
- Sommerstein, A. H. (1998), *The Comedies of Aristophanes, vol. X: Ecclesiazusae*. Warminster.
- Sommerstein, A. H. (2005), “An Alternative Democracy and a Alternative to Democracy in Aristophanic Comedy.”, en Bultrighini, U. (ed.), 195-208.
- Sorel, G. (1978), *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires.
- Soudek, J. (1952), “Aristotle's theory of exchange: An inquiry into the origin of economic analysis.”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, 96, 1, 45-75.
- Spence, I. G. (1990), “Perikles and the Defence of Attika during the Peloponnesian War.”, *The Journal of Hellenic Studies*, 110, 91-109.
- Starr, C.G. (1977), *The economic and social growth of early Greece, 800-500 B.C.*, Nueva York.
- Starr, C.G. (1990), *The birth of Athenian democracy. The assembly in the fifth century B.C.*, Oxford.
- Ste. Croix, G.E.M. (1966), “The estate of Phaenippus (Ps-Dem., xlii)”, en: Badian, E. (ed.), 109-14.
- Ste. Croix, G.E.M. de (1972), *The origins of the Peloponnesian war*, London.
- Ste. Croix, G.E.M. de (1988), *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Barcelona.

- Stevens, W. A. (1882), *Select Orations of Lysias, with Introductions and Explanatory Notes*. Chicago.
- Stocks, J. L. (1936), “ΣΧΟΛΗ”, *The Classical Quarterly*, 30, 3/4, 177-187.
- Strauss, B. (1986), *Athens after the Peloponnesian war. Class, faction and policy 403-386 BC*, Ithaca.
- Strauss, B. (1993), *Fathers and Sons in Athens: Ideology and Society in the Era of the Peloponnesian War*. Princeton.
- Struve, V.V. (1974), *Historia de la Antigua Grecia*, Madrid.
- Suñé Domènech, R. M. (2009), *Los fundamentos éticos de la violencia revolucionaria. Una perspectiva sobre la violencia*. Tesis doctoral, Institut Universitari de Cultura, Departament d’Humanitats, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona.
- Sylvester, C., (1999a), “The Western Idea of Work and Leisure: Traditions, Transformations, and the Future.”, en Jackson, E. L. & Burton, T. L., *Leisure Studies: Prospects for the Twenty-First Century*. Venture Pub.
- Sylvester, C., (1999b), “The classical idea of leisure: Cultural ideal or class prejudice?”, *Leisure Sciences*, 21, 1, 3-16.
- Tejera, V. (1999), *Plato’s Dialogues One by One: A Dialogical Interpretation*. Oxford.
- Terray, E. (1971), *El marxismo ante las sociedades «primitivas». Dos estudios*, Buenos Aires.
- Therborn, G. (1998), *¿Cómo domina la clase dominante? Aparatos de estado y poder estatal en el feudalismo, el capitalismo y el socialismo*. México.
- Thomas, R. (1989 ), *Oral tradition and written record in classical Athens*. Cambridge.
- Thomas, R. (1992 ), *Literacy and orality in ancient Greece*. Cambridge.
- Thompson, W. E. (1976 ), *De Hagniae hereditate: an Athenian inheritance case*. *Mnemosyne*, 44. Leiden.
- Thompson, E. P., (1981), *Miseria de la Teoría*. Barcelona.
- Thompson, E. P., (1984), “La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿Lucha de clases sin clases?”, en *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Barcelona.
- Thompson, E. P., (1989), *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. 2 vols., Barcelona.
- Thorner, D. (1971), “Peasant Economy as a Category in Economic History.”, en Shanin, T. (ed.), 202-218.

- Todd, S. C. (1990), "Lady Chatterley's lover and the Attic orators: the social composition of the Athenian jury.", *Journal of Hellenic Studies*, 146-173.
- Todd, S. C. (1993), *The shape of the Athenian Law*. Oxford.
- Todd, S. C. (2007), *A commentary on Lysias, speeches 1-11*. Oxford.
- Tocqueville, A. De (1994), *Scritti, note, discorsi politici*. Turín.
- Too, Y. L. (1995), *The Rhetoric of Identity in Isocrates: Text, Power, Pedagogy*. Cambridge.
- Traill, J.S. (1975), *The political organization of Attica. A study of the demes, trittyes and phylai, and their representation in the Athenian council*, Princeton.
- Tritle, L. (1997), *The Greek World in the Fourth Century. From the fall of the Athenian Empire to the successors of Alexander*. London & New York.
- Tucker, A. (2009, ed.), *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*, Wiley-Blackwell.
- Utchenko, S. L., (1986): "Clases y estructuras de clases en la sociedad esclavista antigua.", en AA.VV., 215-224.
- Valdés Guía, M. (2002), "Mercado de esclavos en Atenas arcaica.", en Garrido-Hory, M. (ed.), *Routes et marchés d'esclaves*. Besançon, 275-319.
- Valdés Guía, M. (2006), "La tierra «esclava» del Ática en el s. VII a.C.: campesinos endeudados y hectémoros", *Gerión*, 24.1, 143-61.
- Valdés Guía, M. (2015), "La renovación de la dependencia en el siglo IV: los espacios de *thetes* y *misthotoi*.", en Beltrán, A., Sastre, I., Valdés, M. (dir), *Los espacios de la esclavitud y la dependencia desde la antigüedad*. Besançon, 183-199.
- Valdés Guía, M. & Gallego, J. (2010), "Athenian «zeugitai» and the Solonian census classes: new reflections and perspectives", *Historia: zeitschrift für alte geschichte*, 59.3, 257-81.
- Vannier, F. (1967), *Le IVe siècle Grec*. París.
- Van der Vliet, E. (2005), "Polis. The problem of statehood", *Social Evolution & History*, 4.2, 120-50.
- Van Effenterre, H., (1985), *La Cité grecque, des origines à la défaite de Maraton*. París.
- Van Wees, (1992), *Status Warriors: War, Violence and Society in Homer and History*. Amsterdam.

- Van Wees, H. (2001), "The Myth of the Middle-Class Army: Military and Social Status in Ancient Athens", en: Bekker-Nielsen, T. & Hannestad, L. (eds.), *War as a Cultural and Social Force: Essays on Warfare in Antiquity*, Copenhagen, 45-71.
- Van Wees, H. (2006), "Mass and Elite in Solon's Athens: The Property Classes Revisited", en Blok, J. & Lardinois, A. (eds.), 351-89.
- Veblen, T. 2007 [1899]: *The Theory of the Leisure Class*, Oxford.
- Vernant, J.-P. (1982), *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid.
- Vernant, J. P. (1986), *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires.
- Vernant, J.-P. (1991), *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelona.
- Vernant, J.-P. (1995), "El hombre griego", en Vernant, J-P (ed.), 9-31.
- Vernant, J.-P. (2001), *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona.
- Vernant, J.-P. (ed. 1995), *El hombre griego*, Madrid,
- Vernant, J. P., & Vidal-Naquet, P. (1987 ), *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Barcelona.
- Veyne, P. (1984), *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Alianza, Madrid.
- Vial, C. (1983), *Léxico de la antigüedad griega*, Madrid.
- Vidal-Naquet, P. (1963), "Athènes au IV<sup>e</sup> siècle : fin d'une démocratie ou crise d' une cité ?. Note critique, Claude Mossé, *La Fin de la démocratie athénienne.* ". *Annales*, 18, 2, 346-351.
- Vidal-Naquet, P. (1986), "Athens and Atlantis: Structure and meaning of a Platonic myth.", en Vidal-Naquet, P., *The Black Hunter. Forms of Thought and Forms of Society in the Greek World*. Baltimore & London.
- Vidal-Naquet, P. (1992), *La democracia griega, una nueva visión. Ensayos de historiografía antigua y moderna*, Madrid.
- Vidal-Naquet, P. (2001), *El espejo roto: tragedia y política en Atenas en la Grecia Antigua*. Madrid.
- Vidal-Naquet, P. (2006), *La Atlántida. Pequeña historia de un mito platónico*. Madrid.
- Vidal-Naquet, P. & Loraux, N. (1996), "La formazione dell'Atene borghese. Saggio di storia della storiografia 1750-1850.", en Vidal-Naquet, P. (ed.), 165-218.
- Vilar, P. (1980), "¿Economía campesina?", en: *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Barcelona, 225-311.

- Vlassopoulos, K. (2007a ), *Unthinking the Greek polis: ancient Greek history beyond Eurocentrism*. Cambridge.
- Vlassopoulos, K. (2007b), “Free spaces: identity, experience and democracy in classical Athens.”, *The Classical Quarterly*, 57, 1, 33-52.
- Vlassopoulos, K. (2010 ), *Politics: Antiquity and Its Legacy*. Oxford.
- Vlastos, G. (1953), “Isonomia.”, *The American Journal of Philology*, 74, 4, 337-366.
- Volóshinov, V. N. (2009 ), *El marxismo y la filosofía del lenguaje:(los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje )*, Trad: Bubnova, T. N. V. Buenos Aires.
- Wade-Gery, H. T. (1932), “Thucydides the son of Melesias: a Study of Periklean Policy.”, *The Journal of Hellenic Studies*, 52, 205-227.
- Wagner, P. (2013), “Transformations of Democracy: Towards a History of Political Thought and Practice in Long-term Perspective.”, en Arnason, P., Raaflaub, K. A. & Wagner, P. (eds.), *The greek Polis and the Invention of Democracy. A Politico-cultural Transformation and Its Interpretations*. Wiley-Blackwell, 47-68.
- Walbank, F. W. (1944 ), “The Causes of Greek Decline”. *The Journal of Hellenic Studies*, 64, 10-20.
- Walcot, P. (1970), *Greek Peasants, Ancient and Moderns*. Manchester.
- Walker, H. J. (1995), *Theseus and Athens*. New York.
- Wallace, R. W. (1986), “The Date of Isokrates' Areopagitikos”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 90, 77-84.
- Wallace, R. W. (1989), *The Areopagus Council to 307 BC*. Baltimore.
- Wallace-Hadrill, A. (ed. 1989), *Patronage in ancient society*, London.
- Walters, K. R. (1976), “The ‘ancestral constitution’ and fourth-century historiography in Athens”, *American journal of ancient history*, 1, 3, 129-44.
- Wankel, H. (1961 ), *Kalos kai agathos*. Würzburg.
- Waterfield, R. & Stadter, P. A. (1998 ), *Plutarch Greek Lives. A Selection of Nine Greek Lives*. Oxford.
- Weber, M. (1964), *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva.*, México.
- Weed, R. L. (2007 ), *Aristotle on Stasis: A Moral Psychology of Political Conflict*. Logos.
- Wells, B. (ed. 1992), *Agriculture in ancient Greece*, Estocolmo.

- Whitby, M. (1998), "The grain trade of Athens in the fourth century BC", en: Parkins, H. & Smith, Ch. (eds.), *Trade, traders and the ancient city*, London, 102-28.
- White, H. (1973), *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe*, Johns Hopkins, Baltimore & London.
- White, H. (2006), "Historical Discourse and Literary Writing.", en Korhonen, K. (ed.), *Tropes for the Past. Hayden White and the History/Literature Debate*. Amsterdam & New York, 25-34.
- Whitehead, D. (1984), "Immigrant Communities in the Classical Polis: Some Principles for a Synoptic Treatment.", *L'Antiquité classique*, 53, 47-59.
- Whitehead, D. (1986), *The demes of Attica*. Princeton.
- Whitley, J. (2001), *The archaeology of ancient Greece*, Cambridge.
- Whittaker, C.R. (ed. 1988), *Pastoral economies in classical Antiquity*, Cambridge.
- Wilkins, J. (2000), *The boastful chef: the discourse of food in ancient Greek comedy*. Oxford.
- Will, Éd. (1954), "Trois quarts de siècle de recherches sur l'économie grecque antique", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 9, 7-22.
- Will, Éd. (1957) "Aux origines du régime foncier grec: Homère, Hésiode et l'arrière-plan mycénien", *Revue des Études Anciennes*, 59, 5-50.
- William, R. (2000), *Marxismo y literatura*. Buenos Aires.
- Will, E., Mossé, C. & Goukowsky, P. (1975), *Le monde grec et l'Orient. Le IV<sup>e</sup> siècle et l'époque hellénistique*. T. II. París.
- Williams, J. M. (1983), *Athens without Democracy*. New Haven.
- Winkler, J. J., (1990), *The Constraints of Desire. The anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. Routledge, New York & London.
- Winkler, J. J. & Zeitlin, F. (eds. 1990), *Nothing to do with Dionisos? Athenian Drama in its Social Context*. Princeton.
- Wilson P. J. (2004), "Demosthenes 21 (Against Meidias): Democratic Abuse," en Robinson, E. W. (ed.), *Ancient Greek Democracy. Readings and sources*. Balckwell.
- Woodhead, A. G. (1954), "Peisander.", *The American Journal of Philology*, 75, 2, 131-146.
- Wolf, E.R. (1980), "Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas", en: AA. VV., *Antropología social de las sociedades complejas*, Madrid.

- Wolff, J. (1999), "Marx and Exploitation", *The Journal of Ethics*, 3, 2, 105-120.
- Wood, E.M. (1988), *Peasant-citizen and slave. The foundations of Athenian democracy*, London.
- Wood, E.M. (1996), "Demos versus «We, the people»: freedom and democracy ancient and modern", en: Ober, J. & Hedrick, Ch. (eds.), 121-138.
- Wood, E.M. (2000), *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico*, México.
- Wood, E.M. (2002), "Landlords and peasants, masters and slaves: class relations in Greek and Roman antiquity", *Historical Materialism*, 10.3, 17-69.
- Wright, E. O. (1983 ), *Clases, crisis y estado*. Madrid.
- Wright, E. O. (ed., 1989 ), *The Debate on Classes*. London & New York.
- Wright, E. O. (1994 ), *Clases*. Madrid.
- Wright, E. O. (ed., 2005), *Approaches to Class Analysis*. Cambridge.
- Yuge, T. & Doi, M. (eds. 1988), *Forms of control and subordination in Antiquity*, Leiden/Nueva York.
- Zaragoza, J. (1993), "Introducción", *Jenofonte. Económico*. Madrid, 203-212.
- Zelin, K.K. (1979), "Principios de clasificación morfológica de las formas de dependencia", en: AA.VV., 55-92.
- Zelnick-Abramovitz, R. (2000), "Did patronage exist in classical Athens?", *L'Antiquité Classique*, 69, 65-80.
- Zelnick-Abramovitz, R. (2004), "Settlers and dispossessed in the Athenian empire", *Mnemosyne*, 57, 325-45.
- Žižek, S. (comp.. 2003), *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires.
- Žižek, S. (2012), *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires.
- Zumbrunnen, J. (2012), *Aristophanic Comedy and the Challenge of Democratic Citizenship*. Rochester.