



La ciudad y las leyes

Lo que hace a Grecia, 2

Seminarios 1983-1984

La creación humana III

Cornelius Castoriadis



mete mano a todo; *por lo tanto*, los elementos “negativos”, al menos según los criterios de estos historiadores, van a ser silenciados o minimizados. Toda esta actitud llega muy lejos y no sólo fue patrimonio de soñadores o mediocres. Aun el gran historiador Eduard Meyer pronuncia en 1898 una conferencia, citada por Finley,²⁵ sobre la esclavitud en la Antigüedad, cuya retórica tiende en cierto modo a “banalizar” el fenómeno. Es un mecanismo –pos-tulo tal o cual realidad como fuente inmaculada e inalterable, y lo que perturba las aguas de esta fuente *no debe* existir– cuya importancia no hay que subestimar, y tampoco su fuerza, porque bajo otras formas sigue estando entre nosotros. Piensen en los SS-20, en Nicaragua, en Chile o en Argentina, no importa: todo lo que viene a enturbiar la imagen que tengo de ello no debería existir, y, *en consecuencia*, no existe. Para nuestros humanistas, el alejamiento hace que la cosa sea aún más compleja, porque se proyecta sobre una realidad de veinticinco siglos de antigüedad la norma de lo que es inaceptable para nosotros. El “razonamiento” subyacente es: esto habría debido ser inaceptable –lo inaceptable lo es en sí–, pero no lo era; ahora bien, como sabemos que esas personas no podían ser salvajes, esa realidad inaceptable no existe.

Nos encontramos sencillamente frente a una ausencia total de verdadera perspectiva histórica, porque toda esa gente olvida por completo el fondo contra el cual se constituye la creación griega. Para no hablar más que de la esclavitud, se olvida lisa y llanamente que, no sólo mil años antes de Cristo, sino aún en 1900 –por no decir en 1983–, la esclavitud, *bajo una u otra forma*, y con muy contadas excepciones, era y sigue siendo la norma en el conjunto del planeta. ¿Esclavitud? El término sólo parecerá excesivo a quienes quieran ignorar que la esclavitud no es más que una de las formas –numerosas, es cierto, pero aquí la cuestión no es ésa– del

²⁵ <Eduard Meyer, *Die Sklaverei im Altertum. Vortrag, gehalten in der Gehe-Stiftung zu Dresden am 15. Januar 1898*, Dresde, Zahn & Jaensch, 1898; reed. en *Kleine Schriften*, 2ª ed., Halle, M. Niemayer, 1924, vol. 1, pp. 169-212. Véase la crítica de Moses I. Finley, *Esclavage antique...*, *op. cit.*, pp. 58-63.>

trabajo “forzado”, en oposición, justamente, al trabajo “libre”. “Libre” con todas las comillas que ustedes quieran, pero que da al trabajador la posibilidad de aceptar o rechazar un empleo, cambiar de patrón, etc. (Finley reconoce con claridad esta oposición, pero no extrae de ella todas las consecuencias en relación con la cuestión que examina, porque lo que le interesa sobre todo son precisamente las diferencias entre la esclavitud en sentido estricto y las demás formas de trabajo forzado.)²⁶ Ahora bien, esa posibilidad se creó históricamente en una época muy reciente y, lo reitero una vez más, sólo existe hoy en un sentido mínimamente *sustancial* para una minoría de la población del planeta. Ése es el fondo de la cuestión. Desde ese punto de vista, la sociedad griega es una sociedad como las demás. No es sin duda la esclavitud como tal la que hace de ella algo específico, ya que esta sociedad comparte ese rasgo (bajo formas, claro, diferentes, no lo olvidemos) con muchas otras. Lo que debe en cambio llamarnos la atención es que en una sociedad donde la esclavitud está presente llega a constituirse otra cosa, a la cual no hemos dejado de dar el nombre de libertad. Comprender cómo pudo suceder eso es sin duda una investigación legítima, que no necesita ninguna otra justificación. <Esta noción de libertad se plantea de manera muy explícita> en Esquilo:²⁷ no es únicamente la libertad con respecto a un enemigo exterior; también es, por ejemplo, la idea de que sólo el ser humano libre es digno de ese nombre. ¿Cómo es posible, se dirá, que en esa sociedad donde aparecen esta noción de libertad y también lo que podemos llamar efectivamente un universalismo –ya hemos hablado de él a propósito de Homero–,²⁸ la cuestión de la esclavitud, tal como nosotros podríamos formularla, no se haya planteado? Recordemos en principio que, en cierto sentido, hubo

²⁶ <Moses I. Finley, *Esclavage antique...*, *op. cit.*, pp. 87-94.>

²⁷ <Esquilo, *Los persas*, v. 242.>

²⁸ <Véase Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006 (en adelante, *LQHG 1*), pp. 140-143, y notas complementarias, pp. 385-387.>

cuestionamiento, porque en algunos sofistas se encontrará una crítica de la esclavitud;⁽⁶⁾ pero éstos hacen esa crítica —la contradicción es sólo aparente, ya nos referiremos extensamente al asunto— en un mundo donde, en un sentido más profundo, la cuestión que planteamos, la de la *justificación* de la esclavitud, no se plantea *ni puede* plantearse. Es un mundo donde la fuerza, la situación de hecho, es una categoría fundamental. Ya aludí a ello con referencia a un fragmento de Heráclito que dice: “pólemos panton men pater estí”, la guerra es el padre de todas las cosas, y es ella la que ha mostrado que unos son dioses y otros, hombres.⁽⁷⁾ Y también es la guerra la que ha hecho (*epóiese*) de unos hombres libres y de otros esclavos. Aquí, la guerra no revela ninguna esencia preexistente: constituye, por el juego de la fuerza y la desigualdad de las fuerzas, la dominación de unos sobre otros. Cosa que, por lo demás, sea uno heracliteano o no, es la pura y simple verdad. Esa guerra es, por tanto, punto de partida o, en todo caso, vía de acceso privilegiada para pensar la constitución política. Porque existen ante todo ese hecho y esa verdad —y contra ese hecho y esa verdad—, tenemos que hacer algo políticamente: el mundo político se constituye como un mundo donde la fuerza es soberana. Y puede decirse además que, por radical que sea la transformación de la sociedad, nunca dejará de ser así.

Paréntesis: de allí el carácter falaz de la supresión de la cuestión, no del Estado, sino del poder en cierto discurso político “radical”. La cuestión del poder no se puede suprimir. Uno no puede, finalmente —de llegar a una crisis, una situación en la que todo está en juego—, dejar de preguntarse sobre qué se apoya en última instancia la institución de la sociedad a la que aspira. Pues ésta debe sin duda apoyarse en algo. Aun cuando se lograra incorporar esa institución, última seguridad en apariencia, al comportamiento de los individuos, seguiría tratándose de una relación de fuerzas. Y no hay que creer, muy en especial, que entonces todo está resuelto: si la incorporación de la institución se da a tal extremo que el individuo no puede siquiera tomar perspectiva y librarse de ella, no habremos hecho más que instaurar una nueva servidumbre. Sea

cual fuere el punto por donde se aborde la cuestión, no es posible eludir el problema de la fuerza. La gran superioridad del pensamiento político griego sobre lo que lo siguió —en particular con respecto a la evolución experimentada bajo la influencia del cristianismo— es que en él la cuestión de la fuerza siempre fue un supuesto fundamental.²⁹

En cierto sentido, por consiguiente, la cuestión de la esclavitud no podía plantearse; en todo caso, no era posible hacerlo en la forma en que nosotros la plantearíamos. Por añadidura, y en un nivel más superficial, claro está, a nadie se le ocurriría reprocharle a Arquímedes no haber inventado el cálculo diferencial, aun cuando estuvo muy cerca con el método del agotamiento. Cierta creación histórica llegó hasta cierto punto. Tenemos, por supuesto, exigencias políticas que van a otra parte o, si se quiere, más lejos. Pero el problema no es ése. No debemos adoptar una actitud moralizadora: tenemos que tratar de comprender; y difícilmente podamos hacerlo, en lo referido a esta cuestión de la esclavitud, si nos atenemos a las actitudes que ya se han mencionado: Grecia como mero objeto histórico que ya no nos incumbiría más, ni de otra manera, que otros objetos históricos, y donde la simple búsqueda de causalidades eliminaría la significación, o la variante estructural en la que se ignora la cuestión misma de la significación. El ejemplo clásico, por decirlo de algún modo, de la actitud que se prohíbe de entrada todo intento de comprensión es: no nos hablen, en particular, de democracia antigua, griega o ateniense, tema que sólo tiene interés para los especialistas, puesto que bien sabemos que esa democracia se basaba en la esclavitud. ¿“Basada en”, es decir, causada por la esclavitud? ¿La esclavitud sería entonces condición necesaria y suficiente de la democracia?

²⁹ [Anotación en el manuscrito: Esto también se ocultó por obra de una filosofía ulterior (derecho natural, esencialmente estoico, a pesar de algunas frases enigmáticas de Aristóteles) y el centramiento *exclusivo* en la *filosofía política* de los filósofos, en detrimento del *pensamiento político* o de la filosofía política de los *actores concretos*, pueblo y líderes, historiadores, poetas, etc., que éstos expresaron plenamente a través de sus actos y sus palabras (véase Tucídides, por ejemplo).]

¿Qué puede querer decir esto? Procuraremos mostrar, en primer lugar, que la idea es históricamente falsa. Pero desde un simple punto de vista lógico, la idea de que la esclavitud pueda ser una "causa" de la democracia es absurda: esa causa debería serlo por doquier y siempre, y sabemos que no es así. No es, pues, una condición suficiente. Y veremos que ni siquiera es una condición necesaria, dado que, para decirlo breve y anticipadamente, cuando los primeros movimientos democráticos se constituyen y comienzan a imponerse, lo hacen en ciudades donde la esclavitud propiamente dicha es marginal en términos económicos y sociológicos. A veces se atribuye mucha validez a la fórmula de Finley: uno de los aspectos de la historia griega es "the advance, hand in hand, of freedom and slavery", el hecho de que la libertad y la esclavitud progresen de la mano.³⁰ Volveré a esta idea, a cuyo respecto tengo más de una reserva. Puede proponérsela en una versión más sutil, como lo hace Vidal-Naquet en algunos textos reeditados en *El cazador negro*.³¹ Para él, el mundo de los hombres libres se apoya, no desde el punto de vista económico o determinista o causal, sino desde el punto de vista de su estructuración –nosotros diríamos: desde el punto de vista de lo imaginario, precisamente–, en una serie de exclusiones. En un marco atravesado por polaridades u oposiciones –griego y bárbaro, hombre y mujer, hombre libre y esclavo, adulto y niño–, el mundo de la *polis* sólo puede constituirse como mundo libre si excluye otros términos. En consecuencia, la comunidad de la *polis* se constituye como comunidad de ciudadanos autóctonos –con exclusión de los extran-

³⁰ <Moses I. Finley, "La civilisation grecque était-elle...", *op. cit.*, p. 171.>

³¹ <Pierre Vidal-Naquet, *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec* [1981], nueva ed. rev., París, La Découverte, 1991, en particular "Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne" [1968; rev.], pp. 151-176; "Le cru, l'enfant grec et le cuit" [1974], pp. 177-207, y "Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe et l'utopie" [1970; modificado], pp. 267-288 [trad. esp.: "El cazador negro y el origen de la efébia ateniense", "Lo crudo, el niño griego y lo cocido" y "Esclavitud y ginecocracia en la tradición, el mito y la utopía", en *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*, Barcelona, Península, 1983].>

jeros–, varones, adultos y nacidos libres. Más allá de lo que pueda pensarse por otra parte de esta posición desde una perspectiva metodológica, hay que señalar que la necesidad de oponer para postular o de postular oponiendo se encuentra en todas las sociedades. Podríamos además hacer el mismo tipo de objeción, lo hemos dicho, con referencia a la oposición entre hombre libre y esclavo: el caso de Roma es particularmente esclarecedor a este respecto, porque la esclavitud ya existe en la época republicana, sin duda desde el siglo IV a. C.

Otra consideración importante. En los debates sobre la democracia antigua –ya se emita un juicio: "modelo" o "antimodelo", o uno se limite a tratar de explicar– hay en general algo parecido a un postulado implícito: el de un "estado de cosas" democrático, una sociedad estable o en situación estacionaria, como se diría en física, que tomamos como objeto de nuestras reflexiones y nuestros juicios. Se trata, desde luego, de una concepción más que criticable, propiamente metafísica en el peor sentido del término: la democracia griega no es en ningún momento un "estado de cosas" sino un proceso histórico, sin lugar a dudas, por el cual ciertas comunidades se autoinstituyen, de manera más o menos explícita, como comunidades de ciudadanos libres. Sólo cuenta ese proceso, el proceso de la democracia, que no es en ningún momento una "constitución" dada de una vez y para siempre. Se trata de un punto de extrema importancia, tanto para nosotros, que hoy queremos comprender en qué consiste una actividad política que aspire a la transformación de la sociedad, como para la comprensión del período histórico en sí mismo, porque éste, mientras sea fecundo, es un período de transformación permanente.

Una última observación, para terminar y señalar con claridad cuál es el centro de nuestras reflexiones. Lo que es preciso tener presente, lo que muestra por qué, a fin de cuentas, todo el debate sobre la esclavitud no tiene sino un alcance limitado, es que, en definitiva, el elemento decisivo en este período –decisivo para la historia griega pero también para la historia europea, y para la de

la humanidad en general— no es sólo, o no es en especial, la democracia concebida como imperio de la ley, libertad de los ciudadanos o igualdad. Lo decisivo es el cuestionamiento de la ley heredada. Tenemos aquí el primer momento de una autonomía social, en el sentido de que la sociedad recusa su propia institución, y esa puesta en entredicho de su propia ley y la transformación de ésta se hacen de manera explícita, en función de una actividad política pública, en y por el *logos*, la discusión, el conflicto de opiniones, y no simplemente como violencia ciega. Eso es lo esencial. Y eso es lo que nos interesa por encima de todo en el mundo griego. Esas limitaciones, bien reales, desde luego: esclavitud, condición de las mujeres, relación con otras ciudades u otros pueblos, no son más que aspectos, consecuencias del hecho de que el cuestionamiento de lo instituido no haya ido hasta el final, no haya sido total. Eso es lo que no ve una presentación anacrónica, ingenuamente moralizadora y, en resumidas cuentas, bastante superficial. Es evidente que ciertas realidades jamás se cuestionaron, como no fuera en el discurso más radical, más subversivo de algunas personalidades que, sin ser tal vez marginales, no representan a la comunidad política, como es el caso de algunos sofistas. Estos últimos no vacilaron a veces en oponerse frontalmente a la opinión común en cuestiones tan graves para los griegos como el incesto o el pudor, y llegaron a aducir la absoluta legitimidad de acostarse con la propia madre o masturbarse en público, pero también sostuvieron que no había ninguna diferencia entre esclavo y hombre libre. Si bien es cierto que aparecen cuestionamientos de ese estilo, sólo lo hacen como momentos límites de tal o cual discurso filosófico o sofístico (en el sentido no vulgar del término), pero el movimiento de autoinstitución de la sociedad pasa al costado de algunos aspectos, y no hay ninguna necesidad de decir en forma explícita que son intocables: sencillamente no se los toca. Desde la perspectiva en que nos situamos, éste es un punto importante porque —y volveremos a ello— puede decirse que al respecto, efectivamente, el mundo europeo moderno, aunque observemos en él deficiencias bastante considerables en comparación con cierta radicalidad

griega, ha sido en otros aspectos mucho más radical y amplio en su cuestionamiento de lo instituido.

¿En qué marco histórico concreto vamos a procurar comprender ese nacimiento de la democracia? Desde el punto de vista cronológico, se trata del período que va desde fines del siglo VIII a. C. hasta fines del siglo V a. C., esto es, prácticamente hasta la derrota de Atenas, y sólo hablaré de manera incidental de lo que sucede después.⁽⁸⁾ Desde el punto de vista geográfico, si nos ocupamos de todo el espacio que abarca tanto Grecia propiamente dicha como las colonias —es decir, como deben saber, una cantidad enorme de ciudades—, nos interesan ante todo los lugares donde surgieron cosas nuevas, donde hubo creación, y creación significativa para nosotros. Atenas, por supuesto, pero también y más en general lo que puede denominarse ámbito jonio: en particular, aunque no exclusivamente, las islas del mar Egeo y de la costa de Asia Menor. No habrá que olvidar, sin embargo, el problema que plantean las ciudades dorias y sobre todo Esparta, que, con pocas excepciones, fueron oligarquías hasta el final. No se las puede ignorar, ni siquiera desde nuestra propia perspectiva, porque esas unidades pertenecen al mismo espacio y esa pertenencia no se define simplemente por rasgos descriptivos o superficiales ni por aspectos tan importantes como la religión o la lengua. La oposición entre ciudades oligárquicas y ciudades democráticas, simbolizada por la que enfrenta a Esparta y Atenas, es con todo una oposición dentro de un mismo mundo políticamente instituido en función de la idea de la ley, la idea del *nomos* que regla y regula el comportamiento de los ciudadanos, la idea de la constitución de la ciudad, en contraposición a cualquier arbitrariedad de un déspota o un rey absoluto. Es muy característico que la primera mención de lo que los griegos llaman *eunomía*, el estado de una ciudad donde no sólo hay buenas leyes sino donde los ciudadanos las respetan, donde la cosa “funciona bien”, corresponda a Esparta. Tirteo, un poeta que escribe en la época de la segunda guerra de Mesenia, hacia 670-660 a. C., treinta o cuarenta años después de Hesíodo, alaba a Esparta por su *eunomía*; Terpandro, un poeta de Lesbos,

más o menos en la misma época habla de Esparta como la ciudad donde reina la *dike*,⁽⁹⁾ la justicia, que no es sino otro aspecto de lo mismo. La historia de Esparta es muy oscura y controvertida,⁽¹⁰⁾ pero, hecho notable, quizá fue en ella donde se produjo por primera vez la instauración de algo que se asemeja a un régimen de igualdad, y justamente en el transcurso de este período, es decir, la primera mitad del siglo VII a. C., entre 700 y 650. (Las dataciones tradicionales de Licurgo lo sitúan bastante antes, pero los historiadores modernos las critican vigorosamente⁽¹¹⁾ porque el cambio de constitución, de legislación que simboliza el nombre de aquél no debe ser anterior a la primera mitad del siglo VII a. C.) Lo esencial, en todo caso, es que se trata de la primera ciudad donde, que sepamos, se instaura, en contraste con un Estado cuyos verdaderos contornos nos cuesta entrever, pero que es sin duda el de una sociedad aristocrática, fuertemente jerarquizada, la comunidad espartana como comunidad de los *homoioi*, los "semejantes" o "iguales". Esto va a la par con una redistribución de las tierras que comprende, si nuestras fuentes son confiables,⁽¹²⁾ a unos nueve mil ciudadanos varones adultos o, si se prefiere, una comunidad de nueve mil familias representadas por los hombres que las encabezan. ¿Cuáles son las principales instituciones de esta comunidad? Dos reyes —característica sumamente singular—, con funciones que son en esencia militares y religiosas; un consejo de ancianos, la *gerousía*, que tiene un papel muy importante, bastante parecido al que desempeñará más adelante el Senado romano, pero también una asamblea de hombres libres, la famosa *apella*, así como, en una etapa ulterior, un colegio de cinco magistrados, los éforos. Lo distintivo con respecto al resto del mundo griego es que la sociedad espartana, tal como se constituyó en la primera mitad del siglo VII a. C., se inmoviliza o, mejor, no hace sino evolucionar hacia una creciente oligarquía.⁽¹³⁾ Pero recordarán sin duda lo que les decía hace unos minutos de la democracia y la ley heredada: también aquí, en el caso espartano, lo interesante, lo que despierta interrogantes, no es tanto la Esparta oligárquica como la Esparta *inmovilizada*, la ausencia de creación histórica. Esparta

persiste en una forma primera de constitución; pero por la fuerza de las cosas, a falta de una dinámica del *demos*, de la colectividad de los hombres libres, ya en la época clásica se transforma en oligarquía. Puesto que es evidente, al leer a Heródoto y Tucídides, que si en esa época efectivamente se someten a la asamblea cuestiones importantes, sobre todo la guerra y la paz, muchas veces la suerte ya está echada. La asamblea sólo decide una vez que los representantes de los puntos de vista antagónicos, se trate de los éforos o de los dos reyes, han tomado la palabra y dado su opinión; así sucede cuando, en 431, se declara la guerra a Atenas. Y no se expresa con una votación a mano alzada, sino por aclamación, punto sobre el cual algunos historiadores modernos insisten a justo título.⁽¹⁴⁾ El ciudadano ateniense levanta la mano, se da a conocer y emite su opinión; mientras que el espartano, perdido en la multitud, grita, y corresponde a los éforos decidir —pueden llegar a hacer trampas— si los gritos "a favor" son más fuertes que los gritos "en contra", o a la inversa. Sistema que es muy poco seguro: Tucídides cuenta³² que, durante los debates que precedieron a la declaración de lo que más adelante se llamaría Guerra del Peloponeso, en 431, el éforo Estenelaidas, que habla a favor de la guerra, afirma que no se puede escuchar con claridad lo que quiere la asamblea; pide, pues, que quienes están a favor y quienes están en contra se agrupen por separado. En resumen, no hay un verdadero voto individual: es una asamblea de ratificación de las decisiones de la oligarquía, similar en más de un aspecto a las *agorái* que hemos conocido en Homero.³³

La democracia, hemos dicho, es un proceso. En el caso de Atenas, el verdadero inicio se sitúa en el siglo VII a. C., al que se dio en llamar —creo que lo hizo el historiador inglés Forrest—⁽¹⁵⁾ "el siglo de las reformas". Pero en la misma época otras ciudades entran en una etapa de efervescencia política e institucional y los viejos regímenes aristocráticos vacilan o son derrocados y reem-

³² <Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, 1, 87.>

³³ <Véase Cornelius Castoriadis, *LQHG 1*, pp. 183-185.>

plazados por lo que denominamos "tiranías", término del que nos ocuparemos más adelante. El primer caso conocido es el derrocamiento, en Corinto, de la familia de los Baquiades por Cípselo, que en 657 a. C. instaura la primera tiranía,⁽¹⁶⁾ sin duda con el apoyo de la masa de los ciudadanos, es decir, de lo que en lo sucesivo aparece como una categoría decisiva en la vida de las ciudades griegas: los hoplitas. Éstos son los ciudadanos que cuentan con medios suficientes para adquirir un armamento pesado con el que van a participar en la falange, la formación en orden de batalla colectivo que vemos aparecer más o menos en la misma época, gracias a lo cual ya no tendrán que entregarse a la *monomakhía*, el combate singular. En Atenas, en 620 a. C., un período de disturbios conduce a la designación de un primer legislador, Dracón, y en 594 a. C., al arcontado de Solón, que modifica el régimen al introducir, junto al Consejo de los Eupátridas, que tiene su sede en el Areópago, un tribunal del pueblo, la Heliea, de la que puede suponerse que excluía a los más pobres. Pero ya había otros elementos, como la elección entre los arcontes, desde 680 a. C., de lo que llamamos tesmotetes, "legisladores", etcétera.

Nunca se insistirá lo suficiente sobre la rapidez con que se producen los cambios, pero hay al mismo tiempo una temporalidad, un ritmo bastante extraño, sin desarrollo lineal. Ya les he dicho⁽¹⁷⁾ que en la isla de Quíos, en Jonia, se encontró una inscripción de 570 a. C. en la que se menciona una *boulé demosíe*, un consejo del *demos*, que, de acuerdo con la interpretación más verosímil, es un consejo elegido por el pueblo, encargado de decidir asuntos que importan a éste —es decir, todos los asuntos—, y que actúa a la vez como una especie de tribunal judicial de apelaciones. Un poco antes, hacia 580 a. C., en las islas Eolias (hoy Lípari) se establece una colonia que instaura una suerte de régimen comunista, con colectivización de las tierras.⁽¹⁸⁾ Por desdicha, sólo se cuenta con informaciones muy fragmentarias sobre esta experiencia que duró apenas cuatro años, y ni siquiera se sabe con exactitud por qué llegó a su fin. Pero se advierte que las cosas van verdaderamente muy rápido, y que en lo concerniente a los límites

de la puesta en entredicho de la institución podrían tal vez agregarse algunas notas a pie de página.

El auténtico punto de inflexión en esta historia es la reforma, o, más bien, la revolución ligada al nombre de Clístenes en Atenas, en 508 a. C., que provoca la instauración de un régimen que es legítimo calificar de democrático, y cuyo punto culminante es, en 462 a. C., la sanción de una verdadera regla de derecho público democrático en Atenas, la reforma de Efialtes, que suprime las últimas restricciones al poder del *demos*. A partir de entonces, Atenas será una ciudad efectivamente democrática hasta la victoria de Filipo de Macedonia. E incluso después, por otra parte, aun cuando este aspecto casi carezca de importancia porque todas las ciudades de la Grecia continental caen bajo la dominación de los reyes de Macedonia, el recién mencionado Filipo y luego Alejandro y sus diádocos. Pero en lo que nos ocupa, el período decisivo se extiende desde Clístenes hasta la Guerra del Peloponeso, en 431-404 a. C., auténtica tragedia en la que no faltan ni la *hybris* ni la catástrofe. Tampoco hay que olvidar las reiteradas tentativas de reacción en Atenas: tras el desastre de Sicilia, la del régimen oligárquico de los Cuatrocientos en 412-411, y luego la de los Cinco Mil que lo sucede. Pero esas tentativas duran apenas algunos meses y la democracia restaurada ya no padecerá amenazas hasta 404 a. C. En esta fecha, la derrota definitiva de Atenas en la Guerra del Peloponeso permite a los espartanos instalar el llamado régimen oligárquico de los Treinta Tiranos, derrocado al cabo de algunos meses por los partidarios de la democracia dirigidos por el antiguo estratega Trasíbulo. A lo largo del todo el siglo IV a. C., Atenas será una ciudad importante y hasta logrará reconstruir un imperio. La actividad intelectual será prodigiosa en ella: Platón, Aristóteles, Isócrates, la comedia "media" y luego la "nueva" con Menandro, etc. También será una democracia donde algunos elementos democráticos llegarán incluso a ser más fuertes que en la época clásica; modificaciones, por lo demás, aprobadas por Aristóteles en la *Constitución de los atenienses*.⁽¹⁹⁾

Ésos son entonces los límites cronológicos, con un muy vago esbozo de la fisonomía de la época. La vez que viene hablaremos

XV. SEMINARIO DEL 23 DE MARZO DE 1983

PARA CONTINUAR nuestra discusión sobre la *polis*, hoy voy a hablarles –de manera un poco fragmentaria y desordenada, y les ruego que me perdonen, pero casi no tengo posibilidades de hacerlo de otro modo– de una serie de aspectos ligados, en esta discusión, no a las significaciones sino a la historiografía y a lo que antaño se llamaba *realia*, los datos concretos sin los cuales el análisis difícilmente sea posible. Ahora bien, nuestra ignorancia es mucha acerca de este período, sobre todo en lo concerniente al nacimiento de las ciudades griegas en el sentido fuerte del término, sin duda en el siglo VIII a. C.⁽¹⁾ Con respecto a este último punto, el apasionamiento puesto en los debates es inversamente proporcional a la escasez de testimonios –inscripciones y otros documentos arqueológicos– de que disponemos, y a los que diversos supuestos previos imponen una pesada hipoteca.

Tratemos en principio de dar una definición provisoria de la *polis*, distinguiendo cuatro aspectos esenciales. Primer punto: la *polis* no es la ciudad. La ciudad, el centro urbano, es el *asty*; la palabra *polis* puede utilizarse para designarla, pero se refiere a la unidad de un territorio urbano y un territorio rural.⁽²⁾ Ejemplo clásico –pero muy malo, por otra parte, porque se trata de un caso bastante excepcional en muchos aspectos–: Atenas no es el *asty* Atenas; Atenas es el Ática. Advertirán de inmediato el vínculo con un tema que reaparece sin cesar en los autores de la Antigüedad, al menos hasta fines del siglo IV a. C., y especialmente en Platón y Aristóteles, que no hacen además otra cosa que formular de manera explícita lo que para los griegos cae por su propio peso: una *polis* es fundamental, necesariamente autárquica. Lo cual no quiere decir, desde luego, que tenga en su territorio todo lo que necesita. Atenas u otras ciudades pueden carecer de trigo, y hay, claro está, intercambios comer-

ciales con el exterior. Eso no impide que la ciudad sea una unidad que, en principio, debe bastarse a sí misma, porque ésa es la condición de la autonomía. Si la *polis* es la unidad de un territorio urbano y un territorio rural –el rechazo, precisamente, para emplear el lenguaje del siglo XIX, de la división entre la ciudad y el campo–, al mismo tiempo no es el territorio. Éste es muy importante, a no dudar: en él encontramos santuarios y huellas del paso de los dioses; pero la *polis* son los ciudadanos. Tucídides lo dice explícitamente: “andres gar polis”.¹ Pero muchos otros testimonios muestran que lo esencial es el cuerpo de ciudadanos, que puede en un caso extremo abandonar el territorio sin que la *polis* desaparezca.² El tercer aspecto es en cierto sentido muy conocido –una banalidad, si se quiere–, pero me parece que en general no se entiende su significación: la sociedad griega se instituye en cuanto sociedad relativamente unida y homogénea, en cuanto sociedad en el sentido que damos aquí a esa palabra, mediante algunos centenares, al menos, de *poleis* autónomas. Se trata, en resumidas cuentas, de una nación, sin duda, porque hay una lengua y una tradición comunes, un sentimiento de solidaridad y una oposición a lo que no es griego, a aquellos a quienes poco tiempo después se atribuirá el calificativo de “bárbaros”. Pero esta nación no puede instituirse, y podemos decir incluso que no concibe su existencia, como no sea por la coexistencia de centenares de unidades políticas autónomas. Está claro que todos los historiadores consideran ese elemento como la gran debilidad del mundo griego. Sin embargo, deberíamos ver en él no sólo uno de los aspectos más importantes para nosotros, sino también, me atrevería a decir, uno de los más *positivos*. Los historiadores

¹ <Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, VII, 77: “andres gar polis, kai ou teikhē oudé nees andrón kenái”, “pues son los hombres quienes hacen una ciudad, y no las murallas y las naves vacías de tropas” (trad. fr. de D. Roussel). Tucídides pone esta frase en labios del estratega Nicias, cuando éste se dirige a los soldados durante la expedición de Sicilia (413).>

² <Véase Heródoto, *Historia*, I, 163-169 (los focenses y los teianos abandonan su ciudad), y VII, 61 (Temístocles antes de Salamina: aun cuando los persas ocupen el Ática, los atenienses en su flota siguen siendo una ciudad).>

modernos –griegos, desde luego, pero también occidentales en general– tropiezan con muchas dificultades para comprender esa incapacidad de los griegos para constituir un solo Estado. Kitto –un helenista inglés, autor de un libro notable, *The Greeks*, que se tradujo, creo, al francés– señaló con humor que preguntar a un griego por qué esas *poleis* no se unían para formar un Estado equivaldría a preguntar a un inglés que sea miembro de un club por qué no se unen todos los clubes ingleses para constituir uno solo. La respuesta del inglés es, por supuesto: porque entonces ya no se trataría de clubes.³ No conozco ningún caso comparable, al menos con ese grado de unidad y esa duración, de sociedad que se instituye así por la mediación de centenares –puesto que, si se toman en cuenta las colonias del perímetro del Mediterráneo, se trata en efecto de centenares– de unidades políticas absolutamente autónomas. Uno puede deplorarlo, puede soñar con lazos más fuertes, lamentar que las ciudades se hayan entregado a un guerrear constante entre sí y no hayan manifestado su solidaridad salvo en contados momentos de su historia. Éste es un aspecto de esa institución que no hay que silenciar. Pero lamentarlo no sirve aquí para nada. Lo que es menester comprender es esta posición fundamental: no se trata de crear un Estado en general; se trata de crear comunidades políticas que puedan ser autónomas, es decir, autogobernarse en los hechos. Por eso la cantidad adecuada de ciudadanos de una ciudad fue un tema de preocupación permanente para los reformadores políticos, cosa que Aristóteles formula a la perfección cuando dice –resumo– que no se puede hacer una *polis* de mil individuos ni de un millón: mil es demasiado poco y un millón ya no es una *polis*, es Babilonia.⁴

Cuarta característica, a la cual tendré que volver, sin duda: para el período que nos ocupa, la *polis* no es un Estado en el sen-

³ <Humphrey Davy Findley Kitto, *The Greeks* [1951; ed. rev. en 1957], Londres, Penguin Books, 1991, p. 79 [trad. esp.: *Los griegos*, Buenos Aires, Eudeba, 1963]. Esta observación se omitió en la traducción francesa: *Les Grecs. Autoportrait d'une civilisation*, París, Arthaud, 1959.>

⁴ <Aristóteles, *Política*, II, 1265a 14; III, 1276a 25-30; VII, 1325b 34-1326b 25.>

tido moderno del término,⁽³⁾ vale decir que no encontramos en ella un aparato separado que concentre lo esencial de los poderes, encargado a la vez de las principales decisiones y de su ejecución. La *polis* es la comunidad de ciudadanos libres que, al menos en la ciudad democrática, hacen sus leyes, juzgan y gobiernan. Tres funciones, tres palabras que hallamos en Tucídides⁵ para designar una ciudad independiente: *autónomos*, *autódikos* (que tiene su propio poder judicial) y *autotelés* (que se gobierna). Es muy característico el hecho de que lo que los modernos llaman poder ejecutivo esté, en la Atenas de la época clásica, esencialmente en manos de esclavos, y se lo considere un asunto de pura administración: los policías, los escribas, los conservadores de archivos, los tesoreros son esclavos. El señor Delors* habría sido un esclavo ateniense particularmente competente y riguroso en la gestión de las finanzas de la ciudad. Lo que interesa al ciudadano no es contar los centavos, es tomar decisiones: aumentar los impuestos pagados por los aliados o los atenienses mismos, destinar tal o cual suma a la construcción de trirremes o de templos en el Partenón... Este último rasgo nos remite a una observación más general: contrariamente a aquello con que nos machaca la teoría política moderna, las tres ramas del poder político son la legislativa, la judicial y la gubernamental, no la ejecutiva. Cuando un gobierno declara la guerra no ejecuta ninguna ley, se limita a utilizar la posibilidad que le da una ley. La ejecución, en el sentido de administración, no es una función del poder. Puede incluso decirse que, en las sociedades modernas, es una industria como cualquier otra, indebidamente confundida con el Estado por razones históricas, y que en Atenas es una actividad del todo subalterna confiada en los hechos a esclavos. Tales son, pues, los cuatro aspectos esenciales de la *polis*.⁽⁴⁾

Ahora, una primera pregunta histórica: ¿cuándo y cómo aparecen esas ciudades? Muy probablemente, luego del hundimiento

⁵ <Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, v, 18, 2.>

* Jacques Delors, ministro de Economía y Finanzas del gobierno de François Mitterrand entre 1981 y 1983. [N. del T.]

de la sociedad palaciega, del que ya hemos hablado.⁶ Pero la teoría clásica, y aun la de Ehrenberg,⁷ que quiere que la *polis* se constituya en torno de una acrópolis que es la sede de las divinidades protectoras de la ciudad, es con toda probabilidad errónea. Reiterémoslo, el modelo ateniense es engañoso: al parecer, en la mayoría de los casos fue más bien la construcción de santuarios en las fronteras la que, al delimitar un territorio, permitió la constitución de esa unidad de una ciudad y un territorio agrario.⁽⁵⁾ Así sucedió en Argos, en toda una serie de ciudades cuya constitución se remonta al siglo VIII a. C. e incluso, en parte, en el Ática.

Se ha pretendido que la conformación de la *polis* procedía directamente de factores económicos, pero jamás se propusieron argumentos sólidos en apoyo de esta posición. Todo lo que puede decirse es que, en efecto, tras el período de las "épocas oscuras", entre 1200 y 800 a. C., numerosos signos muestran un despertar, una evolución mucho más rápida de la sociedad, y por lo tanto también de la economía y las técnicas. Entonces, como es obvio cuando se parte de la idea de que el desarrollo de las fuerzas productivas determina todo el resto, va de suyo que, si hubo despertar, fue porque hubo desarrollo económico. Sin embargo, es preciso limitarse a esta constatación: ese pueblo despierta, entra en una fase de desarrollo acelerado que se traduce, claro, en el plano económico, pero también en el plano demográfico, religioso, cultural, artístico: el arte geométrico nace justamente en esta época. Se ha tratado asimismo de ligar el nacimiento de las *poleis* a una crisis demográfica, con la idea de que un desarrollo de la población habría causado a la vez la constitución de esos territorios y la colonización.⁽⁶⁾ Ésa es, en mi opinión, otra conexión totalmente falaz; volveré de inmediato a ella al hablar de las colonias. Se sabe que alrededor del año 1000 a. C. se produjo una primera colonización

⁶ <Véase Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006 (en adelante, *LQHG 1*), pp. 85-88.>

⁷ <Victor Ehrenberg, *L'État grec*, París, Maspero, 1976, pp. 32 y 33.>

griega en las grandes islas que bordean el Asia Menor y en esta misma: Éfeso, Esmirna, Mileto. Luego, en el siglo VIII a. C., explota lo que se denomina tradicionalmente la segunda colonización, que va a tener esta vez una vasta extensión geográfica. Las primeras ciudades firmemente establecidas son Pitecusa en Italia hacia 770, luego Naxos en Sicilia en 757, Cumas cerca de Nápoles hacia 740 y Siracusa en 734. Se asiste entonces a una gran aceleración, y a lo largo de setenta y cinco años van a fundarse decenas y decenas de colonias.

Pero el término mismo de "colonia" es malo porque hace pensar que ciudades griegas habrían enviado grupos de ciudadanos a instalarse en otros territorios por razones económicas o militares, cuando la verdad es muy otra: esos griegos se marchan de sus *poleis* que por entonces están conformándose para ir a otros lugares a fundar otras ciudades. Por lo demás, la simultaneidad de los dos fenómenos es llamativa: todo sucede como si, en un período relativamente breve, la significación imaginaria social *polis* surgiera y se materializara con mucha rapidez tanto en Grecia propiamente dicha y Asia Menor como en el movimiento de colonización. Con la consecuencia de que los colonos van a instituir unidades políticas soberanas, pero sin referencia, sin modelo preestablecido para producir su propia legislación, tras haber dejado a veces territorios que no son *poleis* en el verdadero sentido de la palabra. Según todo lo que sabemos, los colonos mismos deciden la organización y la legislación: tenemos con ello algo particularmente esclarecedor para el surgimiento de la idea de autonomía en el sentido que damos aquí a este término, puesto que no encontramos subordinación política de las leyes de las colonias con respecto a la metrópolis, y tampoco ese "trasplante" institucional que pudo observarse en las colonias inglesas modernas de población:⁽⁷⁾ Canadá, Australia, Nueva Zelandia, etc. Muy rápidamente aparecen legisladores locales: Zaleuco de Locris y Andródamas de Regio en Calabria, Carondas de Catania en Sicilia. No sabemos gran cosa del contenido de esas legislaciones, salvo que son, se ha dicho, instituciones siempre autónomas y que están obligadas a definir con precisión, por una especie de decisión inicial, quién es ciudadano,

quién participa en la vida de la colonia, cosas que las ciudades griegas, con la riqueza que les daban su historia y su tradición, podían a menudo dejar sin un perfil bien definido.

Algunos comentarios más sobre esta cuestión de la colonización. Sus causas, en principio, aunque no nos digan nada sobre las significaciones. Es un aspecto muy discutido. Aquí vuelve a darse, a mi modo de ver, la aplicación de esquemas considerados como evidentes por los investigadores modernos. Ya les he dicho, se sigue invocando la presión demográfica en la metrópolis para explicar la partida de grupos de ciudadanos, la mayor parte de las veces comandados por un jefe fundador, hacia Sicilia, Italia, el Ponto Euxino... Sin embargo, esto ni siquiera es cierto de las propias colonias de población, donde las simples oportunidades de partir, el deseo de cambiar son casi siempre las verdaderas razones de esos movimientos. Algunos historiadores modernos tienen sin embargo una concepción a mi juicio más correcta del problema, y estiman que la colonización es más el efecto de la prosperidad que de la pobreza en la metrópolis. Y creo que hay que considerarlo sobre todo dentro de ese movimiento de despertar, de desarrollo, de expansión del conjunto de estas sociedades. Habría que mirar todo esto con mucho más detenimiento, aun cuando quizá nunca se pueda dar una respuesta definitiva a estas cuestiones. En tal sentido, los lugares de partida privilegiados de los colonos me parecen particularmente significativos: a primera vista, no son de ningún modo los sitios más desheredados, aquellos donde la presión económica o demográfica sea más fuerte, sino la Eubea, una de las más fértiles y opulentas entre las islas griegas; también Corinto y Megara, que ya eran muy ricas en este período; Acaya, asimismo; Creta y ciudades de Asia Menor como Mileto, Focea o bien la isla de Quíos. Para quien conoce un poco la geografía de Grecia, éstos son los últimos lugares donde habría podido esperarse que la miseria empujara a la población a la emigración. Y no faltan regiones griegas verdaderamente pobres que jamás fundaron colonias. Por otra parte, algo muy significativo: ni Esparta (con una sola excepción: Tarento) ni Atenas participaron

en la primera fase del movimiento, hasta alrededor de 675 a. C. En su excelente libro sobre la antigua Sicilia, Finley señala que la intención era, desde el inicio, alentar a los hombres a instalarse en otros lugares de manera permanente y formar nuevas comunidades independientes.⁸ Y sin duda es eso lo que está en la base de la colonización griega, y lo que constituye su singularidad: un despliegue que se traduce en la fundación de ciudades autónomas.

Evidentemente es muy difícil determinar con precisión cuáles eran las leyes, la estructura política de esas ciudades de la primera época. En Megara Hyblaea, una colonia siciliana entre Siracusa y Catania, fundada por colonos megarenses a mediados del siglo VIII a. C.,⁽⁸⁾ las últimas excavaciones sacaron a la luz algunos elementos típicos del urbanismo de la *polis* democrática clásica, y sobre todo el gran espacio central del ágora. Se lo ha datado alrededor de 730 a. C., una época en que todavía no se construían los edificios que un siglo más adelante lo rodearon; pero ese lugar político esencial de la ciudad estaba, por lo tanto, inscrito desde el origen en el plano urbano. Por otra parte, puede pensarse –y en todo caso ésta es la opinión de Finley con respecto a Sicilia– que los nuevos habitantes se repartían en parcelas iguales las tierras de la colonia, sin duda con una excepción para el fundador, el *apoikistés* u *oikistés*, a quien se adjudicaba una propiedad más grande. Esta hipótesis “igualitarista” es confirmada por las excavaciones realizadas en los cementerios de Megara Hyblaea,⁽⁹⁾ donde durante más de dos siglos las tumbas no indican ninguna desigualdad social entre los habitantes. A partir de determinado momento, desde luego, se inicia un proceso de diferenciación económico-social. El fenómeno es además casi automático mientras no se tomen medidas políticas correctivas: si se reparten cinco mil superficies iguales entre cinco mil colonos, al cabo de la cuarta generación ya no habrá cinco mil propiedades, y las que haya no se-

⁸ <Moses I. Finley, *A History of Sicily. Ancient Sicily to the Arab Conquest*, Londres, Chatto and Windus, 1968, p. 15; trad. fr.: *La Sicile antique. Des origines à l'époque byzantine*, París, Macula, 1997, p. 31.>

rán iguales. Las muertes prematuras, las diferentes aptitudes individuales y la cantidad de hijos van a modificar el reparto, y comienza a actuar entonces un mecanismo elemental de concentración de la riqueza. Ustedes lo saben tanto como Marx; sólo se presta a los ricos y éstos podrán comprar con mayor facilidad una pequeña parcela que una viuda ya no puede cultivar... Sin lugar a dudas, es lo que pasa en las colonias (mientras que en la Grecia metropolitana la existencia de fincas aristocráticas de importancia parece ser un dato inicial), y la situación provocará bastante rápidamente luchas sociales, crisis, esas famosas *staseis* de las que hay huellas desde comienzos del siglo VI a. C. en las colonias de Sicilia y del sur de Italia. Poco después aparecerán los primeros tiranos, como Panecio en la colonia de Leontinos, que serán algo así como portavoces, jefes que se darán los ciudadanos pobres para limitar el poder de los aristócratas, los *oligoi*, los ricos.

Este gran movimiento histórico de colonización es por tanto el signo y el punto de partida de una nueva creación imaginaria política: la *polis* autónoma. Es apropiado, me parece, insistir en ella, porque no encontraremos nada parecido en otros lugares: en las colonias fenicias o cartaginesas no se hace sino trasponer las estructuras políticas aristocráticas y oligárquicas de las metrópolis. Buscamos el origen del movimiento democrático en Atenas (Dracon, 620 a. C.; Solón, 594 a. C., etc.) o las ciudades jónicas, pero la significación política que llamamos autonomía ya está presente a mediados del siglo VIII a. C., cuando los primeros colonos griegos fundan Naxos y Cumas, casi dos siglos antes de los movimientos del *demos* en la Grecia propiamente dicha.

Algunas indicaciones, ahora, sobre la organización militar. Ya hemos abordado esta cuestión:⁹ el paso de la guerra homérica a la guerra griega clásica e incluso arcaica es el paso del duelo singular entre héroes, entre jefes, al combate entre columnas organizadas. Los griegos llamaban falanges a esas hileras de soldados cuyo escudo,

⁹ <Véase Cornelius Castoriadis, *LQHG 1*, pp. 86, 87 y 100.>

sostenido en el brazo izquierdo, protegía el lado derecho del vecino, y que luchaban entonces de manera absolutamente compacta, con una profundidad de varias filas. Este método fue una invención militar de extrema eficacia, sobre todo en la guerra contra los persas. Pero se ha querido ver en la falange el origen de la constitución de los ciudadanos, los *politai*, como comunidad política. Esta teoría, que se origina en Aristóteles¹⁰ –materialista histórico antes de tiempo, ya que hace derivar una institución política de un cambio tecnológico– y fue repetida *ad nauseam* por los modernos, no me parece aceptable. Como dicen Austin y Vidal-Naquet en su librito sobre la economía en la sociedad griega,¹¹ la falange y la reforma hoplítica del siglo VII a. C. son menos la causa de la constitución de una comunidad política que el signo de esa evolución. A partir de determinado momento, las personas se consideran como más o menos iguales o semejantes –es el caso de los famosos *homoioi* de Esparta–, y esta nueva percepción se traduce también en el plano militar. Por lo demás, no se podría hacer de la falange una condición necesaria y suficiente para la constitución de la ciudad porque, por ejemplo, los macedonios también combatieron en falanges sin dejar jamás de ser una monarquía. Ese cuerpo de ciudadanos que combaten solidariamente traduce pues, en el plano militar, la primacía de la comunidad ciudadana. Tenemos algunos vestigios arqueológicos indudables de ello: en primer lugar, el famoso vaso Chigi, datado en torno a 650 a. C., que muestra a una falange en orden de combate; y armaduras halladas en tumbas de Argos, datadas por su parte en 720 a. C.⁽¹⁰⁾

Querría terminar hoy este rápido examen de los *realia* volviendo en parte a la cuestión de la esclavitud, aunque sólo sea para presentarles algunos datos concretos y algunas observaciones sobre una discusión que retomaremos más adelante, la de la presunta ligazón entre democracia y esclavitud: ¿qué se entiende

¹⁰ <Aristóteles, *Política*, iv, 1297b 15-28.>

¹¹ <Michel Austin y Pierre Vidal-Naquet, *Économies et sociétés en Grèce ancienne*, París, Armand Colin, 1972; 7ª ed.: París, Armand Colin, 1996, p. 67 [trad. esp.: *Economía y sociedad en la Grecia antigua*, Barcelona, Paidós, 1986].>

por ello? ¿Hay condición necesaria o condición suficiente, etc.? Ya hemos dicho que la condición no es suficiente, porque hubo esclavitud en una multitud de lugares sin ninguna creación democrática. Y tampoco es necesaria, dado que, desde mi punto de vista, la esclavitud sólo tuvo una importancia extremadamente reducida, podría decirse que casi ocasional, en las ciudades donde se desarrolló la democracia. Su desarrollo cuantitativo en la Atenas del siglo V a. C. está más ligado a lo que se ha llamado “imperialismo ateniense” que a la democracia ateniense propiamente dicha. Pero todo esto es objeto de numerosas polémicas. Les aconsejo leer el libro de Finley *Esclavitud antigua e ideología moderna*, así como, en *Mythe, mémoire, histoire*, el artículo “L’esclavage et les historiens”, muy abundantes en informaciones útiles.¹² Digamos para empezar que la esclavitud en el verdadero sentido del término, lo que en inglés se denomina *chattel slavery*, en la que el esclavo no es más que una mercancía, no es la forma general en Grecia, porque según las ciudades hay un amplio abanico de situaciones de no libertad. Así, podemos comparar la situación de los ilotas en Esparta con la de los siervos de nuestra Edad Media, porque están atados a las parcelas de tierra que cultivan. Privados de derechos políticos, pertenecen al Estado y no se los puede vender. Y hay instituciones análogas en Tesalia y otros sitios de Grecia.

En lo que respecta a las ciudades democráticas, estoy por una vez de acuerdo con los grandes clásicos modernos, en este caso Marx y Weber. El primero, en *El capital*,¹³ escribe que la pequeña explotación y el artesanado independiente constituían la base económica de la comunidad clásica en su apogeo, tras la disolución de la propiedad común de origen “oriental” –el fantasma de Marx– y antes de que la esclavitud penetrara de manera significa-

¹² <Véanse las referencias en la nota 21 del seminario del 16 de marzo.>

¹³ <Karl Marx, *Le Capital*, libro I, 4ª sección, cap. 13, ed. establecida y anotada por Maximilien Rubel, en *Œuvres*, vol. 1: *Économie*, París, Gallimard, col. Bibliothèque de la Pléiade, 1965, p. 874 [trad. esp.: *El capital*, vol. 1, México, Fondo de Cultura Económica, 1946].>

tiva en la producción; de igual manera, en *Economía y sociedad*,¹⁴ Max Weber afirmaba que en la antigua Grecia la democracia era una democracia de campesinos. Lo cual me parece muy cierto: en lo esencial, una democracia de campesinos y artesanos.⁽¹¹⁾

Algunos datos cuantitativos, un poco a granel, para que tengan aunque sea una idea de los órdenes de magnitud, por mucho que la pregunta sobre cuántos esclavos había en Grecia, o al menos en el Ática, sea terriblemente controvertida. En Atenas, en 431 a. C., al comienzo de la Guerra del Peloponeso, había entre 40 mil y 44 mil ciudadanos varones adultos. Entre ellos, 26 mil hoplitas pertenecientes a las tres clases censatarias superiores, los *pentakosiomédimnoi* (quienes cosechan al menos "quinientas medidas"), los *hippéis* o caballeros y los zeugitas, "quienes poseen una yunta de bueyes". Los otros atenienses, entre 14 mil y 18 mil, son los tetes, la cuarta clase del censo, quienes no disponen de un ingreso seguro y que a menudo, al no ser propietarios de tierras, están obligados a trabajar para otros. Esos tetes, como no podían proveerse de su propio equipo militar, nunca eran hoplitas: solían ser remeros en las naves o combatían como *psilói*, armados de un arco o una honda. Para llegar a la población "libre" total, es habitual multiplicar por cuatro la cantidad de ciudadanos de pleno derecho, lo cual da para el Ática aproximadamente 170 mil habitantes. Yo preferiría multiplicar por 4,5, para tomar en cuenta el crecimiento de la población en esa época. Con una familia de 4 miembros, la población declina; para que se mantenga estacionaria hacen falta 2,2 hijos por familia. Se llega así a una población de alrededor de 190 mil atenienses libres. ¿Y los esclavos? Los cálculos varían entre 85 mil y 400 mil. Pero la mayor parte de los historiadores consideran imposible esta última cifra, basada en un censo muy posterior (el de Demetrio de Falera, en 313 a. C.) y sólo atestiguada por un pasaje de Ateneo. Para el período que nos interesa, creo que una cifra de en-

¹⁴ <Véase la parte publicada en francés con el título de *La Ville*, París, Aubier Montaigne, 1982, p. 184 [trad. esp.: *La ciudad*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1987].>

tre 90 mil y 110 mil esclavos sería verosímil, en comparación, por lo tanto, con una población ateniense libre de 190 mil individuos.⁽¹²⁾ Según otros datos proporcionados por Finley, pero que también deben tomarse con algunas precauciones, la proporción de esclavos con respecto a los hombres libres sería, en las ciudades más "esclavistas", de 1 a 3; comparable, entonces, con la de otras sociedades esclavistas más conocidas, como el Sur de los Estados Unidos en el momento de la Guerra de Secesión.¹⁵

Tales son los elementos hacia 431 a. C. para una ciudad ateniense ya desarrollada, donde las victorias militares causaron probablemente la llegada de muchos esclavos. Pero en 480 a. C., y sigo en esto los cálculos de Ehrenberg y Gomme,¹⁶ creo que hay que dividir por dos el número de esclavos —o sea, una cifra cercana a los 45 mil— y situar la proporción en 1 a 4. Entonces, cuando se sabe que ésta es aún más baja en Beocia (alrededor de 1 a 6), pero muy superior en Esparta, se advierte la falacia de un razonamiento puramente cuantitativo, que apunta a la esclavitud como causa de la democracia. Ciento cincuenta mil ilotas y 15 mil *homoioi*, espartanos libres, no resultaron jamás en la democracia. A la inversa, pudieron establecerse constituciones democráticas en ciudades donde la cantidad de esclavos era extremadamente reducida.

¿Quiénes eran dueños de esclavos en Atenas? Los tetes probablemente no. Entre los zeugitas, la clase más numerosa, cabe suponer que cada familia disponía de uno o dos esclavos, como domésticos u obreros agrícolas. En el caso de las otras dos clases, los *hippéis* y los *pentakosiomédimnoi*, hay un cambio de escala: ya no se puede hablar de familias sino más bien de unidades económicas, talleres casi industriales de producción de objetos manufacturados y grandes fincas agrícolas, con una veintena de esclavos.

¹⁵ <Moses I. Finley, *Esclavage antique et idéologie moderne* [1979], trad. fr., París, Minuit, 1981, pp. 103 y 104 [trad. esp.: *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Barcelona, Crítica, 1982].>

¹⁶ <Victor Ehrenberg, *L'État grec*, op. cit., pp. 66-68, que da también las cifras de Arnold Wycombe Gomme, *The Population of Athens in the Fifth and Fourth Centuries B.C.*, Oxford, Blackwell, 1933.>

vos en cada unidad. Algunos atenienses ricos poseían incluso varios centenares de esclavos, y hasta un millar en el caso de Nicias, el estratega de la Guerra del Peloponeso, que los alquilaba a la ciudad para la explotación de las minas de plata del Laurión. Y sin embargo, como recuerda Finley, la esclavitud nunca tuvo en Grecia la amplitud que alcanzó en Roma. Allí, pese a todo, los censos muy precisos de la población dan proporciones de esclavos sumamente escasas: en 225 a. C., por ejemplo, al comienzo de la Segunda Guerra Púnica, en todo el territorio de Italia había 4.440.000 hombres libres y apenas 600 mil esclavos.

Detalle un poco anecdótico pero interesante: un esclavo adulto valía en promedio alrededor de 160 dracmas, o así al menos nos indican las inscripciones sobre una venta de esclavos en 414 a. C.¹⁷ Compárese con el salario medio de los obreros que trabajaban en el Erecteión en la misma época: 1 dracma por día. Un esclavo costaba pues 160 jornales, o sea, unos 26 mil francos, si nos entretiene actualizar las cifras. Pero si quisiéramos hacer los cálculos tomando el precio de los objetos como base, llegaríamos a resultados diferentes. Lo que impresiona, en todo caso —y encontraríamos el mismo fenómeno en los comienzos del período capitalista—, es hasta qué punto el ser humano es barato si se lo compara con los objetos: en Roma, a fines del siglo I a. C., se podía ofrecer un esclavo a 2.500 sestercios, esto es unos 7.500 francos, y 1 kg de pan costaba 1,50 sestercio, es decir, su precio actual: 4,50 francos.

Ésta es entonces la situación general: durante el período arcaico, y si dejamos de lado a los ilotas de Esparta y otras categorías similares, la esclavitud está muy poco difundida en Grecia, y acaso sea incluso más o menos accidental desde el punto de vista económico. Luego cobra mayor importancia con el desarrollo de la actividad económica, las guerras, los prisioneros, las incursio-

¹⁷ <Véase Michel Austin y Pierre Vidal-Naquet, *Économies et sociétés...*, op. cit., pp. 309 y 310, datos tomados de Russell Meiggs y David Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford, Clarendon Press, 1969.>

nes. En la Antigüedad, en efecto, se produjo algo análogo a la trata de negros en África, donde, si en verdad fueron los europeos quienes organizaron el tráfico hacia América y diezmaron de tal modo las poblaciones africanas, los que se encargaban de la captura eran las más de las veces los propios reyes y jefes africanos; por lo demás, lo habían hecho antes en beneficio de los traficantes árabes, que habían instalado factorías de esclavos en la costa oriental y hasta Madagascar. De igual manera, Heródoto¹⁸ cuenta que los reyes tracios vendían a sus súbditos como esclavos a quienes tenían necesidad de mano de obra. La colonización también pudo contribuir a la extensión de la esclavitud, aun cuando no haya, por ejemplo, rastros de servidumbre de las poblaciones locales en Sicilia, donde los colonos se casaron con mujeres sículas y promovieron de ese modo la mezcla poblacional. Compra de esclavos, servidumbre de los prisioneros, incursiones en las poblaciones locales: la cantidad de esclavos aumentó así de diversas maneras, según los lugares, durante todo el siglo VI a. C. En esa época, Quíos era al parecer un centro importante del comercio internacional de esclavos. Más adelante, en la época romana, tomó el relevo la isla de Delos, cuyo estatus de santuario favoreció curiosamente el tráfico. De tal modo, hacia 480 a. C., es decir, veintiocho años después de la reforma de Clístenes y justo en los inicios de la Segunda Guerra Médica, llegamos en Atenas a las siguientes cifras: de 30 mil a 40 mil esclavos para una población libre total de entre 80 mil y 140 mil habitantes, o sea, una proporción de 1 a 3 o 3,5. Sin que los esclavos, pese al aumento constante de su número, lleguen a ser nunca mayoritarios. Y ésa es toda la diferencia con la articulación social y lo que llamamos relaciones de explotación en las sociedades modernas, donde los explotados forman una clase y son ampliamente mayoritarios, frente a un sector de explotadores dominantes. La imagen muestra enormes variaciones de una ciudad a otra, pero la situación en el Ática

¹⁸ <Heródoto, *Historia*, v, 6.>

debe verse así: un pequeño número de ciudadanos ricos, una mayoría de atenienses libres pero pobres y un grupo de esclavos.

PREGUNTAS

¿Cómo puede ser que no haya habido oposición entre los esclavos? ¿Por qué la idea de autonomía no fue contagiosa?

Ésta es sin duda una cuestión muy importante, pero no tengo la respuesta. Hay algo absolutamente cierto: en contraste con lo que pasó en Roma, en la Grecia clásica no hubo jamás revueltas de esclavos. Se sabe que algunos huían, y Tucídides señala incluso que lo hicieron en masa durante la Guerra del Peloponeso: luego de que los espartanos tomaran Decelia, una aldea del Ática que tenía una posición estratégica, más de 20 mil esclavos aprovecharon para escaparse.¹⁹

Tesis: la historia de la humanidad no es la historia de la lucha de clases. En primer lugar, porque no hay clases por doquier —a veces, ni siquiera división social—; en todo caso, no las hay en el sentido fuerte del término. Y en segundo lugar, porque donde las hay, este hecho no entraña automáticamente ni con mucha frecuencia una lucha contra el orden establecido. Una de las raras huellas de una impugnación en el mundo griego es muy posterior. En 133, Átalo III, rey de Pérgamo, muere y lega su reino “al pueblo romano”. Un tal Aristónico, medio hermano de Átalo, se pone entonces a la cabeza de una gran revuelta popular que une a pobres y esclavos. Una revuelta también sorprendente en cuanto contenía, al parecer, un proyecto utópico de revolución social: Aristónico quiso crear una Heliópolis, una “ciudad del Sol”, y dio a los insurgentes el nombre de *Heliopolitai*. Se vinculó además con un filósofo estoico originario de Cumas, Cayo Blossio, íntimo del

mayor de los Gracos, Tiberio Graco. Digo “al parecer” porque se han encontrado monedas con el nombre de Eumenes III, y nunca hubo un Eumenes III en el linaje de Pérgamo. Se sospecha entonces que Aristónico, por otra parte hijo natural de Eumenes II, es ese Eumenes III —degeneración de la revolución...—, y que hizo acuñar monedas con su nombre antes de tomar el poder. No tuvo tiempo de hacerlo, por lo demás, ya que la revuelta fue aplastada y los romanos lo ejecutaron.⁽¹³⁾ Agreguemos que, aun en el mundo romano, las revueltas de esclavos jamás tuvieron como meta el cuestionamiento del orden social instituido; siempre se trata o de tomar el lugar del amo o simplemente de liberarse.

En cuanto a su pregunta acerca de la autonomía, todo lo que puedo decir es que esta creación política se hace en Grecia paralelamente a la del ciudadano y en ligazón con ella, significación imaginaria al mismo tiempo que noción político-jurídica. Los ciudadanos son los únicos hombres libres, autónomos. Y esa calidad no se atribuye a cualquier individuo humano en cuanto individuo humano. En esta organización del mundo griego, sólo las personas de una categoría son *eléutheroi*, libres; y sus mujeres y sus hijos no tienen ningún derecho político, aun cuando su estatus sea obviamente diferente del estatus de las mujeres y los hijos de esclavos. Pero volveremos a hablar de las mujeres en la antigua Grecia, a quienes no podría confinarse en un papel puramente reproductivo o instrumental en una sociedad donde la mitad de los dioses son diosas y la mayoría de los héroes trágicos, heroínas. Lo cierto es que hay que ver bien la distinción: una cosa es que una comunidad se constituya con un carácter autónomo, en el sentido de definirse como dadora de sus propias leyes, y otra extender de manera universal esa idea de autonomía y atribuir a cualquier ser humano en cuanto ser humano una igual capacidad de participar en los asuntos comunes. Es evidente que en la antigua Grecia ese límite nunca se franqueó, a pesar de que los sofistas tuvieron la oportunidad de criticar e impugnar la esclavitud. Por último, y lo repito, para los griegos, esta comunidad política dividida se apoya ante todo en la fuerza: los libres son los vencedores, los otros son

¹⁹ <Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, VII, 3-5.>

los vencidos; y es esto, y sólo esto, lo que justifica la participación política. Volveremos a ocuparnos de todas estas cosas cuando abordemos la pregunta: ¿quién es ciudadano?

Con esta concepción de la ciudadanía, por la cual sólo los ciudadanos participan en política, ¿no es lógico que los esclavos ni siquiera hayan tratado de cuestionar el orden social?

Sí, pero, por otro lado, ¿por qué los esclavos no tomaron la idea de autonomía de los hombres libres para constituir una comunidad positiva? Había desde luego obstáculos materiales muy pesados, el más importante de los cuales era la lengua: los esclavos eran escitas, tracios, carios, etc., y sólo podían comunicarse con mucha dificultad. Lo cierto es que no constituyen esa comunidad. Estas cuestiones son muy legítimas, no quiero suprimirlas ni ocultarlas. Simplemente quiero decir, una vez más, que debemos tener cuidado de no introducir de manera subrepticia en el mundo griego ciertas significaciones que le son ajenas.

¿Cómo concebir las relaciones entre división social, autonomía y heteronomía? Elementos autónomos de una sociedad pueden luchar para mantener una situación globalmente heterónoma...

Sin lugar a dudas. Insisto, la verdadera universalidad política es indiscutiblemente una creación de los tiempos modernos. Universalidad al menos en las palabras, porque en la realidad, e incluso en los países donde hay elecciones, etc., algunos ciudadanos son más libres e iguales que otros. En cuanto a la igualdad entre naciones en escala planetaria, ni falta hace insistir. Lo cierto es que la igualdad de derecho como significación política, esa exigencia de igualdad universal de todos los seres humanos como actores políticos, es una creación moderna.

Al releer a autores antiguos, a veces nos llaman la atención frases en apariencia completamente banales, ese tipo de frases en las que no solemos detenernos. Estamos al final de una batalla o

una guerra entre dos ciudades, y los vencedores dicen entonces a sus adversarios: como hemos vencido, está claro que podemos hacer de ustedes nuestros esclavos. De improviso se nos deja ver el abismo que, en ese plano, separa la concepción explícita de los antiguos griegos de... cómo llamarla: la ideología, la retórica, la demagogia, el embuste de los modernos. Para éstos, reducir a la esclavitud a los vencidos es algo que no se hace. Uno puede exterminar a sus enemigos para vencerlos, o vencerlos exterminándolos, pero ¡hacerlos esclavos! Pensemos en la *Fenomenología del espíritu*: decididamente, Hegel conocía bien su Antigüedad, puesto que la dialéctica del amo y el esclavo, el comienzo de esta historia, es justamente eso. Uno de los adversarios tiene miedo a morir, arroja las armas e implora: no me mates, seré tu esclavo. Ésa es la situación de partida —e incluso, tal vez, de llegada, pero no seamos demasiado pesimistas— en las relaciones humanas. En Grecia, a eso remite la frase de Heráclito que hemos comentado aquí:²⁰ la guerra es el padre de todas las cosas, la guerra ha mostrado quiénes son los dioses y, entre los hombres, ha hecho a unos libres y a otros esclavos. O bien rechazamos el enfrentamiento bélico, limitamos entonces nuestra libertad e ingresamos a una especie de servidumbre voluntaria, o bien combatimos, pero, si perdemos, quedamos a merced de nuestro vencedor. Tal es en efecto la situación de partida, aun cuando quede entonces una pregunta: ¿cómo se pudo salir de ella, si es que se pudo?

<Pregunta casi inaudible sobre los esclavos que, luego de haber logrado huir del califato de Bagdad para instalarse en la costa de la península arábiga, recrearon al punto un régimen esclavista.>

Hay tantos otros ejemplos... Tomen la revuelta de los esclavos en Sicilia,²¹ en el siglo I, contra los romanos: el jefe de los insurrectos

²⁰ <Véase Cornelius Castoriadis, *LQHG 1*, pp. 278 y 279.>

²¹ <Véase Moses I. Finley, *La Sicile antique...*, op. cit., pp. 145 y ss.>

se proclamó rey, tenía sus propios esclavos y combatía a los ejércitos romanos... Ése es el influjo de las significaciones imaginarias.

<Sobre Aristóteles y los ilotas en Esparta.>

En cierto sentido, el desvelo ante una revuelta de los ilotas determinó toda la historia de Esparta. No olvidemos, con todo, que los ilotas eran casi diez veces más que los espartanos libres, por un lado; y además, que cultivaban sus propias parcelas, pagaban cánones a la ciudad o a tal o cual espartano, pero no podían ser vendidos en el mercado de esclavos. De un modo u otro, es diferente.

El historiador norteamericano Strayer, en un libro sobre los orígenes del Estado moderno, dice que la diferencia con la polis griega tiene que ver con el encuadramiento del territorio y el dominio de la población. ¿Cuál es su opinión? ¿Y qué sucede con la idea de fuerza en ese contexto?

Conozco el libro de Strayer,²² pero no me acuerdo de la distinción que usted menciona. Ahora, cuando se habla de encuadramiento y dominio de las poblaciones, se hace referencia precisamente a un aparato de Estado. Es cierto, entre la polis griega y el Estado moderno hay un eslabón intermedio que no debemos olvidar: el Imperio Romano, que es ya un fantástico aparato burocrático que la Iglesia cristiana no hará más que calcar. Al principio, ese encuadramiento del territorio del Imperio se hizo como en simbiosis con un mundo mediterráneo constituido por millares de ciudades. Hasta los Antoninos, esas ciudades, esos *municipia*, se insertan en la organización imperial sin perder cierta autonomía local. Con la decadencia del Imperio, en el siglo III, y la relativa desaparición del papel de las ciudades, se impone un nuevo en-

²² <Joseph R. Strayer, *On Medieval Origins of the Modern State* [1970], Princeton, Princeton University Press, 1993; trad. fr.: *Les Origines médiévales de l'État moderne*, Paris, Payot, 1979 [trad. esp.: *Sobre los orígenes medievales del Estado moderno*, Barcelona, Ariel, 1986].>

cuadramiento, que al fin y al cabo, sin embargo, va a fracasar por la intervención de otros factores: invasiones, desarrollo del colonato... Pero para renacer en la Edad Media y convertirse en el Estado moderno de la monarquía absoluta. Y es este Estado burocrático el que sirve de modelo a los modernos para pensar una entidad política.

¿Cómo conciliar el carácter irreductible de la fuerza y la voluntad de autonomía?

El hecho central en bruto es que toda constitución e institución de la sociedad, si debe encarnarse, implica la fuerza. Que puede adoptar rostros muy diferentes, claro está, y no es obligatoriamente fuerza material. Su dimensión central, pero a la vez su límite, tiene que ver con la manera como la institución se impone a los individuos, a quienes fabrica como sujetos de la sociedad dada, mientras les deja forzosamente cierta libertad en esa conformidad, que puede permitirles llegar hasta la impugnación de la institución. Pero esa fuerza adopta también un aspecto más restringido y formal: toda sociedad implica reglas, leyes, y por lo tanto un poder para hacerlas respetar y castigar las violaciones. No se puede tener una ley y al mismo tiempo decir: es absolutamente indistinto que esta ley se aplique o se viole. En una sociedad relativamente libre y homogénea, sin conflictos demasiado agudos, puede bastar con poner en vigencia la regla mayoritaria. Pero hay que advertir que la mayoría sólo se impone porque es virtualmente la fuerza. Anclaje en la realidad que no es en modo alguno una garantía, ya que ese régimen mayoritario puede ser derrocado por una fuerza más grande, la de los militares, los fascistas, etc. Y si quise destacar, en el pensamiento político de los antiguos griegos, la importancia de la idea de fuerza, fue por oposición a su disolución en una buena parte del pensamiento político moderno —no siempre, no sucede así en Hobbes, por ejemplo—, a través de deducciones a priori sobre los derechos naturales, los derechos del hombre... No: toda institución debe imponerse, y

esa imposición pasa también por un poder que permite apuntalar tal o cual ley, restricciones, sanciones.

A pesar de todo, en una sociedad autónoma hay superación de la fuerza, instauración de otra relación con los otros.

Es una superación de la fuerza en cuanto fuerza física, pura violencia material. Pero, para llegar a esa situación, hace falta además el apoyo de una porción tan importante de la sociedad que lleve a la oposición a ese estado de cosas a bajar los brazos y aceptar ser oposición únicamente dentro de las reglas del juego político impuestas por la mayoría.