

GEORGE H. SABINE

# HISTORIA DE LA TEORIA POLITICA

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA  
MÉXICO

## 1. LA CIUDAD ESTADO

La Mayor parte de los ideales políticos modernos -como, por ejemplo, la justicia, la libertad, el régimen constitucional y el respeto al derecho o, al menos, sus delimitaciones comenzaron con la reflexión de los pensadores griegos sobre las instituciones de la ciudad estado. Pero en la larga historia del pensamiento político, el significado de tales términos se ha modificado de modos muy diversos y hay que entenderlo siempre a la luz de las instituciones que habían de realizar esos ideales y de la sociedad en la que operaban esas instituciones. la ciudad estado griega era tan diferente de las comunidades políticas en que viven los modernos, que pintar su vida social y política requiere un no pequeño esfuerzo de imaginación. Los filósofos griegos reflexionaban sobre prácticas políticas muy diferentes hayan prevalecido de modo general en el mundo moderno y todo el clima de opinión en el que realizaron su trabajo era diferente del nuestro. Aunque sus problemas no dejan de tener analogías en el presente, no fueron nunca idénticos a los problemas modernos y el aparato ético con que se valoraba y criticaba la vida política difería mucho del que hoy prevalece. Para comprender de modo adecuado y exacto lo que significaban sus teorías, es necesario darse cuenta en primer lugar, aunque sea en líneas muy generales del tipo de instituciones que tenían a la vista y de lo que para el público al que se dirigían comportaba la ciudadanía de hecho y como ideal -. A este propósito, es especialmente importante el gobierno de Atenas, en parte porque es el mejor conocido, pero sobre todo porque fue objeto de especial

preocupación para el más grande de los filósofos griegos.

### **CLASES SOCIALES**

Comparada con los estados modernos, la antigua ciudad-estado era extremadamente pequeña, tanto en área como en población. Así, por ejemplo, todo el territorio del Ática no era sino un poco mayor de los dos tercios del área de Rhode Island, y por lo que respecta a población, Atenas era comparable a una ciudad como Denver o Rochester. Los datos numéricos son inseguros en grado sumo, pero podemos tomar como aproximadamente correcta una cifra algo superior a trescientos mil habitantes. Tal organización de un pequeño territorio dominado por una sola ciudad era típica de la ciudad estado.

Esta población estaba dividida en tres clases principales, que eran política y jurídicamente distintas. En el grado más bajo de la escala social se encontraban los esclavos, pues la esclavitud era una institución universal en el mundo antiguo. Acaso una tercera parte de los habitantes de Atenas eran esclavos. En consecuencia, la institución de la esclavitud era tan característica de la economía de la ciudad estado como la del asalariado lo es del estado moderno. Es cierto que los esclavos no contaban políticamente en la ciudad-estado. En la teoría política griega se da por supuesta su existencia, del mismo modo que en la Edad Media se da por descontado que hay una jerarquía feudal y que se da hoy la relación de patrono y obrero. A veces se lamentaba su suerte y a veces se defendía la institución (aunque no sus abusos). Pero el número relativamente grande de esclavos —y, sobre todo, la exageración de ese número— ha dado lugar a un mito que conduce a graves equivocaciones. Se trata de la idea de que los ciudadanos de la ciudad estado formaban una clase ociosa y de que su filosofía política era, en consecuencia, la filosofía de una clase exenta de todo trabajo lucrativo. Esto es casi por completo una ilusión. La clase ociosa de Atenas difícilmente pudo ser mayor de lo que es la de una ciudad norteamericana de igual tamaño, ya que los griegos no eran ricos y vivían con un margen económico muy estrecho.

Si tenían más ocio que los modernos, ello se debía a que lo tomaban -su maquinaria económica no estaba ajustada de modo tan preciso como la nuestra-, cosa que les condenaba a un nivel de consumo inferior. La simplicidad y sencillez de la vida griega serían una carga pesada para el norteamericano moderno, indudablemente, la gran mayoría de los ciudadanos atenienses tuvo que estar compuesta por comerciantes, artesanos o agricultores que vivían del producto de sus ocupaciones. No tenían otro modo de vida. En consecuencia, como ocurre en la mayor parte de los hombres de las comunidades modernas, las actividades

políticas tenían que ser en el tiempo que pudieran distraer de tus ocupaciones habituales. es cierto que Aristóteles lamentaba este hecho y consideraba deseable que todo el trabajo manual lo realizaran los esclavos para que los ciudadanos pudieran tener el ocio que les permitiera dedicarse a la política. Pero piénsese lo que se quiera acerca de la conveniencia de este idea), no hay duda de que Aristóteles no estaba describiendo la realidad existente, sino proponiendo un cambio para la mejora de la política. La teoría política griega idealizó a veces una clase ociosa, y es posible que en los estados aristocráticos la clase gobernante estuviera compuesta por terratenientes nobles, pero es totalmente falso imaginar que en una ciudad como Atenas el ciudadano tipo fuera un hombre cuyas manos no se manchaban con el trabajo.

Dejando aparte a los esclavos, el segundo grupo importante en una ciudad griega se componía de los extranjeros residentes o metecos. En una ciudad comercial como Atenas, el número de tales personas pudo llegar a ser grande y muchas de ellas no serían transeúntes. Pero no había forma de naturalización legal y de residencia durante varias generaciones no convertía a los metecos en ciudadanos, a menos que ingresaran en esta categoría por inadvertencia o connivencia de quienes la integraban. El meteco, como el esclavo, no tomaba parte en la vida política de la ciudad, aunque era hombre libre y su exclusión no implicaba una discriminación social para él.

Finalmente, encontramos el cuerpo de ciudadanos, o sea quienes eran miembros de la polis y tenían derecho a tomar parte en su vida política. Este era un privilegio que se obtenía por nacimiento, pues el griego seguía siendo ciudadano de la polis a la que pertenecían sus padres. Además, a lo que daba derecho la ciudadanía era a ser miembro de la ciudad-estado, es decir, a un mínimo de participación en la actividad política o en los asuntos públicos. Este mínimo podía no ser más que el privilegio de asistir a la asamblea de la ciudad, cosa que podía tener mayor o menor importancia, según el grado de democracia que prevaleciese en aquella, o podía comprender también la capacidad de ser designado para una serie mayor o menor de cargos públicos. Así, por ejemplo, Aristóteles, teniendo presente sin duda la práctica de Atenas, considera que el mejor criterio para determinar la ciudadanía es la capacidad de actuar como jurado. El que un hombre pudiera ser designado para muchos cargos, o sólo para unos pocos, era cosa que dependa también del grado de democracia existente en la ciudad. Pero lo que hay que hacer resaltar es que, para un griego, la ciudadanía significaba siempre esa participación, cualquiera que fuese su grado. En consecuencia, la idea era mucho más íntima y menos jurídica que la idea moderna de ciudadanía. La noción moderna de

ciudadano, como persona a quien se le garantizan jurídicamente ciertos derechos, la habrían entendido mejor los romanos que los griegos, ya que el término latino *ius* implica en parte esta posesión de derechos privados. Sin embargo, los griegos no consideraban su ciudadanía como algo poseído, sino como algo compartido, en forma análoga a lo que representa el ser miembro de una familia. Significaba que el problema, tal como lo concebían los griegos, no era conseguir para el hombre unos derechos, sino asegurarle el lugar que le correspondía. Dicho en forma ligeramente distinta, significaba que, a los ojos de los pensadores griegos, el problema político consistía en descubrir el lugar que debía ocupar cada especie o clase de hombres en una sociedad sana constituida de tal modo que pudiesen desarrollarse en ella todas las formas significativas de trabajo social.

## INSTITUCIONES POLÍTICAS

Las instituciones mediante las cuales intentaba resolver sus asuntos políticos este cuerpo de ciudadanos-miembros, pueden verse tomando el ejemplo de Atenas, que representa el tipo mejor conocido de la constitución democrática.<sup>1</sup> Todo el cuerpo de ciudadanos varones formaba la asamblea o *ecclesia*, reunión a la que todo ciudadano tenía derecho a asistir desde que llegaba a la edad de veinte años. La asamblea se reunía regularmente diez veces al año y había, además, periodos extraordinarios de sesiones si la convocaba el consejo. Los actos de esta asamblea correspondían —en el mayor grado en que corresponda a las nuestras cualquiera de las instituciones del sistema— a las modernas leyes en las que encarna toda la autoridad pública del cuerpo político. Sin embargo, esto no quiere decir que en la asamblea se formulase la política ni se discutiesen efectivamente las medidas adoptadas ni que se intentase que sucediera así. La democracia directa regida por todo el pueblo reunido es más bien un mito político que una forma de gobierno. Además, todas las formas griegas de gobierno (con excepción de la dictadura extrajurídica), tanto aristocráticas como democráticas, comprendían algún tipo de asamblea del pueblo, aunque su participación en el gobierno fuese en realidad pequeña.

---

<sup>1</sup> La constitución de Clístenes, cuyas reformas se adoptaron el año 507 a. c. Se hicieron de tiempo en tiempo algunos cambios menores» encaminados, sobre todo, a aumentar el número de magistrados escogidos mediante elección y sorteo y también el número de servicios pagados, instrumentos ambos del gobierno popular, pero las reformas de Clístenes dejaron establecida la constitución de Atenas en la forma en que existió durante el periodo de máximo poder de la ciudad y tal como perduró. Hubo una breve reacción oligárquica a fines de la guerra del Peloponeso, pero en el año 403 fueron restauradas las antiguas formas.

Por consiguiente, lo que es interesante en el gobierno ateniense no es la asamblea de todo el pueblo, sino los medios políticos ideales para hacer que los magistrados y funcionarios fuesen responsables ante el cuerpo ciudadano y estuviesen sometidos a su control. El instrumento mediante el cual se conseguía esto era una especie de representación, aunque difería en aspectos muy importantes de las ideas modernas acerca de la representación. A lo que se aspiraba era a seleccionar un cuerpo suficientemente amplio para formar una especie de corte transversal o muestra de todo el cuerpo de ciudadanos, al cual se permitía que, en un caso dado o durante un breve periodo, actuase en nombre del pueblo. Los plazos de ejercicio de los cargos eran breves; por lo general, había una disposición contraria a la reelección; de este modo se encontraba abierto el camino para que otros ciudadanos interviniesen por turno en la dirección de los asuntos públicos. Con arreglo a esta política, los cargos de magistrados no eran desempeñados, por regla general, por ciudadanos individualmente considerados, sino por grupos de diez ciudadanos, escogidos de modo que cada uno de ellos fuese miembro de una de las tribus en que estaban divididos los ciudadanos. Sin embargo, la mayor parte de los magistrados tenía poco poder. Los dos cuerpos que formaban la clave del control popular en Atenas eran el Consejo de los Quinientos y los tribunales con sus grandes jurados populares.

El modo de elección de estos cuerpos gobernantes explica el sentido en el que podía decirse que representaban a todo el pueblo. Para fines de gobierno local, los atenienses se dividían en unos cien demos, o podríamos decir barrios, parroquias o distritos. Estos demos eran las unidades del gobierno local. Pero en un aspecto no eran estrictamente comparables a las unidades del gobierno local; la pertenencia a ellos era hereditaria, y aunque un ateniense se trasladase de una localidad a otra, seguía siendo miembro del mismo demos. En consecuencia, aunque el demos era una localidad, el sistema no era puramente de representación local. Sin embargo, los demos tenían un cierto grado de autonomía local y ciertas obligaciones de policía de importancia bastante escasa. Además, eran la puerta por la que el ateniense entraba a la ciudadanía, ya que tenían el registro de sus miembros y todo mozo ateniense era inscrito en él a la edad de dieciocho años, Pero su función de verdadera importancia era la de presentar candidatos para los diversos cuerpos en los que se desarrollaba el gobierno central, El sistema era una combinación de elección y sorteo. Los demos elegían candidatos en número aproximadamente proporcionado a su tamaño, y la suerte designaba quiénes de los incluidos en esta ésta habían de desempeñar los cargos. Para la mentalidad griega, este modo de nombrar para los cargos públicos por sorteo era la forma

de gobierno característicamente democrática, ya que igualaba las posibilidades que todos tenían de desempeñarlos.

Había, sin embargo, un importante cuerpo de funcionarios atenienses que quedaba fuera de este sistema de designación por sorteo y que tenía una independencia mucho mayor que los otros. Se trata de los diez generales escogidos por elección directa y que eran, además, reelegibles en sucesivas elecciones. En teoría, los generales eran, desde luego, meros oficiales militares, pero tenían, sobre todo en la época imperial, no sólo poderes importantes en las partes extranjeras del imperio ateniense, sino también una gran influencia en las decisiones del consejo y la asamblea. En consecuencia, el cargo no era en realidad militar, sino en ciertos casos un puesto político de la más alta importancia. Pericles actuó año tras año como líder de la política ateniense gracias a su cargo de general, y su posición con respecto al consejo y a la asamblea se parecía mucho más a la del primer ministro en un gobierno moderno que a la de un simple comandante de tropas. Pero su poder se basaba en el hecho de llevar tras sí a la asamblea; de no haber conseguido su adhesión, ello le habría eliminado tan completamente como una votación adversa elimina hoy a un ministro responsable.

Como se ha dicho arriba, los cuerpos gobernantes verdaderamente esenciales de Atenas eran el Consejo de los Quinientos y los tribunales, que tenían jurados muy numerosos. Era característico de todas las formas de ciudad-estado griegas la existencia de un consejo, pero en los estados aristocráticos, como Esparta, el consejo era un senado de ancianos, elegidos de por vida y sin responsabilidad ante la asamblea. La pertenencia a tal consejo era de ordinario prerrogativa de una clase gobernante aristocrática y, en consecuencia, la institución algo totalmente distinto del consejo de elección popular ateniense. El consejo del Areópago era lo que quedaba de un senado aristocrático al que la democracia cada vez más vigorosa había ido recortando sus poderes. En sustancia, el Consejo de los Quinientos era un comité ejecutivo y directivo de la asamblea.

La tarea efectiva del gobierno se centraba en realidad en este comité. Pero quinientos era un número todavía demasiado grande para la tramitación de los asuntos y se le reducía a un tamaño más apropiado a su función mediante el artificio favorito de la rotación en los cargos. Cada una de las diez tribus en las que estaban divididos los atenienses, daba cincuenta de los miembros del consejo y los cincuenta miembros de cada tribu actuaban durante la décima parte del plazo anual de ejercicio del cargo. Ese comité de cincuenta, junto con un consejero por cada una de las nueve tribus a las que no tocaba en aquel momento pertenecer a él, tenía el control real y tramitaba los asuntos en nombre de todo el consejo. Se

escogía por sorteo entre los cincuenta un presidente para cada día y a ningún ateniense podía corresponderle este honor más de un día en toda su vida. El consejo estaba encargado del importantísimo deber de proponer a la consideración de la asamblea general de ciudadanos —que sólo actuaba en asuntos que le presentaba el consejo— las medidas que consideraba oportunas. En la mejor época de la constitución ateniense el cuerpo que formulaba efectivamente las medidas era más bien el consejo que la asamblea. En época posterior, el consejo parece haberse limitado más bien a cumplir la obligación de redactar proyectos para ser debatidos en la asamblea. Además de estos deberes legislativos, el consejo era el órgano ejecutivo central del gobierno. Las embajadas extranjeras sólo tenían acceso al pueblo por intermedio del consejo. Los magistrados estaban en gran parte sometidos a su control. El consejo podía encarcelar a los ciudadanos e incluso, actuando como tribunal, condenarlos a muerte o consignar a los delincuentes a uno de los tribunales ordinarios. Tenía un control absoluto de la hacienda, la administración de la propiedad pública y los impuestos. La flota y sus arsenales estaban también sometidos a su control directo y había una multitud de comisiones y cuerpos o funcionarios administrativos adscritos, de modo más o menos inmediato, a sus órdenes.

Sin embargo, los grandes poderes del consejo dependían siempre de la buena voluntad de la asamblea. Decidía ésta sobre los asuntos que le presentaba el consejo, promulgando las medidas legislativas, modificándolas o rechazándolas, según le parecía oportuno. Podía referirse al consejo una propuesta que tuviera su origen en la asamblea y podía aquél presentar a la asamblea una propuesta, sin recomendación. Normalmente, todas las cuestiones importantes, tales como las declaraciones de guerra, la conclusión de la paz, la formación de alianzas, la votación de los impuestos directos o las medidas legislativas generales, iban a la asamblea para recibir su aprobación, pero, al menos en los mejores días de la política ateniense, no se consideraba, al parecer, que el consejo fuese un mero órgano de redacción. En cualquier caso los decretos se aprobaban en nombre del consejo y el pueblo.

El control popular de los magistrados y de la ley se completaba por medio de los tribunales. Los tribunales atenienses eran, sin duda, la clave de todo el sistema democrático. Ocupaban una posición que no es comparable a la que tienen los tribunales en ningún gobierno moderno. Era su deber, como el de cualquier otro tribunal, dar decisiones judiciales en los casos particulares, tanto civiles como criminales; pero, además, tenían poderes mucho mayores que éstos y que, con arreglo a las concepciones modernas, son claramente de naturaleza ejecutiva o legislativa y no judicial.

Los miembros de estos tribunales, o jurados, eran nombrados por los demos, designándose una lista de seis mil ciudadanos cada año, a los que se destinaba por sorteo a los distintos tribunales y casos. Todo ciudadano ateniense de treinta años de edad podía ser designado para el desempeño de esta obligación. El tribunal era muy numeroso, pues pocas veces contaba menos de 201 miembros, por lo general tenía 501, y a veces era mucho mayor. Estos ciudadanos eran jueces y jurados, porque el tribunal ateniense carecía del aparato que acompaña a un sistema jurídico técnicamente desarrollado. Las partes litigantes estaban obligadas a defender personalmente sus posiciones. El tribunal se limitaba a votar: primero, sobre la cuestión de la culpabilidad, y luego, si el veredicto había sido de culpabilidad, sobre la pena que debía imponerse, después de que cada una de las partes hubiera propuesto el castigo que considerase justo. La decisión de un tribunal tenía valor de cosa juzgada, porque no había sistema de apelación. Esto era perfectamente lógico, ya que la teoría de los tribunales atenienses era que el tribunal actuaba y decidía en nombre de todo el pueblo. El tribunal no era sólo un órgano judicial; se concebía que para la cuestión de que se tratase era literalmente el pueblo ateniense. En consecuencia, una decisión dictada por un tribunal no era de ningún modo obligatoria para cualquier otro. En la realidad, los tribunales estaban coordinados en algunos aspectos con la asamblea. Tanto la asamblea como el tribunal eran el pueblo. De ahí que se utilizase a los tribunales para asegurar el control popular sobre los funcionarios y sobre la misma ley.

El control de los tribunales sobre los magistrados se conseguía de tres modos principales. En primer lugar, tenían un poder de examen antes de que un candidato pudiese ocupar un cargo. Podía entablarse una acción basándose en que un determinado candidato no era persona apta para desempeñar el cargo y el tribunal podía descalificarlo. Este proceso hacía que la elección de magistrados por sorteo fuese cuestión de azar en menor grado de lo que parece a primera vista. En segundo lugar, se podía hacer que un funcionario se sometiera, al concluir el término de su mandato, a una revisión de todos los actos por él realizados y esta revisión se ventilaba también ante un tribunal. Por último, había también una auditoría especial de cuentas y una revisión del manejo de los dineros públicos hecho por todo magistrado, al fin del mandato de éste. El magistrado ateniense, que no era reelegible y que estaba sujeto antes y después de su gestión a un examen por un tribunal compuesto de 500 o más conciudadanos elegidos por sorteo, tenía poca independencia de acción. Por lo que hace a los generales, el hecho de que su reelección les permitiese eludir la revisión explica, sin duda, en gran parte, por qué fueron los más independientes de los funcionarios atenienses.

El control de los tribunales no se detenía en modo alguno en los magistrados. Se extendía a la propia ley, lo que podía darles un verdadero poder legislativo y, en casos particulares, elevarlos a una posición coordinada con la propia asamblea. En efecto, los tribunales podían juzgar no sólo a un hombre, sino a una ley. De este modo una decisión del consejo o de la asamblea podía ser impugnada mediante una forma especial de acción en la que se alegaba que aquélla era contraria a la norma fundamental. Cualquier ciudadano podía presentar esa queja y entonces se suspendía la entrada en vigor de la ley en cuestión hasta que decidía un tribunal. Se juzgaba a la ley exactamente igual que a una persona, y una decisión adversa del tribunal la anulaba. En la práctica no había, al parecer, límites al fundamento de tal acción; bastaba con la mera alegación de que la ley de que se tratase era inconveniente. También es obvio que los atenienses consideraban el jurado como idéntico, para la finalidad del caso y en toda ocasión, a todo el pueblo.

## IDEALES POLÍTICOS

El consejo de elección popular y su responsabilidad ante la asamblea, y los jurados independientes y de elección popular, eran las instituciones características de la democracia ateniense. Sin embargo, como en todos los sistemas de gobierno, había tras las instituciones ciertas concepciones acerca de lo que debían encarnar, ciertos ideales de una vida política valiosa de la que debían ser instrumento las instituciones. Tales ideales son más difíciles de descubrir y de describir que las propias instituciones, pero no menos importantes que ellas para la comprensión de la filosofía política. Afortunadamente, el historiador Tucídides ha expuesto, en un pasaje de incomparable brillantez, este significado que tenía la democracia para los atenienses reflexivos. Es la famosa Oración Fúnebre atribuida con fundamento a Pericles, que era el líder de la democracia y que Tucídides presenta como pronunciada en honor de los soldados caídos en el primer año de la gran guerra con Esparta.<sup>2</sup> Probablemente no hay en la literatura histórica otra exposición de un ideal político que iguale a ésta. En todas y cada una de sus líneas se transparentan el orgullo con que el ateniense contemplaba su ciudad, el amor con que miraba su participación en la vida cívica de aquélla y la significación moral de la democracia ateniense.

---

<sup>2</sup> Tucídides, lib. II, 35-46. Las citas de la edición inglesa están tomadas de la traducción de Benjamín Jowett, segunda edición, Oxford, 1900. [Las de la versión española, de la traducción de Diego Gracián, Emecé, Buenos Aires, s. a. (1944). (T).]

El propósito principal del discurso de Pericles era evidentemente despertar en los espíritus de sus oyentes la conciencia de la propia ciudad como supremo valor que poseían y como el más alto interés al que podían dedicarse. La finalidad del discurso es una apelación patriótica y la ocasión un funeral, de modo que podría esperarse que el orador se apoyase en la reverencia hacia la tradición y en la grandeza ancestral. Sin embargo, Pericles tiene poco que decir de la tradición o del pasado. Es de la gloria actual de una Atenas unida y armónica de lo que habla. Lo que pide de sus oyentes es que vean a Atenas tal como es, que se den cuenta de lo que significa en las vidas de sus ciudadanos, como si fuese una amante de suprema belleza y dignidad.

Cuanto más grande os pareciere vuestra patria, más debéis pensar en que hubo hombres magnánimos y osados que, conociendo y entendiendo lo bueno y teniendo vergüenza de lo malo, por su esfuerzo y virtud la ganaron y adquirieron. Y cuantas veces las cosas no sucedían como deseaban, no por eso quisieron defraudar a la ciudad de su virtud, antes le ofrecieron el mejor premio y tributo que podían pagar, cual fue sus cuerpos en común, y cobraron en particular por ellos gloria y honra eterna, que siempre será nueva y muy honrosa esta sepultura.

Su ciudadanía es, pues, la mayor gloria de los atenienses. “Al engrandecer la ciudad, les he engrandecido”. En efecto ¿qué tesoro puede preferir a ése el hombre que reflexione? ¿Qué bien posee al que pueda tener en mayor estima o por el que pueda arriesgar y sacrificar más? ¿Ha de preferir a ella su propiedad o su familia? ¿De qué sirve la propiedad si no es para permitir a un hombre gozar ese bien superior que deriva del hecho de tener una participación activa en la ciudad? ¿Y qué valor tiene la familia, aunque sea de linaje antiguo y honorable, si no es porque da entrada en esa forma superior de relación social que representa la vida civil? Por encima de todas las facciones, por encima de todos los grupos menores de cualquier clase que sean, está la ciudad, que da a todos ellos su sentido y su valor. La familia, los amigos y la propiedad, sólo se gozan en su mejor forma si constituyen elementos de ese supremo bien que consiste en tener un lugar en la vida y las actividades de la ciudad misma.

Aun descontando todo lo que pueda haber de exageración retórica natural en la ocasión, subsiste el hecho de que la Oración Fúnebre expresa un ideal perfectamente auténtico de la vida política griega. Esta vida tenía una intimidad que el hombre moderno encuentra muy difícil asociar con la política. Los estados modernos son tan grandes, tan remotos, tan impersonales, que no pueden ocupar en la vida moderna el lugar que tenía la *polis* en la vida de un griego. Los intereses atenienses estaban menos divididos, no caían del

modo tajante que caen hoy en compartimientos estancos y se centran todos ellos en la ciudad. Su arte era un arte cívico. Su religión, en la medida en que no era cuestión familiar, era la religión de la ciudad y sus festivales religiosos eran celebraciones cívicas. Hasta sus medios de vida dependían del estado con frecuencia mucho mayor de lo que sucede en la vida moderna; pues para el griego la ciudad era, en efecto, una vida en común su constitución, como dijo Aristóteles, era un “modo de vida” más que una estructura jurídica; y, en consecuencia, el pensamiento fundamental de toda la teoría, política griega era la armonía de esta vida común. Se hacían muy pocas distinciones entre sus diversos aspectos. En efecto, para los griegos la teoría de la polis era a la vez sociología, ética y economía, así como política en el sentido moderno más estricto.

La difusión de esta vida común y el valor que le atribuían los atenienses están puestos de manifiesto aun en el aspecto exterior de sus instituciones. La rotación en los cargos públicos, la designación de los magistrados por sorteo y la ampliación de los cuerpos gobernantes hasta el extremo de hacer difícil su funcionamiento, eran instituciones destinadas a dar participación en el gobierno a más ciudadanos.

El ateniense conocía tan bien como cualquiera los argumentos contra todos estos artificios, pero estaba dispuesto a aceptar los inconvenientes a cambio de las ventajas que en ellos encontraba. Su gobierno se llama democracia “porque la administración está en manos de la masa de ciudadanos, no de una minoría”. En la política moderna no es probable que se tome al pie de la letra esa expresión, a menos que se entienda por ella el derecho, bastante incoloro, de introducir una papeleta de votación en la urna electoral. Ciertamente el desempeño de cargos públicos no cuenta mucho en los cálculos de los demócratas modernos, con excepción de los pocos para quienes fe política constituye una carrera. Para el ateniense, podía ser un incidente normal en la vida de casi todos los ciudadanos.

Se ha calculado, basándose en las cifras que da Aristóteles en su *Constitución de Atenas*, que cada año un ciudadano de cada seis podía tener alguna participación en el gobierno civil, aunque esa participación no fuese más allá de actuar como jurado. Y aunque no desempeñase ningún cargo, podía tomar parte, regularmente, diez veces al año, en la discusión de problemas políticos en la asamblea general de los ciudadanos. La discusión, con arreglo o no a formalidades jurídicas, de los asuntos públicos, era uno de los principales deleites e intereses de su vida.

De ahí que Pericles se jacte con más orgullo que de ninguna otra cosa del hecho de

que Atenas hubiera encontrado en mayor medida que ningún otro estado el secreto de permitir a sus ciudadanos combinar el cuidado de sus asuntos privados con la participación en la vida pública;

“Todos, cuidan de igual modo de esas cosas de fe República que tocan al bien común, como de esas propias; y ocupados en sus negocios particulares, procuran estar enterados del común. Sólo nosotros juzgamos al que no se cuida de la República, no solamente por ciudadano ocioso y negligente, sino también por hombre inútil y sin provecho.”

Dedicar todo su tiempo a sus negocios privados habría parecido al ateniense de la época de Pericles una monstruosa perversión de valores; la manufactura ateniense, especialmente la de cerámica y armas, era en aquel tiempo la mejor del mundo griego, pero aun el artesano se habría indignado ante una vida que no le dejase tiempo libre para interesarse en los negocios comunes, los asuntos de la ciudad.

A este deseo de que todos participasen en la vida pública iba necesariamente aliado el ideal de que no se excluyese a nadie de aquélla por diferencias extrañas de rango o riqueza:

“Por lo cual cada uno de nosotros, de cualquier estado o condición que sea, si tiene algún conocimiento de virtud, tan obligado está a procurar el bien y honra de la ciudad como los otros, y no será nombrado para ningún cargo, ni honrado, ni atacado, por su linaje o solar, sino tan sólo por su virtud y bondad. Que por pobre y bajo que sea, con tal que pueda hacer bien y provecho a la República, no será excluido de los cargos y dignidades públicas.”

En otras palabras, nadie ocupa un cargo por nacimiento y nadie lo compra, pero todo el mundo tiene una igual oportunidad de ocupar la posición a que le dan derecho sus dotes naturales.

Por último, este ideal de una vida común en la que todos pueden participar activamente, suponía un cálculo optimista de la capacidad política natural del hombre medio. Negativamente suponía que para formar un juicio inteligente sobre las cuestiones políticas y sociales no se requería una preparación dura y una especialización intensa. No hay en el discurso de Pericles una nota más clara que el orgullo de la “feliz despreocupación”, que tiene el ateniense democrático.

“...confiamos tanto en los aparatos de guerra y en los ardides y cautelas, cuanto en nuestros ánimos y esfuerzo, los cuales podemos siempre mostrar muy conformes a la obra. Y aunque otros muchos [los lacedemonios] en su mocedad se ejercitan para cobrar fuerzas, hasta que llegan a ser hombres, no por eso somos menos osados o determinados que ellos para afrontar los peligros cuando la necesidad lo exige.”

Éste es, desde luego, un sarcasmo dirigido a Esparta y a su rígida disciplina militar, pero es más que eso. En la práctica política ateniense, el espíritu del aficionado ocupa, para bien y para mal, un gran papel. Los ingenios atenienses eran agudos y el ateniense se inclinaba a creer —a su costa— que la agudeza de ingenio podía sustituir a la pericia del conocimiento y a la habilidad de la especialización. Sin embargo, había alguna verdad en la jactancia ateniense de que por pura capacidad intelectual podía superar a todas las otras naciones —en las bellas artes, en la artesanía, en la guerra naval y en el arte político.

Así, pues, en la concepción ateniense, la ciudad era una comunidad en la que sus miembros habían de llevar una vida común armónica, en la que había que permitir tomar parte activa a tantos ciudadanos como fuera posible, sin discriminaciones basadas en el rango o la riqueza y en la que encontrase canalización espontánea y feliz las capacidades de todos y cada uno de sus miembros. Y la Atenas de Pericles consiguió realizar este ideal en un grado considerable —probablemente en un grado mayor que ninguna otra comunidad humana—. Sin embargo era un ideal y no un hecho. Aun en su mejor forma, la democracia tenía un lado malo, cosa que tuvo tanta relación como sus éxitos con los comienzos de la teoría política. Podría decirse de la *República* de Platón que es un comentario a la noción democrática de la “feliz despreocupación”, noción que era para Platón nada menos que el defecto imposible de desarraigar de toda constitución democrática. Y en realidad, para él, que tenía a la vista el desastroso resultado de la guerra del Peloponeso, esos valores tenían que aparecer como mucho más discutibles que lo habían sido para Pericles. También en la *Historia* de Tucídides hay una terrible ironía con respecto a la Oración Fúnebre de Pericles, al colocarla en contraste con la narración de la denota ateniense que la siguió.

Hay que admitir también que, en lo que se refiere al problema, más amplio, de conseguir una vida común armónica, la ciudad-estado sólo tuvo un éxito parcial. La misma intimidad y amplitud de su vida, a la que hay que atribuir gran parte de la grandeza moral del ideal, condujo a defectos que eran el reverso de sus virtudes. En general, puede decirse que las ciudades-estados eran muy propensas a convertirse en presa de querellas de facción y rivalidades de partido, cuyo encono tenía toda la intensidad que sólo las rivalidades entre seres unidos por intimidad puede alcanzar. Tucídides pinta un cuadro pavoroso de la marcha de la revolución y las facciones en las ciudades griegas, a medida que la guerra progresaba.

“...los temerarios y atrevidos eran tenidos por amigos y por defensores de los amigos; a la tardanza y madurez llamaban temor honesto, y a la templanza y modestia cobardía y pusilanimidad encubierta; la ira y la indignación arrebatada, nombrábanla osadía varonil... El

que se mostraba más furioso y arrebatado... era tenido por más fiel amigo... [La] formación de bandos era mayor entre extraños que entre parientes y deudos... La fe y lealtad que se guardaba entre ellos no era por ley divina y religión que tuviesen, sino por mantener este crimen en la República y tener compañeros en sus delitos”.<sup>3</sup>

En fecha posterior, una vez acabada la guerra, Platón dijo tristemente que “toda ciudad, por pequeña que sea, está dividida por lo menos en dos ciudades enemigas: la de los pobres y la de los ricos”<sup>4</sup>

Precisamente porque el ideal de armonía no se realizó sino de modo parcial y precario, persistió tan tenazmente en el pensamiento político griego. Había una tendencia constante a prestar lealtad a una determinada forma de gobierno o a un partido y no a la *polis*, y esto abría con demasiada facilidad la puerta al egoísmo político descarnado que no era leal ni siquiera a un partido. En este aspecto, Atenas se encontraba ciertamente en mejor situación que la generalidad de las ciudades griegas y, sin embargo, la carrera de Alcibiades es un buen ejemplo de los peligros de las facciones y del egoísmo sin escrúpulos que eran posibles en la política ateniense.

Aunque sólo tuvo una realización precaria, este ideal de una vida común armónica en la que el mayor placer de todo ciudadano debía ser la participación en la vida pública, constituye el pensamiento central de la teoría política griega. Esto explica mejor que ninguna otra cosa la sensación de encontrarse ante algo extraño que experimenta el lector moderno cuando emprende el estudio de los escritos políticos de Platón y Aristóteles. No encuentra en sus obras los conceptos políticos más vulgares que nosotros manejamos; en especial, falta la concepción de ciudadanos dotados de derechos privados y de un estado que, por medio del derecho, protege a los ciudadanos en el disfrute de sus derechos y exige de ellos el cumplimiento de las obligaciones requeridas para esta finalidad. Nuestro pensamiento político más familiar contempla siempre algún equilibrio entre dos tendencias opuestas: poder suficiente para que el estado sea eficaz y libertad suficiente para que el ciudadano pueda ser un agente libre. El filósofo de la ciudad-estado no veía tal oposición ni tal equilibrio. La justicia significa para él la constitución u organización de la vida común de los ciudadanos y la finalidad de la ley es encontrar a cada hombre su lugar, su posición, su función en la vida total de la polis. El ciudadano tiene derechos, pero no son atributos de una personalidad privada; corresponden a su posición. Tiene también obligaciones, pero no le son

---

<sup>3</sup> Lib. III, 82.

impuestas por el estado; derivan de la necesidad de realizar sus propias potencialidades. El griego estaba felizmente libre, tanto de la ilusión de que tenía un derecho inherente a su personalidad de hacer lo que quisiera, como de la pretensión de que su obligación era la “firme hija de la voz de Dios”.

Dentro del círculo así establecido por la concepción de la armonía cívica y de una vida en común, el ideal ateniense encontró un lugar para dos valores políticos fundamentales, siempre íntimamente conexos en la mente griega y que formaban, como si dijéramos, los pilares del sistema. Eran éstos la libertad y el respeto a la ley. Es importante darse cuenta de cómo en Pericles, casi en la misma frase, los dos ideales:

Nosotros, pues, en lo que toca a nuestra República, gobernamos libremente; y asimismo en los tratos y negocios que tenemos diariamente con nuestros vecinos y comarcanos, sin causamos ira o saña que alguno se alegre de la fuerza o demasía que nos haya hecho, pues cuando ellos se gozan y alegran, nosotros guardamos una severidad honesta y disimulamos nuestro pesar y tristeza. Comunicamos sin pesadumbre unos a otros nuestros bienes particulares, y en lo que toca a la República y al bien común, no infringimos cosa alguna, no tanto por temor al juez, cuanto por obedecer las leyes, sobre todo las hechas en favor de los que son injuriados, y, aunque no lo sean, causan afrenta al que las infringe.

Las actividades de la polis se realizan con la cooperación voluntaria de los ciudadanos y el instrumento principal de esa cooperación es la libre y plena discusión de la política en todos sus aspectos.

Cuando imaginamos algo bueno, tenemos por cierto que consultarlo y razonar sobre ello no impide realizarlo bien, sino que conviene discutir cómo se debe hacer la obra, antes de ponerla en ejecución. Por esto en las cosas que emprendemos usamos juntamente de la osadía y de la razón, más que ningún otro pueblo, pues los otros algunas veces, por ignorantes, son más osados que la razón requiere, y otras, por quererse fundar mucho en razones, son tardíos en la ejecución.

Fue precisamente esta creencia en discusión, como mejor medio de ordenar las medidas públicas y de llevarlas a efecto —esta fe en que una medida prudente o una buena institución podían soportar la prueba del examen de muchas mentes—, lo que hizo de los atenienses los creadores de la filosofía política. No es que despreciasen la costumbre, sino que nunca creyeron que un código consuetudinario fuese obligatorio por el mero hecho de ser antiguo. Preferían ver en la costumbre la presunción de un principio latente capaz de

soportar una crítica racional y de ser más claro y más inteligible con ella. Este problema de la interrelación entre costumbre y razón está presente en toda la teoría de la ciudad-estado. Así, el escepticismo que no ve en el derecho nada que no sea la costumbre ciega y que, en consecuencia, sólo ve en las instituciones políticas un modo de conseguir ventajas para los beneficiarios del sistema, era para Platón el más letal de todos los venenos sociales. Pero a este respecto, Platón representaba la fe griega originaria en que el gobierno se basa en último término en la convicción y no en la fuerza y en que sus instituciones existen para convencer y no para coaccionar. El gobierno no es un misterio que esté reservado al noble descendiente de Zeus. La libertad del ciudadano deriva del hecho de que tiene capacidad racional para convencer y ser convencido mediante el trato libre y sin trabas con sus semejantes. Los griegos tenían una creencia un tanto ingenua en que sólo ellos, entre todos los hombres, estaban dotados de tal facultad racional y en que la ciudad-estado era el único de los gobiernos que le dejaba libertad de movimientos. Esta es la base de su actitud un tanto despectiva hacia los “bárbaros”, que —como decía Aristóteles— eran esclavos por naturaleza.

La libertad así concebida implica el respeto a la ley. El ateniense no se imaginaba a sí mismo como totalmente exento de restricciones, sino que trazaba una distinción tajante entre la restricción que es mera sujeción a la voluntad arbitraria de otro hombre y la que reconoce en la ley una norma merecedora de respeto y que, por ende, en este sentido, se impone por sí misma. Hay un punto en el que están de acuerdo todos los pensadores políticos griegos, a saber: que la tiranía es el peor de todos los gobiernos. En efecto, tiranía significa precisamente la aplicación de la fuerza ilegítima; aunque pueda ser benéfica en sus aspiraciones y en sus resultados, es mala porque destruye la autonomía.

“No tiene la *polis* peor enemigo que el déspota, bajo quien, en primer lugar, no puede haber leyes comunes, sino que uno gobierna teniendo en sus manos la ley.”<sup>4</sup>

En el estado libre, la ley y no el gobernante es soberana, y la ley merece el respeto del ciudadano, aunque en algún caso particular lesione sus intereses. La libertad y el imperio de la ley son dos aspectos complementarios del buen gobierno; constituyen el secreto —como creían los griegos— de la ciudad-estado y eran, entre todos los pueblos del mundo, prerrogativa únicamente de los griegos.

Esto es lo que significa la orgullosa afirmación de Pericles de que “Atenas es la escuela de la Hélade”. Podría resumirse el ideal ateniense en una sola frase, diciendo que es la

---

4 Eurípides, *Las suplicantes*, 429-32 (trad. ingl. de Way).

concepción de la ciudadanía libre en un estado libre. Los actos del gobierno son los actos de una ley imparcial, que es obligatoria porque es justa. La libertad del ciudadano es su libertad de comprender, de discutir y de contribuir con arreglo a su innata capacidad y su mérito, no con arreglo a su rango o a su riqueza. El fin de todo ello consiste en producir una vida en común que sea para el individuo la mejor escuela que le permita desarrollar sus facultades naturales y que aporte a la comunidad las ventajas de una vida civilizada, con sus tesoros de comodidad material, arte, religión y libre desarrollo intelectual. En esa vida común el supremo valor es para el individuo su capacidad y su libertad de hacer una aportación importante a la empresa común de la vida cívica, de ocupar un puesto, por humilde que sea, en ella. La medida del orgullo que tenía el ateniense en su ciudad le da la creencia de que en ella, por primera vez en la historia humana, se habían dado los medios para aproximarse a la realización de ese ideal. El hecho de que ninguno de los pueblos que han tomado posteriormente como ideal el de la libertad cívica ha dejado de verse influido por las instituciones y la filosofía atenienses, constituye la medida de su éxito.

## BIBLOGRAFÍA

Ernest Barker, *Greek Political Theory, Plato and His Predecessors*, cuarta edición. Londres, 1951, cap. MI.

Robert J. Bonner, *Lawyers and Litigants in Ancient Athens: The Génesis of the Legal Profession*. Chicago, 1927.

Robert J. Bonner, *Aspects of Athenian Democracy*. Berkeley, Calif., 1933.

Víctor Éhrenberg, *Aspects of the Ancient World*. Oxford, 1946, ensayos ni y VII.

W. S. Ferguson, *Greek Imperialism*. Boston, 1913.

W. S. Ferguson, *Hellenistic Athens: An Historical Essay*. Londres, 1911.

John H. Finley, Jr., *Thucydides*. Cambridge, Mass., 1942.

G. Glotz, *The Greek City and its Institutions*, trad. inglesa de N. Mallinson. Londres, 1929.

A. W. Gomme, *Essays in Greek History and Literature*. Oxford, 1937, caps, iv-v, ix, xi.

George M. Harper, Jr., "Democracy at Athens", en *The Greek Political Experience: Studies in Honor of William Kelly Prentice*. Princeton, N. J., 1941.

C. Hignett, *A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B. C.* Oxford, 1952.

A. H. M. Jones, *Athenian Democracy*. Oxford, 1957.

M. L. W. Laistner, *A History of the Greek World from 479 to 323 B. C.*, tercera edición. Londres, 1957.

J. A. O. Larsen, *Representative Government in Greek and Roman History*. Berkeley, Ca-

lifornia, 1955. Conferencia i.

J. A. O. Larsen, "Cleisthenes and the Development of the Theory of Democracy at Athens", en *Essays in Political Theory*, ed. por Milton R. Konvitz y Arthur E. Murphy. Ithaca, N. Y., 1948.

E. M. Walker, "Athens: The Reform of Cleisthenes", en *Cambridge Ancient History*, vol. iv (1926), cap. vi.

E. M. Walker, "The Periclean Democracy", en *Cambridge Ancient History*, vol. v (1927), cap. iv.

Leonard Whibley, *Greek Oligarchies, Their Character and Organization*. Nueva York, 1896.

Leonard Whibley (ed.), *A Companion to Greek Studies*, tercera edición revisada y aumentada. Cambridge, 1916, cap. vi.

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, "Staat und Gesellschaft der Griechen", en *Die Kultur der Gegenwart*, ed. por P. Hinneberg. Berlín, 1906-1925.

Alfred E. Zimmern, *The Greek Commonwealth: Politics and Economics in Fifth-century Athens*, quinta edición revisada. Oxford, 1931.