



**Autor: Lic. Diego Alexander Olivera**

**Título:**

**Democracia e Imperialismo: Libertad, poder y relaciones  
interestatales en el pensamiento político griego.**

**Tesis para optar al Título de Doctor en Ciencias Sociales de la  
Universidad Nacional de Entre Ríos**

**Director: Dr. Fernando Lizárraga (Conicet-UNComa)**

**Co-Director: Dr. Juan Carlos Alby (UNL-UADER-UCSF)**

**Paraná  
Entre Ríos.  
2018**

## Resumen:

A raíz de la discusión contemporánea en torno al imperialismo y su relación con la democracia desatada sobre todo a partir del libro de Hardt y Negri (2000), y las repuestas ensayadas al mismo por Ellen Meiksins Wood (2002), la presente investigación apunta a repensar el vínculo entre democracia e imperio en la teoría política clásica. En ese sentido la hipótesis del trabajo es que para el pensamiento político griego Democracia e Imperio responden a dos registros diferentes del ejercicio del poder y por tanto, instituyen dos concepciones, también disímiles, de la libertad.

La primera parte apunta a definir el concepto de imperialismo y su aplicabilidad para las sociedades precapitalistas. Por un lado se observa que tanto los conceptos de imperio e imperialismo resultan anacrónicos y eurocéntricos, pues son el resultado de una apropiación del pasado iniciada por el colonialismo europeo del XIX que buscó proyectar hacia atrás las realidades imperiales contemporáneas. Por otro lado aquí se considerara a los imperios de la antigüedad como parte integral de la configuración del Estado, y para demostrarlo se apela a los trabajos del arqueólogo Gordon Childe, el antropólogo Pierre Clastres y el Egiptólogo Marcelo Campagno. Sin embargo, el caso del imperio ateniense escapa a la idea de imperio como configuración estatal producto del límite impuesto por la ciudad como horizonte de referencia de lo estatal en el pensamiento político griego. Se propone pues el concepto de imperio como *situación hegemónica* para definirlo.

La segunda parte se sitúa en la noción de libertad en la filosofía griega en comparación con la idea de libertad que sostiene la modernidad y cómo se relaciona ese concepto de libertad con el de imperio. Siendo coherentes con la hipótesis se señala que los griegos entendían la libertad en el marco de una comunidad democrática como diferente a la libertad que goza una ciudad en el contexto interestatal.

En la tercera parte bucea entre los distintos términos que el vocabulario político griego utilizaba para describir una situación de poder, gobierno o dominación. Los términos *dinamis*, *hegemonía*, *krátos* y *arkhé* son los preferidos a la hora de definir el poder tanto en las relaciones interestatales como en la política interna de la ciudad. La pluralidad de términos está en relación con la novedad del poder, democrático e imperial, en la Grecia del siglo V que ensaya diferentes modos de hacer inteligibles la irrupción de ambos fenómenos. La polarización entre hegemonía y autonomía es constitutiva de la política exterior como la tensión entre el todo y las partes lo es de la democracia.

Finalmente, la última parte de la investigación intenta ver en qué momento la ciudad-estado comienza a buscar el acercamiento de ambas experiencias. Se ubica ese instancia en las

Confederaciones de ciudades que surgieron con fuerza en el período pos Alejandro Magno (Siglos III-II a.C.). En especial, la Confederación Aquea pudo desarrollar una política expansiva que anexaba ciudades, por la vía de la guerra de conquista, con la particularidad de que una vez incorporada la ciudad era obligada a adoptar una constitución democrática y se integraba como miembro de pleno derecho a la Confederación. Asimismo, a partir del testimonio de Polibio se observa una continuidad de la teoría democrática en el mundo helenístico pero con cambios que facilitaron la conciliación con una coyuntura en que primaban los Estados imperiales.

### **Abstract.**

On the basis of contemporary discussions on imperialism and its relationship to democracy, a debate that ensued since the publication of Hardt and Negri's book (2000), and drawing on the responses proposed by Ellen Meiksins Wood (2002), this research is intended to think over the link between democracy and empire in Classical Political Theory. Thus, the hypothesis of this work holds that in Greek political thought democracy and empire respond to different ways of exercising power and, therefore, they also institute two different conceptions of liberty.

The first part aims at defining the concept of imperialism and the possibility of applying it to pre-capitalist societies. On the one hand, it is noted that both the concepts of empire and imperialism end up being anachronistic and Eurocentric, since they result from a certain appropriation of the past started by European colonialism in the 19<sup>th</sup> century, which sought to project onto the past their contemporary imperial circumstances. On the other hand, ancient empires are here considered as integral parts in the configuration of the State, and in order to demonstrate this fact, the works of archaeologist Gordon Childe, anthropologist Pierre Clastres, and Egyptologist Marcelo Campagno are taken into consideration. However, the case of the Athenian Empire does not fit squarely into the idea of empire as a State configuration due to the limits imposed by the city as framework of reference of the State in Greek political thought. To define the Athenian Empire, it is here proposed the concept of empire as an *hegemonic situation*.

The second part deals with the notion of liberty in Greek philosophy as it compares to the idea of liberty held in Modern times and with how this concept of liberty is related to that of empire. Being congruent with the hypothesis of this research, it is argued that ancient

Greeks understood liberty within the setting of a democratic community as something different to the liberty enjoyed by a city in an inter-State context.

Part Three looks into distinct words that Greek political vocabulary employed to describe a situation involving power, government or domination. Terms such as *dunamis*, *hegemonia*, *krátos* and *arkhé* are preferred when it comes to define power both in inter-State relations and in the internal political life of the city. This plurality of terms is related to the novelty of democratic and imperial power in 5<sup>th</sup> Century BC Greece which tries different modes of making the emergence of both phenomena intelligible. The polarization between hegemony and autonomy is constitutive of foreign policies as much as it is the tension between the whole and the part in a democracy.

Lastly, the final part of this research intends to depict the moment when the city-state starts to seek an approach between both experiences. This situation is located in the Confederations of cities that emerged steadily in the period post Alexander the Great (III -II centuries BC). In particular, the Achaean Confederation managed to develop a policy of expansion, annexing cities by means of war of conquest, with the peculiar feature that once it was incorporated the conquered city was forced to adopt a democratic constitution and was counted as a full member of the confederation. Besides, drawing on the testimonies by Polybius, it is noted a continuation in democratic theory in the Hellenistic world, which, nevertheless, shows the changes that facilitated the conciliation with a conjunctural moment in which imperial States prevailed.

# Índice.

## **Introducción: Problema y Metodología.**

1. Objeto de Estudio.....9
2. Fuentes.....15
3. Contexto Historiográfico.....19
4. Análisis a Desarrollar.....23

## **Capítulo I: El Imperio Ateniense**

1. Imperio e Imperialismo en las Sociedades del Mundo Antiguo.....26
2. Historia y Comparativismo: Sir Moses Finley y el concepto de Imperio en el Mundo Antiguo.....39
3. Entre Estado e Imperio.....50
4. Imperio y Política en Aristóteles.....64

## **Capítulo II: Demokratía kaí Eleuthería**

1. La Libertad de los Modernos.....76
2. La Libertad de los Antiguos I: El nacimiento de la Polis.....90
3. La Libertad de los Antiguos II: Unidad y División en el pensamiento político griego.....107
4. Imperio y Libertad.....127

## **Capítulo III: Formas de Expresar el Poder: *Arkhé, krátos, douleía.***

1. La Novedad del Poder.....145
2. Imperio como *arkhé*.....155
3. Imperio como *krátos*.....167
4. Imperio como *douleía*.....179

## **Capítulo IV: Más allá de Atenas: Democracia e Imperialismo en el Mundo Helenístico.**

1. Imperios Helenísticos.....192
2. Democracias Helenísticas.....204
3. La Democracia en Polibio.....213
4. El Imperialismo en Polibio.....224

## **Agradecimientos.**

La presente investigación se enmarca en la formación doctoral realizada en la Universidad Nacional de Entre Ríos. La posibilidad misma de cursar el doctorado y de escribir esta tesis es resultado de poder contar con una beca doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Mi mayor agradecimiento, por tanto, es para quién confió en mí lo suficiente como para incentivar a que me postule para dicha beca. Así pues, al Prof. Claudio Lizárraga, Vicerrector de la Universidad Nacional del Litoral y con quién me inicié en la historia antigua, van mis más sinceros agradecimientos por su responsabilidad constante con el desarrollo de los estudios clásicos en el Litoral y por su firme compromiso de hacer de la universidad un espacio comprometido con la investigación científica.

En segundo lugar debo agradecer a mi Director el Dr. Fernando Lizárraga, quien sin conocerme, y sin ser especialista en filosofía política clásica, aceptó dirigirme con absoluta amabilidad y compromiso. Lo mismo cabe para el Dr. Juan Carlos Alby que desinteresadamente colaboró en el resultado final de esta tesis. A ambos debo reconocerles, además, siempre tener tiempo y buena disposición para las responsabilidades burocráticas que debe cumplir un director tanto para con la Universidad como para con el CONICET.

Durante estos cinco años de cursado del doctorado y escritura de la tesis he contado con la invaluable colaboración de quienes por afinidad de intereses me han influenciado positivamente. Uno de ellos es el Dr. Álvaro Moreno Leoni de la Universidad Nacional de Córdoba y la Universidad Nacional de Río Cuarto. Después de cursar un seminario de posgrado con el Dr. Moreno Leoni en 2015, fui invitado a publicar el trabajo final en el Anuario de la Escuela de Historia (virtual), a participar en el Workshop Internacional de Estudios Clásicos en 2016, y a integrar el Proyecto de Investigación de la Agencia Nacional de Promoción Científica titulado "Libertad, imperio y civilización. Una aproximación conceptual a la construcción occidental de la historia antigua clásica". El Dr. Moreno Leoni coordinó además el libro *Historiografía Moderna y Mundo Antiguo* de Tinta Libre Editorial, donde pude volcar algunas de mis apreciaciones sobre la obra de Sir Moses Finley.

Fruto de los vínculos generados entre la Universidad Nacional del Litoral y la Universidad de Alicante pude acceder a una Estancia de Investigación en el Departamento de Sociología I de esta última Casa de Altos Estudios. Allí conté con la invalorable hospitalidad y dirección del Dr. Juan Antonio Roche Carcel, a quien le debo muchas de las ideas a propósito de la geometría del poder en Grecia. A su esposa la Dra. María del Carmen

Marimón Llorca por su inestimable compañía los días en que su marido me llevaba a recorrer la bella ciudad de Alicante. Del Departamento de Sociología I debo agradecer a su Director, Dr. Raúl Ruiz Callado, y a su Secretaria, Prof. María Jiménez. También a los Dres. José Manuel Canales Alliende y Adela Romero Tarín del Departamento de Ciencias Políticas y de la Administración les debo mi agradecimiento. Lo mismo cabe para la Dra. María Paz López Martínez del área de Filología Griega del Departamento de Prehistoria. Finalmente, en España, debo agradecer a los miembros del Departamento de Ciencias de la Antigüedad y la Edad Media de la Universidad Autónoma de Barcelona, en especial al Dr. César Sierra Martín.

A mis compañeros en el Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales del Litoral perteneciente al Conicet y a la Universidad Nacional del Litoral van mis agradecimientos, en especial a Pablo Quintana y María José Leorza, con quienes he logrado formar un buen equipo de trabajo donde prima la camaradería y el respeto mutuo. Asimismo, agradezco a la Dra. Ivana Chialva por la organización cada año del ciclo denominado Junio Clásico en la FHUC-UNL. La asistencia a las diferentes actividades del ciclo, en particular el Curso dictado por el Dr. Emiliano Buis en 2014, fue fructífero para mi tesis. De hecho, en el año 2016 pude exponer algunas ideas sobre esta investigación en el panel de investigadores que se organiza cada año en el marco del Junio Clásico.

Mis inicios en la historia antigua de Grecia se dieron en las aulas de la Universidad Autónoma de Entre Ríos al iniciar mis estudios de grado, debo a la Prof. Anabella Pérez Campos ser la persona que expuso ante mis ojos por primera vez la belleza de aquella civilización. Además le estoy profundamente agradecido por aceptar leer el borrador final de esta tesis. Por otro lado, he de reconocer también a algunos miembros del Programa de Estudios sobre las Formas de Sociedad y Configuraciones Estatales de la Antigüedad de la Universidad de Buenos Aires, entre ellos al Dr. Julián Gallego, el Dr. Diego Paiaro, el Prof. Sergio Barrionuevo y el Prof. Agustín Saade. Lo mismo para el Dr. Agustín Moreno del CIECS-CONICET-UNC, y el Prof. Daniel Piuma de la Universidad Autónoma de Entre Ríos.

Por último, Agradecer a mi esposa Ana Laura, pues sin ella y su invalorable compañía está tesis no se hubiese escrito en tiempo y forma. Igualmente, a mis hijos, Urías y Eneas, que como su madre, alegran mis días.

**Mapas (Simon Hornblower, The Greek World 479-323 & Polly Low, The Athenian Empire)**

1. Grecia y el Egeo.....	33
2. Imperio Ateniense.....	63
3. Demos del Ática.....	104
4. Imperio de Alejandro.....	195

**Lista de Abreviaturas (Liddell-Scott Greek-English Lexicon)**

*A. Eu* = Esquilo: Eumenides.

*Ar. Lys.* = Aristófanes: Lysistrata.

*Arist. Ath.* = Aristóteles: Constitución de los Atenienses.

*Arist. Pol.* = Aristóteles: Política.

*Arist. Rh. Al.* = Aristóteles: Retórica a Alejandro.

*Arr. An.* = Arriano de Nicomedia: Anábasis de Alejandro Magno.

*Hdt.* = Heródoto: Historias.

*Hes. Th.* = Hesiodo: Teogonía.

*Hom. Il.* = Homero: Iliada.

*Iamb. VP* = Jámblico: Vidas Pitagóricas

*Isoc.* = Isócrates: Sobre la Paz.

*OGIS* = Orientis Graeci Inscriptiones Selectae. Ed. W. Dittenberger. Leipzig, 1903.

*Pl. Mx.* = Platón: Menexeno.

*Pl. Phd.* = Platón: Fedón.

*Pl. Rep.* = Platón: República.

*Plb.* = Polibio: Historias.

*Plu. Pyrrh.* = Plutarco: Vida de Pirro.

*S. Ant.* = Sófocles: Antígona.

*Th.* = Tucídides: Historia de la Guerra del Peloponeso.

*X. HG.* = Jenofonte: Helénicas.



# Introducción

“Es cosa probada que no existe ningún gobierno que rechace como indigna la tentación del imperialismo. Pero también lo es que un gobierno democrático sucumbe a ella más fácil que ningún otro.”  
Robert Cohen

## Objeto de Estudio

Comienzo con esta cita de Robert Cohen (1961:83) que revela una realidad pocas veces tenida en cuenta, el hecho de que todas las grandes y paradigmáticas democracias, antiguas y modernas, han mostrado una clara voluntad imperial. Así fue con Atenas en el siglo V, con la Francia republicana del XIX y los Estados Unidos en los siglos XX y XXI.

De hecho, toda la discusión en torno al imperialismo que se ha venido desarrollando en las últimas décadas, en especial a partir del libro de Hardt & Negri (2000) y las respuestas al mismo elaboradas por Meiksins Wood (2002) Atilio Boron (2004) y Samir Amin (2004), se ha enfocado en dos aspectos controversiales, el papel de la democracia y la crisis del Estado-Nación. Así pues, el proceso que Bellamy Foster (2006:445-462) denominó *el redescubrimiento del imperialismo* tendió a centrar la discusión sobre la pretendida desestructuración del Estado-nación, y la acción de lo que Hardt y Negri nombraron como la multitud democrática<sup>1</sup>.

La tesis de Hardt y Negri, la idea de un imperio sin imperialismo en el decir de Atilio Boron (2002), encontró en Ellen Meiksins Wood a una de sus críticas más acérrimas. No solo se opuso a la idea de un declive de la capacidad soberana del Estado-Nación, sino que también reaccionó contra el argumento sostenido por Hardt y Negri (2002:159-166), sobre la democracia moderna. En Efecto, los dos teóricos del marxismo posmoderno afirman:

La imposibilidad de realizar la vieja noción de democracia debe empujarnos hacia adelante. Esto quiere decir que nos oponemos entera y radicalmente a la dominación imperial y que en este punto no podría existir un pasaje dialéctico posible. Lo único que nos queda por inventar es una democracia nueva, absoluta, ilimitada e incommensurable. Una democracia de multitudes poderosas, no solamente de individuos iguales, sino también de poderes abiertos a la cooperación, a la comunicación, a la creación.

---

<sup>1</sup> La afirmación de H&N de que existen instituciones supranacionales que limitan la capacidad de acción soberana de los Estados-Nación se ha demostrado errónea ya sea por los argumentos de Boron (2002, 2004) como por el caso omiso que hizo E.E.U.U a la decisión de la Asamblea General de las Naciones Unidas de no invadir Irak en 2003. Por la misma razón su apuesta por el concepto, vago y posmoderno, de multitud en reemplazo del de pueblo carece de sustento.

Para la politóloga canadiense el error del estudio de Hardt y Negri subyace allí donde ambos reniegan de analizar las contradicciones propias del capitalismo, algo tanpreciado para el pensamiento marxista. Por el contrario, Meiksins Wood consideró como característico de la nueva fase imperialista, inaugurada tras la caída de la URSS, el acrecentamiento de las tensiones entre la esfera económica y la esfera política.

Para demostrarlo apeló a la comparación entre la democracia moderna y la democracia antigua. En esta última, tras las reformas solonianas del 594 a.C., la abolición de la esclavitud por deudas dio lugar a una nueva legislación que imposibilitaba que un ciudadano ateniense explotara laboralmente a otro. En consecuencia, la igualdad política supuso una igualdad correlativa en la esfera económica, en el sentido de que la desigualdad económica, entre ricos y pobres, ya no puede ser fuente de desigualdad política. Esto daba una fuerte capacidad a los sectores más pobres de actuar en la esfera política con independencia de los sectores nobiliarios. En la democracia moderna, en cambio, la igualdad en la esfera política no es correlativa con una igualdad en la esfera económica. El liberalismo ha sido la opción de la modernidad europea para construir un marco político de relativa igualdad sin entrar en contradicción con la desigualdad económica.

Sin embargo, la democracia liberal<sup>2</sup>, que Meiksins Wood denomina “democracia formal”, no responde al significado primigenio del término, que implica la idea de un poder popular. En oposición a la democracia formal la ex docente de la Universidad de York utiliza el término democracia sustantiva<sup>3</sup>. La democracia sustantiva no puede, por su naturaleza, ser sino antagónica del capitalismo. Pues todo reforzamiento de la igualdad política, de la igualdad en el ejercicio del poder, en las democracias modernas tiende inexorablemente a poner en cuestión la desigualdad económica. Pero la igualdad política no puede desaparecer, ni revelarse como ilusión, pues entonces quedaría al descubierto, como única realidad posible, la explotación. De ahí la necesidad que tiene el capitalismo de que en la esfera política siga operando cierta noción de igualdad<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Como señala Bobbio (2008:7) el liberalismo es una determinada concepción del Estado, en tanto que la democracia un tipo de régimen. Por tanto, democracia liberal responde a una forma de democracia que se adecua a la concepción que el liberalismo tiene del Estado.

<sup>3</sup> En la filosofía política de Cornelius Castoriadis la oposición se da entre una “democracia procedimental” y una democracia como régimen que busca la autonomía de la comunidad. Es cierto que entre Castoriadis y Meiksins Woods existen divergencias tanto teóricas como ideológicas, pero no es menos cierto que ambos miran hacia el mundo antiguo para retornar al presente con una concepción de la democracia que es como mínimo crítica de la noción liberal.

<sup>4</sup> Escribía Eric Hobsbawm (2006:96-97) a propósito del proceso democratizador en el occidente europeo a principios del siglo XX: “Ciertamente, las agitaciones socialistas de la década de 1890 y las repercusiones directas e indirectas de la primera revolución rusa aceleraron la democratización. Ahora bien, fuera cual fuere la forma en que avanzó la democratización, lo cierto es que entre 1880 y 1914 la mayor parte de los Estados

Para Hardt y Negri el imperio es en realidad una entidad política, y la oposición democrática al mismo sólo puede tener implicancia dentro de la esfera política. De ahí que no entre en contradicción con el capitalismo, y que sea posible abandonar todo tipo de análisis desde una perspectiva que opone a la esfera política con la económica. La politóloga canadiense, por su parte, vio al imperialismo como resultado de la expansión global del capital. La misma sólo puede ser posible por el papel del Estado-Nación operando como puntal de la economía. Nos encontramos entonces con la paradoja de una esfera económica que abarca cada átomo de la vida social pero que requiere, para su éxito, de un elemento extraeconómico como es el Estado-Nación. Escribe en *Empire of Capital* (2002:38-39):

La separación de lo económico y lo político ha posibilitado que el alcance económico del capital se extienda mucho más allá de su control político, de un modo que jamás fue posible para formas más tempranas de explotación económica que dependían directamente del poder militar y del dominio político [...] La apropiación capitalista sigue requiriendo el apoyo de la coerción extraeconómica, y todavía se necesita un Estado que opere a distancia para que suministre el orden administrativo y la fuerza coercitiva definitiva que el capital requiere, pero de los cuales carece [...] De un lado, la expansión del capital es posible precisamente porque puede separarse del poder extraeconómico de un modo en que ninguna otra formación social puede hacerlo; y, de otro lado, esa misma separación hace tanto posible como necesario que la hegemonía económica del capital sea apoyada por estados territoriales.

Las consecuencias teóricas de la tesis de Meiksins Wood son más profundas de lo que a primera vista se observa. En primer lugar, si antes había señalado el antagonismo entre democracia y capitalismo, y si el imperialismo es resultado de la expansión global del capital, se debe inferir, por extensión, que democracia e imperialismo son también contrarios. De hecho, una ampliación del poder popular al interior del Estado-Nación, un reforzamiento de la esfera política, implicaría un retroceso del capital, que se vería debilitado en su capacidad de explotación, pues “democratización debe ir de la mano de la desmercantilización”. Lo que a su vez significa poner fin al capitalismo. Sin embargo, la democracia formal se ha mostrado apta y compatible con el imperialismo, y los EE.UU. son ejemplo de ello.

Segundo, el armazón teórico elaborado por Meiksins Wood puede servir de disparador para repensar la relación entre democracia e imperialismo en otras situaciones socio-históricas. En especial en el mundo antiguo grecorromano donde la tendencia general es la de vincular ambos fenómenos dándoles el carácter de complementarios. Desde la década de 1970 en adelante la norma en la historiografía sobre el imperio ateniense ha sido la de considerar al imperio como la contracara necesaria de la democracia. Los estudios de Claude Mosse (1977)

---

occidentales tuvieron que resignarse a lo inevitable. La política democrática no podía posponerse por más tiempo. En consecuencia el problema era como poder manipularla.”

Sir Moses Finley (2000) y G.E.M. de Ste. Croix (1988:341) insistieron sobre los beneficios económicos del imperio y su influencia en la configuración de un poder popular.

En efecto, a través del protagonismo ganado por la flota naval ateniense pos Guerras Médicas, y los recursos generados por la hegemonía ejercida sobre el Egeo, fue posible la inclusión de los sectores populares (*thetes*) a la vida cívica. Pues eran ellos quienes llevaban en sus hombros el peso de la guerra naval y quienes resultaban los primeros beneficiarios de los saqueos, cleruquías, *misthos* y otras formas de explotación que el imperio generaba, como el tributo a los aliados. Pero además su importancia militar les daba un peso relativamente significativo en la política doméstica como se evidencia en el testimonio de Tucídides sobre el golpe oligárquico del 411, que sólo fue posible gracias a la ausencia de la flota acantonada en Samos<sup>5</sup>.

Ahora bien, insistir sobre la necesidad que tiene la democracia antigua, para su viabilidad, de la dominación exterior supone pasar por alto lo que ambos fenómenos tienen de disímiles. Reenfocar la relación entre democracia e imperialismo en el mundo antiguo ubicando la lente sobre lo que los hace experiencias opuestas y no complementarias implica restituir a cada una su especificidad en la historia del pensamiento político. También implica tratar de poner un poco en cuestión el esquema que la historiografía ha construido en los últimos cincuenta años sobre el imperio ateniense. Aquí se propone analizar dos puntos en que la democracia y el imperio de Atenas entran en franca oposición y contradicción. Estos dos puntos son, la idea de libertad y la concepción del poder.

En efecto, abordar la vinculación entre democracia e imperialismo a partir de la mediación del concepto de libertad implica repensar las lógicas que guían el ejercicio del poder imperante en uno y otro caso. En la Grecia clásica esas lógicas están atravesadas por la polisemia del lenguaje. Dependiendo el contexto discursivo y la experiencia socio-histórica, términos como *krátos*, *arkhé*, *dynamis* o *hegemonía* aparecen significando determinadas formas de ejercicio del poder. Para nuestros objetivos los vocablos *krátos* y *arkhé* son los que tienen mayor relevancia. En efecto, *krátos* es el segundo término de la voz *demokratía*, en tanto *arkhé* constituye para la historiografía actual el equivalente griego a la palabra latina *imperium*. Por otro lado, la raíz *arkhé* se encuentra en algunas palabras que remiten a regímenes políticos como oligarquía o monarquía.

El par conceptual *krátos-arkhé* nos inserta en las representaciones griegas del poder, las formas en que éste se expresa tanto al interior de la democracia como en el marco de las

---

<sup>5</sup> Th. VII.72

relaciones inter-estatales<sup>6</sup> y en los mecanismos desarrollados para evitar y/o potenciar que ese poder llegue a convertirse en dominación.

Si el imperialismo se legitima desde una concepción de la libertad que opone a quienes se encuentran exentos de sufrir la dominación (libres) de aquellos que efectivamente la padecen (no libres), se puede inferir que el mismo principio legitimador debe imperar en la democracia. Que la libertad de los sectores populares es el resultado de una victoria sobre sus oponentes. Esa parece ser la conclusión a la que llega Jacques Rancière en su lectura de Platón. Escribe en *El desacuerdo. Filosofía y política* (1995:66-82):

Como señaló Platón, la democracia no tiene *arkhè*, no tiene medida. La singularidad del acto del *dêmos* – un *krateîn* en vez de un *árkhein* – depende de un desorden originario o una cuenta equivocada: el *dêmos*, o pueblo, es al mismo tiempo el nombre de una comunidad y el nombre para su división, para el manejo de un equívoco.

Como el *demos* puede ser la parte y el todo, el poder y su forma de expresarlo lingüísticamente varía dependiendo si lo ejerce la parte o el todo. Así pues, la democracia es un *krateîn* y no un *árkhein* porque el poder lo ejerce la parte y no el todo, o bien lo hace la parte que habla por el todo. Entonces la libertad entendida como dominación y no dominación sólo podría ser privilegio de aquellos individuos que se identifican con la parte, es decir, los sectores populares. Pero por Aristóteles sabemos que las relaciones entre ciudadanos de una misma polis no se daban en sentido amo/esclavo sino que tenían un carácter igualitario. El propio Rancière (1995) admite que para los antiguos hay política “cuando la contingencia igualitaria irrumpe como libertad”.

La relación entre igualdad y libertad vuelve a poner en primera línea al lenguaje griego. El término griego para igual es ἴσος, cuya raíz se encuentra en palabras como *isegoría* (igualdad de palabra) o *isonomía* (igualdad de ley). Este último término a veces se utiliza como sinónimo de democracia o traducido directamente como igualdad. Por su parte, la *isegoría* da lugar a la *parresía*, que literalmente significa “decirlo todo” sin censura y con atrevimiento, pero que en ocasiones se traduce como libertad de palabra.

En política internacional las alianzas (*symmachía*) y confederaciones (*koinón*) nacían con vocación igualitaria, con la pretensión de que todas las ciudades que la integraban fueran autónomas. No obstante, la superioridad política y militar de ciertas *póleis* la ubicaban en situación privilegiada para ejercer la hegemonía de la alianza o la confederación. Esa hegemonía tendía a quebrar la igualdad. Aun así, algunas alianzas, como la Anfictiónía de

---

<sup>6</sup> Entendiendo a la polis como una forma de Estado.

Delos, por su carácter religioso podían ser verdaderos centros de panhelenismo que tendían a la unidad de Grecia. Asimismo, las afiliaciones tribales contribuían a forjar relaciones entre ciudades más o menos igualitarias. Las ciudades aqueas, beocias, dorias o jónicas solían formar alianzas con otras ciudades de su misma etnia (*ethnos*) en virtud del antepasado común que los hacía miembros de un mismo linaje.

Por tanto, la tensión entre autonomía y hegemonía es una constante en las relaciones inter-estatales, tanto como en la democracia lo es la tensión entre el todo y la parte. Las formas en que en uno y otro caso se resolvió esa tensión es lo que requiere ser explicado en función de comprender los conceptos griegos de libertad y dominación. En este sentido, aquí se propone, a modo de hipótesis, sostener que la tensión entre el todo y la parte se resolvió en favor de la *isonomía* y no del *krátos*, de la igualdad y no del poder. En tanto que, en el marco de las relaciones interestatales la tensión se resuelve en favor de la hegemonía y no de la igualdad. Por estos motivos la presente investigación apunta a demostrar que el pensamiento político griego desarrolló dos concepciones diferentes de “libertad”:

1. Libertad entendida como no dominación en el sentido de no ejercerla y no padecerla, esto es libertad posibilitada por la igualdad democrática. Esta concepción es la que puede denominarse propiamente como “libertad democrática” y que con algunas variantes, según se trate de la etapa clásica o helenística, atraviesa la historia de la democracia antigua hasta su desaparición.
2. Libertad entendida como no dominación en tanto no padecerla, pero si ejercerla. Esta es la concepción que impera en las relaciones interestatales; libertad como capacidad de dominar a otros, y que aquí denominaremos “libertad imperialista”. A través de Roma este concepto de libertad pudo sobrevivir en la tradición del pensamiento republicano. Su pervivencia explica cómo fue posible que la libertad ocupara un lugar trascendente en sociedades profundamente jerarquizadas como el Alto Imperio Romano. Ella contenía un fuerte potencial legitimador para sociedades donde la distribución del poder era profundamente desigual.

En la antigua Grecia ambas concepciones de libertad, a pesar de ser coherentes con el carácter restrictivo y exclusivo de los derechos de ciudadanía que existían en las polis griegas, son absolutamente contradictorias. Por tanto, la “libertad democrática” tiene un alcance limitado, mientras que la “libertad imperialista” está presente en toda circunstancia en que las relaciones de fuerza sean desiguales, no solo entre Ciudades-Estados, sino también entre ciudadanos y no ciudadanos, hombres y mujeres, libres y esclavos. Pero que se contradigan implica además que la libertad democrática es una variable importante a la hora de explicar

porque la hegemonía marítima no devino en una entidad política a semejanza del imperio romano.

De hecho, queda claro que las mencionadas maneras de concebir la libertad son el resultado de dos formas de ejercer el poder opuestas. Por un lado, la democracia, a diferencia de las sociedades del Oriente antiguo, tiende a configurar una imagen geométrica del poder que semeja a un círculo. La misma arquitectura destinada a las reuniones de la asamblea, como la colina del Pnyx o el teatro, busca representar una figura circular en la que está ausente cualquier referencia a un poder escindido de la comunidad. Por el contrario, el imperio traza una línea vertical, de carácter fálica, lo que se evidencia en la tendencia de la comedia ática de representar a los aliados con rasgos femeninos y a merced de la voracidad sexual ateniense<sup>7</sup>. Así pues, mientras la democracia procura distribuir y neutralizar el poder, el imperio busca concentrarlo y centralizarlo. En consecuencia, Atenas no pudo superar los límites impuestos por la *pólis* y configurarse en un Estado imperial sin que eso no implicara el fin de la democracia. Es así que democracia e imperio en ocasiones suelen ser experiencias contradictorias y no siempre complementarias.

## Fuentes

La naturaleza del problema y del objeto de estudio implica detenernos en algunas consideraciones respecto de las fuentes y cuestiones de método. Del canon de la filosofía política griega clásica, integrado por Platón y Aristóteles, nos hemos inclinado por este último en virtud de que aborda, aún cuando lo haga de forma marginal, la relación entre imperio y política. Es notorio que el imperio no fue objeto de análisis por parte de la teoría política clásica, más enfocada en los análisis constitucionales, lo que obliga a recurrir a fuentes ajenas al canon de la filosofía política.

De las fuentes historiográficas hemos escogido las Historias de Heródoto, Tucídides y Polibio. Las tres obras tienen como común denominador el imperio como tema central. En el caso de Heródoto son varios los autores que señalan la importancia que su obra tiene el imperio persa como tema y el imperio ateniense como trasfondo<sup>8</sup>. En tanto que, la crisis del sistema imperial y las consecuencias de la misma al interior de la ciudad son el objeto de reflexión de Tucídides (Plácido, 1986:42). Por su parte, Polibio escribe su Historia con el fin de explicar como el imperialismo romano ha acabado por absorber a Grecia. Por otro lado, las

---

<sup>7</sup> Cf. Cap. II.4.

<sup>8</sup> A modo de Ejemplo, Plácido (1986) Raaflaub (2013)

tres obras no están exentas de cierta teorización política, como lo demuestran el fragmento III.80-83 de Heródoto, el desarrollo de la guerra civil en Corcira por parte de Tucídides, o el libro VI de Polibio.

Otras fuentes utilizadas en situaciones puntuales han sido escogidas del corpus trágico y cómico (*Antígona* de Sófocles y *Lisístrata* de Aristófanes). Asimismo, la importancia que tiene para el pensamiento político griego la tradición homérica obligó a analizar *La Iliada*, a la luz del nacimiento de la polis, y por ser el primer texto en que encontramos las voces *krátos* y *dêmos*. De Platón consultamos el *Menexeno*, *Fedón* y *República*, de Arriano de Nicomedia su *Anábasis de Alejandro Magno*, de Isócrates el discurso *sobre la Paz*, de Esquilo la tragedia *Euménides*, de Jenofonte las *Helénicas* y de Plutarco la *Vida de Pirro*. También se recurrió a los testimonios epigráficos cuando fue necesario. Por último, las citas se realizaron siguiendo el sistema propuesto por Henry George Liddell y Robert Scott en su *A Greek-English Lexicon*, que es canónico en los estudios clásicos.

Para el análisis de las fuentes se partió desde un enfoque contextualista que trató de conciliar los dos aportes más relevantes de este tipo de enfoque. De la llamada Escuela Contextualista de Cambridge, que tiene en Quentin Skinner y J. G. A. Pocock sus máximos referentes, se trabajó en torno a la idea de leer los textos como “actos lingüísticos” situados en “campos de significación convencionalmente reconocibles” (Skinner, 1988:29-67). De ahí la importancia de situar las ideas y los autores en su contexto socio-histórico. El Contextualismo de Cambridge insiste en el carácter histórico de las ideas, sus sentidos sólo se pueden comprender si se entiende la sociedad histórica que les dio vida.

Ahora bien, a la Escuela de Cambridge no le faltaron críticos. Entre ellos los marxistas, quienes le achacan a este tipo de contextualismo reducir lo “social” a los aspectos lingüísticos e intelectuales. Obviar las divisiones de clase, las formas de explotación económica y el gobierno. La escuela marxista se plegó detrás de la llamada Historia Social del Pensamiento Político, y de Ellen Meiksins Wood su referente más importante. La premisa más significativa de esta corriente es “que los seres humanos entablan relaciones entre ellos y con la naturaleza con el fin de garantizar su propia supervivencia y reproducción social”, por tanto, “para comprender las prácticas sociales y los productos culturales de cualquier época y lugar, es preciso conocer algo de aquellas condiciones de supervivencia y reproducción social” (Meiksins Wood, 2011). El intelectual y sus obras se inscriben en una multiplicidad de intereses partidarios y de clases que no pueden obviarse.

En este punto, la crítica marxista se enlaza con la de los historiadores del mundo antiguo, en especial la de Paul Cartledge (2009a) para quien la historia de las ideas políticas



del mundo antiguo en general, y de la polis clásica en particular, no puede ignorar la tensión existente entre la teoría y la praxis. En efecto, la política es para los antiguos la práctica social dominante que articula toda las demás prácticas sociales (Campagno y Lewkowicz 2007), lo que hace inviable cualquier intento de análisis del pensamiento y las ideas políticas que no incluya, a su vez, el papel de los individuos en el entramado socio-político de la ciudad antigua.

Más allá de sus diferencias, los enfoques contextualistas tienen en común su apego a la “especificidad” histórica de las ideas. Incluso cuando se recurre a la comparación entre dos espacios temporales diferentes, como lo hace Miexins Woods en *Democracia contra Capitalismo*, se hace para fundamentar la especificidad de cada caso. Es precisamente ese exceso de “especificidad” lo que conspira contra las posibilidades de que la Historia de las Ideas y del Pensamiento Político sea capaz de realizar un aporte más significativo a las Ciencias Sociales, y a los problemas y desafíos actuales de las sociedades occidentales.

Aquí se pretende, sin abandonar el contextualismo, ir un poco más allá. Observaba Rosanvallon (1986:131), que si el contextualismo quería significar un aporte relevante al conocimiento científico debía “suprimir la barrera que separa la historia política de la filosofía política”. Conjugar la erudición historiográfica con el ensayismo filosófico, entendido este último “como forma de intervención de la actualidad”, como “motor de la interrogación que funda el deseo de conocer y comprender”. Para Rosanvallon “comprensión del pasado e interrogación del presente participan de un mismo rumbo intelectual”, pero en el contextualismo, del que Rosanvallon se reconoce deudor, en cambio, la comprensión del pasado es lo que prima. La reflexión teórica sobre el presente es objeto de otra disciplina, la filosofía política.

Pero, ¿Debe la Historia de las ideas abandonar toda pretensión de hacer teoría política? Para quienes fuimos formados en el campo de la historiografía sabemos que, según la célebre frase de Lucien Febvre (1993), debemos evitar “el pecado de los pecados, el pecado irremisible: el anacronismo”, y abogar por la especificidad. Sin embargo, toda pretensión de renuncia a caer en el anacronismo está fundada en un equívoco, o más bien en un auto-engaño. El anacronismo es parte del oficio del historiador, en tanto que como tal, pertenece a un contexto social, cultural, moral, etc. diferente al que pretende abordar. Esta paradoja de la historiografía moderna fue observada por Michel Riaudel (2015:17-30):

La paradoja que se plantea es que cualquier postura historizante, por hablar siempre del presente, a partir del presente y para el presente, está condenada a cierto anacronismo. En este sentido, no parece difícil

afirmar que, en la medida que la historia como disciplina consiste en despegarse del presente, es el anacronismo lo que hace al historiador.

El otro gran exponente de la escuela de Anales, Marc Bloch (2001), lo entendió así, y a diferencia de Febvre no temía al anacronismo. Escribe en su *apología para la historia*:

Hemos aprendido que el hombre ha cambiado bastante: en su espíritu, y sin duda en los más delicados mecanismos de su cuerpo [...] Su atmósfera mental se ha transformado profundamente, su higiene y alimentación no menos. Sin embargo, algo debe existir en la naturaleza humana y en las sociedades humanas que sea permanente en el fondo. Sin ello, incluso los propios nombres del hombre y de las sociedades no valdrían nada.

Como “ciencia de los hombres en el tiempo” la historia procura tender puentes, forjar diálogos entre los hombres del presente y los del pasado. A ese dialogo Nicole Loraux (2008a) lo llama “anacronismo moderado”. Según esta autora, acercarse al estudio de la antigüedad clásica haciendo uso del anacronismo supone “plantearle a su objeto griego precisamente cuestiones que ya no sean griegas”, realizar preguntas “que los antiguos no se plantearon o, al menos, no formularon o, mejor todavía, no llegaron a desmenuzar como tales”. Hay que señalar que este enfoque del uso moderado del anacronismo no debe confundirse con el de los llamados “modernistas”, es decir, aquellos historiadores que tienden a rastrear en las sociedades antiguas elementos que las semejen a las modernas<sup>9</sup>. El anacronismo moderado no niega la especificidad de cada sociedad histórica, pero procura encontrar el “lugar común” donde el dialogo entre estas es posible de realizarse, para profundizar el conocimiento de los seres humanos en el tiempo pasado y presente.

Otro punto importante en nuestro análisis es el uso de los conceptos para significar el poder en el marco de la política local e internacional. Sabemos, desde Reinhart Koselleck (1974:7-31) en adelante, que en los conceptos confluyen las significaciones y los significados, tanto de la realidad histórica como de su experiencia, y que éstas solo adquieren su sentido en la palabra, a través de la cual se la concibe conceptualmente:

Los conceptos son pues concentraciones de muchos contenidos de significación [...] en el concepto confluyen las significaciones y lo significado en cuanto la variedad de la realidad histórica y de la experiencia histórica ingresa en la plurivocidad de una palabra de tal manera que ellas sólo adquieren su sentido en una palabra, palabra en que se las concibe conceptualmente.

Así pues, podremos ver que en los términos *krátos* y *arkhé* se despliegan dos conceptos de poder que son a la vez, complejos y dinámicos, en tanto que están atravesados por las transformaciones socio-políticas recientes. Ahora bien, un concepto no sólo tiene una

---

<sup>9</sup> Sobre el debate entre modernistas y primitivistas en la historiografía sobre el mundo antiguo Cf. Austin y Vidal Naquet (1986:17-44)

historia sino que él mismo es una historia, como observa Pierre Rosanvallon (2003:27-28) en su historia conceptual de lo político. Según este autor, el objetivo de la historia conceptual de lo político es:

Rehacer la genealogía extensa de las cuestiones políticas contemporáneas para que resulten totalmente inteligibles[...] partir de una cuestión contemporánea para reconstruir su genealogía antes de hacerla regresar al final de la investigación, rica en enseñanzas del pasado, ése debe ser el método a desarrollar para alcanzar la profundidad indispensable en un análisis político.

Es pues la reconstrucción genealógica de los conceptos de imperio y democracia, buceando en el pasado, en el pensamiento político griego, uno de los objetivos de esta investigación<sup>10</sup>. En Grecia la realidad imperial existe aunque no lo haga el término con que los modernos describimos esa realidad. Por otro lado, esas experiencias políticas generaron toda la reflexión que la filosofía política griega nos legó respecto del poder y sus formas de ejercerlo. Sin embargo, el objetivo, como nos recuerda Margaret Somers (1995:28), no es explicar *por qué* los conceptos hacen el trabajo que hacen, sino *cómo* lo hacen. Para lo cual es necesario examinar “las condiciones de posibilidad o las redes conceptuales dentro de las cuales dichos conceptos están enmarcados y constreñidos”. Todo esto nos remite al primer punto, la necesidad de llevar un diálogo constante entre pasado y presente en que “puede volverse legible el proceso instituyente de las sociedades” y desde donde puede “surgir una comprensión sintética del mundo”.

### **Contexto historiográfico**

Muy pocas son las investigaciones (si es que se puede encontrar alguna) que procuren comprender teóricamente el fenómeno imperial en el pensamiento político griego. Es más simple encontrar trabajos que aborden por separado algunos de los ítems a desarrollar en la presente investigación. Por tanto, clasificaremos los aportes de la historiografía contemporánea en tres grupos; 1) los estudios sobre la libertad en el mundo griego, 2) el análisis del poder y el gobierno democrático, 3) los trabajos sobre las relaciones interestatales.

---

<sup>10</sup> Por genealogía se entiende, en su lógica foucaultiana, el proceder desde el presente hacia el pasado para descubrir en cada instancia los momentos que introducen novedades o establecen diferencias. No procura hallar el origen de los conceptos, sino identificar las etapas en que estos se cargan de nuevas significaciones o abandonan otras.

Respecto del primer punto, es muy poco lo que los estudios actuales han aportado a la ya clásica definición de la libertad de los antiguos esbozada por Benjamin Constant (1907). Para Constant la libertad de los griegos estaba organizada a partir de la participación activa, su fin era la distribución del poder entre todos los ciudadanos. En contraste, la libertad de los modernos está fundada en el “gozo pacífico de la independencia privada”. Al primer tipo de libertad, la de los antiguos, se la denominó más tarde como libertad positiva, y al segundo, la de los modernos, como libertad negativa.

Ahora bien, Constant estaba pensando en aquellos griegos que gozaban del derecho de ciudadanía y podían participar activamente del gobierno de la ciudad. Obviaba a quienes aún siendo jurídicamente libres tenían negado el derecho de ciudadanía como, por ejemplo, los extranjeros. El desarrollo de la esclavitud tendió a polarizar la sociedad en libres y esclavos. Pero la libertad del ciudadano supone una condición diferente de la de aquellos que son libres pero no ciudadanos. Fue Sir Moses Finley (2000:103-123) quien llamó la atención sobre esta particularidad al señalar que “la libertad del ciudadano griego no se puede examinar únicamente como antítesis de la falta de libertad, la esclavitud”.

Según Finley dentro del amplio espectro de individuos que se incluían bajo el paraguas jurídico de hombre libre había algunos que gozaban de ciertos privilegios que son los privilegios de la ciudadanía. Uno de los privilegios más importantes de la ciudadanía es la participación en la *stasis*, la guerra civil. En contraparte, uno de los deberes centrales es la contribución de la defensa de la ciudad. Pero en las condiciones establecidas por la democracia la defensa de la ciudad es un deber para los ciudadanos ricos y un privilegio para los ciudadanos pobres, toda vez que en virtud de esa colaboración el ciudadano pobre accede a ciertas compensaciones materiales.

A pesar de las diferencias de la libertad de los antiguos con la de los modernos, Josiah Ober (2000: 27-60) ha sostenido la tesis de que algunos de los derechos (en verdad se trata de cuasi-derechos) que existían en la Atenas democrática pueden entenderse como libertades negativas<sup>11</sup>. Lo que implica la posibilidad de marcar una continuidad entre la defensa de las libertades individuales por parte de la democracia moderna con la democracia antigua. Sin embargo, como demuestran Olbrys & Samaras (2007:111-141) en su crítica a Ober, los derechos individuales en las sociedades modernas son derechos naturales que anteceden a los deberes, en las sociedades griegas de la antigüedad, en cambio, los deberes anteceden a los

---

<sup>11</sup> Cuasi-derechos porque si bien los griegos nunca llegaron a formular la noción de “derechos fundamentales” del individuo, su concepción de la libertad individual iba por ese camino, al punto de que define a la democracia antigua como “casi liberal”.

derechos. En consecuencia la libertad solo pueda ser entendida para los antiguos a partir del ejercicio activo de ciertos deberes cívicos y no del disfrute de algunos derechos individuales.

También Laura Sancho Rocher (2011: 243-263), en su incursión al debate iniciado por Ober, insiste en que para los griegos el dilema deberes/libertades se saldó a favor de los primeros. Agrega además que en el pensamiento político griego la obediencia a la ley era benéfica para la comunidad y para el individuo, por tanto “no era vista como una limitación a la libertad originaria”. En síntesis los estudios actuales sobre la libertad en la democracia antigua mantienen en vigor la tesis de Constant sobre la relación que la misma tiene con la participación activa de los ciudadanos en la vida política.

En este punto los análisis sobre la libertad se entroncan con los estudios sobre el gobierno y el poder en la Atenas democrática. Gran parte de los helenistas coinciden en que la característica principal de la *pólis* democrática es la ausencia de una línea divisoria entre gobernantes y gobernados<sup>12</sup>. Afirmación que implica tener en consideración dos cuestiones. En primer lugar, que la ausencia de dicha división no supone la inexistencia del conflicto, sino que el mismo es opacado por una retórica de la unidad que alcanza su cenit con el discurso fúnebre como discurso oficial<sup>13</sup>. Segundo, tampoco supone que no haya lugar en la *pólis*, en tanto Estado, para la coacción. En la *pólis* clásica la coacción la ejercía el cuerpo de ciudadano sobre los esclavos y extranjeros (Paiaro, 2011: 223-242).

La rotación de cargos y su elección por sorteo cumplían un papel más trascendental que la de ampliar el número de ciudadanos con acceso a las magistraturas, se trataba de diluir el poder, de evitar que la *arkhé* sea monopolizada por un individuo, legislador o tirano, o un grupo particular. Misma función cumple el ostracismo, mecanismo institucionalizado por la democracia a partir de prácticas nobiliarias presentes en época arcaica. Pero si en éstas últimas se aplicaba por la vía de la expulsión violenta de las facciones rivales, en aquella, se efectúa por medio de instituciones legales (Forsdyke, 2005: 79-204). Así pues, los “líderes políticos” y los “demagogos” tenían una autoridad más bien frágil, y aunque podían persuadir al *dêmos* de votar alguna de sus propuestas, el gobierno recaía en la comunidad toda. Era ella

---

<sup>12</sup> Meiksins Wood (2011) Veyne (2009) Gallego (2011a)

<sup>13</sup> Loraux (2008a, 2008b, 2012). También Hansen (2010: 499-536) quien circunscribe a los textos historiográficos, filosóficos y panfletos políticos el uso del término *dêmos* con sentido de “sectores populares”, en tanto que en los discursos de los oradores y en las fuentes epigráficas su sentido siempre es el de “totalidad” del cuerpo de ciudadanos. Para Shimon Epstein (2011:87-102), a pesar de reconocer la existencia de fuertes dicotomías al interior de la sociedad ateniense, existía una especie de “ideology of unity of interests”. Por tanto, ignorar las diferencias era una característica de la ideología democrática, lo cual resultaba un instrumento útil independientemente de la situación política. Epstein sugiere además que esa ideología del interés común permitió superar el problema de la participación de las minorías, en tanto que las mismas son abiertamente citadas en los debates constitucionales y políticos como parte de un todo.

quien “ejercía poder sobre los líderes y no viceversa” (Paiano, 2014: 133), por eso procuraba evitar la concentración de poder en manos de un individuo mediante dispositivos de seguridad como el mencionado “ostracismo” o la revisión de las acciones de los funcionarios públicos.

La peculiar organización igualitaria de la *pólis* democrática ha motivado la recuperación, por parte de algunos especialistas, de los aportes teóricos del antropólogo francés Pierre Clastres<sup>14</sup>. Desde dicho enfoque, la sociedad ateniense del siglo V puede ser entendida como una *comunidad indivisa*, en tanto carece, como vimos, de un liderazgo escindido. La colectividad se piensa y se configura en el marco de la política democrática como un “nosotros”. Así pues, la asamblea es el espacio donde la comunidad materializa el ideal de unidad que emana de su carácter indiviso. Más allá de las diferencias internas, toda decisión tomada por ella se expresa en nombre de la totalidad de los atenienses. El cuerpo de ciudadanos ha colocado el poder “*es meson*”, es decir, en el medio, de forma tal que nadie pueda apropiárselo (Vernant, 1965: 65-81). De ese “colocar en el medio” surge la lógica igualitaria que ordena la política de la *pólis* clásica.

Dos últimas observaciones sobre el poder y el gobierno en la democracia antigua. Primero, al ser la *pólis* al mismo tiempo la comunidad, el espacio físico y el Estado (Hansen, 1997) no es posible allí la separación entre Estado y sociedad civil (Sancho Rocher, 2011: 260). Ismard (2012: 317-328) observa que en Atenas está ausente la idea de la *pólis* como persona jurídica. En consecuencia, esa incapacidad de la ciudad para constituirse en persona jurídica independiente de la comunidad civil constituía un obstáculo para la formulación, en términos legales, de la noción de representación. Segundo, la idea de comunidad indivisa significa también que no podemos hablar de separación de poderes al estilo de las repúblicas modernas. Sin embargo, existen posturas que insisten sobre la presencia de mecanismos de control de las decisiones tomadas en la asamblea<sup>15</sup>. Pero la crítica, en su mayor parte, se decanta por una posición matizada en que la posibilidad de control por parte de los tribunales para con la asamblea llegó recién en el siglo IV, en el V parece más pertinente hablar de una subordinación de los tribunales a la asamblea<sup>16</sup>.

Finalmente, sobre las relaciones interestatales vale aclarar dos puntos. Primero, que existe toda una tradición historiográfica que vincula la dominación exterior ateniense con la democracia. Para dicha tradición la libertad alcanzada por los sectores populares, la libertad de participar activamente en el gobierno de la *pólis*, es posible gracias a los beneficios

---

<sup>14</sup> Cf. Loraux (2007: 243-264) Paiano (2014: 120-134) Gallego (2011b: 194-195)

<sup>15</sup> Sealey (2009:238-257). Rosanvallon (2015:195-201) prefiere hablar de poder de obstrucción. Hornblower (1985:136-164) cree que la posibilidad de control viene dada por el accionar del consejo y los demagogos.

<sup>16</sup> Musti (2000) Placido (1997) Hansen (2010)

materiales generados por el imperio<sup>17</sup>. Esta lectura omite que el demos ha ido ganando espacios de poder sobre los grupos nobiliarios con anterioridad a la configuración de un poder naval en el Egeo<sup>18</sup>. En todo caso, lo que sí parece incuestionable es que el imperio apuntaló el proceso que llevó al demos a ejercer el poder total en Atenas. De hecho, Ryan Balot (2009:54-68) propone vincular la libertad con los ideales masculinos de la *andreía* ateniense para explicar la agresividad de la política exterior durante el siglo V. Es decir que el coraje y la exaltación de la masculinidad dan lugar a cierta vocación imperialista.

Segundo, que la historiografía actual divide aguas cuando se trata de discernir que tipo de vínculos jurídicos unían a las *póleis* entre si. Por un lado están las posturas que se han dado en llamar “afirmacionistas” las cuales sostienen que en la Grecia antigua existió un marco regulatorio de los conflictos bélicos entre ciudades<sup>19</sup>. Está corriente, que se remonta a los trabajos de Gustav Glotz post primera guerra mundial (Payen, 2012:94), apunta a marcar cierta génesis del derecho internacional moderno en el derecho internacional griego. Por otro lado, se encuentran aquellas investigaciones nucleadas dentro de lo que se conoce como corriente “negacionista”<sup>20</sup>. Se trata de una tradición que desconoce la existencia de marcos regulatorios y derecho internacional para las *póleis* clásicas. La imagen del mundo griego cambia dependiendo uno u otro enfoque. La que se desprende de las posturas “afirmacionistas” es la de un mundo de ciudades con cierto carácter igualitario donde algunas prácticas permiten un funcionamiento más o menos ordenado de la política internacional. La que transmiten los “negacionistas” es la de un mundo “anárquico” de ciudades en conflicto constante en pos de hacerse con el poder.

### **Análisis a desarrollar.**

Ahora bien, una vez presentada la problemática general del tema a tratar, las fuentes que serán tomadas en cuenta y las consideraciones metodológicas, además del contexto historiográfico en el que el presente trabajo se inscribe, pasaremos a detallar los pasos a seguir de aquí en más.

Como uno de los núcleos de esta investigación es el lugar que cabe al imperialismo en el pensamiento político griego, resulta pertinente llevar a cabo algunas precisiones de tipo

---

<sup>17</sup> Finley (2000) Ste. Croix (1988) Mosse (1977) Placido (1995, 1997) Rhodes (2007)

<sup>18</sup> El proceso de inserción del campesinado ático a la vida política de la ciudad ha sido prolijamente estudiado por Gallego (2006:89-132)

<sup>19</sup> Low (2007) Giovannini (2007) Buis (2012)

<sup>20</sup> Ekstein (2007) Payen (2012)

conceptual. Por eso el Capítulo I se desarrolla a partir de la centralidad de los conceptos de Imperio e Imperialismo y su aplicabilidad para el caso ateniense. El capítulo se subdivide en cuatro partes. En la primera se procura insertar al imperio ateniense dentro de los imperios de la antigüedad, observando cuales son las características de tipo económicas, políticas e ideológicas, que definen a los imperios del antiguo oriente, el mundo helenístico y Roma. En la segunda parte se recuperan los aportes de uno de los constructos teóricos más relevantes sobre el imperialismo grecorromano del siglo XX como es la obra de Sir Moses Finley. En la tercera se parte de la tesis de Finley para repensar qué tipo de imperio es el imperio ateniense, en respuesta se propone hacer uso de uno de los utensilios metodológicos más apreciado por el helenista norteamericano, el esquema del espectro. En la cuarta, y última parte en que se subdivide el Capítulo I se procede a analizar la relación imperio y política en Aristóteles.

El Capítulo II gira en torno al concepto de libertad. Está subdividido en cuatro partes, la primera, recupera la idea moderna de libertad tal como la pensaron las tradiciones liberales y republicanas, y su relación con las nociones igualitaristas de la sociedad. La segunda bucea en los orígenes de la *pólis*, de su carácter igualitario y la tensión entre unidad y división que le es propia. La tercera parte se concentra en las formas en que los discursos canalizaron la tensión entre el todo y la parte, y en torno a la idea de la libertad para los antiguos, haciendo énfasis en las definiciones propuestas por las fuentes, tanto Aristóteles como Heródoto y Platón. La cuarta, y última parte del Capítulo II, retoma los postulados aristotélicos sobre el imperio, y las representaciones teatrales de la comedia, para analizar el vínculo imperio y libertad.

En el Capítulo III se aborda el tema del poder y los modos lingüísticos para significarlo. Subdivido también en cuatro partes, en la primera de ellas desarrolla la irrupción de la democracia y del imperio en el siglo V como formas novedosas de ejercer el poder que implicaron una alteración en la concepción arcaica del poder. La segunda se enfoca en la tendencia actual de cierta línea historiográfica que hace del término *arkhé* el equivalente griego a la voz latina *imperium*. Aquí se sostendrá que tan sólo en Tucídides esto es así, y luego se estudiarán los motivos de la elección del término por parte del historiador de la guerra del Peloponeso, considerando que no es al azar, sino que busca insertar al imperio dentro de un horizonte intelectual signado por la omnipresencia constitucionalista. En la tercera parte se estudia otro de los términos que para el vocabulario griego puede significar poder, en términos de gobierno o dominación, como es la voz *krátos*. La misma ha sido señalada por varios especialistas como el término comúnmente utilizado para significar la



dominación imperial. Finalmente, la cuarta parte analiza el término *douleía* (esclavitud) y su uso para representar la condición en la que se encuentran los aliados respecto de Atenas.

Finalmente, en el Capítulo IV se buscarán las huellas de la pervivencia, en el mundo helenístico, de las contradicciones entre democracia e imperialismo. El Capítulo IV.1 gira en torno a la democracia y la *pólis* y el debate sobre su decadencia pos conquista macedónica del mundo mediterráneo oriental. Se observa que la democracia es la forma de gobierno dominante en las ciudades griegas del período. El segundo apartado busca deconstruir la teoría de la constitución mixta de Polibio a la luz de su experiencia como funcionario de la democracia confederada aquea. Con todo, el capítulo pretende argumentar que la experiencia aquea difiere de la ateniense en tanto que el sistema confederado introdujo como novedad la posibilidad de una democracia que superaba el marco de la ciudad y mucho más jerarquizada en su funcionamiento, y también permitió convertir la expansión en una empresa colectiva y no en la obra de un *hegemón*. La tercera parte del capítulo describe los imperios más característicos del período helenístico. En tanto que, la cuarta parte analiza el imperialismo a la luz de la obra polibiana.

En la conclusión se retomarán los resultados de nuestra investigación intentando hacer un balance de la misma y en relación con la hipótesis propuesta inicialmente. También se contempla explicitar posibles futuras líneas de investigación que se desprenden de este trabajo.

# Capítulo I

## El Imperio Ateniense

“Nuestros barcos, llamados desde tierras lejanas, se desvanecieron;  
el fuego se apaga sobre las dunas y los promontorios:  
¡y toda nuestra pompa de ayer  
es la misma de Nínive y Tiro!  
Juez de las Naciones, perdónanos con todo,  
para que no olvidemos, para que no olvidemos.”  
Rudyard Kipling

En este capítulo propondremos un marco teórico general acerca de cómo consideramos que es posible pensar los conceptos de imperio e imperialismo en las sociedades antiguas en general y en el mundo griego en particular. Principalmente nos ocuparemos de los procesos que vinculan a las configuraciones estatales con las estructuras imperiales. Nuestra propuesta se ubica en un intento por insertar al imperio ateniense dentro de la historia de los imperios del mundo antiguo, pero desde una perspectiva superadora respecto de las posturas eurocéntricas imperantes en la historiografía occidental desde el siglo XIX (I.1). En ese sentido, el capítulo apunta a pensar el lugar que cabe para el caso ateniense dentro de las experiencias imperiales de la antigüedad desde una posición que enfatiza en lo metodológico y no tanto en el purismo conceptual (I.2 y I.3). Finalmente, nos proponemos ver la relación, en la obra de Aristóteles, entre imperio y política (I.4).

### **I.1 Imperio e Imperialismo en las sociedades del mundo antiguo.**

La crítica al colonialismo iniciada en Europa a fines del siglo XIX tuvo en el socialismo algunos de los representantes más trascendentes. Lenin, Rosa Luxemburgo o Trotsky, por mencionar algunos, coincidían en atribuir la expansión colonial a contradicciones internas del capitalismo. El hecho fundamental de que en la nueva coyuntura expansionista europea la anexión formal de los territorios sea un aspecto menor de un fenómeno mayor, como lo era la expansión del capital y la competitividad económica global (Hobsbawm, 1998:85), dio pie al surgimiento de un nuevo concepto en la teoría política moderna; el de imperialismo.

La centralidad que otorgaba el mismo a los factores económicos en el proceso de colonización motivó que, desde ciertas posiciones teóricas, se negara su aplicabilidad para

con las sociedades precapitalistas. En ellas el término apropiado sería imperio, en tanto que imperialismo sólo podría ser utilizado en referencia a la etapa que va desde 1875 a 1970, de lo contrario se trata de un anacronismo. No es este el lugar para discutir esas posiciones, sin embargo, es preciso señalar dos consideraciones a propósito.

En primer lugar, desde la perspectiva de las ciencias sociales, imperialismo es ante todo una *herramienta de análisis* para explicar y comprender como operan los factores económicos en situaciones de dominación de tipo imperial. En segundo lugar, no es cierto que el término imperio sea menos anacrónico que el de imperialismo. Es un concepto cuyo uso se remonta a la antigüedad grecorromana, donde *imperium* representaba la totalidad del territorio subordinado al poder militar de Roma e *imperator* el sujeto que ejerce el *imperium*, en tanto mando militar, en este caso, el Cesar.

Aimismo, siendo Roma el modelo de Estado al que volvía su mirada la Europa medieval, imperio devino en una forma particular de ordenamiento político caracterizado por un centro que ejerce un dominio, político y militar, sobre una periferia. Simbólicamente Roma constituía siempre el centro, aún cuando el imperio fuese obra de los francos o los germanos, y el poder político real estuviese lejos de la ciudad eterna. La cuestión era que imperio había dejado de ser la *totalidad del territorio bajo dominio romano* para ser *la totalidad del territorio que constituía la comunidad cristiana*, y sobre esa comunidad Dios había delegado el poder temporal en la figura del Emperador, en tanto que el poder atemporal y religioso quedaba en manos del Papa. Así pues, el título imperial se convirtió en un título monárquico que poseía una condición superior a la del Rey.

Mas adelante, cuando el cristianismo fue perdiendo centralidad en el horizonte ideológico, el título fue adoptado por una cantidad de soberanos cristianos como los de Rusia o Alemania, pero también por el Sultán turco que asume el cargo de emperador romano una vez conquistada Constantinopla. Finalmente con la expansión europea en América, el término se separó definitivamente del título monárquico. Por lo que entonces pudieron erigirse imperios coloniales a cuya cabeza se ubicaba un Rey. Por tanto, el concepto lleva una carga eurocéntrica incuestionable que tiende a moldear la imagen de los imperios no europeos a partir de la experiencia europea.

De hecho, será el siglo XIX, el siglo de oro de la sociedad burguesa, el que impondrá a los grandes imperios de la antigüedad como objetos de estudios. Detrás se escondía un interés por apropiarse de una historia y una cultura, incluso allí donde estas resultaban ajenas a la experiencia europea. Esa apropiación del pasado es parte también de la historia del

imperialismo europeo de fines del XIX. Tratándose de las culturas del próximo oriente Mario Liverani (2004:223-244) afirma:

Aquellas culturas eran letradas y políticamente sofisticadas, habían producido importantes contribuciones en los campos de la religión, la filosofía, la literatura y arte, eran asumidas como el hogar original de la sabiduría y la civilización por la tradición clásica, y proveían el trasfondo histórico de la Sagrada Biblia. Por todas estas razones, sus culturas no podían ser simplemente destruidas; tenían que ser apropiadas por los conquistadores europeos.

Las culturas del Cercano Oriente antiguo, más aún, eran (y aún lo son) consideradas de una importancia especial en tanto proveían las “raíces” de nuestra civilización y nuestra religión. El *ex libris* de la obra de James Henry Breasted de principios de siglo XX, reproducido como un relieve en piedra a la entrada del Instituto Oriental de Chicago, muestra a modernos arqueólogos occidentales (respaldados por legionarios romanos y cruzados medievales) encontrándose con los antiguos reyes y escribas de Egipto y Babilonia.

No muy diferente fue la cuestión con el caso ateniense. A principios del siglo XIX en Gran Bretaña la democratización de la vida política era el centro de un debate entre liberales conservadores y liberales radicales. George Grote, un liberal radical miembro del Parlamento británico entre 1832 y 1841, escribió su *History of Greece* con el declarado objetivo de apuntalar las ideas democratizadoras de su facción política (Sancho Rocher 2015:87-119). Uno de los ejes del debate era que los conservadores desconfiaban de lo que la democracia podía significar para la condición imperial del Reino Unido. Grote no solo construye una Atenas burguesa, en el decir de Nicole Loraux (2008a), sino que además le atribuye al imperio ateniense una valoración positiva en tanto que afianzó la democracia.

En Francia, la obra de Grote tuvo buena acogida e influenció a Víctor Duruy quien, haciéndose eco de la epigrafa imperial, no duda en afirmar el carácter legítimo de la dominación ateniense. Según Pébarthe (2013: 57-88) para los historiadores franceses Atenas ofrece la oportunidad de “defender el modelo asimilacionista de la colonización francesa, que entonces era dominante”. Para los alemanes, en cambio, la hegemonía ateniense en el Egeo, sobre una población étnica jónica, daba lugar a un claro modelo de unificación nacional. En la era del imperio, la cuna de la civilización occidental no podía ser otra cosa que no sea un modelo de imperio.

Por tanto, aquí haremos uso de ambos conceptos en tanto herramientas de análisis y prescindiendo de encasillarnos en juicios de valor. Cuando hablamos de imperio para las sociedades antiguas nos referimos sobre todo a ciertas características de tipo políticas que encontramos en común. Mencionaremos tres de ellas que consideramos son necesarias, suficientes y representativas de los grandes imperios de Oriente y el mundo grecorromano; 1) territorialidad, 2) burocracia y ejército, 3) universalismo.

Por territorialidad no nos referimos sólo a la extensión geográfica del imperio. Egipto, por ejemplo, con un territorio de apenas 30.000 km<sup>2</sup> difícilmente pudiera ser considerado un

imperio en términos territoriales. Como observa Liverani (2004: 223-244) el tamaño no es una variable independiente, depende en gran medida de la percepción que una sociedad determinada tenga de la extensión del mundo<sup>21</sup>. Existe una vinculación estrecha entre el punto 1 y el 3, puesto que los imperios pretenden gobernar el mundo y en consecuencia las fronteras tienden a ser, no tanto una “frontera entre” estados, como una “frontera hasta” el límite alcanzado por el poder imperial (Vernus, 2011:25-26). Las fronteras no son estáticas sino que están siempre en procesos de adaptación y dependen en gran medida de la capacidad del imperio de expandirse.

En cierta forma los imperios de la antigüedad se organizaban en torno a un centro que se expandía e incorporaba territorios periféricos. El grado de control sobre esa periferia iba de acuerdo a la capacidad militar y fiscal del centro. Entre los imperios helenísticos la extensión y el grado de control sobre el territorio dependían de la capacidad militar del monarca. De ahí la necesidad de los Seléucidas de viajar a través del territorio para tomar posesión del mismo (Kosmin, 2014:142). El Rey se convertía de esa manera en centro itinerante. En otras circunstancias el centro lo constituía la ciudad, Nínive, Susa o Babilonia, desde donde el monarca ejercía el gobierno. En el caso del imperio romano, Roma fue gran parte de su historia el centro de su imperio, pero, a partir de las transformaciones estructurales del Estado imperial con los gobiernos de Diocleciano (284-305) y Constantino (312-337), el centro del imperio fue cada vez más el emperador que utilizaba diferentes sedes de poder, Milán, Ravena, Tréveris, etc. Además de la nueva capital oriental en Constantinopla.

La relación entre centro y periferia da como resultado una estructura estatal con rasgos específicos que, para el caso de Oriente Próximo, Mario Liverani sintetiza de la siguiente forma:

Los imperios del Cercano Oriente antiguo difícilmente puedan ser visualizados como territorios compactos, gobernados todos uniformemente por un emperador. La estructura imperial es más bien compleja e incluye en todos los casos una distinción entre el “país central” y las provincias. El país central, el núcleo del imperio, se encuentra habitado por una población étnica y funcionalmente diferente de aquella de las tierras conquistadas [...] El núcleo recibe un flujo de extranjeros subordinados, en la forma de deportados o prisioneros, que son empleados como fuerza de trabajo para compensar los vacíos causados por un siempre problemático balance demográfico y las bajas en las guerras. En contraste, los reinos conquistados, transformados en provincias o satrapías, reciben un flujo de representantes de la clase dominante: gobernadores y unidades administrativas, situados en palacios provinciales, guarniciones de soldados para mantener la ley y el orden, y en algunos casos mercaderes que se benefician de relaciones económicas desiguales. Los palacios provinciales reproducen a menor escala la función y los procedimientos operativos del palacio central en la ciudad capital.

---

<sup>21</sup> No obstante, Liverani se decanta por la lista “clásica” de imperios, neo-asirio, neo-babilonio y Aqueménida.

Por otro lado, el control sobre la periferia depende en gran medida del ejército y la burocracia de la que dispone el poder central. Aun allí donde el desarrollo burocrático fue mínimo, como en la Roma republicana, los mecanismos de control tendían a apoyarse en esos dos vértices. En Roma, la ausencia de una burocracia de envergadura, se solucionaba con la incorporación de las élites locales a la clase dominante conformando lo que se ha dado en llamar una “cultura de clase” (Mann, 1991)<sup>22</sup>. A eso se sumaba el rol del ejército legionario quien no sólo cumplía las obligaciones bélicas, sino que además, al ser imprescindible para la construcción de la infraestructura comunicacional del imperio, dinamizaba el comercio y la economía. En Asiria, la exitosa política imperial combinaba “la máquina destructora del ejército” con “la máquina unificadora de la administración” (Liverani, 1995:640).

La importancia de la burocracia y el ejército se debe a que por sobre todo, el imperio es un tipo particular de Estado; un Estado Territorial. Esto es trascendente porque la historiografía decimonónica acostumbraba a considerar al centro del imperio como una entidad estatal cerrada a imagen de los Estados-Nación modernos. Por tanto, la periferia era ajena al Estado, algo así como lo que en ese entonces representaban el África colonial y el extremo oriente. Así pues, si en el léxico del XIX no era igual hablar del imperio alemán que hacerlo del Estado alemán, tampoco era lo mismo hablar del imperio egipcio que hacerlo del Estado egipcio<sup>23</sup>. Esta tendencia pasa por alto el hecho de que el imperio es parte de la evolución del Estado en la antigüedad (volveremos sobre este punto en el Cap. I.3).

Finalmente, los imperios de la antigüedad se caracterizan por su universalismo. En todos ellos hay una clara voluntad de confundir el espacio imperial con el centro del mundo y de proclamar el gobierno sobre el orbe como destino final. Por tanto, los reyes suelen llevar títulos que identifiquen ese gobierno universal. Los Reyes asirios se proclaman “Rey del Universo” y su ritual de coronación declaraba como tarea principal extender su cetro sobre toda la tierra (Liverani, 1995, 2004, Khurt, 2000: 390-391)<sup>24</sup>. En Egipto, donde la actividad del Faraón es percibida como una continuidad de la obra de la creación<sup>25</sup>, un elaborado

---

<sup>22</sup> La práctica de utilizar a las élites locales ya se evidencia en los imperios de próximo oriente como, por ejemplo, Persia, Cf. Diburzi & Alonso (2007: 60)

<sup>23</sup> Tendencia que aun se mantiene a principios del Siglo XX, por ejemplo, señala Moreno Leoni (2015:78) que “Mikhail Rostovtzeff interpretaba al Egipto helenístico, por ejemplo, como una fuerte entidad estatal ptolemaica, con sus reyes a la cabeza. Su racionalidad y carácter impersonal en la implementación de sus políticas, burocráticamente definidas y controladas, presuponían una cierta identificación del Reino Ptolemaico con los Estados nacionales modernos.”

<sup>24</sup> El título más usado por los reyes en general era el de “Rey de las cuatro partes”. Cf. Liverani (2004)

<sup>25</sup> Misma idea se observa en el caso asirio donde la obra de la creación solo podrá terminar cuando todos los recursos del mundo se orienten al centro de la tierra, esto es, Asiria. Cf. Liverani (1995: 643-646).

aparato fraseológico expresa con claridad la soberanía universal del monarca (Vernus, 2011:26):

La jurisdicción del Faraón abarca la totalidad del mundo terrenal, designado por la expresión, šnn.t jtn, “lo que rodea el disco”, es decir, la trayectoria del sol desde su salida en el este de la tierra, hasta su puesta en el oeste [...] la retórica hace amplio uso de la hipérbole, para subrayar mejor que la soberanía es co-extensiva al mundo terrestre, poniéndole como límites, no ya los de este mundo, sino los del cosmos en el cual aquél está situado.

Conforme el oriente próximo fue incorporado a la monarquía macedónica, tras la conquista de Alejandro Magno del Imperio persa, las tradiciones universalistas de los imperios orientales se incorporaron a la ideología de los nuevos imperios surgidos tras la muerte del conquistador macedonio. Señala Rolf Strootman (2014:39) a propósito que:

[...] la importancia de los imperios helenísticos radica en su posición intermedia, tanto en el tiempo como en el espacio, entre el antiguo Cercano Oriente y el Mediterráneo romano. Los gobernantes macedonios de la época helenística adoptaron y transformaron las antiguas tradiciones imperiales del antiguo Cercano Oriente para crear sus propias ideologías del imperio. Alejandro Magno y sus principales sucesores, los seléucidas y ptolomeos, tenían pretensiones universalistas orientales "helenizadas"; lo hicieron por el bien de sus súbditos griegos, sobre cuya lealtad y cooperación descansaba su poder en gran parte. Al convertir la ideología real del Cercano Oriente a formas griegas [...] la variante helenizada de un imperio caracterizado por un ideal de dominio universal proporcionó al Imperio Romano un modelo aceptable para la unificación imperial en un mundo caracterizado por una multitud de ciudades-estado.

El universalismo además se nutre de una concepción ideológica que ve al mundo exterior como espacio desordenado. Una polarización entre orden/caos o, lo que es lo mismo, civilización/barbarie permite considerar la empresa de conquista como una proyección del plan diseñado por las divinidades y moldear el mundo a imagen del pueblo conquistador. Probablemente ningún imperio llevó esta idea más al extremo que el asirio. La cosmovisión asiria oponía al orden que reinaba en el espacio bajo su control un caos que envolvía al resto de los pueblos. Leemos en las páginas que Nelida Diburzi y Fabiana Alonso (2007:59) le dedican a la “otra” antigüedad:

En el imperio neo-asirio (883-608 a.C.) observamos que se reitera la idea de un rey protector de su pueblo ligada a su papel guerrero: hacer la guerra era una obligación del rey y una forma de defender a su pueblo, pero solo podía triunfar respetando la voluntad de los dioses. Actuaba como defensor del orden determinado por ellos frente al caos<sup>26</sup>.

Entre los imperios grecorromanos la oposición predominante fue civilización/barbarie. En el siglo III a.C. los gálatas reemplazaron a los persas como paradigma de barbarie en el horizonte ideológico griego. Antíoco I utilizó su victoria sobre los gálatas en la batalla de los

---

<sup>26</sup> Khurt (2000:401) se expresa en los mismos términos.

elefantes (275 a.C.) como parte de una propaganda imperial que lo presentaba como vencedor de los bárbaros y guardián de la cultura helénica. En la Roma tardorrepública e imperial el *mos maiorum*, el código de valores, actuaba como sistema de referencia que marcaba una frontera insalvable entre romanos y bárbaros (Alföldy, 1984:166).

En casos de conquista de un territorio que fue centro de un imperio con anterioridad la ideología imperial tendía a representar el nuevo orden imperial como un nuevo comienzo de los tiempos, una nueva edad de oro. Así fue en el caso de los imperios Seléucida y Ptolemaico en el período helenístico (Strootman, 2014:43-57). Según López Barja (2011:371-390) la propaganda del primer emperador romano, Augusto, lo presentó como el monarca bajo cuyo reinado culminaron los tiempos y se restauró la justicia y el orden. Es decir, una refundación de Roma que da comienzo a una nueva edad de oro. Finalmente, tanto los imperios de Oriente Próximo como los grecorromanos hacían uso de la imagen del disco solar para significar el dominio universal y el poder real.

Esta descripción de los imperios del mundo antiguo no pretende ser novedosa, como tampoco pretende serlo el dar cuenta de que la situación de Atenas en el Egeo no encaja con esa descripción<sup>27</sup>. En primer lugar, el imperio ateniense no fue un Estado Territorial. Los motivos de que así sea pueden resumirse en dos aspectos del mundo griego que se encuentran imbricados. Ante todo, hay que señalar que en la historia de Grecia, por lo menos hasta la etapa clásica, la anexión territorial fue un fenómeno relativamente raro. La excepción posiblemente sea la anexión de mesenia por parte de Esparta entre los siglos VIII y VII. Pero la norma parece ser el combate decisivo sin que haya conquista o anexión del territorio enemigo.

El énfasis está puesto en el valor y el honor que se desprende de las capacidades bélicas y no tanto en la conquista territorial. Toda una línea historiográfica ha sostenido el carácter agonal de la guerra en Grecia que le daba una fisonomía ritualizada (Dettiene, 1999, Garland, 1995:65-100). La competencia interestatal existía pero como lucha por la supremacía y no con pretensión de conquista:

Los ejércitos griegos no dejaban pasar la oportunidad de apoderarse de un botín, pero, en general, los intereses materiales por los que se luchaban eran escasos [...] Lo más significativo, sin duda, era el deseo de ganar honor y respeto [...] El valor de la hegemonía y la dominación radicaba sobre todo en el prestigio y el honor que traían consigo, y si un estado consideraba que no se le estaba guardando el respeto que merecía podía responder con la fuerza, aunque no estuvieran en peligro su seguridad ni sus recursos. (Van Wees, 2002:98)

---

<sup>27</sup> La comparación puede incluso ir más allá e incluir “otras antigüedades”, Bueno (2006:27-44) compara la estructura imperial romana con la del imperio mexica de Tenochtitlan.





MAPA 1. — Grecia y el Egeo

Insistimos en que se trata de un modelo o tipo ideal que se ubica históricamente en el periodo arcaico (López Barja & González García, 2011:420). Tras las invasiones persas los intereses materiales por los que se luchaba fueron en aumentos. En especial cuando se trataba de recoger tributo, conseguir esclavos, o imponer sanciones económicas. No obstante, hay que esperar al siglo IV para que la anexión territorial ocupe un lugar preponderante en la guerra griega.

Segundo, cuando en el año 478/77 las ciudades del Egeo acordaron coaligarse en una *symmachía*, una alianza militar, con el declarado interés de continuar la guerra contra los persas, colocaron a la cabeza de la misma a Atenas. La elección se basaba no solo en el hecho de que Atenas era la ciudad que mayor número de naves podía aportar a la alianza, sino que lo hacía sobre todo en base al hecho de que fue la ciudad que salvó a Grecia de la invasión de Persia. Su elección como *hegemón* era una forma de honrar sus victorias militares en la guerra contra Persia<sup>28</sup>.

La voz *hegemonía*, tal como la conciben los griegos, implica una superioridad ejercida sobre iguales (Loraux, 2012:109). Está asociado al concepto de justicia (*díke*), tanto porque el ejercicio de la misma sea justo en términos de haberlo ganado, como porque no presupone un derecho de injerencia en los asuntos internos de las demás ciudades (Antela-Bernárdez, 2007:74). Por tanto, aunque la hegemonía implique un dominio, este no es un dominio de tipo territorial como el que ejercen los imperios antes vistos de Próximo Oriente y el mundo grecorromano<sup>29</sup>.

Por otro lado, la carencia de un armazón burocrático ampliamente desarrollado como el de los imperios orientales fue enmarcada como problemática por Sir Moses Finley (1986b: 32-33):

La antigua ciudad-estado no tuvo más policía que un relativamente pequeño número de esclavos, propiedad del estado, a disposición de los distintos magistrados, desde los arcontes y cónsules hasta los inspectores del mercado.

El aparato coercitivo de la polis ateniense del siglo V se sustentaba en 321 individuos para tratar controlar un número aproximado de 200.000 habitantes (Paiaro, 2011:227). En cuanto a la burocracia imperial, existía apenas un cargo para la persona destinada a administrar el tesoro de la liga, pero la recaudación se hacía a través de los mismos aliados

---

<sup>28</sup> Cf. Canfora (2014:24-37) donde se explica cómo la victoria contra Persia sirvió de justificación del imperio.

<sup>29</sup> Finley (1986b:31) señala que los atenienses “en sentido estricto no adquirieron mucho territorio, aparte de los enclaves confiscados a los estados súbditos para el asentamiento de atenienses, y los súbditos conservaron una gran independencia”

que llevaban sus contribuciones en metálico a la ciudad en vísperas de las Grandes Dionisíacas. No muy diferente era la situación del ejército, donde fue también Finley (1986a:33) el que observó la peculiaridad de que el mismo no existía más que en determinadas ocasiones cuando la ciudad hacía frente a un enemigo exterior. Como ejército de campesinos-soldados sólo podía movilizarse en ocasiones y no actuar de forma permanente como los ejércitos imperiales. Aunque Atenas pudo durante el siglo V mantener en constante actividad su flota naval, la misma no tenía la capacidad de ejercer un control permanente sobre los aliados por otra vía que no sea la represión en casos concretos en que así se requería.

La pretensión de ejercer un dominio de alcance universal también estuvo ausente en el marco del imperio ateniense. Más aún, la ideología imperial ateniense fue de carácter étnica, se fundamentaba en la unidad de la etnia jonia y en el panhelenismo. Si bien los griegos concebían el espacio geográfico desde una centralidad marcada por la Hélade (Hartog, 2003), la misma no implicaba que el resto del mundo, los bárbaros, estaba destinado a ser conquistado por Grecia. Las fronteras entre el mundo griego y el bárbaro son fronteras instituidas por los dioses, franquearlas es un acto de *hybris*, de desenfreno. El espacio consagrado a la barbarie es Asia, el de los griegos Europa, y ambos espacios presentan aspectos culturales, geográficos y políticos disímiles. Como ha demostrado Hartog (1999), a propósito de Heródoto, dos son los criterios para construir la diferencia entre griegos y bárbaros, el espacial y el político.

Existe, también, una contradicción en el seno de la idea del panhelenismo. Al concebir la unidad de Grecia como el producto del liderazgo de un solo campeón panhelénico, se corre el riesgo de que este se atribuya el poder de ejercer cierta coerción sobre los demás violando el principio de autonomía de la polis (Loraux, 2012, Antela Bernárdez, 2007). Por tanto, el panhelenismo aparece en el horizonte ideológico como el objetivo de la hegemonía ateniense, en vez del gobierno del orbe, y al mismo tiempo, la contradicción del panhelenismo marca los límites de la expansión en Grecia.

Con todo, es evidente que los rasgos que definen a los imperios de la antigüedad están ausentes en el caso griego. Las formas de proceder ante esa ausencia son variadas, desde negarle el estatus de imperio a Atenas a ensayar modelos alternativos de imperios. Una vez más corresponde atribuirle a Sir Moses Finley (1978:5) el haber dado el primer paso en esa última dirección. Comprometido con la empresa de situar el caso ateniense dentro de la lógica interna de la estructura social grecorromana propondrá correr el énfasis puesto en la anexión en favor de la explotación:

La anexión es importante, por supuesto, pero ni en la antigüedad ni en los tiempos modernos ha sido una condición necesaria del imperio, mientras que la explotación y la ganancia lo son, y por ello me concentraré en ellas.

Ese corrimiento del núcleo del problema que Finley propuso en su momento, habilitó la posibilidad de pensar a la situación ateniense en el Egeo desde el concepto de imperialismo. La afirmación de que la anexión territorial era condición necesaria pero no suficiente para definir un imperio, llevaba implícita la idea de que el dominio ateniense sobre sus aliados se caracterizaba por una centralidad de los elementos económicos por sobre los políticos y militares. Aunque en última instancia sean la política y la guerra las que posibiliten la explotación (ver Cap. I.2). Sin embargo, Mann (1997:277-333) considera ambas experiencias, ateniense y romana, como virtualmente diferentes. En tanto Roma constituye el más claro ejemplo de imperio territorial, Atenas es el resultado del aprovechamiento del éxito de otros imperios territoriales, más específicamente del de Persia, al “aparecer intersticialmente” y aprovechar la rigidez política y económica del estado persa en su beneficio. El resultado es un tipo de imperio en que la explotación de los recursos económicos derivados del poderío naval tiene preponderancia sobre la anexión o el control:

Como Grecia era una organización multiestatal estabilizada diplomáticamente, en la cual ninguna polis disponía de los recursos necesarios para incorporar a las demás, la ciudad-Estado madre carecía de recursos para reconquistar una colonia rebelde [...] cada colonia era autónoma; podía recibir provisiones y más inmigrantes de la ciudad-Estado madre y a cambio daría un trato favorecido al comercio con ésta y, en ocasiones, le pagaría tributo. Pero eso era todo. El imperialismo griego era *descentralizado*<sup>30</sup>, al igual que el imperialismo fenicio.

Descentralizado implica que no existía un centro de poder capaz de ejercer la dominación. Claro que Mann está pensando en Grecia como totalidad y no en Atenas exclusivamente. Pero esto no hace más que evidenciar que para él las condiciones socio-culturales del mundo griego anula la posibilidad de que experiencias como la de Atenas y la Liga de Delos puedan ser analizadas a la par de Roma, Asiria o Persia. En su lugar propone la comparación con Fenicia.

Si bien ni Finley ni Mann fueron tan lejos, y alternan los conceptos de imperio e imperialismo, otros autores se decantan con decisión por el término imperialismo resguardados en una definición simple, pero eficaz, del mismo. A modo de ejemplo cabe citar al historiador español Domingo Plácido (1995:73) para quien:

El concepto de imperialismo, se aplique a la sociedad contemporánea, en que nace o a los tiempos pasados, para los que sin duda es preciso llevar a cabo una adecuación conceptual específica que evite el

---

<sup>30</sup> En cursiva en el original.

anacronismo, contiene en cualquier caso un componente económico [...] En el caso ateniense ese componente se muestra en varios terrenos, que afectan a las relaciones de Atenas con las ciudades, pero también a las relaciones entre diferentes sectores de la población dentro de Atenas y dentro de las ciudades, para configurar un mosaico donde cada parte se relaciona con las demás de modo múltiple.

El problema surge cuando se constata que en los demás imperios de la antigüedad también se observa un *componente económico*. En las sociedades de la Edad de Hierro era moneda corriente la apropiación de tierras en favor de acreedores públicos y privados y la reducción de los campesinos a la condición de siervos y esclavos vinculados a la tierra y los grupos de élite conformados por altos funcionarios y miembros de la administración. En Asiria ese proceso se acentuó con la expansión imperial, la cual, por un lado, vació el campo de sus pobladores originarios al utilizarlos como carne de cañón en la guerra, y por otro, lo repobló con poblaciones conquistadas deportadas. Los nuevos habitantes por su doble condición de extranjeros y conquistados eran más susceptibles de ser explotados por la dirigencia imperial. Liverani (1995: 642) señala que la administración asiria era básicamente una “maquina fiscal” y que el aparato productivo era también reproductivo de fuerza de trabajo y del ejército.

En consecuencia el imperialismo es observable en todas las configuraciones imperiales de la antigüedad y no sólo en Atenas. Por tanto, insistir en los elementos económicos como fundamento para sostener que Atenas fue un imperio a pesar de sus particularismos políticos parece forzar las evidencias. Es decir, sostener que en Atenas el carácter económico de su dominio, semejante al de los Estados modernos, daba lugar a un imperialismo en clara oposición a los imperios orientales, implica exagerar el elemento económico en un caso y minimizarlo, cuando no negarlo, en otro. Como vimos, el tema fue mal planteado de entrada, pues el epíteto de imperio le fue colocado a Atenas en el siglo XIX en un contexto en que los imperios coloniales pretendían apropiarse del pasado para reflejar sus propias aspiraciones. La historiografía decimonónica sobre los imperios de la antigüedad se centró en la relación entre imperio y libertad por un lado, e imperio y civilización por otro. A la primera corresponde la obra de Grote y a la segunda la de Duruy (Payen, 2008).

Señala Anthony Pagden (1995:137-165) que entre los siglos XVI y XVII los europeos centraron sus discusiones en torno al imperio sobre la legitimidad de los mismos. Pero en la búsqueda por un equilibrio entre los fenómenos de expansión y conservación, que tanto atormentaba a los intelectuales ilustrados, el siglo XVIII produjo un desplazamiento del núcleo del debate. El problema de la legitimidad dio lugar a la discusión sobre los beneficios económicos de la conquista imperial. En el pensamiento político del viejo mundo, todavía deudo del medievo, el imperio se vinculaba con virtud militar, sin embargo, comenzaba a

ganar terreno la idea de que el futuro de los grandes imperios no pasaba por la conquista, sino que lo hacía por el comercio.

En un plano estrictamente político imperio se asociaba al absolutismo monárquico. Existía la creencia de que el despotismo con que gobernaban los reyes había sido instituido para lograr el éxito en el gobierno de imperios tan extensos. La etapa revolucionaria, abierta tras la independencia estadounidense, incorporó un nuevo elemento a la discusión, pues en la tradición del pensamiento político republicano clásico, imperio fue considerado lo opuesto a república. En especial a partir de Maquiavelo y su lectura de la historia de Roma. La ascensión de Augusto a la dignidad imperial supuso el fin de las libertades republicanas en la ciudad eterna, por tanto, imperio fácilmente podía entenderse como el equivalente romano a la tiranía o el despotismo. Esto es lo que tenía en mente Maquiavelo cuando observó aquello de que no puede practicarse la tiranía afuera y mantener la libertad en la propia patria (Pagden, 1995:141).

Los estadounidenses pudieron realizar una lectura similar en el caso de su guerra de independencia, legitimándola a partir de la idea de que el imperio británico constituía un tipo de gobierno despótico. Pero en EE.UU., según Geoff Kennedy (2009: 69-84), esta visión cambió a partir del siglo XVIII cuando la relación entre libertad política, poder económico y territorialidad se transformó. Thomas Jefferson consideró que el país debía de constituir un “imperio de la libertad”, es decir, colonizar el oeste americano para así dar empuje a las virtudes republicanas que se identificaban con el trabajo y el esfuerzo. Pero se trataba de una Confederación basada en el interés mutuo no de un imperio propiamente dicho. Para Alexander Hamilton la expansión basada en el dinamismo comercial daría lugar a un “imperio republicano”, organizado de forma tal que no amenazase las estructuras políticas internas. En Europa los nacientes imperios coloniales de Francia e Inglaterra debían encontrar argumentos contra la tesis republicana de que imperio y libertad eran antitéticos.

La historiografía cumplió entonces un rol trascendente al vehiculizar una serie de imágenes del pasado que permitían reacomodar las apreciaciones republicanas. Atenas con su democracia y su poderío marítimo constituían un claro ejemplo de un imperio que potenciaba las libertades cívicas y fomentaba la libre circulación mercantil por las rutas navales y los mercados exóticos. Al mismo tiempo, al exportar su democracia, su arte y su cultura, la dominación ateniense del Egeo portaba una clara misión civilizadora análoga a la que ingleses, franceses, y más tarde alemanes, realizaban en oriente y África.

Al tratar de definir el particularismo ateniense desde el concepto moderno de imperialismo, los helenistas del último cuarto del siglo XX buscaban eludir la trampa que le

tendieron sus colegas del XIX. Trampa sencilla, pero infalible, de que la Atenas clásica era homóloga de los imperios europeos occidentales. El problema, como bien señala Liverani (2014: 19-77), era que los imperios de oriente, desde Heródoto en adelante, y pasando por Montesquieu, eran el prototipo de régimen despótico cuyo modelo los historiadores del XIX encontraban vigente en el Imperio Otomano. Frente al imperialismo despótico de la Sublime Puerta, de tradición oriental, el caso ateniense ofrecía un modelo occidental de imperio, democrático y civilizador.

Sin embargo, los esfuerzos no siempre fueron improductivos y en ocasiones contribuyeron a dar saltos agigantados a nuestra comprensión de la historia antigua en general y la del imperialismo en las sociedades precapitalistas en particular. Uno de esos esfuerzos fue el del ya varias veces mencionado Sir Moses Finley, helenista americano por nacimiento, británico por elección, cuya obra fue de los más notables intentos por conceptualizar el imperio ateniense. Volver la mirada hacia esa obra puede constituir una puerta de entrada para repensar el lugar del imperio ateniense dentro de la historia de los imperios de la antigüedad.

## **I.2 Historia y comparativismo: Sir Moses Finley y el concepto de imperio en el mundo antiguo**

La obra de Sir Moses Finley constituye una de las empresas fundamentales de la historiografía moderna sobre el mundo antiguo. Su lectura es hoy ineludible para cualquiera que se inicia en los estudios clásicos, tanto por la cantidad de temas abordados como por la profundidad de sus análisis. Nacido en Nueva York en 1912 en el seno de una familia judía, su padre Nathan Finkelstein, un inmigrante empleado en General Motors, y su madre Anna Katzenellenbogen tuvieron otros dos hijos varones, Larry y Murray Finkelstein. Tanto Moses Israel Finkelstein como sus hermanos cambiarían el apellido a Finley en la década de 1940. Su biografía intelectual suele dividirse en dos grandes períodos; la etapa americana, que va desde su graduación en la Universidad de Siracusa en 1927 hasta 1954, y la etapa británica, que se prolonga hasta su muerte en 1986. A ésta última corresponde la mayor parte de su producción historiográfica sobre el mundo antiguo.

Tras graduarse en Siracusa Finley estudió derecho e historia en Columbia donde obtuvo un master en Derecho Público en 1929<sup>31</sup>. Entre 1930 y 1934 trabajó para la Enciclopedia de las Ciencias Sociales donde se dedicaba sobre todo a la labor de revisar

---

<sup>31</sup> Existe un ejemplar de la tesis de Finley en la Rare Book Library de la Universidad de Columbia. Cf. Tompkins (2013)

hechos, de bibliógrafo y como autor. En la Enciclopedia participaban figuras importantes de la intelectualidad marxista como Lewis Corey, miembro fundador del Partido Comunista, o el antropólogo Bernhard Stern. Allí también trabajó amistad con Louis Hacker quien más tarde, desde su posición de Decano de la Escuela de Estudios Generales de Columbia, lo ayudaría a exiliarse al Reino Unido.

En 1934 el *Institut für Sozialforschung* (Instituto de la investigación social) se trasladó desde Frankfurt a Nueva York y pronto se afilió a la Universidad de Columbia. La dirección del instituto correspondía a Max Horkheimer. Finley colaboró con el instituto entre 1934 y 1936, luego trabajaría a tiempo completo revisando, traduciendo y editando hasta 1938. Desde entonces y hasta 1946 volvería a su papel de asesor. En el instituto estaba particularmente cerca de Leo Löwenthal y Herbert Marcuse. Sobre la importancia de ésta etapa en la vida de Finley la crítica suele coincidir en que fue ciertamente trascendente en su formación intelectual (Shaw & Saller, 1981; Tompkins, 2013, Lamboglia, 2008). La influencia es innegable, pero hay que advertir que Finley fue siempre muy independiente en su formación.

En Columbia leyó a Weber y Marx, Pirenne y Bloch y luego a Caetano Mosca y Wilfredo Pareto. Si bien en ocasiones parece fiel a la tradición hegeliano-marxista del instituto, también es cierto que rechazó el uso de conceptos marxistas para el mundo antiguo prefiriendo en algunos casos los conceptos weberianos<sup>32</sup>. Por tanto, Finley difícilmente pueda ser encasillado dentro de una corriente historiográfica específica. Por eso, como señala Rodolfo Lamboglia (2008), su papel en la llamada “reconstrucción de las bases teóricas de la historia”<sup>33</sup> y en especial de la Historia Antigua, es todavía más loable que la de otros exponentes, pues Finley partía de un escenario donde la historia social carecía casi por completo de modelos previos.

Paralelamente a su actividad en el instituto y su trabajo docente en el City College de New York (1934-1942), Finley realizó algunas tareas administrativas que tendrían repercusión en su vida pública. Entre 1938 y 1942 fue secretario del Comité Americano para la Democracia y la Libertad Intelectual bajo la dirección de Franz Boas. Más tarde, 1942-1946, fue director de la Sociedad Americana para el Alivio de la Guerra de Rusia, desde donde coordinó la campaña para recaudar fondos en favor de la población soviética. Finalmente en los años 1946-1947 fue director del Instituto Americano de Rusia. Todas esas actividades levantaron sospecha de la filiación de Finley al Partido Comunista. Si bien en

---

<sup>32</sup> Por ejemplo, los conceptos de ordenes y status en lugar de clases o el de Sistema Esclavista en lugar de Modo de Producción Esclavista.

<sup>33</sup> La cita corresponde a Josep Fontana.



aquella época el PC era todavía legal, sus afiliados solían mantenerse en secreto. Sin embargo, en la primavera de 1947 algo, que no es de conocimiento público, se rompió entre Finley y el PC. El 28 de Marzo renuncia al Instituto Americano de Rusia y desde su ingreso a la Universidad de Rutgers como profesor asistente en 1948 sus actividades se limitan puramente a lo académico.

En la década de 1950, y en pleno auge de la guerra fría, el senador Republicano Joseph McCarthy inició la persecución de individuos sospechados de realizar y promover actividades comunistas en territorio americano. El grueso de los involucrados provenía del mundo del espectáculo y del académico, Moses Finley entre ellos. En 1952 fue expulsado de la Universidad de Rutgers y con ayuda de algunos colegas emigró al Reino Unido y se instaló en Cambridge.

En Europa comenzó a ser rápidamente reconocido por el éxito de su obra *The World of Odysseus* (1954) y su amistad con los helenistas franceses Jean Pierre Vernant y Pierra Vidal Naquet quienes contribuyeron a que sus libros se divulgaran en Francia. Otro interlocutor suyo, el italiano Arnaldo Momigliano, escribía a principios de la década del 70 que desde su llegada a Cambridge Finley era ya el más importante historiador social de Grecia.

Corrían los años de 1960 cuando la escuela de Annales bajo la dirección de Fernand Braudel comenzó a centrarse en la llamada historia de las mentalidades y los estudios de caso, abandonando paulatinamente la historia política y toda aspiración de una historia global. La tendencia pronto se extendió a otras escuelas historiográficas. Finley, en cambio, se mantuvo firme en la profunda convicción de una historia social que no dejaba de ser política y totalizadora. Es que el compromiso con la profesión historiográfica lo llevó a defender el status científico de la disciplina fundado en la capacidad explicativa de la misma. Su pretensión de contribuir a forjar una historia que sea a la vez global y explicativa queda ejemplificada en sus estudios sobre el imperialismo en las sociedades grecorromanas. Un tema que Finley comenzó a estudiar en profundidad en la última etapa de su vida pero que guarda relación con la totalidad de su obra. Por tanto, un acercamiento a su concepto de imperio en el mundo antiguo permitirá comprender mejor cuestiones de método y de teoría en la producción de quien fue sin duda uno de los mayores exponentes de la historiografía moderna sobre el mundo antiguo.

En 1972 Russell Meiggs publicaba en Oxford, bajo el sello de la editorial universitaria, su obra *The Athenian Empire*. Más de seiscientas páginas en las que, como señaló no hace mucho tiempo Ian Morris (2005: 18), no se aclara lo que su autor entiende por imperio. El comportamiento evasivo de Meiggs no era inusual entre los helenistas de su

época. Años antes, el alemán Hermann Bengtson, en su obra *Historia de Grecia* publicada en Múnich en 1965, eludía el uso del término en favor del léxico griego; *symmachía*, *hegemonía* y *arkhē*<sup>34</sup>. También Donald Kagan, que por aquellos años publicaba los cuatro tomos de su *Guerra del Peloponeso*, reduce la idea de imperio a poder militar y bonanza económica, en sintonía con los postulados *neocon* que comenzaba a defender.

En ese contexto, reacio a proponer una definición conceptual del imperio ateniense por parte de un sector del mundo académico, es que Sir Moses Finley escribe en 1978 el artículo titulado *El imperio ateniense: un balance*, publicado originariamente en el libro de Garnsey & Whittaker *Imperialism in the Ancient World*.

Suele pasar desapercibido entre los comentaristas de Finley que ese mismo año publicaba en la revista *Greece & Rome* otro artículo titulado *Empire in the Greco-Roman World*<sup>35</sup>. Si en el artículo del libro de Garnsey & Whittaker Finley se centra en la particularidad del caso ateniense, en éste otro, indaga sobre el carácter general del imperialismo en la antigüedad. Es decir, un método histórico en el primero, un enfoque comparativo, centrado en los dos imperios más paradigmáticos del mediterráneo antiguo, en el segundo. En el presente apartado se propone pensar ambos artículos como resultado de un proceso de profunda reflexión por parte de Finley en torno a las características que adquiere el imperialismo en el contexto de las sociedades antiguas grecorromanas. Juntos, además, representan un claro ejemplo de la metodología de Finley; partir de lo particular de cada caso para ahondar en las generalidades que puedan redundar en un modelo explicativo<sup>36</sup>.

Creemos que están en lo cierto Shaw & Saller (2000 [1981]: 28) cuando señalan que para Finley la comparación es “la esencia de la propia historia”. El historiador no puede atenerse a la mera descripción de acontecimientos, debe ofrecer explicaciones. Ejemplo de eso, es un artículo de Finley publicado en la revista *Daedalus* en 1977, incluido más tarde en su libro *Historia Antigua. Problemas metodológicos*, donde sostenía:

Una interpretación histórica es un complejo de respuestas a preguntas. La evidencia no propone preguntas. Lo hace el propio historiador, y ahora posee una colección adecuada de conceptos para la construcción de hipótesis y modelos explicativos.<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> Que Sir Moses Finley conocía bien la obra de Bengtson se desprende de la crítica que le hace en las páginas 15-16 de su libro *Historia Antigua. Problemas metodológicos*. Al respecto Cf. Plácido (1987: 371-372)

<sup>35</sup> Este artículo es comentado por Martínez Lacy (2014: 294-307) pero omitiendo el del libro de Garnsey & Whittaker. Morris (2005: 17-21) hace lo contrario, se centra en este último e ignora el artículo en la *Greece and Rome*, el resultado es la absurda afirmación de que Finley renuncia a un estudio comparativo del imperio en la antigüedad.

<sup>36</sup> Sobre la importancia del método comparativo en la obra de Finley Cf. Martínez Lacy (2014: 299) Shaw & Saller (2000: 27-30) Milia & Lizárraga (2011: 23)

<sup>37</sup> Finley (1986a:18)

De ahí la importancia de comparar, para someter a control las respuestas ensayadas con el fin de contestar las preguntas que el historiador realiza. Los comparativistas saben que no controlan leyes universales, en el sentido que lo hacen las ciencias fácticas, sino leyes de probabilidad, que expresan tendencias. Para Giovanni Sartori (1994: 31) en Ciencias Sociales una ley puede definirse como “una generalización provista de *poder explicativo* que expresa una regularidad”. Comparar supone formular hipótesis, clasificar y delimitar criterios que definan ¿Qué comparar? ¿Cómo comparar? Cuando Finley decide interferir en los debates en torno al mundo micénico opta por un camino diferente al de sus contemporáneos, inmersos en la idea de entender las instituciones micénicas a partir de indagar los vestigios de la misma en los poemas homéricos, al proponer la comparación con las sociedades antiguas orientales:

El análisis comparativo exige alguna reflexión sobre el método.

La primera pregunta es ¿comparación con qué? Inevitablemente, el descubrimiento de que la lengua de las tablillas era griega dirigió inmediatamente la atención a las fuentes griegas, y especialmente a las más antiguas la *Iliada* y la *Odisea*. En otra parte he razonado largamente que eso es una ilusión, que la discontinuidad entre el mundo micénico y el griego fue tan grande que es estéril mirar hacia el último para que nos guíe al primero [...] Sin embargo, al considerar la economía administrativa del palacio, he intentado indicar una base apropiada [...] El mundo del Próximo Oriente antiguo no era todo de una pieza. Tanto los restos materiales como los documentos muestran una gran variedad y un movimiento considerable. Se ha de establecer una tipología, y a partir de esa base de trabajo, el análisis comparativo sistemático será fructífero. Y de él creo yo que surgirá la economía de palacio como institución esencial.<sup>38</sup>

El mismo procedimiento es realizado en pos de estudiar el imperialismo<sup>39</sup>. En primer lugar, clasificar las particularidades de cada experiencia socio-histórica, y señalar aquellos aspectos en que difieren. Atenas, una ciudad-estado con un régimen democrático y un imperio marítimo. Roma, un Estado territorial, con un régimen republicano y un imperio terrestre (Finley, 1978:6-7). Segundo, identificar la semejanza crucial que permite la comparación y actúa como causa del fenómeno estudiado. Finley cree hallarla en la relación entre la propiedad de la tierra y la pertenencia al cuerpo cívico. De lo que resulta un cuadro que semeja, a grandes rasgos, un método de la semejanza, tal como se ve en el siguiente esquema:

<b>ATENAS</b>	<b>ROMA</b>
Democracia	República
Ciudad-Estado	Estado territorial

<sup>38</sup> Finley (2000: 239-240)

<sup>39</sup> Como también lo hace en su estudio de la política donde afirma: “Mi tema actual es la política, en especial la política de la ciudad-estado [...] La etiqueta misma de “ciudad-estado” implica la existencia de elementos comunes suficientes para justificar el estudio conjunto de Grecia y Roma.” (1986b: 24)

Imperio Marítimo	Imperio Terrestre
Relación Propiedad/Ciudadanía	Relación Propiedad/ Ciudadanía

Dado que la economía antigua es fundamentalmente agrícola, y que el desarrollo de la técnica fue siempre nulo, estaba sujeta a crisis periódicas, que en muchos casos coincidían con crisis sociales. Para solucionarlas se recurría a 1) la colonización, 2) la redistribución de tierras, 3) la incorporación de nuevas tierras y mano de obra dependiente. Atina Martínez Lacy (2014: 298) cuando observa que es éste último punto el que Finley concibe como imperialismo. Pero las tres alternativas suponen una reorganización del cuerpo de ciudadanos. La colonización expulsando parte del cuerpo cívico, y la redistribución y expansión buscando solucionar las frágiles condiciones de vida de los ciudadanos de menores recursos.

Sólo entonces, cuando ha identificado la semejanza crucial, Finley monta su famosa tipología de los seis puntos, que muchos confunden con su definición explícita de imperio<sup>40</sup>, para señalar las formas que un estado puede subyugar a otros:

1) Restricción de la libertad de acción en relaciones interestatales; 2) interferencia política, administrativa o judicial en asuntos locales; 3) conscripción militar y naval; 4) exacción de un tributo en alguna forma...; 5) confiscación de tierra, con o sin emigración subsecuente de colonos del estado imperial; 6) otras formas de subordinación o explotación económica.<sup>41</sup>

Sin embargo, la tipología de los seis puntos tiene un carácter más descriptivo que explicativo. Le permite a Finley desarrollar el proceso en que la dominación ateniense sobre el Egeo fue transformando y resolviendo las contradicciones que emanan de la relación entre propiedad y pertenencia a la comunidad política. Llegando a concebir como beneficiarios principales de la dominación a los sectores populares de la polis ática y como partidarios de Atenas en las ciudades dominadas a esos mismos sectores sociales (Placido 1986:374)<sup>42</sup>. En el caso romano el punto de inflexión se ubica en la tercera guerra púnica y el proceso de reordenamiento de la propiedad agrícola en la península itálica posterior, que trae aparejada una grave crisis social y la irrupción de los *proletarii* en la ciudad de Roma. La expansión territorial y la conformación de un ejército profesional tras las reformas de Mario, suponen una vía para expulsar el conflicto de la ciudad y solucionar en parte el problema de acceso a la tierra.

<sup>40</sup> Ejemplo: Morris (2005) Champions (2009)

<sup>41</sup> Finley (1978:1) (2000:65)

<sup>42</sup> Tesis defendida también por E. Will (1997:175)

Todo el argumento de Finley se condensa en un párrafo de un texto, publicado originariamente en alemán en 1984, titulado Guerra e imperio. Allí lo resume de la siguiente manera:

Estos son pues los rudimentos de dos modelos diferentes del imperio antiguo: uno un imperio marítimo con oportunidades limitadas para la expansión territorial, que se apoyaba en la flota y estaba obligado, por tanto, a otorgar a la población común –*el demos*– un papel dominante en la toma de decisiones políticas; el otro, un imperio terrestre casi ilimitado en su capacidad y deseo de expansión, en el que la oligarquía dominante retenía tanto los principales beneficios materiales de la conquista como el control político continuo. Ambos modelos, si se desarrollan adecuadamente, también contienen un elemento dinámico esencial. De otro modo serían irremediablemente defectuosos, ya que fracasarían a la hora de sugerir cómo y por qué el imperio ateniense se aventuró más allá de sus fuerzas, mientras que el imperio romano, en última instancia, llevó a cabo un cambio tan enorme en el equilibrio interno que bastó para destruir la república.<sup>43</sup>

En el caso ateniense Finley observa dos cuestiones a tener en cuenta. Primero, que las posibilidades de expansión eran limitadas. Segundo, que también lo eran los beneficios materiales. Los límites a la expansión lo ponían tanto el carácter exclusivo de la *pólis*, como su ideal autonomista. Pero también la geografía mediterránea que no deja opciones para un imperio de ultramar. En esa coyuntura Atenas no podía expandirse territorialmente a menos que estuviera dispuesta a sacrificar el sistema político, pues la ciudadanía perdería sentido. Asimismo, las necesidades bélicas obligaban a ampliar el cuerpo cívico lo que se traduce en un acaparamiento del poder político por parte de los sectores populares, quienes conforman la flota naval. En Roma, en cambio, al ser un imperio territorial, las posibilidades de expansión son ilimitadas. El control político en manos de los senadores garantiza además que las necesidades de la guerra se suplan con una ampliación del cuerpo cívico que no afecta las relaciones de fuerzas. Atenas al insistir en la expansión terminó por destruir el imperio que había construido, y Roma para consolidar sus conquistas necesitó modificar su sistema político restaurando la monarquía.

No pasará desapercibido para un lector atento de Finley la similitud que sus argumentos sobre el imperialismo romano tienen con estudios contemporáneos al suyo, en especial la obra de William Harris *War and Imperialism in Republican Rome*, publicada en 1979. Para los helenistas, en cambio, la tesis de Finley evoca los trabajos que por la misma época venía realizando la historiadora francesa Claude Mosse en relación a la esclavitud<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> Finley (1986a: 129)

<sup>44</sup> Escribía Mosse (1985: 10) “En el siglo V, la explotación de un vasto imperio marítimo proporcionara a los dirigentes de la democracia ateniense la solución a este problema agrario, que se presenta como uno de los problemas esenciales en la historia de las antiguas sociedades esclavistas.”

Sin embargo, es Finley quien impuso la fórmula dominante en los estudios posteriores; la del imperio como contracara necesaria de la democracia<sup>45</sup>.

Pero Sir Moses fue mucho más allá que sus contemporáneos y continuadores. En *El nacimiento de la política* (1986b:13) define al Estado, siguiendo a Aristóteles, como “el lugar de encuentro de los intereses conflictivos de las clases conflictivas.” La definición dice mucho y explica en parte la cita anterior. Aunque también da cuenta de que para él el fenómeno imperial, en tanto que producto de una relación específica entre propiedad y pertenencia al cuerpo cívico, se entronca con el más famoso de todos sus modelos explicativos, el más ideal de todos los tipos ideales: La ciudad antigua<sup>46</sup>.

En el mencionado artículo titulado Guerra e Imperio, Finley arremete contra la tesis de su colega italiano Arnaldo Momigliano respecto de las causas de la guerra en el mundo antiguo<sup>47</sup>. Según Momigliano los antiguos no se plantearon con seriedad la cuestión de las causas de la guerra, como sí lo hicieron con los cambios constitucionales, porque la guerra resultaba ajena a las acciones humanas, era un fenómeno natural. Al contrario, Finley creía que la búsqueda y adquisición de bienes materiales resultaban la motivación principal para la guerra y la conquista imperial. Por beneficios materiales entendía, la fuerza de trabajo esclava, el metálico y la tierra. Lo que evidencia que Finley no comulgaba con la tesis del carácter agonal de la guerra. Aquí, por cierto, insistiremos en una solución intermedia, afirmando que en la etapa clásica se mantenían algunos principios agonísticos heredados del arcaísmo, pero con un protagonismo cada vez mayor de los intereses materiales consecuencia, precisamente, de la realidad imperial, no solo ateniense, sino también persa.

Así pues, de las tres causas que Tucídides identifica como motivos para ir a la guerra; honor, miedo e interés, se inclina por ésta última<sup>48</sup>:

El punto de partida podrían ser los beneficios en sentido estricto, el botín (del que los prisioneros eran generalmente lo más valioso), las indemnizaciones y la tierra confiscada. Algunos de estos beneficios eran inmediatos, como cuando una ciudad era saqueada, pero otros, a veces en cantidades mucho mayores, eran adquiridos con posteridad dependiendo la magnitud de la victoria, la fuerza y la estructura social del vencedor y sus objetivos a largo plazo. Aún se debe establecer otra diferenciación según la distribución de los beneficios, tanto si iban a parar a los soldados, a los mandos o al propio Estado.<sup>49</sup>

---

<sup>45</sup> Cf, Placido (1995) Rhodes (2009) Salmons II (2010)

<sup>46</sup> Finley dedicó dos artículos a la Ciudad Antigua, el primero publicado en la revista *Comparative Studies in Society and History* en 1977 y titulado La Ciudad Antigua de Foustel de Coulanges a Max Weber y más allá. El segundo, bajo el título de Max Weber y la ciudad-estado griega, fue en realidad una ponencia presentada en el 16º Congreso histórico internacional realizado en Stuttgart en 1985.

<sup>47</sup> Se trata de una conferencia dada por Momigliano en el Aula Magna de la Universidad de Copenhague en 1954, incluida más tarde en el libro *La Storiografía Greca*.

<sup>48</sup> Th. I., 76.

<sup>49</sup> Finley (1986a: 125)

Una arqueología del concepto nos lleva inevitablemente a Marx y Weber. Marx observa que en las sociedades capitalistas la extracción del excedente económico se da a través de la apropiación de plus valor en el proceso de producción. En las sociedades precapitalistas, en cambio, la apropiación de plusvalía se da a partir de mecanismos extraeconómicos. Weber, por su parte, entendía que esos mecanismos extraeconómicos eran la guerra y la política<sup>50</sup>.

Ahora bien, si en las sociedades greco-latinas, la ciudad es el Estado, la comunidad, y el espacio físico en que se emplaza, los mecanismos a través de los cuales el cuerpo cívico se apropia y redistribuye el botín a su interior, constituyen el eje de toda la teoría finleyana del imperialismo antiguo. El núcleo lo ocupa la Ciudad Antigua y su rol como centro de distribución de bienes simbólicos y materiales. Entre la guerra como forma de adquisición y la política como espacio de redistribución, se ubican aquellos que han logrado hegemonizar el poder, el *demos* en Atenas, el Senado en Roma.

La tipología de los seis puntos describe, por ejemplo, como el imperio le permitió a Atenas gozar de una variedad de instrumentos a partir de los cuales generar riquezas: tributo, *clerurquia*, control de puntos comerciales, política de mar cerrado, entre otros. La guerra, para Finley, constituía la principal forma de generación y creación de excedente. Esto es lo que tenían en mente dos historiadores contemporáneos a él, como Austin y Vidal Naquet (1986: 124) cuando afirmaban respecto de Grecia:

El imperialismo es la consecuencia natural de los datos que hemos analizados: la no valorización del trabajo y de la actividad económica, la aceptación en una forma u otra de la guerra como medio de adquisición, la concepción de que la manera ideal, de vivir, del ciudadano fuera a expensas del Estado.

Si la ciudad antigua se constituye en el espacio desde donde se redistribuye el excedente económico generado por la guerra; entonces en Atenas y en Roma las luchas sociales no se dan en el sentido de luchas de clases, sino como luchas políticas, cuyo fin último es el control del Estado y por ende, la apropiación del excedente que desde él se distribuye.

Que el *demos* controle el Estado garantiza que la redistribución de los recursos generados por el imperio será apropiado por el propio *demos* ateniense, primeramente a través de mecanismos *evergéticos* privados, como el que describe Plutarco respecto de Cimón, hijo de Milciades y posteriormente ya con Pericles, a partir del *evergetismo* público. Por otro lado,

---

<sup>50</sup> Cf. Mac Gaw (2008: 263-264)

la supremacía del orden senatorial hace que en Roma la expansión imperial redunde en un mayor enriquecimiento del mismo.

En un intento reciente por actualizar el concepto de Ciudad Antigua, Carlos García Mac Gaw (2008:266) propone una definición con la que Finley difícilmente pudiera discrepar:

La ciudad –Estado es una asociación comunitaria que se apropia colectivamente de recursos económicos y sociales especialmente a través de mecanismos militares. La competencia por el acceso a los recursos del Estado (sinónimo de los ciudadanos de diferentes clases sociales) y su redistribución se implementa a través de mecanismos políticos.

Otro punto importante, hasta aquí insinuado pero no desarrollado, es el de la esclavitud. Finley (1982) identificó tres condiciones suficientes y necesarias para el surgimiento de una sociedad esclavista; 1) la desaparición de una mano de obra dependiente interna, 2) el desarrollo de los cultivos mercantiles, en especial, la vid y el olivo, 3) la conformación de la gran propiedad en detrimento de la pequeña propiedad familiar de subsistencia. Los puntos uno y tres, como se vio con anterioridad, están en la base de las tensiones entre propiedad y derechos de ciudadanía. La guerra y la conquista era uno de los mecanismos, aunque no el único, para la adquisición de mano de obra esclava exógena, e igualmente lo era para acrecentar la gran propiedad agrícola. En tanto que el punto dos no debe subestimarse, sobre todo por la relación que existe entre el desarrollo de los cultivos mercantiles y la política de mar cerrado y control de rutas comerciales que llevase a cabo el imperio ateniense.

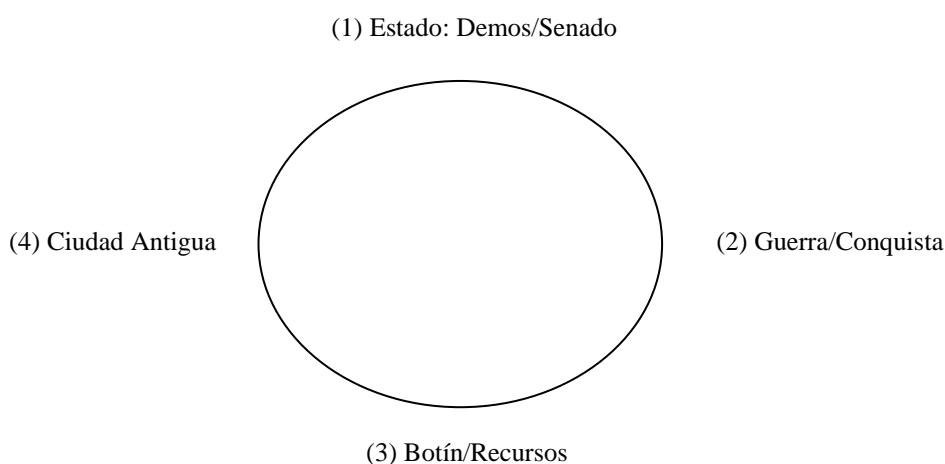
En síntesis, el concepto de imperio en Sir Moses Finley no puede simplemente reducirse a una u otra cita sacada de contexto y al análisis de uno sólo de sus textos. Su trabajo es más complejo, ubica al imperialismo al interior de la estructura socio-política del mundo grecorromano, relacionándolo con otros fenómenos como la guerra, el Estado, la esclavitud, entre otros. Un intento de definición conceptual debe comenzar por la problemática relación entre propiedad y ciudadanía, y las tensiones que ésta relación genera al interior de la “comunidad cívica”. La posesión de una propiedad solía esgrimirse como justificación para el acceso a la ciudadanía y a las magistraturas en desprecio de los no propietarios. Pero también, para muchos no propietarios la posesión de la ciudadanía podía servir de argumento para exigir el acceso a una propiedad.

La tensión devenía entonces en conflicto social y lucha por el control del aparato estatal. Una vez allí, el grupo vencedor reorganizaba los criterios de acceso a las magistraturas



y acaparaba los beneficios de la guerra y la expansión imperial. Recientemente Craig Champion (2009:85-99) ha sostenido que existen diferencias entre los beneficios que la ciudadanía proporcionaba en uno y otro caso. En Atenas los beneficios eran “políticos”, en Roma, culturales y jurídicos. Sin embargo, desde una perspectiva Finleyana del asunto, la diferencia es el resultado obvio de que en Atenas, al ser una democracia en que la totalidad del cuerpo de ciudadanos tiene acceso a las magistraturas y al control del Estado, la ciudadanía suponía inevitablemente derechos políticos. En tanto en Roma, la oligarquía senatorial anulaba cualquier posibilidad de que la ciudadanía en manos de los sectores populares fuese correlativa con el ejercicio del poder político, limitando su esfera de acción a los aspectos culturales y jurídicos.

La siguiente figura ilustra el proceso imperialista desde una perspectiva macro-causal:



En ella se puede observar como en función de resolver las contradicciones internas, el Estado, o mejor dicho los sectores sociales que ejercen el poder político (punto 1), inicia la fase expansionista en pos de incorporar recursos materiales que faciliten la resolución de dichas contradicciones (punto 2). Los bienes incorporados constituyen el botín o la ganancia material que resulta de la conquista (punto 3). Los mismos son finalmente acaparados por la ciudad que los redistribuye entre el grupo dominante que retiene el poder político (punto 4).

Ahora bien, el propósito del presente apartado ha sido deconstruir el concepto de imperio en la obra de Sir Moses Finley a partir de la conjugación de varios elementos. En primer lugar se ha señalado el papel relevante del método comparado en los trabajos del historiador americano y en particular en lo que refiere a la conceptualización del imperialismo grecorromano. Segundo, se intentó ubicar el análisis en el marco más general de la obra de Finley y no limitarlo a los textos específicos en que aborda el imperialismo. Tercero, conectar

el trabajo de Finley con el contexto historiográfico que le era contemporáneo, considerando sus ideas en relación con cierto “clima intelectual de época”.

El resultado es una compleja estructura conceptual que abarca varias aristas; el concepto de Estado, el sistema esclavista, las causas de la guerra, conflictos sociales, propiedad de la tierra, entre otras. De lo que resulta visible que el uso del concepto no es azaroso, como podría suponerse al leer la primera página de *Empire in the Greco-Roman World*. Allí escribe:

Un historiador puede llamar con propiedad “imperialista” a un Estado si en cualquier periodo dado éste ejerció autoridad sobre otros estados (o comunidades o pueblos), para sus propios propósitos y en ventaja propia y cualesquiera que estos propósitos y ventajas hayan sido o se hayan creído que eran.

Por el contrario, el concepto de imperio en Sir Moses Finley es consecuencia de un arduo proceso de indagación sobre las particularidades del mundo antiguo y la profunda convicción de “la posibilidad misma de incorporar a Grecia y a Roma en un solo lenguaje”.

### **I.3 Entre Estado e Imperio**

¿Por qué Finley? Sin duda su intento de situar al imperialismo ateniense en la lógica social, política y económica de la antigüedad grecolatina fue trascendente, tanto por lo que dice, como por las herramientas metodológicas que utiliza. Aunque Finley no logra salir de la trampa de la historiografía decimonónica, que hacía del imperio ateniense un homólogo de los imperios europeos modernos, estuvo cerca y marcó el camino necesario para repensar el problema desde perspectivas metodológicas en lugar de posiciones ideológicas. En consecuencia, y en relación con lo sostenido en I.1, si imperio e imperialismo son dos caras, la política, y la económica, del mismo fenómeno en la antigüedad, entonces, el epíteto de Imperio para el caso ateniense debe ser explicado metodológicamente. Claro que Finley dio un paso enorme al definir el carácter de la explotación a la que Atenas sometía a sus aliados y las contradicciones internas que esa explotación resolvía. Pero las diferencias entre la estructura político-ideológica de los imperios antiguos en comparación con el de Atenas siguen siendo evidentes y ameritan un abordaje teórico que complementa el realizado por el helenista de Cambridge.

En ese sentido, hace poco más de una década otro helenista, también británico, llamado Ian Morris (2005) propuso utilizar una de las herramientas analíticas favoritas de

Finley, el espectro<sup>51</sup>. Partiendo de la idea de que el imperio es un tipo de Estado<sup>52</sup>, Morris propone:

Tomando prestada una de las herramientas analíticas favoritas de Finley, sugiero que visualicemos un espectro de organizaciones territorialmente extensas que ejercen la coacción. En un extremo están los imperios; en el otro, estados. El extremo del espectro del imperio se caracterizaría por un fuerte sentido de extranjería entre gobernantes y gobernados. En el caso extremo, toda la población en todas las regiones incorporadas en el imperio se consideraría étnicamente distinta, perteneciendo "naturalmente" a las unidades políticas autónomas.

Aquí planteamos utilizar la propuesta de Morris con ligeras modificaciones. En especial porque Morris toma a los imperios en general y no a los de la antigüedad en particular. Como resultado pone en un lado del espectro al imperio y en otro al Estado claramente influenciado por los ejemplos modernos que toma, el imperio Otomano y el de los Habsburgo<sup>53</sup>. Sin embargo, en el contexto del mundo antiguo el imperio como forma estatal es parte del proceso de configuración del estado. El propio Morris parece advertirlo cuando afirma que "La formación del Estado, el proceso de expansión del poder central, era el proceso más importante que ocurría en el siglo V en el Egeo". Es decir, parece más acertado colocar en un lado del espectro el Estado como principio y al otro lado el imperio como culminación de un proceso.

Lo que se trata de argumentar es que la guerra y la conquista constituyen elementos cruciales de la lógica estatal, tanto como lo es del imperio. La idea, como veremos, no es nueva, pero al recuperarla se pretende sostener la tesis de que de un extremo a otro del espectro, entre el Estado y el imperio, se ubican una serie de situaciones de poder coercitivo que no pueden ser definidas ni como una configuración estatal pura, ni como una realidad de tipo imperial. Dichas situaciones, en la que ubicamos a Atenas, pueden ser descritas como *situaciones hegemónicas*, en tanto hay capacidad coercitiva, pero limitada por la ausencia de anexión y de control total del espacio y de las estructuras socio-políticas<sup>54</sup>. Después de todo,

---

<sup>51</sup> El uso del modelo de serie continua o espectro, de raigambre weberiana, por parte de Finley es harto conocido sobre todo para su abordaje de la esclavitud antigua. Cf. Finley (2000:127-147)

<sup>52</sup> Para lo cual se sirve de los trabajos anteriores de Doyle, Mann y Tilly con los que concluye: "Let us define states as coercion-wielding organizations that are distinct from households and kinship groups and exercise clear priority in some respects over all other organizations within substantial territories. The term therefore includes citystates, empires, theocracies, and many other forms of government, but excludes tribes, lineages, firms, and churches as such."

<sup>53</sup> Es decir, el Estado como resultado de la descomposición de los viejos imperios.

<sup>54</sup> Bueno (2006:27-44) prefiere hablar de *imperialismo hegemónico*. Sin embargo, incluye dentro de esa forma del ejercicio imperial a Roma de Augusto en adelante, lo cual es poco probable, pues como Michael Mann (1991: 359-426) demostró, Roma es el modelo ejemplar de Imperio Territorial. Posiblemente Bueno se vea influenciada por la necesidad de hacer coincidir el caso romano con el otro elemento de la comparación, Tenochtitlan.

si Haldon (1998:841-880) está en lo cierto cuando observa que existen diferentes matices de “estatalidad” (*state-ness*), tanto en el grado de control material como en el grado de integración ideológica, entonces ni el Estado ni el imperio deben abordarse dando por sentado una homogeneidad aparente.

Ahora bien, lo anteriormente dicho no implica un retorno a aquellas posiciones adaptadas por los historiadores a quienes Finley cuestionaba en su época. Ciertamente es que Finley les criticaba el uso de la voz hegemonía, como sustituto de imperio, por aquello de que “poco consuelo les habría servido a los melios” saber que eran víctimas de una política hegemónica en lugar de una imperial (Finley, 2000:61). Pero Finley cuestionaba que el uso del término no tenía ni un anclaje conceptual ni un fin explicativo, su uso se limitaba a evadir la discusión sobre el “imperio”. No es menos cierto que la tendencia a utilizar el léxico griego para eludir debates conceptuales está tan en boga hoy como lo estaba en tiempos en que Finley escribía sus textos sobre el imperio ateniense<sup>55</sup>. Sin embargo, no es la intención que se persigue aquí, pues por hegemonía entendemos una forma de ejercicio de poder que combina coerción y consenso y tiene la *potencialidad* de instituirse en un poder imperial<sup>56</sup>.

Vayamos por parte, en primer lugar hemos dicho que en un extremo del espectro encontramos al Estado, esto nos obliga a estudiar tanto cómo surge, como a explicitar qué entendemos por Estado. En cuanto a esto último partimos de la definición clásica de Estado esbozada por Max Weber en *Economía y Sociedad* (1964), que vincula al mismo con el monopolio de la violencia física. Dicho así puede generar confusión, y de hecho por lo general lo hace, pues Weber no está diciendo que el fin del Estado sea ejercer la coerción, sino que se asegura el monopolio de los medios que ejercen coerción. El énfasis en la definición está puesto en los medios no en los fines. Weber también aclara que la coacción física no es exclusiva del Estado, pero en él es específica e indispensable. Si bien somos concientes que el sociólogo alemán lo considera un fenómeno propiamente moderno, no es este el lugar para discutir la existencia del Estado antes de Westfalia. Para los fines de la presente investigación bastará señalar que entendemos al Estado como la instancia en que la división del trabajo facilita la creación de medios para el ejercicio legítimo de la violencia monopolizada por un sector social que actúa en nombre de la totalidad.

En el siglo XIX las teorías más comunes sobre el surgimiento del estado estaban centradas desde una óptica evolucionista. El liberalismo lo concebía desde un punto de vista

---

<sup>55</sup> Cf. Cap. III.2

<sup>56</sup> Queda claro que seguimos aquí lo esencial del concepto formulado por Gramsci. Para un análisis detallado del concepto de hegemonía en Gramsci Cf. Mouffe (1991:167-227).

funcional como la creación de un órgano destinado a cumplir objetivos comunes, y como parte de un progreso de la humanidad que culminaba con la civilización burguesa y el Estado-Nación. El marxismo, en cambio, consideró al Estado como vehículo de la primera clase registrada históricamente para instituir su dominación. La teoría social alemana relacionó su emergencia a la conquista militar de poblaciones agrícolas por nómadas hostiles (Hall & Ikenberry, 1993:35-36).

Ahora bien, las posturas evolucionistas continuaron imperando en el campo académico hasta bien entrado el siglo XX. No obstante, un salto trascendente en pos de superar el evolucionismo dominante fue la obra del paleontólogo australiano, también nacionalizado británico, Vere Gordon Childe. Childe propuso como eje el paso de las sociedades de cazadores y recolectores a las sociedades agropastorales, la cual definió como “revolución neolítica”, y luego el paso de esas mismas sociedades agropastorales a sociedades estatizadas y urbanizadas, esto es, una “revolución urbana”<sup>57</sup>. Fuertemente influenciado por la teoría marxista, Gordon Childe adoptó el modelo propuesto por Marx para la revolución industrial, entendiéndola como una instancia de transformaciones profundas, y lo aplicó para el estudio del origen del Estado. El énfasis está puesto en la aparición de un tipo de sociedad compleja, estatizada, en la que un sector de la misma, en su condición de no productores, es mantenido por el resto, en tanto productores. Todo lo cual es posible por la separación de un excedente que permite la división del trabajo. En una lectura del proceso de claro anclaje Childiano Cristina Di Bennardis (2011:136) escribe:

La estrategia del protoestado y, podríamos decir en este caso, la ciudad, que seguirá formas específicas en momentos posteriores (entre ellas, la diferenciación palacio-templo) es, por un lado, la expropiación de excedentes de los productores para destinarlos a *finés colectivos* además de individuales (obras de infraestructura agrícola, de defensa, manutención de especialistas y administradores); por otra parte, la ostentación no tendrá un carácter primordialmente personal sino “social”: construcción de templos, expresión de la comunidad toda, de su cohesión y de sublimación del proceso de diferenciación social.

El término revolución tenía un fuerte componente político en tiempos de Childe y sin duda el autor era conciente de ello. Pero el valor, y la vigencia, de la obra de Gordon Childe radica en lo que él quiso significar con la idea de revolución, la idea de un cambio cualitativo de la lógica dominante en las sociedades, de una lógica parental a una lógica estatal (Campagno, 2007:29-44, Di Bennardis, 2011:134). Con ello rompía necesariamente con las posturas gradualistas que dominaban el campo académico en forma de teorías evolutivas. Es cierto que, en parte, Childe es evolucionista al entender la historia humana como un progreso

---

<sup>57</sup> Sobre el modelo teórico de Childe, Cf. Liverani (2014:151-158)

que pasa por estados de desarrollo sucesivos: sociedades de cazadores recolectores (estado salvaje), productores de alimentos (estado de barbarie), uso de metales (estado de civilización). No obstante, para Childe lo que caracteriza el cambio en los dos últimos estadios no es el gradualismo. Lo que había acontecido allí era una transformación tan trascendente que creaba una nueva lógica de lo social, una nueva práctica dominante: el Estado.

Aunque exitosa, la tesis de Gordon Childe encontraba resistencia, sobre todo porque el horizonte gradualista era todavía muy fuerte. Por mucho tiempo se siguió pensando a las sociedades primitivas como sociedades “sin Estado”, como si la carencia del Estado fuese signo de su falta de madurez. Todo cambio con los trabajos que el antropólogo francés Pierre Clastres (2001) realizó en el Amazonas y el Gran Chaco con las comunidades aborígenes. A partir de esos estudios Clastres propuso que las sociedades primitivas, los salvajes en su lenguaje, eran sociedades “contra el Estado”, en el sentido de funcionar en oposición a la posibilidad de constituirse en sociedades estatales.

La política no existe allí como poder escindido del cuerpo social, sino que habita en la totalidad de la comunidad. Y ella, la comunidad, se instituye como totalidad indivisa como unidad absoluta, un “nosotros” que se opone decididamente a toda forma de otredad representada por las comunidades externas como por los liderazgos locales que amenazan la unidad:

La comunidad primitiva es a la vez totalidad y unidad [...] Por esto el criterio de indivisión es fundamentalmente político: si el jefe salvaje carece de poder es porque la sociedad no acepta que el poder se separe de su ser, que se establezca una división entre el que manda y los que obedecen [...] La comunidad primitiva puede plantearse como totalidad porque se constituye en unidad: es un todo finito porque es un Nosotros indiviso.

Con esto Clastres también discutía con la perspectiva levístraussiana de la guerra, ya que la considera como estructural, como necesaria para mantener la unidad. Leví Strauss, en cambio, la pensaba como resultado del fracaso del intercambio. Para Clastres la política primaba sobre lo parental, para Leví Strauss lo parental primaba sobre lo político. Por eso el primero señala que es la guerra como institución la que utiliza el intercambio como táctica. En definitiva, la guerra apuntaba a mantener la dispersión de las comunidades con el fin de evitar la concentración y de fortalecer el contraste con el “otro” enemigo. En esa coyuntura la guerra tendría como objetivo el saqueo y el pillaje pero sin alterar el *status quo*. Por tanto, la guerra también se haría en contra del Estado y en virtud de reproducir el carácter indiviso de la comunidad.

Partiendo de los mencionados postulados realizados por Pierre Clastres, el egiptólogo argentino Marcelo Campagno (2007:29-48, 2011:45-80, 2015:11-46) ha propuesto unos lineamientos para repensar el rol de la guerra en el surgimiento del Estado egipcio que bien pueden servir de punto de partida para observar una continuidad entre el surgimiento del estado y la irrupción de las estructuras imperiales. Si las sociedades primitivas eran sociedades organizadas en torno a tramas de parentesco, y las diferentes tramas de parentesco tienden a contraponerse, los ámbitos que se extienden entre diversas tramas de parentesco constituyen espacios sociales extraparentales. A esos espacios Campagno los denomina *intersticiales*. Estos intersticios no explican el surgimiento del Estado en sí, sino las condiciones en la que podría darse la aparición de lógicas estatales.

Los identificados por Campagno en el Alto Egipto son tres; los liderazgos sagrados, concentración poblacional y guerra de conquista. Pero a los propósitos de nuestro argumento basta con centrar la atención en este último. En efecto, la guerra en los términos planteados por Clastres para las sociedades primitivas era necesaria para mantener la polarización “ellos” “nosotros”, ineludible para evitar la escisión al interior de las comunidades. Pero, por paradójico que suene, es también una instancia en que se impone una lógica divisoria entre vencedores y vencidos y habilita el surgimiento de liderazgos militares. Ciertamente que esos liderazgos se sustentan en el prestigio y no en dominio efectivo. Donde la guerra puede devenir en un intersticio de lo estatal es allí donde una comunidad vencedora puede decidir, por conveniencia de diferentes tipos como la posición estratégica o los recursos naturales, no limitar su accionar al saqueo, sino ocupar el territorio y dominar a la comunidad vencida (Campagno, 2011:52)<sup>58</sup>:

Pero, allí donde suceden, las guerras de conquistas entre comunidades pueden generar las condiciones que requiere la emergencia de lo estatal. Tales guerras constituyen un tipo de conflicto que involucra la decisión, por parte de los vencedores, de apropiarse del territorio y recursos de los vencidos. Y esa decisión – allí donde no desemboca en la expulsión total de los derrotados – impone la necesidad de un lazo permanente entre sociedades anteriormente desvinculadas, que se expresa en términos de dominación. En una situación tal, el monopolio de la coerción resultaría una consecuencia directa de la conflagración bélica: la práctica estatal establecería su efecto de polarización social convirtiendo a los vencedores y vencidos del conflicto en dominadores y dominados en la nueva sociedad.

En Egipto esa posibilidad de la guerra de conquista parece haber cobrado forma durante la fase Nagada II (3600 a.C.) y al combinarse con la urbanización y la realeza sagrada dieron lugar al surgimiento de prácticas estatales. Ahora bien, podrá notarse que si tomamos la tesis de Campagno podemos tranquilamente proyectar el proceso en fases repetitivas. Es

---

<sup>58</sup> Vale hacer la aclaración, hecha también por Campagno (2011:55), de que el hecho de que la conquista no sea una necesidad para las sociedades primitivas no significa que no sea una posibilidad.

decir, a una primera guerra de conquista, que instituye una lógica estatal, seguirá otra y luego otra, así hasta tener un conglomerado de comunidades bajo dominio de un núcleo étnico en una superficie territorial bastante amplia, o lo que es lo mismo, un imperio. Por tanto, la lógica imperial es en esencia una lógica estatal y en este sentido afirmamos que el imperio es un tipo específico de Estado. De hecho, el propio Campagno (2011: 65) advierte la posibilidad que abre la guerra de conquista para constituirse en lógica expansionista:

En efecto, una élite capaz de movilizar un grupo numeroso de seguidores a través de formas de subordinación no-parentales, en un núcleo poblacional de varios miles de habitantes, estaría en mejores condiciones para realizar guerras con objetivos de conquista que las que podrían tener las comunidades aldeanas organizadas en función de la lógica de parentesco.

De hecho, la periodización clásica de la historia egipcia denomina a la etapa que inaugura el Estado faraónico como la de imperio antiguo (3000 a.C.). Aunque en la actualidad los historiadores se inclinan más por denominarla “reino” antiguo, ha de notarse que la nomenclatura tradicional tiene el mérito de reconocer el papel de la guerra de conquista y la anexión territorial en el proceso de configuración del Estado. También para el caso mesopotámico se observa cierta continuidad entre el surgimiento de formaciones estatales y el desarrollo de estructuras imperiales, al punto que, todo el proceso puede leerse en sentido evolutivo, del Estado al imperio<sup>59</sup>. Con esto no se pretende afirmar que todos los Estados de la antigüedad tenían que ser necesariamente imperios, por el contrario, como vimos, al principio de este capítulo, los imperios del mundo antiguo son relativamente pocos, Egipto, Asiria (el llamado neo-asirio), Babilonia (neo-babilonio), Persia, las monarquías helenísticas, en especial Lágidas y Seléucidas, y Roma. Sin embargo, que un Estado de la antigüedad pudiera devenir en un imperio era una posibilidad latente porque la lógica estatal se fundamentaba en la coerción ejercida sobre los “otros” y no sobre un espacio territorial determinado<sup>60</sup>.

Ahora bien, una de las razones por las que no todos los Estados terminaban por ser grandes imperios era que los Estados de la antigüedad tenían capacidad limitada para anexar nuevas tierras y comunidades. Los límites pueden resultar de la escasez de recursos materiales, humanos y/o desarrollo de estructuras burocráticas y militares. Pero la ausencia de

---

<sup>59</sup> Por ejemplo, Hall & Ikenberry (1993:429): “Así, no mucho tiempo después de su fundación, aquel primer y diminuto Estado mesopotámico descubrió que el control centralizado tenía enormes ventajas militares. Tal vez hacia el año 2300 a.C. Sargón de Acadia aplicaba esa capacidad militar a la creación del primer sistema imperial. De ahí en adelante, en las páginas de la historia antigua pululan los Estados creados militarmente – desde los hititas a los persas, desde los asirios a los macedonios – que alcanzan su esplendor y caen con tremenda regularidad.”

<sup>60</sup> Como es el caso de los Estados modernos.



anexión e incorporación a las estructuras estatales no implica el cese de la expansión. Existen casos en que la expansión resulta de instituir una *situación hegemónica* sobre un determinado espacio, alternando mecanismos de coerción con formas de control basadas en el consenso de las poblaciones locales. Una vez más el caso egipcio ofrece evidencia al respecto.

El calificativo de imperio para el Egipto antiguo suele utilizarse actualmente para la etapa que abarca las dinastías XVIII-XX, esto es, los años que van de 1552/1550 a 1069 a.C. Desde el reinado de Tutmosis III la expansión egipcia hacía el sur, en dirección a Nubia, y el levante, Siria-Palestina, dio lugar a una fisonomía del Estado egipcio que los especialistas contemporáneos sintetizan con el término imperio (Vernus, 2011:17). Sin embargo, los egiptólogos disienten a la hora de definir qué tipo de control ejercía la monarquía faraónica sobre esos territorios. Se habla de un control más férreo, un imperio “formal”, sobre Nubia, y un control descentralizado, un imperio “informal” sobre Siria-Palestina. Amélie Kuhrt (2000:369-370) considera que en realidad se trata de respuestas distintas a circunstancias locales diferentes y no tanto en dos formas disímiles de ejercer el poder. No obstante, es claro que la región de Siria-Palestina no fue anexada al Estado egipcio, sino que su control se efectuó a través de mecanismos que combinaban la fuerza militar con la cooperación de los dinastas locales.

La zona le era disputada a los egipcios por el poderoso reino de Mitanni y por los hititas. Los régulos locales podían optar por aliarse y servir a uno u otro “Gran Monarca”. Los especialistas acuerdan en que existían, entre el Faraón y los régulos, relaciones reguladas por un protocolo que reforzaba simbólicamente la dependencia (Kuhrt, 2000:361, Pfoh, 2011:88, Galán, 2008). Si bien los dinastas locales de Siria-Palestina tendrían cierta autonomía en el manejo de las comunidades bajo su control, dependían en gran medida de los apoyos externos que pudiera conseguir y que ideológicamente contribuyeran a reforzar su poder. Es posible que los reyezuelos compitieran entre sí por el favor del faraón o buscaran apoyo de otra potencia.

En todo caso la presencia de funcionarios egipcios en el levante no implicaba que la zona estuviera bajo control directo de Egipto, más bien funcionaba como condicionante para la libertad de acción de los señores locales. Emanuel Pfoh (2011:81-104) ha propuesto la tesis de que las relaciones entre el Faraón y los dinastas sirio-palestinos deben entenderse en el marco de sociedades de parentesco y estructuras de patronazgo. La lectura nos parece acertada porque permite explicar de qué otros mecanismos se servía la monarquía egipcia, aparte de la coacción, para dominar la región. Según Pfoh (2011:91-92):

Si concebimos la relación patrón-cliente como una relación de intercambio recíproco, aunque desigual, de bienes y servicios, en donde usualmente el patrón marca las pautas de intercambio, pero en donde asimismo cada cliente espera una respuesta favorable como parte necesaria de la relación, es evidente que los reyes sirios palestinos se comportan como clientes de un poder exterior, a los que están sometidos, y patrones dentro de su propia comunidad [...] Tanto fenicios como filisteos se organizaron en torno a asentamientos urbanos autónomos pero eventualmente dependientes de un poder imperial extranjero (Egipto y Asiria).

De esa manera la posición del faraón en el levante era una posición de *auctoritas* construida en base a la combinación de coerción y prestigio<sup>61</sup>. Eso le daba margen para recurrir en determinadas circunstancias a la acción militar y en otras a la lealtad de los dinastas locales<sup>62</sup>. En ese sentido, la posición de Egipto en Siria-Palestina puede entenderse como una *situación hegemónica*. Sin embargo, tal definición no conlleva la negación del carácter imperial de la situación. La solución al problema (¿Qué tipo de dominación ejerce Egipto sobre Siria-Palestina?) no pasa por reemplazar una nomenclatura por otra, abandonar el término imperio por el de hegemonía, sino que pasa por comprender que hay formas estatales de imperio y formas hegemónicas. Las formas estatales implican anexión, coerción militar y control burocrático del territorio, las hegemónicas no requieren como condición la anexión o el control burocrático, pero si un grado relativamente importante de coerción militar y cooperación local.

Entre un punto y otro del espectro, entre Estado e imperio, se encuentran una multiplicidad de situaciones de coerción militar y explotación económica sin anexión ni control burocrático, es decir, *situaciones hegemónicas*. Una de esas, como veremos a continuación, es la posición ateniense en el Egeo.

En 499 a.C. las ciudades griegas de la costa centro occidental de Anatolia iniciaron una revuelta contra el dominio persa en la zona a instancia del tirano Aristágoras de Mileto. La revuelta fue sofocada pero marcó un punto de inflexión en las relaciones entre el imperio persa y el mundo griego. Menos de veinte años después griegos y persas se habrán enfrentado en el marco de dos guerras conocidas como Guerras Médicas. La actuación de Atenas en esas

---

<sup>61</sup> Sobre el carácter del patronazgo como forma de ejercicio del poder remitimos a la definición de Campagno (2009:349): "En efecto, el patrón tiene prestigio pero no es por el puro prestigio que sostiene su posición sino por que puede imponer una relación asimétrica y de subordinación con los clientes; y por otro lado, tampoco se trata de una relación sostenida en el puro poder, por que el patrón carece del monopolio legítimo de la coerción para garantizar que la subordinación de sus clientes se de de un modo pleno y permanente."

<sup>62</sup> Galán (2008:21) afirma que "Las campañas a través de Siria-Palestina no solo consistieron en recaudar tributos y regalos del fiel vasallo, y atacar y apoderarse del botín de aquellos que no aceptaron la autoridad del rey egipcio sobre ellos. Para asegurar el beneficio económico, era necesario agregar una dimensión política a la empresa. El juramento de lealtad fue el primer paso. El segundo fue el ejercicio de la capacidad del rey egipcio de remover de su cargo y nombrar a los gobernantes locales, de la misma manera que lo haría en Egipto".

guerras, venciendo a los persas en la batalla terrestre de Maratón y en la naval de Salamina, le permitió a la polis ática obtener un papel preponderante en la arena internacional.

Para hacer frente a la segunda amenaza persa en 480 a.C. los griegos se coaligaron en la llamada Liga Helénica liderada por Esparta. Sin embargo, tras la batalla de Platea (479) y el cese del conflicto, Esparta abandonó la liga y las ciudades del Egeo, que eran las que mayores razones tenían para creer que el peligro persa aun subsistía, se organizaron bajo liderazgo ateniense y fundaron la Liga de Delos en 478/77. Por lo general esta suele ser la fecha utilizada para marcar el origen del imperio ateniense, pues si bien la liga nacía con el objetivo declarado de continuar la lucha contra el persa, y sus miembros se hallaban en igualdad uno respecto de otros, rápidamente la hegemonía ateniense devino en dominio imperial.

Por lo tanto, es un lugar común dentro de los estudios sobre el imperio ateniense describir su desarrollo en virtud de un esquema evolutivo que va de la alianza (*Symmachía*) original del 478/477 al imperio (*arkhé*)<sup>63</sup>. El punto de quiebre, en que Atenas devino en imperio, suele ser materia de discusión. El testimonio de Tucídides (I., 98) lo ubica en la sublevación de Naxos (468 a.C.), primera ciudad aliada en perder la autonomía. La documentación epigráfica, por otro lado, se centra en la década del 440 cuando el vocabulario empleado adquirió fisonomía de lenguaje “agresivo” y descaradamente imperial. La frase “los aliados de Atenas” se reemplaza por “las ciudades que Atenas gobierna” (Samons II, 2010: 26-27).

No menos importante es el traslado del tesoro de la liga desde la isla de Delos a Atenas en 454 a.C. Sin embargo, no son pocas las veces que los historiadores admiten que la liga fue utilizada por Atenas para satisfacer sus intereses desde el comienzo<sup>64</sup>. Por tanto, el argumento de que Atenas desplegó una política respetuosa a los objetivos declarados de la liga en un primer momento, y que sólo después de la batalla de Eurimedonte y la Paz de Calias impulsó una política imperial, parece contradecirse.

La tendencia a encasillar la política expansionista ateniense dentro de la historia de la liga y pos Guerras Médicas ha llevado al equívoco de considerar que Atenas no tuvo intereses coloniales o expansionistas con anterioridad a las mismas. Recientemente esta posición ha sido cuestionada por Loren Samons II (2010:30) y en cierta forma también por Lisa Kallet (2013:52). Esta última afirma que para entender de qué manera Atenas utilizó los objetivos de

---

<sup>63</sup> Bengston (1986:152-153), Hornblower (1985:44-48), Kagan (2009:13), Pébarthe (2008:36-45), Samons II (2010: 26-28) Barceló & Hernández de la Fuente (2014: 178)

<sup>64</sup> Pébarthe (2008: 41) Kallet (2013: 43-60) Rhodes (2009:25) Will (1997[1972]:122)

la Liga para sus propios fines económicos es preciso desembarazarnos de ciertas restricciones de la periodización:

Para hacer frente a esto tenemos que dismantelar las periodizaciones estándar (siglos VI y V, arcaica y clásica, pre-guerras persas y post-guerras persas, pre-Clístenes y post-Clístenes) y considerar las continuidades. El interés y la actividad intensiva en el norte del Egeo y Tracia que muestran los atenienses en la década de 470, y en adelante no sólo son explicables cuando se lo ubica dentro del contexto histórico más amplio del comportamiento de Atenas y sus intereses en el norte en las décadas anteriores, sino que también son una progresión lógica de ellos.

Así pues, Atenas aprovechó la posición obtenida dentro de la alianza para utilizar la misma como vehículo para satisfacer ambiciones expansionistas que antecedían a la misma. Pero pronto se hizo evidente que la estructura de la liga ofrecía todavía más ventajas, pues garantizaba el flujo constante de metálico a través del tributo y proporcionaba una excusa para ejercer un férreo control sobre las rutas comerciales en el mar Egeo. Fue entonces cuando la ciudad dejó en segundo plano el quersoneso tracio y enfocó su política exterior en mantener a raya a sus aliados. La liga se había convertido en una estructura de poder. Pero los atenienses no dieron el paso necesario para convertir esa estructura en un imperio en tanto forma estatal, por el contrario, el caso ateniense presenta rasgos de una forma hegemónica de imperio.

Para comprender cómo era la dinámica política del imperio ateniense, en tanto forma hegemónica, es importante atender cómo los griegos entendían la relación entre hegemonía y autonomía. En el pensamiento político griego autonomía tiene una historia que remonta a la época clásica, circunscripta al ámbito de relaciones de alianzas entre dos Estados, uno más fuerte con otro más débil (Moreno Leoni, 2017:133). El Estado que se hallaba en condiciones de inferioridad apelaba a la idea como argumento para describir su situación, de tal forma que el autogobierno podía parecer una concesión arrebatada al Estado más fuerte por vía de la habilidad diplomática. Por tanto, “la noción de soberanía no excluía la de dependencia” (Grandjean & Hoffmann, 2012: 71). Una polis podía mantener cierto margen de acción dentro de un contexto de subordinación a otras polis o un rey<sup>65</sup>. Lo mismo cabe para una ciudad que ha pasado a formar parte de una *sympoliteia*, hecho que conlleva una clara reducción de su autonomía en lo que respecta a las relaciones exteriores, la guerra, etc.

En la teoría política moderna la soberanía requiere de un territorio definido sobre el que ésta se ejerce, en cambio, como advierte López Barja de Quiroga (2012: 85-88) en el mundo antiguo el territorio, los límites y fronteras son elementos secundarios, lo que importa

---

<sup>65</sup> En el caso de los reyes, dos de los elementos que marcan un contexto de dependencia son las guarniciones y el tributo. Cf. Ma (1999: 108-121) respecto de la relación entre las ciudades de Asia Menor y la Monarquía Séleucida.

es el grupo humano que vive en él. Por tanto, la polis es al mismo tiempo la ciudad como la comunidad de ciudadanos. En síntesis, según López Barja, la soberanía es uno de los requisitos principales de la noción moderna de Estado, pero en el mundo antiguo grecorromano no era necesario que una ciudad fuera independiente para ser autónoma. Para Mogens Hansen (2006: 48-50) lo que desaparece tras la batalla de Queronea (358 a.C.), donde la historiografía decimonónica ubicaba el fin de la autonomía de la polis, es la posibilidad de que surjan grandes potencias, que a su vez sean *póleis*, como en el siglo anterior lo habían sido Atenas, Esparta o Tebas. La mayor parte de las *póleis* que fueron dominadas por estas ciudades ahora lo eran por las Monarquías helenísticas. Por tanto, se da un desplazamiento del significado del concepto de autonomía que pasa de significar “independencia” a significar “autogobierno”.

El ejercicio de la hegemonía, por su parte, no implicaba necesariamente abolir la autonomía de las ciudades subordinadas. No sólo se respetaba el autogobierno, también se les daba a los aliados ciertas libertades en política exterior sobre las que se afirmaban las pretensiones de ser “independiente”. Además, las *póleis* hegemónicas necesitaban generar consensos en determinadas áreas de interacción y las subordinadas podían sacar provecho del grado de competencia entre las *póleis* hegemónicas de Atenas, Esparta y Tebas. Según Tucídides parte del argumento del demagogo Cleón para conseguir que la asamblea votara a favor de la destrucción de la polis de Mitilene, que intentó salirse de la alianza en 427 a.C., fue que los mitileneos eran unos desagradecidos porque a ninguna otra ciudad aliada Atenas respetó tanto su autonomía<sup>66</sup>. Es decir, a diferencia de otras Mitilene gozaba de un status de igual a Atenas y no de subordinada.

A mediados del siglo pasado G.E.M. de Saint Croix propuso la tesis de que Atenas era popular entre las ciudades aliadas por respaldar gobiernos democráticos al interior de cada polis. La tesis tuvo sus detractores que demostraron que, por el contrario, Atenas no desarrolló una política exterior uniforme y prodemocrática. Sin embargo, como señala Sancho Rocher (2011b:167-178) la influencia ateniense pudo ser en ocasiones verdaderamente “revolucionaria” y las facciones demócratas de las ciudades aliadas podían especular con su apoyo para hacerse con el poder, tanto como Atenas podía usarlas de excusa para desplegar acciones de represalia.

---

<sup>66</sup> Th., III. 39. “pero que los habitantes de una isla provista de murallas [signo de autonomía], que no habían de temer a nuestros enemigos más que por mar, [...] un pueblo que vivía con sus leyes propias [otro signo de autonomía] y gozaba de nuestra más alta estima hayan tenido un tal comportamiento ¿Qué otra cosa es el comportamiento de esos tales, sino intriga e insurrección más que defección ( la defección en realidad se da cuando uno sufre violencia) y un intento, además, de aniquilarnos, aliándose con nuestros peores enemigos?”

Un ejemplo fue el caso de Samos, ciudad aliada que en 440 entró en conflicto con otra polis de la liga, Mileto, por la posesión de Prienne<sup>67</sup>. Mientras Samos era una de las tres polis de la liga que aportaban navíos y no tributo, Mileto, que se había sublevado ya dos veces, fue obligada por Atenas a desarmarse. El resultado del conflicto fue la victoria de los samios, pero Mileto presentó sus quejas ante el *hegemon* de la liga. Como los de Samos se negaron a abandonar la plaza tomada, Atenas organizó una expedición de represalia a la cual se sumaron “algunos hombres particulares de Samos que querían cambiar el régimen”. Hasta entonces Samos era una oligarquía sin que eso fuera un problema para su alianza con Atenas, pero en virtud de esta guerra la democracia fue un argumento para legitimar el accionar de Atenas. Meses después los oligarcas samios con ayuda del Sátrapa persa Pisutnes retoman el control de la ciudad y se desata una nueva campaña militar ateniense que se extiende por nueve meses y termina con la capitulación de Samos. Como castigo, a Samos se le quitaron los símbolos de su autonomía, destrucción de las murallas, entrega de rehenes, requisamiento de la flota y pago de una compensación económica. Con todo la ciudad pasó a ser gobernada por una democracia que se mantuvo leal a Atenas hasta el final de la guerra con Esparta. En 411 el puerto de Samos sirvió de refugio a la flota ateniense que se negó a secundar el golpe de Estado oligárquico de ese año. Al final de la guerra del Peloponeso sólo la democracia de Samos se mantuvo aliada a Atenas por lo que la asamblea ateniense tomó la insólita decisión de concederle la ciudadanía a todos los samios.

Atenas combinaba la violencia militar utilizada en determinados momentos con el consenso obtenido a partir de la cooperación local por parte de los sectores demócratas. La ideología panhelénica y la pertenencia a una misma comunidad étnica era otro recurso para ganar apoyo entre los aliados. Samos llegó a identificarse con Atenas a partir de cierta tradición, que conocemos por Heródoto y Tucídides, que hacía de la ciudad un antecedente griego del imperio de Atenas en tiempos de la tiranía de Polícrates (Ver Cap. III.I). Las fiestas religiosas, como las Panateneas o las Dionisias, servían para exaltar el poder de la ciudad y fortalecer los vínculos étnicos entre Atenas y sus aliados (Mosse, 1987, Nuez Pérez, 2008:255-265). El mito de Ion, al que Eurípides le dedicó una tragedia, como hijo de Apolo y Creusa, es decir nieto de Erecteo, el primer ateniense, vinculó a Atenas con el fundador del linaje de los jonios, la comunidad étnica a la que pertenecían la mayor parte sus aliados. Son todos recursos destinados a forjar apoyo y cooperación a la empresa imperial ateniense en el Egeo por parte de los grupos dirigentes de las ciudades aliadas.

---

<sup>67</sup> Th., I. 115-117.

Ahora bien, Atenas podía desplegar su hegemonía sobre una serie de aliados a los que se les daba más o menos margen de autonomía, y esa autonomía no implicaba independencia como sí capacidad de gozar un status de igual frente a la polis hegemónica. Dicho así parece una paradoja, se es igual pero dependiente. Pero hay que tener presente que para los griegos el autogobierno es la aspiración suprema de la polis, y la polis la forma más acabada y perfecta de organización socio-política. Igualmente, las características propias de la ciudadanía griega, más un privilegio que un derecho, le daban un carácter exclusivista que conspiraba con la posibilidad de pensar la comunidad política más allá de los límites impuestos por la ciudad<sup>68</sup>.

El imperio es rara vez objeto de reflexión por parte de la teoría política griega y cuando lo hace es en forma negativa, porque la experiencia persa, en tanto forma estatal, lo terminó de ubicar como experiencia ajena al mundo griego y la realidad de un imperio, en tanto forma hegemónica, de Atenas evitó la posibilidad de pensarlo como entidad política y/o estatal. De esa manera, como veremos a continuación, cuando Aristóteles aborda el problema de las ligas y alianzas del tipo de la Liga de Delos tiene como horizonte el caso ateniense, del cual se sirve para negarle al imperio su carácter de organización política.



<sup>68</sup> Champion (2009:85-99) que considera que el carácter exclusivo resulta del tipo de beneficios que los ciudadanos sacaban de la ciudadanía, esto es beneficios políticos. En Roma, en cambio, la ciudadanía es inclusiva de lo que resultan beneficios jurídicos y culturales. Ese exclusivismo de la ciudadanía ateniense hace que sea virtualmente imposible, por lo menos en la etapa clásica, que las ciudades del imperio se incorporen a la estructura política de Atenas. En Roma el carácter inclusivo de la ciudadanía permitió incorporar a los pueblos dominados a la estructura del Estado romano al extender la ciudadanía a sus sectores dirigentes.

#### I.4 Imperio y Política en Aristóteles.

La posición adoptada por Aristóteles respecto del imperio ateniense no es fácil de discernir. En particular porque el imperio no constituyó un objeto directo de su reflexión sobre la política. Sin embargo, tanto en la Constitución de los atenienses como en La Política, hay elementos para pensar que el estagirita abordó el tema, aunque más no sea como subsidiario de su indagación sobre la polis. El núcleo del asunto recae en lo que Aristóteles entiende que es el tipo de poder que se despliega en las relaciones hegemónicas entre ciudades. Un buen punto de partida es pues lo que el estagirita entiende por poder. De entrada en el libro I de La Política establece una diferencia entre lo que él concibe es la dominación política de todas las demás formas de dominación<sup>69</sup>.

El centro de la escena lo ocupa la igualdad, puesto que mientras la dominación política se da entre iguales, en las otras, que tienen carácter despótico, se da entre desiguales. A esta última pertenece la relación que se da entre marido y mujer, amo y esclavos, o entre griegos y bárbaros. El poder político es aquel en que las distintas partes de la polis se alternan en el poder o lo comparten (López Barja, 2009). Mientras que el poder despótico se define por su asimetría, por ser ejercido por un superior sobre sus inferiores. Hay ocasiones en que la desigualdad es natural y en ese contexto está bien que se de un tipo de dominación despótica, pero cuando se está frente a quienes son iguales la dominación despótica resulta injusta<sup>70</sup>.

La política en Aristóteles es vida en la polis, es decir, como práctica dominante que articula todas las demás prácticas y experiencias humanas de los ciudadanos ( Gallego, 2009: 163). El *télos*, el objetivo final de la vida humana, es la vida en la polis y el ejercicio de la política como *praxis* suprema. Sin embargo, la perfección de la polis a la hora de organizar los vínculos sociales, no implica que Aristóteles desconociese otras formas subsidiarias, la familia y la aldea. Ambas prácticas, no obstante, se articulan en torno a una lógica parental en donde aún perviven las formas despóticas de dominación:

Precisamente la aldea en su forma natural parece ser una colonia de la casa, y algunos llaman a sus miembros «hermanos de leche», «hijos e hijos de hijos». Por eso también al principio las ciudades estaban gobernadas por reyes, como todavía hoy los bárbaros<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup> Arist. Pol. 1252b. 1253a. De aquí en más utilizaremos la traducción de García Valdés para las citas de La Política, para la Constitución de los atenienses se utiliza la traducción de Alberto Bernabé, excepto los casos en que se especifique que se usa la traducción de García Valdés.

<sup>70</sup> Arist. Pol. 1324b. 14: “Pero la mayoría de la gente parece pensar que el gobierno despótico es político y lo que para sí mismo cada uno niega que sea justo o conveniente no se avergüenza de practicarlo respecto a los demás: pues para sí mismos piden que se les gobierne con justicia, pero en lo que respecta a los demás no se cuidan para nada de la justicia.”

<sup>71</sup> Arist. Pol. 1252b. 6.



Las instancias prepolíticas son pues instancias donde está ausente la alternancia en el ejercicio del poder y la igualdad jurídica de los individuos que conforman la comunidad. Cabe preguntar, dentro de ese esquema, ¿Qué tipo de vínculos sociales se dan en el marco de una alianza militar como la de Delos? ¿Es factible en ella el ejercicio de un tipo de dominación política?

La respuesta ensayada por el estagirita será negativa a partir de lo que se desprende del libro II de la Política, donde afirma que no es lo mismo una *Symmachía* (alianza) que una polis<sup>72</sup>. En tanto la primera es útil por la cantidad, y la unidad es el resultado del agregado de miembros, la segunda lo es por unir lo que es cualitativamente diferente. Por otra parte, el fin de la alianza militar es la obtención de la fuerza, el de la ciudad, por el contrario, es el bien común. La observación del estagirita permite inferir un problema mayor. Detrás de la diferenciación se esconde la intención de negar a las alianzas militares, como la que presidía Atenas, el tener un carácter político.

Cabe aclarar que Aristóteles no discrimina entre las alianzas militares propiamente dichas, de otros tipos de organizaciones que implican que varias ciudades se coaliguen, como son las llamadas confederaciones étnicas (*étnhos koinón*)<sup>73</sup>. Desechará ambas por igual y a veces utilizando una y otra como si fueran equiparables. Por ejemplo, el primer argumento contra las organizaciones de este tipo que esgrime se observa al enfocar las relaciones políticas a partir de las nociones de proximidad y distancia. Aristóteles sostendrá la importancia de que una ciudad se organice con posibilidades reales de ser una sociedad “cara a cara”, por usar una terminología del agrado de Sir Moses Finley. Una ciudad no puede ser definida como un agregado indistinto de individuos, pero tampoco puede incluir un número demasiado bajo de integrantes. Debe formarse con una cantidad acorde con las pretensiones de autosuficiencia que la ciudad persigue. La alianza, en cambio, no necesita de la proximidad para funcionar y su número de integrantes mientras mayor mejor porque supone fortaleza.

Los ejemplos a los que el estagirita recurre son dos, Babilonia y el Peloponeso<sup>74</sup>. Dirá que aunque el Peloponeso fuese rodeado por una muralla no por eso habrá que considerarla una polis, y tampoco a Babilonia, pues con un perímetro de unos 70 km<sup>2</sup> se asemeja más a un

---

<sup>72</sup> Arist. Pol. 1261a. 3: “Una cosa es una alianza militar y otra una ciudad. La primera es útil por la cantidad, aunque haya identidad de clase (ya que el fin natural de la alianza es el auxilio); como un peso mayor hará inclinarse la balanza.”

<sup>73</sup> Cf. Barceló & De La Fuente (2014:97): “junto a la polis coexistía otra forma de unidad política más antigua en su origen: la sociedad tribal (*ethnos*), que abarcaba un considerable número de asentamientos y un espacio físico bastante mayor que el que ocupaban las ciudades estados (*poleis*).” Hay que diferenciar entre los *étnhos* de etapa arcaica de las *Symmpoliteía* o *koinón étnhos* más tardíos (siglos IV-III-II).

<sup>74</sup> Arist. Pol. 1276a. 5. Para Babilonia también 1265a. 6

*étnos* que a una polis. Esa afirmación del estagirita le ha permitido a Cohen (2003: 11-22) sostener que “según los estándares aristotélicos, Atenas no era una polis en absoluto”. La Atenas del siglo V tenía una población que se ha calculado en 200000 o 300000 habitantes (Cohen, 2003: 13), de los cuales 30000 o 40000 eran ciudadanos. Al igual que Babilonia, Atenas puede entenderse como un símbolo de elefantiasis por su tamaño, ergo, la ciudad sería, para Cohen, mejor definida como un *étnos* y no una *polis*. Pero la visión de Cohen adolece de un extremo modernismo que lo lleva a comparar a Atenas con los Estados-Nación contemporáneos<sup>75</sup>. Su lectura de lo que Aristóteles entiende por *étnos* está condicionada por ese anacronismo de base, así como la vinculación que establece entre Atenas y Babilonia. Para el de Estagira queda claro que Atenas es una polis y Babilonia no.

La cuestión espacial se revela como importante en la definición que Aristóteles hace de la polis y en consecuencia de las posibilidades que una alianza tiene de constituirse en un espacio potencialmente político. Las alianzas militares no procuran más que garantizar una defensa común. La referencia al Peloponeso amurallado no es casual, pues busca hacer hincapié en el hecho de que la polis no se define por la protección común frente a una amenaza exterior. Por el contrario, lo hace por el tipo de régimen, y por eso la Liga del Peloponeso, liderada por Esparta, no pasaría de ser un agregado de ciudades en pos de la seguridad externa.

No menor es la forma en que se vinculan el todo y la parte en una alianza militar. La idea Aristotélica de que el todo es necesariamente superior a las partes no implica sólo el hecho de que la polis sea superior a las formas de organización que le precedieron, también refiere hacia donde deberán ir dirigidos los esfuerzos de los gobernantes en cualquier régimen político<sup>76</sup>. Aquí la política se entronca con el sentido de justicia tal como se expresa en 1279a, 11:

Es evidente, pues, que todos los regímenes que tienen como objetivo el bien común son rectos, según la justicia absoluta; en cambio, cuantos atienden sólo al interés personal de los gobernantes, son defectuosos y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos, pues son despóticos y la ciudad es una comunidad de hombres libres.

Un régimen que atiende al interés de la parte que ejerce el poder es un régimen despótico. En Aristóteles estos son la tiranía, la oligarquía y la democracia. En la primera el tirano gobierna para su propio beneficio, en la oligarquía los ricos gobiernan para beneficio de

---

<sup>75</sup> Su uso del término *étnos*, el cual traduce como Nación, apunta en ese sentido.

<sup>76</sup> Arist. Pol. 1253a 13.

los ricos y la democracia es el gobierno de los pobres en beneficio de los pobres<sup>77</sup>. La monarquía no deja de ser un poder pre-político pero resulta justa cuando se da en contextos donde la política no puede tener lugar, como entre los bárbaros, si atiende al interés común. De la aristocracia Aristóteles dirá que hay dos formas de la misma, aquella en que gobiernan uno pocos que pueden ser a su vez los mejores, y aquella en que quienes gobiernan proponen lo mejor para la ciudad. Finalmente, el gobierno del pueblo cuando atiende al bienestar común es denominado *politeía*<sup>78</sup>.

En este punto las alianzas son ambivalentes, pues dependen del tipo de régimen que posea la ciudad hegemónica, por eso el caso ateniense resulta ilustrativo. Según el estagirita después de las Guerras Médicas el Consejo del Areópago, órgano aristocrático por excelencia, se hizo con el predominio político de la ciudad<sup>79</sup>. De esa afirmación, sumado a los testimonios de Diodoro Sículo y Plutarco, Cesar Sierra Martín (2013:131-162) infiere que durante la primer parte de la Pentecontecia, los cincuenta años que median entre el fin de las invasiones persas y el comienzo de la guerra con Esparta, las acciones de la Liga de Delos fueron en la dirección que marcaba el tratado original de la alianza<sup>80</sup>. Esto significa que en sus orígenes la hegemonía ateniense se ejercía con justicia, a favor de sus aliados. Precisamente porque el gobierno de la ciudad recaía en una *politeía* con preeminencia de la aristocracia. Por eso Aristóteles sostendrá:

Por este motivo los atenienses se sometieron al prestigio de esta institución y fueron bien gobernados en este período. Fue efectivamente por entonces cuando se curtieron para los asuntos de guerra, ganaron reputación entre los griegos y consiguieron el dominio del mar, a pesar de los lacedemonios [...] y se comprometió con los jonios mediante juramentos a tener los mismos enemigos y los mismos aliados (*phílon*)...<sup>81</sup>

La cláusula incluida en el tratado de la Liga de Delos que implicaba “tener los mismos enemigos y los mismos aliados” es una novedad de las ligas hegemónicas del siglo V (Alonso Troncoso, 1989), pero en este caso Aristóteles parece estar considerando por enemigo al persa, lo que haría de la cláusula un elemento legítimo. Así pues, en el contexto de la

---

<sup>77</sup> Arist. Pol. 1279a 7.5

<sup>78</sup> Arist. Pol. 1279a 7.3

<sup>79</sup> Arist. Ath. 23. 1

<sup>80</sup> Sierra Martín cuestiona el testimonio de Tucídides que relata el ascenso imperial de Atenas como si desde el comienzo la Liga de Delos actuara como instrumento de dominación ateniense. Sin embargo, como vimos, para Kallet (2013:43-60), si fue posible que en los primeros años de la alianza las acciones se concentraran en las posiciones persas en el Quersoneso tracio, fue porque Atenas tenía intereses anteriores a la guerra en esa región. Intereses estrechamente ligados a la familia de los Filaidas a la que pertenecían Milciades, vencedor de los persas en Maratón, y su hijo Cimon, estratega durante los primeros años pos guerras Médicas. En fin, los objetivos declarados de la Liga coincidieron en sus comienzos con los intereses materiales de Atenas en el Egeo.

<sup>81</sup> At. Pol. 23. 2-5.

supremacía política del Areópago el comportamiento de Atenas fue justo en la medida en que actuó en beneficio de los gobernados a quienes se les respetó su condición de iguales<sup>82</sup>.

Ahora bien, resulta aquí relevante volcar la atención hacia el concepto de *eunóia* por su alcance a la hora de ordenar las relaciones interestatales. El término literalmente significa “benevolencia”, “buena disposición”, o bien, “buena voluntad”, “confianza”, “adhesión”. La *eunóia* cumplía un rol trascendente en la dialéctica hegemonía-autonomía que se daba en las relaciones entre *póleis*. Contribuía a legitimar el ejercicio de la hegemonía desde un sentido de justicia. La polis hegemónica podía alegar ostentar tal posición no desde la utilización de la fuerza, sino desde la benevolencia con que actuaba a favor de sus aliados. De igual forma las ciudades más débiles, obligadas a aceptar la hegemonía, solían legitimar su posición y darle coherencia con su aspiración autonómica, a partir de la idea de que el poder que gozaba la polis hegemónica no había sido impuesto sino ganado. Las ciudades más débiles entendían la hegemonía como resultado de una adhesión o confianza que ellas depositaban en el liderazgo positivo de la ciudad más poderosa. En el caso ateniense esa confianza estaba en relación con el accionar de la ciudad en las Guerras Médicas y su papel como salvadora de Grecia. De esta manera el concepto de *eunóia* permitía vehicular un discurso conciliador entre hegemonía y autonomía.

Durante la alta pentecontecia, bajo liderazgo del Areópago, las relaciones entre Atenas y sus aliados habrían tenido las características de una hegemonía moderada, benéfica para los aliados. Pero conforme la constitución ateniense adquiría rasgos de una democracia radical tras los acontecimientos del 462 a.C., en que las reformas de Efiltes acabaron con el poder del Areópago y apuntalaron el gobierno de la Asamblea de ciudadanos, las relaciones entre la polis ática y sus aliados se modificaron. La instauración de un régimen, que Aristóteles considera injusto, al interior de Atenas tendrá consecuencias para la Liga, pues se trata de la polis hegemónica:

Convencidos de esto, tomaron el poder y trataban a los aliados de manera más despótica (*despotikotéros*), excepto a los de Quíos, de Lesbos y de Samos: a éstos los consideraban guardianes de su imperio, y les permitían su propio gobierno y mandar sobre los que eran ya sus súbditos.<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> Al parecer Aristóteles está pensando aquí en la forma que cobraba una alianza en tiempos arcaicos en que según Alonso Troncoso (1989:165-179) era esencialmente igualitaria y “comportaba una obligación convencional de ayuda militar limitada, esto es, circunscripta a la defensa del territorio aliado, pero nunca una participación en operaciones bélicas a mayor escala, fuesen estas un simple movimiento de contraataque o una empresa de sometimiento o conquista.”

<sup>83</sup> Arist. Ath. 24.2 En este caso se trata de la traducción de García Valdés. Bernabé traduce *despotikotéros* como autoritario, lo que a nuestro parecer no termina de expresar el valor negativo y fuertemente simbólico que el término griego tiene.

Quíos, Lesbos, y Samos son las tres ciudades aliadas que mantuvieron sus flotas navales y sus murallas, símbolos de su autonomía. Las demás pasarán a sufrir los efectos de un poder despótico, en tanto es ejercido en beneficio exclusivo de la parte y no del todo. Un régimen político injusto actuará injustamente también en la política internacional, pasando por alto las autonomías y obviando la *eunóia* en las relaciones interestatales. El uso del término *despotikós* evoca las relaciones entre amo y esclavo en sentido de una privación absoluta de la libertad. Como señala Moreno Leoni (2017:260) el lenguaje político griego “asimilaba situaciones de dominio a las de total restricción de la libertad”.

Todo parece indicar que para el Estagirita la situación vivida durante el breve gobierno del Areópago en Atenas fue excepcional. De lo expuesto en la Constitución ateniense, y posiblemente del análisis de otras constituciones, infiere que la norma en las alianzas es que la polis hegemónica gobierna en virtud de su conveniencia y no atiende a las necesidades de los gobernados. Por eso en La Política dirá:

Aún más, los que tuvieron la hegemonía en la Hélade, mirando a la forma de gobierno que existía entre ellos, establecieron en las ciudades, unos, democracias, y otros, oligarquías, sin tener en cuenta el interés de esas ciudades, sino el suyo propio.<sup>84</sup>

Así pues, por tener, gobernantes y gobernados, como fin la consecución de la fuerza y no del bien común, y por priorizar los intereses de la parte gobernante por sobre los de la totalidad, Aristóteles impugna el carácter político de las alianzas. Sin embargo, queda lugar para una tercera instancia de negación, esto es, el hecho de que las alianzas carecen de alternancia en el ejercicio del gobierno.

Conforme la hegemonía ateniense era usufructuada para beneficio del demos que gobernaba la ciudad, los aliados (*symmachoi*), en especial quienes pagan el tributo, devienen en súbditos (*hypékooi*). Ese desplazamiento marca para Aristóteles la conversión de la alianza en un poder despótico en que el ejercicio reiterado del mando por uno solo, sin límites temporales, termina por neutralizar cualquier aspiración igualitaria. La dependencia de la democracia para con el imperio es tal que la guerra, emprendida con el fin de sostener el imperio, termina por ser el sustento del régimen. Esa necesidad de la guerra que tiene la democracia para su viabilidad queda en evidencia en el tratamiento que tiene en la *Athenaion politeía* el golpe de estado oligárquico del 411 a.C.:

---

<sup>84</sup> Arist. Pol. 1296a. 18

Pues bien, mientras que la situación de la guerra estaba equilibrada, se esforzaban por mantener la democracia, pero una vez que, tras el revés sufrido en Sicilia, el bando de los lacedemonios logró la primacía por la alianza con el Rey, se vieron obligados a abolir la democracia y a establecer el régimen de los cuatrocientos.<sup>85</sup>

Lo que hay en una coyuntura desfavorable para la alianza es un cambio de régimen en la polis hegemónica, no un cambio de liderazgo en la Liga. De esa manera los aliados están a merced de Atenas y sus vaivenes políticos. La imposibilidad con que cuentan las alianzas de alternar el mando y la necesidad que tienen las *póleis* hegemónicas de la guerra exterior para su estabilidad interna, hacen que las mismas se involucren en guerras que carecen de justicia:

No tienen una concepción correcta del poder que el legislador debe manifiestamente honrar, pues el gobierno de hombres libres es más noble y más conforme a la virtud que el gobierno despótico. Tampoco por esto debe considerarse feliz la ciudad ni loable al legislador por ejercitar a los ciudadanos a vencer para dominar a sus vecinos, ya que esto conlleva un gran daño.<sup>86</sup>

Una ciudad dueña de la hegemonía se acostumbra a mandar y acostumbra a sus ciudadanos, renunciando a obedecer a otros. En este punto la crítica a la democracia, donde el demos gobierna pero no es gobernado (Pechriggl, 2012: 164), se entronca con la crítica al imperio que acostumbra a los ciudadanos a gobernar sin experimentar la situación contraria, necesaria para la concepción aristotélica de justicia. Por eso no es menor la observación siguiente del estagirita respecto de los contextos en que la guerra puede ser catalogada como justa:

La práctica de los ejercicios militares no debe hacerse por esto, para someter a esclavitud a pueblos que no lo merecen, sino, primero, para evitar ellos mismos ser esclavos de otros, luego para buscar la hegemonía en interés de los gobernados, y no por dominar a todos; y en tercer lugar, para gobernar despóticamente a los que merecen ser esclavos.<sup>87</sup>

La centralidad que Aristóteles le otorga al concepto de autonomía es clara, en tanto que ella justifica las dos primeras razones, pues un Estado sólo podría iniciar la guerra en caso de que su integridad se viera amenazada o para alcanzar la hegemonía siempre y cuando la misma sirviera para garantizar la autonomía de sus aliados. Sólo puede ser comprensible la aspiración despótica en caso de la guerra contra los bárbaros. El trasfondo histórico tal vez sea la Liga de Corinto creada a instancias de Filipo II de Macedonia tras su victoria en Queronea

---

<sup>85</sup> Arist. Ath. 29.1

<sup>86</sup> Arist. Pol. 1333b. 19

<sup>87</sup> Arist. Pol. 1334a. 1

(338 a.C.) sobre la coalición griega liderada por Atenas y Tebas. Esa alianza tenía como fin la paz común (*koine eirene*) entre los griegos bajo hegemonía de Macedonia, pero también apuntaba a consolidar una plataforma para la posterior campaña conquistadora en Persia.

Otra posibilidad es que detrás se escuche el eco de los temores suscitados por la segunda Liga delio-ática. La misma fue instaurada después de la victoria tebana en Leuctra (371 a.C.), que acabó con la supremacía militar espartana, y en poco tiempo fue capaz de aglutinar una gran cantidad de *póleis*, y comenzaba a producir en Atenas un retorno a sus viejos vicios despóticos. La segunda Liga de Delos terminó subsumida en la Liga de Corinto, pero sin duda el temor de que retornara la tiranía del demos, sostenida por el erario generado por la política imperial, debió de alarmar a cierto sector de la élite ateniense. La lectura aristotélica bien podía ser resultado, al mismo tiempo, de un temor al regreso de la democracia radical expresada en la Segunda Liga Marítima y de una visión positiva de la unidad de Grecia bajo la hegemonía Macedónica en pos de llevar la guerra al otro lado del Helesponto<sup>88</sup>.

Si comparamos la tesis del estagirita con los argumentos de un contemporáneo suyo como Isócrates, vemos que el resurgir del imperialismo ateniense ocupaba un lugar central en los debates de la época. En 357 a.C. las ciudades de Quíos, Rodas, Cos y Bizancio decidieron abandonar la Segunda Liga de Delos y en consecuencia estalló la Guerra Social, o de los Aliados, que se prolongó hasta el 355. En ese contexto Isócrates pronuncia ante la asamblea su discurso titulado *sobre la Paz*<sup>89</sup>. En el mismo aboga por abandonar el imperio en favor de una hegemonía moderada, similar a aquella que ejercieron los atenienses pos Guerra Médicas<sup>90</sup>. Para él, como para Aristóteles, la clave radica en la *eunóia* que los aliados le profesaban a la ciudad:

Descubriréis que el pueblo que entonces gobernaba [...] era considerado digno de premio en los peligros corridos defendiendo Grecia, e inspiraba tal confianza que la mayoría de las ciudades se entregaban a él de buen grado.<sup>91</sup>

Isócrates establece una diferencia entre el mandar y tiranizar, pues el primero atiende a las necesidades de los aliados y el segundo a las del gobernante, en una fórmula que recuerda

---

<sup>88</sup> Actual estrecho de los Dardanelos.

<sup>89</sup> La traducción pertenece a Juan Signes Codoñer.

<sup>90</sup> Isoc. *Sobre la Paz*, Parágrafo 42 “Nuestros antepasados emplearon su vida guerreando con los bárbaros en provecho de los griegos, nosotros, en cambio, trasladamos desde Asia a los que allí viven y los conducimos contra los griegos. Ellos merecieron la hegemonía al liberar las ciudades griegas y socorrerlas, pero nosotros, esclavizándolas y haciendo lo contrario que aquéllos, nos enfadamos si no tenemos su mismo honor”

<sup>91</sup> Isoc. *Sobre la Paz*, Parágrafos 75-77.

al argumento aristotélico sobre los regímenes legítimos e ilegítimos<sup>92</sup>. Los atenienses que obtuvieron la hegemonía tras las Guerras Médicas habrían sabido mandar sobre los aliados, pero sus sucesores se contentaron con tiranizar y con ello trajeron la destrucción para la ciudad. La hegemonía ganada a partir de los servicios ofrecidos a los aliados resulta legítima en su lectura, en cambio, la que se consigue por imposición o por la fuerza semeja a un gobierno despótico, cuyo carácter es ilegítimo. La crítica al imperialismo estaba a la orden del día en la Atenas del siglo IV. Aristóteles al circunscribir la política al espacio de la ciudad y otorgar a las alianzas el estatus de pre-políticas, en tanto que en ellas no se da el ejercicio de una dominación política, sino el de una dominación despótica, estaría replicando los puntos centrales de esa crítica.

De esa manera el de Estagira desliga a la política del imperio y señala que los límites que tiene la forma hegemónica del imperio ateniense para constituirse en forma estatal no son sólo de orden institucional y/o logístico, sino también del orden del pensamiento político. El razonamiento estándar griego entendía el imperio desde la dialéctica hegemonía-autonomía, y no indagaba a propósito de la integración de las comunidades conquistadas a una entidad política superior (Moreno Leoni, 2017:23). Simplemente la anexión territorial era secundaria, la clave estaba en el ejercicio del gobierno entendido como hegemonía, y las formas en que las ciudades podían mantener altos márgenes de autonomía en tales situaciones.

Como vimos para Aristóteles la hegemonía podía variar dependiendo sus características, pues existían hegemonías que clasificaban dentro de un ejercicio del poder que, sin dejar de ser pre-político, podía ser justo, en la medida que atendía al beneficio de los gobernados. Ese fue el caso de Atenas durante el breve liderazgo del Areópago, pos Guerras Médicas, y tal vez el de Macedonia en la Liga de Corinto en vida del filósofo. En otras circunstancias, en especial el imperio de Atenas durante la democracia radical del siglo V, la hegemonía no sólo era despótica, sino también injusta<sup>93</sup>.

El horizonte de análisis será siempre la ciudad-estado y la política sólo podrá existir dentro de sus límites espaciales. Esto no implica un desconocimiento del fenómeno imperial como realidad política, sino una imposibilidad de reflexionar sobre él mismo en cuanto tal. Por eso la filosofía antigua dejará en manos de la historiografía el estudio de las formas de

---

<sup>92</sup> Isoc. *Sobre la Paz*, 91.

<sup>93</sup> Para Aristóteles es posible conciliar la justicia con el despotismo, en casos como, por ejemplo, el de un amo y su esclavo, pues aunque el gobierno atenderá a ejercerse en beneficio del amo, por ser el esclavo naturalmente apto para obedecer, será también accidentalmente benéfico para él.



dominación de tipo imperial, y el imperialismo, desde Heródoto hasta Polibio, será el tema central de la historiografía griega<sup>94</sup>.

A modo de síntesis sobre lo analizado en este capítulo podemos afirmar que la situación de Atenas en el marco interestatal griego del siglo V a.C. puede definirse sin reservas como el de un imperio, siempre y cuando atendamos al hecho que el término conlleva cierto anacronismo y cierta tendencia modernista heredera del uso dado por la historiografía decimonónica al mismo. También puede ser llamado imperialismo, pues Sir Moses Finley dejó claro la centralidad que en el proceso de dominación adquieren los elementos socio-económicos, y como los mismos solucionan contradicciones al interior de las sociedades antiguas. La voz imperialismo, no menos anacrónica que imperio, debe entenderse aquí como *herramienta de análisis* y no como juicio de valor. Finalmente, la posición de Atenas en el Egeo es imperial e imperialista en virtud de una *situación hegemónica* que la polis gozó por un lapso de tiempo y que le permitió, sin anexionar grandes superficies de tierra, instituir un imperio.

Difícilmente en la Grecia Clásica hubiese sido posible un imperio al estilo de los grandes imperios de la antigüedad. Las limitaciones eran tanto del orden espacial, el tamaño de la ciudad-estado, estructural, por carencia de burocracia y de ejército permanente, ideológico, por el marcado etnocentrismo, y teórico, por la imposibilidad de pensar la política más allá de la polis<sup>95</sup>. El pensamiento político griego simplemente desechó a los imperios de la reflexión y el análisis sobre la actividad política. Aristóteles entendió el fenómeno como una instancia pre-política, marcada por el ejercicio de una dominación despótica y por ende contraria a la norma que rige las relaciones entre iguales.

Ya sea por omisión o por considerar ciertamente imposible la indagación teórica en torno al imperio, la filosofía griega dejó claro que la lógica que articulaba la vida en la polis, en especial la polis democrática, era bien distinta que aquella que ordenaba los procesos de guerras, conquistas y dominación entre ciudades-estados.

Ahora bien, una vez establecido y definido el carácter imperial de Atenas en el siglo V a.C. pasaremos a analizar la democracia y la concepción de la libertad. En pos de configurar un marco comparativo entre las experiencias modernas y antiguas proponemos, en primer

---

<sup>94</sup> Sobre la importancia de los imperios persa y ateniense como trasfondo de la historiografía de Heródoto y Tucídides han escrito Placido (1986) y Raaflaub (2013). En cuanto a Polibio, ya en el libro I el Megalopolitano afirma que su interés es mostrar cómo fue que el mundo conocido fue unificado bajo poder romano. Por otro lado, Moreno Leoni (2017) demuestra la importancia que tiene la cuestión de la hegemonía en Polibio.

<sup>95</sup> Haldon (1998:841-880) utiliza el término “fracaso”, aquí preferimos hablar de “limitaciones”, pues el fracaso implica la existencia de un modelo de imperio “exitoso”. A nuestro parecer el imperio ateniense fue exitoso a pesar de sus limitaciones. Asimismo, creemos que los demás imperios de la antigüedad evidencian limitaciones y/o contradicciones propias, diferentes a las que exhibía Atenas.

lugar, observar las definiciones modernas sobre la libertad y su relación con el Estado, la democracia y el imperialismo. Paso seguido, en segundo lugar, indagar sobre el origen del Estado en Grecia y el desarrollo de la democracia. Finalmente, analizar el concepto de libertad elaborado por la democracia antigua, así como por la experiencia imperial. Con ello se busca identificar los niveles en que la noción de libertad podía ser foco de tensión entre uno y otro, entre democracia e imperio.

## Capítulo II

# *Demokratía kaí Eleuthería* (Democracia y Libertad)

¡Ática imagen! ¡Bella actitud, mármorea estirpe  
de hombres y de doncellas cincelada,  
con ramas de floresta y pisoteadas hierbas!  
¡Tú, silenciosa forma, tu enigma nuestro pensar excede  
como la Eternidad! ¡Oh fría Pastoral!  
Cuando a nuestra generación destruya el tiempo  
tú permanecerás, entre penas distintas  
de las nuestras, amiga de los hombres, diciendo:  
«La belleza es verdad y la verdad belleza»... Nada más  
se sabe en esta tierra y no más hace falta.

John Keats

Esta segunda parte se orienta hacia el estudio concreto de la libertad en el pensamiento político griego. En primera instancia, atendiendo al hecho de que se trata de una investigación que se inserta dentro de una discusión contemporánea, analizaremos la idea de libertad desarrollada por las corrientes del pensamiento político moderno, es particular el liberalismo y el republicanismo (II.1). Con ello pretendemos marcar un horizonte de comparación con el concepto griego que facilite la reflexión teórica sobre este último.

Posteriormente se estudiará el proceso de configuración de un marco estatal en Grecia y la irrupción de la democracia (II.2). Al respecto, veremos primero las luchas sociales en la Atenas arcaicas entre *dêmos* y oligarquía y la democracia como instancia superadora de esa conflictividad. Luego, observaremos las diferentes definiciones de la libertad del ciudadano en la democracia ofrecida por las fuentes (II.3) Trataremos de demostrar que la libertad en la democracia se caracterizaba por la ausencia de todo tipo de dominación, como consagración del autogobierno de la comunidad.

Por último, estudiaremos la cuestión de la libertad a escala interestatal, donde las metáforas sexuales y feminización de los aliados sirvieron de mecanismos discursivos para asimilar al imperio con la masculinidad (II.4). De esa forma el concepto se asocia con las experiencias de dominación existentes en el universo privado del *oikos*.

## II.1. La libertad de los modernos.

En un discurso pronunciado en el Ateneo Real de París en 1818 Benjamin Constant señalaba las características de la libertad tal como la pensaba la tradición liberal en proceso de construcción, y en oposición a la libertad de los antiguos:

El fin de los antiguos era la distribución del poder político entre todos los ciudadanos de una misma patria: ellos llamaban a esto libertad. El fin de los modernos es la seguridad en los goces privados: ellos llaman libertad a las garantías acordadas por las instituciones para estos goces [...] Nosotros ya no podemos gozar de la libertad de los antiguos, que estaba constituida por la participación activa y constante en el poder colectivo. Nuestra libertad en cambio debe estar constituida por el gozo pacífico de la independencia privada.

Constant no ignoraba que la corriente republicana invocaba la idea clásica de libertad como objetivo de una sociedad en instancia de apertura en lo referente a la participación política. Lo que él dejaba en evidencia era que el proceso en que se configuró el Estado liberal moderno se caracterizaba por el repliegue del individuo, y que ese repliegue instituía una concepción de libertad que no podría compararse con la de los antiguos. El trasfondo en la definición de Constant era la alteración en la relación entre esfera pública y esfera privada que la modernidad presenta como novedad respecto del pasado precapitalista. Lo público se asocia con el Estado que acapara para sí el área de posibilidad de acción de la política. De esa manera la sociedad se despolitiza, y la antigua relación entre política y sociedad desaparece (Quiroga, 2012:20-21). Al mismo tiempo, el centro de gravedad se desplaza hacia la economía, lugar propicio, en el imaginario capitalista, para el desenvolvimiento de las aspiraciones privadas. Con el tiempo las sociedades capitalistas fueron asimilando la sociedad al mercado y reduciendo la vida privada a interacción en ese espacio, dejando la política en manos de profesionales que operan en el orden de lo estatal. La disyuntiva obvia será cómo articular lo estatal con lo social, disyuntiva en que la sociedad occidental se reconoce heredera del medioevo.

En efecto, las dos exigencias fundamentales que recaen sobre el Estado Moderno son las de *limitar* el poder y la de *distribuirlo* (Bobbio 2008: 7-10)<sup>96</sup>. Esas exigencias no son azarosas, son el resultado de un largo periplo iniciado en la baja Edad Media europea en que la soberanía parcelada instituyó una dinámica de conflictos entre la autoridad centralizada (Monarquía) y la autoridad local (señorío). Las formas en que se resolvieron esos conflictos dieron lugar a ciertas nociones de reciprocidad, de acuerdo entre las partes en términos

---

<sup>96</sup> Quiroga (2012: 15-39) considera que en la modernidad la política se puede identificar con la tarea de construir el poder y repartirlo, siempre desde el marco ordenador que es el Estado.

contractuales, que más adelante devendrán en soluciones constitucionales (Meiksins Woods: 2011:221).

El desmembramiento del imperio carolingio en el occidente europeo acarrió un paulatino debilitamiento de la monarquía en Europa occidental que alcanzó su cénit en el siglo XI. La fractura territorial permitió la proliferación de señoríos feudales que, aunque virtualmente fueran dependientes de un monarca, en la práctica gozaban de absoluta libertad de acción. La excepción, tal vez, sea el reino de los anglos (Inglaterra) que en 1066 fue víctima de un conflicto sucesorio que acabó con la invasión Normanda encabezada por Guillermo el Conquistador. La nobleza anglosajona anterior a la invasión normanda ya tenía como característica el hecho de no gobernar como señores feudales, sino como apoderados del rey. Los normandos no alteraron esto, por el contrario, se organizó un fuerte poder central que articulado con los intereses feudales posibilitó un feudalismo sin soberanía parcelada. Del otro lado del canal de la Mancha, la dinastía capetiana debía contentarse con administrar un minúsculo territorio, por lejos incapaz de rivalizar con las grandes propiedades de sus “vasallos” normandos o angevinos. Así pues, el Rey de los francos carecía de capacidad real para ejercer el gobierno.

Ya en tiempos carolingios, pero con más énfasis en la etapa posterior, comenzó a existir una mayor cantidad de tierras en manos de la nobleza y menos en manos de los sectores ajenos a la misma. Los señores empezaron a utilizar con mayor frecuencia sus tierras como elemento para influir en la política regional, más allá de la nacional. El resultado fue una creciente regionalización de la aristocracia (Wickham, 2014: 625-629). Los castillos, que antes eran bienes públicos, pasaron ahora a ser privados, y transformaron el paisaje como expresión de ese poder local ejercido por el Señor. Constituían el vínculo entre un noble y un área geográfica concreta. No obstante, como ha puesto en evidencia Joseph Morsel (2008:212-213), la idea del Señorío como espacio es falsa. En la mayoría de los casos sobre un mismo espacio había muchos señores que tenían posesiones, o dicho de otro modo, un mismo señor podía tener derechos sobre muchas aldeas en las que también otros señores tenían derechos. El Señorío es entonces el poder que ejerce un Señor y no tanto el espacio donde se despliega dicho poder.

A pesar de todo, la nueva situación supuso una ruptura con las prácticas anteriores donde la aristocracia basaba su *status* en el patrocinio real, sobre todo a través de los *honores*, que eran cargos ratificados por los reyes y que permitían el control, por parte del monarca, de la nobleza. Pero en la nueva coyuntura inaugurada en los siglos X-XI el *status* aristocrático se basaba en su capacidad para ejercer el dominio sobre un determinado espacio regional. Cabe

aclarar que la noción de propiedad en el medioevo difiere de la idea moderna, pues para los modernos la propiedad implica una relación vertical y unilineal entre el poseedor y el objeto, en la sociedad medieval se trata de una relación entre los hombres, poseedores potenciales o momentáneos, en relación con el objeto. Por tanto, lo importante no es “poseer” la tierra, sino “conservar” los derechos sobre ella (Morsel, 2008:206-208).

Un punto de inflexión en las relaciones entre monarquía y nobleza se da en el siglo XIII. El domingo 27 de julio de 1214 las fuerzas conjuntas del Conde de Flandes, el Conde de Boulogne, el Emperador Otón IV y el Rey inglés Juan “Sin Tierra” fueron derrotadas en Bouvines por el Rey de Francia Felipe Augusto I. Aquella victoria francesa consolidó el control por parte de la dinastía capetiana del inmenso territorio que Felipe Augusto I le había arrebatado a su par inglés en 1206. Con ello la Monarquía francesa logró robustecerse y constituirse en la principal fuerza política y militar de Francia, dando lugar a un proceso de centralización del poder. Por el contrario, la derrota significó para la Monarquía inglesa una pérdida relativa de poder. En 1215 el rey Juan se vio obligado a conceder a la nobleza ciertos derechos y libertades a través de la *Carta Magna*. La misma expresaba y afirmaba los privilegios feudales contra la Corona. Francia iniciaba así el camino hacia el absolutismo e Inglaterra hacía lo propio en dirección al parlamentarismo.

Como afirma Meiksins Wood (2000:238) la *Carta Magna* dio lugar a la tradición sobre la “soberanía popular”, pero allí el “pueblo” no constituía nada similar al demos ateniense, sino que se limitaba a un sector de la sociedad de raigambre nobiliaria que se convirtió en nación política exclusiva situada en el medio, entre el Rey y la multitud. Fueron los principios feudales de fragmentación de la soberanía y del señorío los que sentaron las bases para la noción de Estado “limitado” y la libertad iba a confundirse de ahí en más con los privilegios de una clase. Más aun, el exclusivismo en la acción política por parte de la clase propietaria era un rasgo común que compartían en sus orígenes liberales y republicanos.

En Italia el proceso adquirió características propias y derivó en una tradición vinculada al republicanismo. A mediados del siglo X las ciudades del norte de la península recibieron importantes privilegios con el fin de fortificarse y detener las invasiones húngaras. Desaparecida la amenaza magiar el Emperador pretendió negar aquellos privilegios, que para las ciudades se habían convertidos en *consuetudines* (Ascheri, 2003-2006: 7-20). Los privilegios reales dotaron a las ciudades de una fuerte identidad y la *libertas* se fundamentó en un claro sentido de autonomía municipal. Federico I Barbarroja pretendió poner fin a esa autonomía y acabó derrotado en Legnano (1176). A partir de allí la literatura política en defensa de las comunas italianas sostendrá con énfasis la idea de que un estado libre solo

puede alcanzarse bajo una república (Skinner, 2012: 39). La libertad aparece aquí como el derecho al autogobierno ganado por las ciudades al poder imperial, que se traduce en una oposición entre la libertad, como atributo de los regímenes republicanos, y la servidumbre, que caracteriza a los regímenes monárquicos.

A partir del siglo XII el término política comienza a ser vulgarizado sobre todo a partir de su asociación con el término latino *civilis*. El campo semántico que abarcaba la palabra era amplio, “civil”, “urbano”, “justicia”, “derecho”, “gobierno” “*res publica*”, etc. Pero implicaba más que nada la idea de *vida activa* como complemento al ideal cristiano de *vida contemplativa*. En Juan de Salisbury, observa Carrasco Manchado (2015-2016: 41-65), lo político se identifica con comunidad humana sujeta a normas y con las leyes que ordenan esa comunidad. Se asocia a un concepto de justicia humana en oposición a la justicia divina. La evolución posterior del concepto en la tradición republicana tenderá a vincular la *vida activa* con el autogobierno, yuxtaponiendo los poderes del Estado con los poderes de la comunidad sobre los que este ejerce su soberanía. Estado, Política y Comunidad aparecen así articulados en plena Edad Media europea de forma muy diferente a la que se verá en los tiempos modernos.

Ya con Maquiavelo asistimos a un renacimiento de la tradición republicana clásica pero atravesada por condicionantes que son propios de la modernidad. Lo elemental de su aporte a la teoría política moderna no vino por el empleo del término Estado, que continuó teniendo en él su significado medieval<sup>97</sup>, sino por la novedad de la violencia como instrumento del poder (Wolin, 1960:238-239). Si a veces nos resulta que el concepto de Estado en Maquiavelo es profundamente moderno es porque relaciona el estado del Príncipe con su capacidad de coacción, y sabemos desde Max Weber en adelante que el monopolio de la violencia es una de las características esenciales del Estado moderno. Maquiavelo entendió que la participación activa de los miembros de una comunidad en el ejercicio del gobierno reducía la magnitud de la violencia. El carácter popular del gobierno republicano implicaba que el mismo era sostenido por la fuerza del pueblo y no por la fuerza sobre el pueblo (Wolin, 1960:240). De ahí la importancia para el príncipe de cultivar el apoyo del pueblo por la economía de fuerzas que se obtenía.

La doctrina republicana moderna inaugurada por Maquiavelo reconoce entonces ciertos principios que le otorgan fisonomía propia. En primer lugar, la comunidad política

---

<sup>97</sup> Como demostró en su momento Skinner (2012) antes de Hobbes el uso del término Estado entraba en relación con el término latino *status*. Su uso generalmente implica que se está hablando de “alguna especie de régimen o sobre el área general o territorio en el que un príncipe o una república mantiene su influencia”

como un todo superior que antecede a las partes. Se trata de una noción que enraíza con la tradición aristotélica y se vincula con la idea de Bodino de la soberanía como facultad perpetua y absoluta de autogobierno (Sosa Salico, 2012:48). La comunidad precede al individuo y éste es el resultado de unos condicionantes sociales, históricos, ideológicos y morales determinados. Segundo, el elemento que amalgama la comunidad es la virtud cívica, que da lugar a una perspectiva moral en que la virtud ciudadana se identifica con el compromiso activo en la búsqueda del bien común, y a la colocación de los intereses públicos por sobre los particulares. Finalmente, la ley es concebida como una regla racional positiva que constituye o pone en existencia la libertad, pues está no se entiende como un derecho natural del hombre, sino una condición que se adquiere en un contexto socio-histórico por acción de la ley.

Según Philip Pettit (2004:115:135) los republicanos entienden la libertad como no dominación, en el sentido de estar protegidos de la exposición a la interferencia voluntaria de otro, a no estar bajo el poder de otro. Se trata pues de una idea de libertad que tiene como opuesto la esclavitud. Implica además una concepción de la democracia en que los votantes actúan como jueces, como miembros de un comité de selección en que se evalúa a los representantes desde una virtud cívica<sup>98</sup>. No menos virtuosos resultan los representantes ocupados en deliberar y debatir los problemas de la comunidad. Con un electorado y una dirigencia virtuosa se promueve una idea de libertad amparada en la ley. Sin embargo, no debemos caer en confusión, la libertad republicana moderna no es asimilable a la libertad de los antiguos esbozada por Constant y que Isaiah Berlin (1993:187-243) denominó libertad positiva. Se trata de una concepción, por continuar con la nomenclatura propuesta por Berlin, de la libertad negativa, en que el individuo no deja de ver su libertad amenazada y procura garantizar por medio de una ley positiva la salvaguarda de la misma.

Conforme se fue gestando el Estado moderno las grandes monarquías del occidente europeo fueron ganando poder sobre los señores feudales a partir de dos vértices: el monopolio de la violencia y el monopolio fiscal. El primer caso implicaba que con mayor frecuencia solo los reyes tenían derecho y capacidad para movilizar grandes contingentes de recursos militares y aventurarse a empresas bélicas de gran envergadura. El segundo una recaudación fiscal centralizada y dominada por el rey que en el mayor de los casos apuntaba a

---

<sup>98</sup> Ya en la democracia griega el individuo era al tiempo que *polites* (ciudadano) también *dikastes* (juez).



financiar la maquinaria militar. A pesar de todo, la propiedad señorial se afianzó como parte de una alianza entre la monarquía y la nobleza<sup>99</sup>.

En Inglaterra la presión tributaria cada vez mayor, sobre todo tras el advenimiento de la dinastía Estuardo, generó resistencia en una nueva clase de propietarios terratenientes que no eran necesariamente de extracción nobiliaria. Fue ese sector social el que enfrentó a la monarquía durante la guerra civil y el que impuso al Parlamento como árbitro de la política inglesa. La revolución gloriosa de 1688 sancionaba una nueva realidad, la libertad ganada por los caballeros terratenientes y la burguesía mercantil sobre la monarquía para disponer de sus bienes, tierras y siervos como les diera la gana (Meiksins Wood, 2000:238).

En ese contexto en que el papel del Rey como soberano de Inglaterra estaba siendo cuestionado es que Thomas Hobbes inaugura la ciencia política como disciplina. Lo hizo al dotar a la misma de un objeto claro de análisis como es el Estado. Ciertamente es que antes que él otros autores pensaron al Estado como verdadero portador de la soberanía, pero fue él quien comprendió el alcance de semejante afirmación. Asimismo, al correr de lugar la figura del Rey y colocar la soberanía en manos del Estado, Hobbes estaba reaccionando frente a las teorías sobre el poder popular que la guerra civil había puesto en circulación en Inglaterra, pero que ya tenían tiempo de vigencia entre holandeses y franceses (Skinner, 2012:69). La afirmación de que toda autoridad política era autoridad del Estado echaba por tierra las ideas más radicales de aquellos que veían en el demos la base del gobierno político. En el fondo existía un conflicto semántico en torno a la voz “pueblo” y quién tenía derecho a identificarse con el mismo.

Para los sectores victoriosos en 1688 la tesis de la soberanía estatal no les resultaba para nada molesta. El Parlamento se erigía como personificación del Estado en reemplazo del Rey y en representante del “pueblo” que se daba por sentado incluía sólo a los grupos nobiliarios y burgueses. En poco menos de un siglo la nobleza y la gentry británica se habían apropiado del Estado, el gobierno, la política y habían instituido una idea de libertad asociada a sus privilegios de clase.

Volviendo a Hobbes, y su definición de Estado, la misma presenta ciertas características que nunca está de más recordar:

Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO, en latín, CIVITAS. Esta es la generación de aquel gran LEVIATÁN, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al cual

---

<sup>99</sup> Vale recordar a propósito la tesis clásica de Perry Anderson (1998:12) de que las transformaciones operadas en las formas de explotación feudal en la baja Edad media implicaron un cambio en las formas estatales. El Estado absolutista resulta pues “un aparato reorganizado y potenciado de dominación feudal”.

debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa [...] Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: *una persona de cuyos actos se constituye en autora una gran multitud mediante pactos recíprocos de sus miembros con el fin de que esa persona pueda emplear la fuerza y medios de todos como lo juzgue conveniente para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina SOBERANO, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que le rodean es SÚBDITO suyo.*<sup>100</sup>

Dos innovaciones trae consigo la cita anterior, la primera de ella es la noción de representación, que como es sabido constituye una novedad que la filosofía política moderna introduce y que esta ausente en la concepción clásica de la política. La segunda es la idea trascendente de que el individuo preexiste al Estado. Decimos trascendente porque de Hobbes en adelante la tradición occidental no pondrá en duda que el Estado es un artificio y que el individuo es anterior a él. Más adelante, en especial a partir de Hegel, está idea de que los individuos, para evitar el estado de naturaleza, instituyen el Estado, dará lugar a la noción que hace del Estado el fin último de la vida social, el cénit de la vida civilizada.

En efecto, los pilares sobre los que se erige la soberanía estatal, y el tipo de poder asociado a ella, son el supuesto de sujetos preexistentes, la unidad del poder y la ley como manifestación del poder (Giavedoni:2012:100). Se trata, como se advirtió con anterioridad, de una noción conservadora coherente con la coyuntura socio-histórica de monarquías absolutistas. Locke, en dialogo con Hobbes, cuestionará el derecho divino de los reyes y defenderá la posibilidad de hacer uso de las armas para defender la propiedad. Entiéndase que el debate en la Inglaterra del XVII pasaba por los límites que tenía la monarquía para hacer uso del monopolio fiscal y militar. Las revoluciones buscaron precisamente frenar el uso arbitrario de esa capacidad de los reyes, que luego devendría en capacidad estatal.

Ese anhelo de limitar la capacidad del Estado de interferir en los asuntos privados e imponer garantías que protejan al individuo sentará las bases para que, a caballo entre los siglos XVIII y XIX, se configure una doctrina sobre el Estado conocida como liberalismo. Al igual que los republicanos los liberales entienden la libertad como no interferencia, pero al contrario de los primeros, la ley no es lo que pone en regla la libertad. En la tradición liberal la ley es en si misma una invasión de la libertad individual por parte del Estado (Pettit: 2004:123). Si el republicanismo se interroga sobre las formas en que los ciudadanos pueden acceder al autogobierno, el liberalismo lo hace sobre las formas en que el gobierno debe tratar a sus ciudadanos.

Una mirada a la definición propuesta por uno de los referentes del liberalismo (y paradójicamente también del republicanismo) como es Montesquieu tal vez fortalezca este punto:

---

<sup>100</sup> Cito la traducción de Sánchez Sarto (1983:179-180)

La libertad política, en los ciudadanos, es aquella tranquilidad de ánimo que nace de la opinión que cada uno tiene de su seguridad; y para que exista esta libertad, es menester que ningún ciudadano pueda temer á otro.<sup>101</sup>

A primera vista parece que hace referencia a la idea republicana de garantizar la no dominación de un individuo por otro. Pero a continuación, en el mismo capítulo, sobre la Constitución de Inglaterra, afirma que para garantizar la libertad es necesario que los tres poderes estén separados. Su unión en manos de un individuo o cuerpo degeneraría en tiranía. No es cualquier otro al que el ciudadano puede temer, sino al otro en el gobierno. Como sostiene Aguilar (2003:75) para Montesquieu en un régimen libre, como el que entiende posee Inglaterra, la ley debe actuar con el fin de ampliar la independencia individual de los ciudadanos y liberarlos del temor al actuar como límite a la violencia. El foco está puesto en el autogobierno, tanto como en las formas en que debe actuar el gobierno para no violentar la libertad individual.

El liberalismo se distancia del republicanismo en otros aspectos. El modelo de elector liberal es uno que vota en función de sus intereses, que son privados, y espera de sus representantes que no atiendan a argumentos sino que respondan a grupos de presión en función de su importancia electoral. En consecuencia, la democracia que promueve es una que más o menos se regula y deja a los individuos en paz. De esa manera los individuos pueden dedicarse a sus negocios privados con la seguridad de que el gobierno no interferirá en ellos. Según Pettit (2004:115) el liberalismo se sitúa históricamente entre los siglos XIX y XX, mientras que el republicanismo es anterior y deja de ser influyente a partir del XIX, cuando es desplazado por el primero.

No es casual que de las cenizas revolucionarias de fines del XVIII emerja una nueva doctrina sobre el Estado en reemplazo del absolutismo, como es la doctrina Liberal. En su estudio de la misma Bobbio (2008:17-26) señala que para el liberalismo son centrales dos tipos de límites impuestos al Estado, límites de los poderes y límites de las funciones. El primero implica la noción de Estado de derecho, el segundo, ya en el siglo XIX, la idea de Estado mínimo. El Estado de derecho supone que los poderes públicos son regulados por leyes fundamentales y constitucionales, pero también el sometimiento de las leyes a la creencia de que hay derechos que son “naturales”, reconocidos constitucionalmente, y por tanto, inviolables. Por Estado mínimo se entiende una limitación a la esfera de influencia e intervención del gobierno en la sociedad, su contraparte es el Estado máximo.

---

<sup>101</sup> XI.6.

En la tradición liberal lo opuesto a libertad es poder. Bobbio (2008:21) nos dice que “son dos términos antitéticos” que denotan dos realidades incompatibles. Cuando el Estado amplía su esfera de poder, disminuye la libertad de los individuos, pero cuando los individuos amplían su esfera de independencia, disminuye el poder del Estado. Los límites al poder y a las funciones del Estado se articulan para garantizar que la esfera de libertad de los individuos no ceda. Así definida la libertad liberal, como libertad contra el Estado, este adquirirá personalidad jurídica diferenciada de la que posee la sociedad civil, y pasará a ser percibido como ajeno al individuo<sup>102</sup>.

Ahora bien, si atendemos no sólo a la idea de libertad entendida a escala individual y hacemos entrar en discusión la noción de libertad ya a escala interestatal, se debe matizar la afirmación de Pettit respecto de que el republicanismo dejó de ser influyente en el siglo XIX. En todo caso fue así en cuanto al tipo de Estado que propone, pero siguió presente en otros muchos aspectos del pensamiento político. Y sobre todo, la idea de libertad que defiende el republicanismo, como opuesta a la esclavitud, siguió operando en ciertas instancias de la vida moderna. Notablemente lo hizo en el marco de las relaciones interestatales, donde la idea de libertad asociada a la capacidad de estar libre de ser dominado tuvo relevancia. La cuestión es que en el sistema interestatal moderno la existencia de una ley positiva que salvaguarde la libertad de los Estados es relativamente frágil. Depende mucho de la buena voluntad de las grandes potencias. En ese contexto la no dominación se presenta en forma de dominación. Es decir, en una idea de libertad como capacidad de dominar a otros y de no ser dominado.

Hemos de insistir en esto porque la concepción moderna tiene dos aristas, por un lado, como venimos desarrollando, está el concepto de libertad individual, pero por otro, hay también cierto vínculo entre la idea de libertad y los márgenes de acción de un Estado en el marco interestatal. De hecho la concepción de los juristas liberales, como Hans Kelsen, respecto de la correlación entre el derecho positivo de cada Estado y el derecho internacional, es que existe una continuidad entre ambos derechos. Es decir, que a las garantías y derechos de los individuos al interior de cada Estado le corresponde el reconocimiento a la organización legítima de cada pueblo en un Estado ordenado y con derecho a la autodeterminación y a la paz en sus relaciones internacionales. En el campo de las relaciones internacionales el vocabulario emplea el término libertad en ocasiones asociado a nociones

---

<sup>102</sup> Esta es la idea de Herbert Spencer. J. S. Mill, en cambio, cree que la tradición y la opinión social son tanto o más lesivas para la libertad que las propias leyes del Estado.

tales como independencia, soberanía, o autonomía. Por tanto, no solo los individuos son libres, también lo son los países, y a veces se da por sentado que una cosa, la libertad individual, requiere de la otra, la libertad estatal.

Como vimos en el Cap. I.1 durante el siglo XIX los imperios europeos se preocuparon por conciliar sus realidades imperiales con los conceptos de libertad y civilización. Una cosa llevaba a la otra, pues una vez que la libertad fue instituida como un valor de la sociedad occidental, del que carecían los no occidentales, devino en símbolo de civilización. Sin embargo, los imperios europeos del XIX concebían la civilización desde cuestiones más tangibles, industria, comercio, transporte, etc. Cuestiones vinculadas a la superioridad material del occidente europeo y Norteamérica. La superioridad moral todavía llevaba implícita la marca del cristianismo, sobre todo allí donde el protestantismo estaba muy arraigado.

Ya en el siglo XX con el ascenso de los Estados Unidos como gran potencia en el hemisferio occidental, y en conflicto con la URSS, el proceso de expansión global del capitalismo redujo la importancia cualitativa de la industria y el comercio como signo de superioridad civilizatoria. La democracia, y los valores vinculados a ella, como son la libertad y la justicia, se constituyeron en el argumento moral contra el comunismo soviético. De esa manera, en la defensa de esos valores se fundamentó la política exterior americana pos II Guerra Mundial. La democracia constituye el régimen predilecto y dominante en la mayoría de los Estados-Nación occidentales, y en particular es incuestionable en los Estados Unidos, aun así ha sido dejada de lado en los análisis contemporáneos del imperialismo. Todo esto a sabiendas de que unas de las corrientes del pensamiento que más ha insistido en el destino imperial estadounidense, la neoconservadora, ve en la democracia, y la libertad asociada a ella, como parte de la superioridad moral de occidente.

Como señaló recientemente Pedro López Barja de Quiroga (2015: 206) el neoconservadurismo es la expresión ideológica de la condición imperial estadounidense, por tanto, ofrece una misión sobre la cual el imperialismo americano se legitima; la defensa de la libertad<sup>103</sup>. Para eso los neocons tienden a inscribir a los Estados Unidos dentro de la historia global de la Civilización de Occidente. Historia que se origina en la antigüedad grecorromana donde los principios igualitarios y democráticos nacieron. En cierto modo se puede alegar,

---

<sup>103</sup> A modo de ejemplo, escribe el General americano John Ikenberry, profesor de la Universidad de Georgetown, en un artículo aparecido en el *Foreign affairs*, Vol. 81, Nº 5, año 2002 y citado por Foster (2006: 446-447), que “los objetivos y *modus operandi* imperiales de Estados Unidos son muchos más limitados y benignos que aquellos de los antiguos emperadores”. ¿De que se tratan esos objetivos que Ikenberry califica de “benignos”? Sin duda se trata de la expansión de la libertad democrática americana a escala global.

salvando las distancias, que para el pensamiento neoconservador la Antigüedad cumple las mismas tres funciones que según Johann Chapoutot (2013) cumplía para la ideología nazi: las funciones de exaltación, de modelo y de advertencia. Tres funciones que ponen al imperio americano frente al espejo de los imperios del mundo antiguo.

Grecia representa ante todo un legado, la cuna de esa abstracción llamada “occidente” de la cual Estados Unidos es parte y máximo exponente actual. La obra del clasicista Víctor Davis Hanson es ilustrativa al respecto. Hanson nació en California en el seno de una familia de agricultores y ex veteranos de guerra. Su obra historiográfica estuvo marcada por la convicción del origen agrario de la democracia griega y la idea de la superioridad militar de occidente que emana de su superioridad moral<sup>104</sup>. El modelo de ciudadano-soldado-campesino que creó el mundo antiguo, y que para Hanson aun pervive en E.E.U.U, configura una imagen típica destinada a exaltar a América al dotarla de una herencia cultural y unos valores puros. De ese ciudadano-soldado-campesino emerge una fuerza bélica que, al combatir en pos de los principios comunitarios que rigen la polis y la libertad individual, es decididamente superior a cualquier otra civilización histórica<sup>105</sup>.

La herencia cultural helénica es sintetizada por Hanson de la siguiente forma:

Con el mundo de Hesíodo arranca la noción de agrarismo, que al poco tiempo habría de convertirse en el fundamento de la ciudad-estado griega y más tarde habría de arraigar en occidente como modelo de sociedad democrática: una cultura de pequeños campesinos independientes, que viven vinculados a la tierra, hacen sus propias leyes, pelean sus propias batallas y crean una comunidad formada por individuos rudos con opiniones semejantes.<sup>106</sup>

Sin duda Hanson construye una Grecia a su antojo y en sintonía con sus ideas políticas. Gran defensor de la política exterior de George Bush hijo y de la guerra en Irak, Hanson identifica como principal amenaza para los E.E.U.U al multiculturalismo y por tanto, aboga por una recuperación de la cultura y los valores específicamente americanos (González García & López Barja, 2011: 419). La lectura que realiza Hanson del pasado es completamente funcional a los intereses de una política exterior expansionista. El énfasis está puesto sobre la libertad, que hace a los occidentales de ayer y de hoy, mejores y más efectivos:

---

<sup>104</sup> En Matanza y Cultura (2004:501) escribe: “La civilización occidental ha dado a la humanidad el único sistema económico que funciona, una tradición racionalista que por sí sola nos permite el progreso material y tecnológico, la única estructura política que garantiza la libertad del individuo, un sistema ético y una religión que extraen lo mejor de la humanidad, y la guerra más letal que sea posible concebir.”

<sup>105</sup> La influencia de Huntington en la obra de Hanson parece más que evidente en este punto. Cf. Bermejo Barrera (2004: 297)

<sup>106</sup> Citado por López Barja (2015:199)

Lo que la *Anábasis* prueba, por el contrario, es que los griegos luchaban de forma muy distinta a la de sus adversarios y que sus singulares características combativas -conciencia de la libertad personal, superior disciplina, armas sin parangón, camaradería igualitaria, iniciativa individual, flexibilidad táctica, adaptación al terreno, preferencia por las batallas de choque con tropas de infantería pesada constituían los mortíferos dividendos de la cultura helénica en general.<sup>107</sup>

Ideas similares se pueden hallar en la obra de Donald Kagan, mentor de Hanson y referente emblemático de la intelectualidad neocon. Kagan nació en Lituania en 1932 en una familia judía que emigró a América después de la guerra. Desde la década del setenta se convirtió en un activo miembro dentro de los círculos conservadores y en 1997 fue uno de los signatarios originales del Proyecto Para el Nuevo Siglo Estadounidense (PNAC), desde donde los neocons buscaron influir en la política americana<sup>108</sup>. Su hijo Robert Kagan, ensayista político y neocon como su padre, fue asesor de George Bush y del candidato presidencial republicano John McCain.

La influencia del pensamiento neoconservador en la administración de Bush hijo fue tal que algunos miembros del PNAC fueron funcionarios de la misma. Tal es el caso de Dick Cheney (vicepresidente), Donald Rumsfeld (secretario de defensa) o Paul Wolfowitz (segundo del secretario de defensa). También se hace evidente en el simbolismo de los nombres dado a las campañas militares pos once de septiembre; Operación Libertad Duradera (Afganistán-Cuerno de África-Filipinas) y Operación Libertad Iraquí (Irak).

La fama de Donald Kagan dentro del pensamiento neoconservador y del realismo político se cimentó a partir del éxito de su obra *La Guerra del Peloponeso*. Tucídides es para el realismo político el maestro por excelencia, y el papel de Kagan como el historiador contemporáneo que mejor conoce su obra lo catapultó a la primera plana dentro de las corrientes del realismo político. Como la mayoría de los realistas políticos Kagan hace uso del pasado griego como aleccionador del presente. De tal forma la guerra ático-lacedemónica es presentada como análoga de la guerra fría. Una democracia social y económicamente abierta frente a una oligarquía militarista cerrada tanto en lo social como en su economía (Kagan, 2009: 8)<sup>109</sup>.

Cuando aborda la compleja relación entre democracia e imperio, Kagan (2009: 13) afirma que “*el poder y la prosperidad de la democracia ateniense del siglo dependían en gran parte de su control sobre un gran imperio marítimo*”. Por poder entiende la supremacía

---

<sup>107</sup> Hanson (2004:20)

<sup>108</sup> Entre los miembros que firman el PNAC se encuentran Jeb Bush, gobernador de Florida y hermano del Presidente George Bush, Dick Cheney, el multimillonario Steve Forbes y el historiador Francis Fukuyama.

<sup>109</sup> la obra apareció en cuatro tomos entre 1965 y 1987. Es contemporánea a la guerra fría. Cf. Cagni (2012:62-64)

militar y por prosperidad la bonanza económica. No hace referencia alguna a la viabilidad misma del sistema político que necesitaba de la dominación y explotación de los aliados para garantizar el acceso de los sectores populares a la vida cívica. Sin embargo, la omisión no es azarosa, para Kagan el futuro de la democracia depende de una potencia cuya supremacía militar y económica garantice su exportación:

Desde la perspectiva de los griegos del siglo V, la Guerra del Peloponeso fue percibida en buena manera como una guerra mundial, a causa de la enorme destrucción de vidas y propiedades que conllevó, pero también porque intensificó la formación de facciones, la lucha de clases, la división interna de los Estados griegos y la desestabilización de las relaciones entre los mismos, razones que ulteriormente debilitaron la capacidad de Grecia para resistir una conquista exterior. También fue causante de un retroceso en la implantación de la democracia. Mientras Atenas gozó de poder y éxito, su Constitución democrática tuvo un efecto magnético sobre el resto de los Estados. Sin embargo, su derrota fue un factor decisivo en el desarrollo político de Grecia, y la situó en el camino de la oligarquía.<sup>110</sup>

La comparación con las dos guerras mundiales, donde las democracias occidentales contendieron con diferentes formas de totalitarismos, invita al lector moderno a reflexionar sobre las consecuencias para los valores democráticos de una derrota militar, en el marco de la guerra fría o de la guerra contra el terrorismo, de la Nación portadora de esos valores<sup>111</sup>. Si EE.UU. abandona su condición imperial, que como vimos para Kagan no es más que poder militar y éxito económico, se corre el peligro de un retroceso de la democracia a escala global. Así pues, una política exterior agresiva es necesaria para garantizar la vitalidad del régimen.

Por otro lado, tanto Kagan como Hanson, exaltan la guerra como una cuestión de honor<sup>112</sup>. Lo que supone colocar a los beneficios materiales en un segundo plano, o directamente ignorarlos<sup>113</sup>. El objetivo de colocar el énfasis en el honor como móvil de los conflictos bélicos es dotar a la guerra de cierto aire de épica, de una valoración moral que infunda a los americanos de espíritu bélico. Atina López Barja (2015: 200) cuando afirma que la exaltación de la guerra, como la idea del cambio de régimen, son los dos aspectos más evidentes de la influencia de Leo Strauss en el pensamiento neocon. Sobre todo porque Strauss adoptaba la filosofía griega como paradigma de su crítica al liberalismo, en particular, la idea, compartida por el multiculturalismo, de que en sí mismo ningún modo de vida es preferible. Ese relativismo moral es consecuencia de la centralidad que el individuo adopta en el liberalismo. En su lugar, Strauss propone el retorno a la *pólis*, y con ello a la idea de una ley

---

<sup>110</sup> Kagan (2009: 7)

<sup>111</sup> En 2003 Kagan realizó un excelente resumen de su obra, publicado en castellano en 2009.

<sup>112</sup> Cf. López Barja (2015: 201-204)

<sup>113</sup> Kagan (2003[1995]: 22) “El lector probablemente se sorprenderá al constatar [...] el papel insignificante que juegan las consideraciones de utilidad práctica y de beneficios materiales, e incluso las propias ambiciones de poder, como detonadores de la guerra, y el papel decisivo que a menudo juegan las consideraciones sobre el honor”.



natural que hace a unos valores superiores a otros. El cambio de régimen propuesto por los *neoon* es un rechazo al relativismo moral, el multiculturalismo y el liberalismo en favor de los valores propiamente occidentales encarnados en EE.UU. En tanto que la exaltación de la guerra apunta a la defensa y expansión de esos valores a todo el orbe.

Valgan los testimonios de Hanson y Kagan a modo de ejemplo del lugar que ocupa el pasado grecorromano en el pensamiento político neoconservador y la justificación de una política exterior agresiva sustentada en la defensa de la civilización occidental y sus valores democráticos. Valgan también para ilustrar que la idea republicana de la libertad como no dominación sigue presente. Detrás de la convicción americana de que es necesario defender la libertad a través de la expansión militar se esconde la certeza de que de lo contrario, la tiranía – comunista y/o terrorista- terminará cercenándola. En fin, la paradoja de evitar ser dominado, dominando.

Claro que la libertad que los neconservadores dicen defender es la libertad negativa, en contra de regímenes que la amenazan o la ignoran. La lectura es simple pero efectiva, un país que ha conseguido tal grado de seguridad y garantías para sus ciudadanos no puede despertar otra cosa más que la envidia y el odio entre quienes temen que el ejemplo americano desnude el carácter despótico de sus regímenes. La polarización se hace entre quienes aman la libertad y quienes, por pura maldad, se aferran a la tiranía. La actualidad de tales ideas puede observarse en el discurso del presidente George Bush hijo el mismo once de septiembre de 2001:

America was targeted for attack because we're the brightest beacon for freedom and opportunity in the world. And no one will keep that light from shining.

(América fue blanco de un ataque porque somos el faro más brillante de la libertad y oportunidad en el mundo. Y nadie impedirá que esa luz brille.)<sup>114</sup>

En síntesis, la postura neoconservadora entiende la libertad como fundamento de la dominación imperial americana. Se trata de una tradición que, si bien es moderna, está anclada en la idea de libertad entendida, no como derechos o garantías frente al Estado (pues estamos hablando de la libertad a escala interestatal), sino como ejercicio del poder. Esa concepción, como se verá en los capítulos que siguen, debe mucho a experiencias históricas pre-modernas. Antes queda por señalar que por lo general está suele ser la crítica más común al imperialismo americano, dejando de lado el intervencionismo militar, la paradoja de exaltar la libertad individual, ya sea en sus versiones liberal o republicana, al tiempo que interfiere en

---

<sup>114</sup> <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/...>

los asuntos de otros Estados y ejerce dominio militar o económico. La razón de que esa paradoja no resulte un inconveniente para el imperialismo estadounidense radica en el hecho de que la separación de la esfera política de la económica permite que las asimetrías en esta última, con su correlato en la tecnología bélica, no afecte la aparente igualdad jurídica de los Estados. Que por demás, al menos en occidente, se moldean a imagen de la democracia formal americana.

Como venimos desarrollando para los modernos la libertad es un concepto vinculado a ciertas experiencias socio-históricas que supusieron la conformación del individuo y los derechos asociados al mismo. Derechos ganados, primero, por una clase social al absolutismo monárquico, para luego hacerlos universales. Veremos ahora que el proceso en la Grecia antigua, y en particular en Atenas, fue diferente. Allí se partió de los individuos, las familias y linajes para conformar la comunidad, y definir los derechos que se asocian con la pertenencia a ella. El centro del mundo antiguo mediterráneo no es el individuo, sino la *polis*, que es tanto el espacio físico de la ciudad, la comunidad de ciudadanos, y el Estado. Nos resulta pertinente entonces, para analizar la libertad de los antiguos, colocar la lente en los tiempos homéricos y arcaicos para ver el surgimiento de la polis, la política y la democracia.

## **II.2. La libertad de los Antiguos I: el nacimiento de la Polis.**

Los poemas homéricos constituyen la fuente literaria más antigua de la civilización griega, y por tanto, referencia obligada de cualquier estudio sobre la Grecia Arcaica. Sin embargo, presenta una serie de dificultades de índole historiográfica, ¿Se trata de una sociedad histórica o pura creación literaria? Si se afirma su carácter de sociedad histórica, inmediatamente surgen otras interrogantes ¿A qué sociedad describen? ¿La micénica? ¿La llamada edad oscura de los siglos X-IX? ¿O bien corresponde ubicarla en los siglos VIII-VII en que los poemas fueron escritos?<sup>115</sup>

Posiblemente en ellos convivan varias temporalidades, el mundo micénico que se pretende evocar, la época oscura todavía viva en la memoria y la propia contemporaneidad del autor o los autores. Los estudios actuales insisten en un proceso evolutivo que va desde la sociedad retratada en los poemas hasta la polis arcaica, otorgándole a la sociedad homérica el mote de pre-política. Pero no cabe duda que su trascendencia pasa por la influencia que ejercieron sobre la totalidad de la cultura griega posterior, desde las artes pictóricas hasta el

---

<sup>115</sup> Para un análisis de los poemas homéricos como fuente historiográfica véase Gómez Espelosin (2001: 61-70)

teatro o las genealogías aristocráticas. No menor ha sido su ascendiente sobre el pensamiento político griego.

De todas las instituciones presentes en las obras que han sido ubicadas bajo el rotulo de pre-políticas, la más comentada y discutida sin duda es la asamblea de guerreros descrita en la Iliada, la cual representaría un antecedente de las asambleas de carácter político del periodo clásico. Para Moses Finley (1995: 40-45) en la asamblea homérica el pueblo ocupa un rol pasivo, no votaba ni decidía. Se limitaba a demostrar el sentimiento general a través de la aclamación, y en ese sentido es comparable a la asamblea espartana (*apéllos*). Jean Pierre Vernant (1992:59), en cambio, veía cierta continuidad en la asamblea de guerreros homérica con la *ekklesia* democrática.

La tesis de Vernant terminó por imponerse, y con ella la idea de que la asamblea homérica contenía el germen de la polis y la democracia<sup>116</sup>. Algunos estudios tienden incluso a exagerar el grado de poder con el que contaría el *demos*, y le atribuyen una capacidad de control sobre el *basileus* difícil de demostrar<sup>117</sup>. Sobre todo porque la presencia del héroe, su liderazgo militar y su autoridad religiosa son muy evidentes en la obra. En cierto sentido, el problema de estos enfoques es el de interpretar el proceso a la luz del resultado final, la polis, en su forma clásica y la democracia ateniense del siglo V.

Ciertamente, la practica de reunirse en asamblea difícilmente sea un prerequisite para la polis o la democracia, y mucho menos tiene su origen exclusivo en Grecia. Reunirse en asamblea supone la “configuración subjetiva de un nosotros” (Gallego, 2011: 192-198). La construcción imaginaria de una identidad colectiva, que Pierre Clastres (2001) identificaba como “la política” en las sociedades primitivas, en tanto que el “nosotros” indiviso se oponía al “otro” para evitar el Uno, el Estado. Por tanto, si Kurt Raaflaub y Robert Wallace (2007:22-48) están en lo cierto respecto a que en la Iliada el conjunto tiene un rol importante, de lo que se infiere cierto sentido de pertenencia a una comunidad, difícilmente acierten cuando le atribuyen a ese sentido comunitario la capacidad de instituir la polis o la democracia<sup>118</sup>.

Walter Donlan (2005:21-25) trazaba un trayecto diferente del proceso. Para este autor hasta el siglo VIII Grecia experimentó cacicazgos simples o de bajo nivel en los que la

---

<sup>116</sup> Así Vidal Naquet (2003:34) escribía: “Desde luego que los aqueos, como ejército de coalición, no constituyen una ciudad en el sentido clásico de la palabra. No obstante, tienen dos instituciones esenciales: la Asamblea de todos los combatientes, convocada por Agamenón desde el comienzo de La Iliada, y el Consejo que congrega una élite de guerreros entre los de mayor edad.”

<sup>117</sup> Por ejemplo, Barceló & De La Fuente (2014: 26-59) sostienen que: “la última instancia en las sociedades homéricas con plena facultad de decisión era la asamblea del *demos* y no la voluntad del *basileus*”

<sup>118</sup> De hecho los autores parecen contradecirse. Por un lado, afirman que el conjunto es importante para aprobar y legitimar cuestiones tales como distribución del botín, relaciones exteriores o resolución de conflicto, por otro, admiten que no hay votación formal y que no es obligatorio para los *basileus* respetar la opinión del pueblo.

capacidad de coerción de los *basileis* era mínima. Este panorama comenzó a cambiar una vez que la aristocracia contó con recursos coercitivos más sofisticados. No obstante, sus argumentos no solo repiten un esquema evolutivo, sino que además por momento parecen forzados para encajar dentro del modelo antropológico que utiliza. Si se piensa la dimensión política de los poemas de Homero, y de las instituciones allí descritas, desde la dicotomía sociedades con Estado y sociedades sin Estado, se corre el riesgo de distorsionar la información<sup>119</sup>. En especial, por cierta tendencia a ir a los poemas sabiendo de antemano que es lo que se va a encontrar, esto es, la prehistoria de la polis y sus instituciones.

Una ruptura con estas formas de proceder es lo que ha propuesto Dean Hammer (2002, 2009) desde la teoría política, pues piensa a los poemas como una instancia de reflexión crítica de naturaleza política. Al proponer la idea de campo político, como espacio constituido por grupos vinculados entre sí a partir de cuestiones de identidad y organización, Hammer logra evadir la trampa del análisis evolutivo. Desde el concepto de campo político se pueden identificar como políticas una serie de actividades, tales como la autoridad, legitimidad, persuasión, ejercicio de la fuerza, demandas, conflictos que amenazan la unidad de la comunidad y requieren mediación, etc. Por tanto, la política no se relaciona exclusivamente con estructuras estáticas (instituciones) sino con procesos e intercambios de diversa índole que se dan al interior de una sociedad.

Así pues, en su carácter de pensador político Homero propone “Una reflexión sobre cómo la intrusión de la violencia y la fuerza, en lugar de su ausencia, amenazan con socavar el campo político de su poder.” O lo que es lo mismo, el lugar que ocupa *krátos* en las relaciones entre el *demos* y los *basileis*.

En Homero el término *κράτος* supone una “superioridad” o “prevalencia” de carácter física o moral que se obtiene en la asamblea o en el combate. De ahí su significado de “poder” como dominio propio o “potencia” territorial y política. En su variante *krateîn*<sup>120</sup>, llega a significar “gobernar” o “tener la autoridad” (Benveniste, 1983: 285). Pero se trata de una autoridad lograda por el ejercicio de la “fuerza”, por lo que a veces suele traducirse como tal<sup>121</sup>. En la tradición mítica se asocia a *βία* (violencia) en tanto que ambos son hijos de la oceánide Estigia y acólitos de Zeus. En la tragedia de

---

<sup>119</sup> Gallego (2011) propone “pensar sin Estado”, es decir, desligarse de los esquemas mentales que circunscriben la política a la existencia del Estado. Por su parte, Hansen (2006: 39-47) califica de error cualquier intento de rastrear una polis histórica en los poemas.

<sup>120</sup> El verbo *krateîn* que aparece en Il. I., 79 o en Il. I., 288, por ejemplo, tiene una clara connotación de ejercicio de un dominio o gobierno.

<sup>121</sup> Gallego (2003: 189) sostiene que *krátos* “señala la presencia de una fuerza más que la de un gobierno”. Sin embargo, en Homero existen otros términos que pueden traducirse como “fuerza”; *βία*, *ís*, *iskhús*, *sthénos*, *alke*, *dýnamis*.

Esquilo son precisamente *krátos* y *bía* quienes encadenan a Prometeo por orden del Dios. Representan la personificación del poder absoluto, irresistible e irracional de Zeus (Vernant: 1992: 68).

Para Hammer el campo político se organiza en torno a la idea de *thémis*, justicia divina que se vincula a la autoridad del *basileus*. Pero el pueblo también adquiere relevancia, sobre todo cuando se hace presente en la práctica asamblearia. Así pues, Hammer (2002: 160) define la política en la Iliada como una “política plebiscitaria” señalando que:

Una forma de política plebiscitaria descansa sobre un sistema de valores en el que las decisiones se promulgan en un espacio público y están sujetas a la aclamación y sanción de la comunidad. Este es un espacio constituido tanto por la élite como por el demos.

Si bien cierta tendencia en la dirección evolutiva se percibe cuando Hammer (2009), en otro texto, sostiene que "La política plebiscitaria proporcionaba un espacio público, a menudo volátil, en el que podía desarrollarse un vocabulario de la democracia". Lo que importa aquí es la idea de que el espacio político plebiscitario es frágil y volátil. La cual deja sin responder una simple cuestión ¿Cómo evitar la intrusión de la violencia? Vernant (2008: 142-143) tenía claro que el término preciso no sería violencia, sino el ya mencionado *krátos*<sup>122</sup>. En su conocida tesis esgrimía la idea de que para neutralizar el *krátos*, el poder del rey, los *aristoi* lo ubicaron en el medio (*to meson*) y la asamblea de nobles representa precisamente esa situación.

Sin embargo, *krátos* supone en la Iliada la inexistencia de una concepción de gobierno generada por la propia práctica de reunión en asamblea. Se trata de un concepto que en toda la obra aparece circunscripto a la esfera de lo divino<sup>123</sup>. Para utilizar las categorías que propone Castoriadis (1997: 196-197), la asamblea homérica constituye un ejemplo de sociedad heterónoma, en tanto su concepción de poder le es impuesta desde el exterior. En la Iliada *krátos* lleva el primado de lo religioso, se subordina solamente a la autoridad de los dioses, lo que lo convierte en una fuerza que la comunidad no puede controlar o dominar y que se coloca por encima de ella.

---

<sup>122</sup> Cantarella (1996: 54) sostiene que el *status* del héroe homérico debe mucho al ejercicio de la fuerza.

<sup>123</sup> Cf. Il. IX., 254-255 donde Peleo le dice a Aquiles que Atenea y Hera le darán el *krátos* si lo desean. En Il. XI., 206-209, Zeus le promete a Héctor el *krátos* para vencer a los aqueos. Glauco le implora a Apolo que le otorgue el *krátos* en Il. XVI., 524-526. También Menelao desea que Atenea le de el *krátos* en Il. XVII., 561-562. Tetis le ruega a Zeus que infunda de *krátos* a los troyanos para que los aqueos le rindan honores a Aquiles en Il. I., 508-509. En Il. XIII., 743 Polidamante aconseja a Héctor reunir a los principales entre los troyanos por temor a que Zeus le conceda el *krátos* a los argivos. Y en Il. XV., 215-217, Poseidon amenaza con enemistarse con Zeus si no le concede el *krátos* a los aqueos.

Desde esta perspectiva, el conflicto entre Aquiles y Agamenón toma otra significación, en tanto que el primero sobresale entre los aqueos por su *krátos*, su superioridad en el combate, sin embargo, se reconoce inferior en *krátos* a Agamenón;

“pero esta atroz aflicción me invade el corazón y el animo cada vez que un hombre intenta defraudar a un igual suyo y despojarle del botín, solo por abusar de su poder (*krátos*).<sup>124</sup>

Esta aparente contradicción se entiende si aceptamos que el *krátos* que ejerce Agamenón sobre los aqueos le es otorgado por Zeus y por tanto superior al de Aquiles. La célebre cita, en que Agamenón reconoce haber heredado el cetro, que lo legitima como líder en la asamblea, de Zeus<sup>125</sup>, debe complementarse con aquella en que Diomedes increpa al propio hijo de Atreo diciéndole:

“Tu fuiste el primero en injuriar mi coraje entre los danaos cuando dijiste que era inútil para el combate y cobarde; todo eso lo saben los argivos, tanto jóvenes como viejos. De dos cosas solo una te ha dado el hijo del taimado Crono: con el cetro te ha otorgado ser honrado por encima de todos, pero no te ha otorgado el coraje (*alke*), y eso es el poder (*krátos*) supremo.”<sup>126</sup>

La inferioridad de Agamenón en cuanto a sus capacidades bélicas en comparación a otros guerreros no se contradice con su *krátos*, su gobierno de los hombres, aunque a veces ambas formas de *krátos* entren en tensión.

Si consideramos la relación entre *krátos*, hombres y dioses, es difícil atribuirle a la asamblea el papel de órgano principal de gobierno. Más bien la asamblea es, al igual que la guerra, un espacio en que el *basileus* tiende a afirmar la legitimidad de su posición social a partir de la exhibición de los signos que fundamentan su relación con los dioses y su condición de héroe. La autoridad del *basileus* se construye así en espacios sociales identificables; la asamblea y la guerra. De lo que deviene una autoridad política legitimada por el carisma<sup>127</sup>.

---

<sup>124</sup> Il. XVI., 52- 54

<sup>125</sup> Il. II., 95-108: “A duras penas se sentó la hueste y enmudecieron en los asientos, poniendo fin al griterío. Y el poderoso Agamenon se levantó empuñando el cetro, que Hefesto había fabricado con esmero. Hefesto se lo había dado al soberano Zeus Cronion; por su parte, Zeus se lo había dado al mensajero Argicida. El soberano Hermes se lo dio a Pelope, fustigador de caballos, y, a su vez, Pelope se lo había dado a Atreo, pastor de huestes. Atreo, al morir, se lo había dado a Tiestes, rico en corderos, y, a su vez, Tiestes se lo dejó a Agamenon para que lo llevara y fuera el soberano de numerosas islas y de todo Argos.”

<sup>126</sup> Il. IX., 34-39,

<sup>127</sup> En el sentido propuesto por Geertz (1994: 147-172) en su definición del liderazgo carismático: “La conexión entre los valores simbólicos que poseen los individuos y su relación con los centros activos del orden social”. Sobre el carácter carismático del liderazgo de los reyes homéricos han llamado la atención Hammer (2002) y

Ahora bien, todo lo anteriormente dicho no supone afirmar, como lo hizo Finley, que el *demos* juega un rol pasivo. Si bien en ella está ausente la *parresía* (παρρησία), cualidad democrática, y el poeta censura “las palabras desmedidas” que Tersites les dirige al Atrida, es precisamente ante la comunidad que el héroe homérico debe exhibir los signos de su condición, de su particular vínculo con el mundo de los dioses. En una ocasión Sarpedon Rey de Licia le dice a Glauco:

“¿Para que, Glauco, a nosotros dos se nos honra más con asientos de honor y con más trozos de carne y más copas en Licia? ¿Para que todos nos contemplan como a dioses y administramos inmenso predio reservado a orillas del Janto, fértil campo de frutales y feraz labrantío de trigo? Por eso ahora debemos estar entre los primeros licios, resistiendo a pie firme y encarando la abrasadora lucha, para que uno de los licios, armados de sólidas corazas, diga:

‘A fe que no sin gloria son caudillos en Licia nuestros reyes, y comen pingue ganado y beben selecto vino, dulce como miel. También su fuerza es valiosa, porque luchan entre los primeros licios.’”<sup>128</sup>

Así pues, la posición del *basileus* depende mucho de los servicios que presta a la comunidad (Raaflaub & Wallace, 2007)<sup>129</sup>. No son pocos los autores que consideran el peso del “conjunto” en la Iliada en relación al papel jugado por el campesinado en la formación de la polis<sup>130</sup>. Si obviamos las exigencias estilísticas del género épico, que tienden a centrarse en el protagonismo de los héroes, vemos que incluso en el campo de batalla encontramos unidades militares integradas por “masas” de guerreros anónimos. Raaflaub (2005) ha identificado en dichas “masas” de guerreros un precursor de la falange hoplita, lo que supone un cambio radical con la típica imagen de la guerra homérica monopolizada por los *basileus*. No obstante, más allá de la referencia a la presencia de un conjunto de guerreros y una posible táctica de formación cerrada, no hay nada en los poemas que nos lleve a pensar que aquello es una forma de combate precursora de la falange, a menos claro, como observamos antes, que eso sea precisamente lo que uno quiere encontrar.

Teniendo presente las consideraciones pertinentes que nos alejan de los enfoques evolutivos, se puede afirmar que en la Iliada la comunidad tiene un rol importante y que su

---

Donlan (2005). Éste último afirma: "La efectividad de un determinado líder dependía en gran medida de su autoridad carismática" (Weber otra vez), la creencia de los seguidores en las cualidades y capacidades personales especiales del líder. En la sociedad homérica, la autoridad carismática está especialmente conectada con el liderazgo militar

<sup>128</sup> Il. XII., 310-319

<sup>129</sup> En Il. XXII., 99-107, Héctor decide enfrentar a Aquiles por temor a que “alguien vil y distinto de mí diga: ‘Héctor, por fiarse de su fuerza, hizo perecer la hueste.’”

<sup>130</sup> Donlan (1997) considera que los cambios constitucionales en época arcaica y clásica han venido de la mano del campesinado hoplita herederos de los guerreros de rango menor de la edad oscura.

relación con los caudillos está mediada por lo divino, el *krátos* que los dioses otorgan o quitan a los héroes a su antojo. Cuando la suerte le es adversa a un caudillo en el combate o su liderazgo fracasa, la comunidad cuestiona abiertamente su status y de ahí el temor de Sarpedon a que los licios pusieran en tela de juicio sus privilegios. El caudillo se ve así obligado a reafirmar constantemente que posee el *krátos* por voluntad divina.

Un episodio importante para observar el accionar del *demos* en la Iliada es la descripción de un litigio presente en el escudo de Aquiles:

“Los hombres estaban reunidos en el mercado. Allí una contienda se había entablado, y dos hombres pleiteaban por la pena debida a causa de un asesinato: uno insistía en que había pagado todo en su testimonio público, y el otro negaba haber recibido nada, y ambos reclamaban el recurso a un árbitro para el veredicto. Las gentes aclamaban a ambos, en defensa de uno o de otro, y los heraldos intentaban contener al gentío. Los ancianos estaban sentados sobre pulidas piedras en un círculo sagrado y tenían en las manos los cetros de los claros heraldos, con los que se iban levantando para dar su dictamen por turno. En medio de ellos había dos talentos de oro en el suelo, para regalárselos al que pronunciara la sentencia mas recta.”<sup>131</sup>

Las posturas evolucionistas destacan el marcado “cariz casi institucional”<sup>132</sup> de la escena. Tienden a ver en ella un momento de quiebre en que la justicia privada se trasfirió al ámbito público, marcando una etapa importante en el camino a la polis. Sin embargo, como ha señalado Eva Cantarella (1996: 57-61) la cuestión es más compleja, ni el juicio, los *gerontes* o el *demos* significan que la venganza privada ha desaparecido. Si la víctima no aceptaba la compensación tenía derecho a llevar a cabo la represalia. Pero el proceso en que se exhibía el crimen y la negativa a aceptar la compensación ante la comunidad servía para legitimar la venganza ante esta. La víctima se convertía en un “agente socialmente autorizado” para ejercer la fuerza (Cantarella: 1996: 61)<sup>133</sup>.

Por otro lado, es importante la mención a los elementos de orden sagrado que decoran la imagen. Los ancianos se sientan “sobre pulidas piedras en un círculo sagrado” y portan en sus manos el cetro, símbolo de autoridad. El término homérico para el cetro es *Σκηπτρον* (*skêptron*). Para Benveniste (1983: 252-258) su origen es el bastón del mensajero, que como portador de una palabra gozaba de autoridad e inmunidad. De esa manera el cetro se “convierte en un símbolo de su función y en un signo místico de legitimación”. Es de Zeus de quien parte el cetro y lo da, como insignia de legitimidad, a aquel que designa

---

<sup>131</sup> II. XVIII., 497-508

<sup>132</sup> Barceló & De la Fuente (2014: 51)

<sup>133</sup> Cantarella (1996:60): “La sentencia le otorgaba una delegación implícita para que usase la fuerza física y así garantizase el respeto de una regla de comportamiento que el grupo social consideraba fundamental para su supervivencia: quien había matado debía morir”



para hablar en su nombre.

J. L. Melena (1972: 321-356), en cambio, rastrea su origen en los albores de la sociedad indoeuropea donde rey y sacerdote eran un mismo individuo. Más tarde, con la desaparición del rey divino, la escisión de las actividades derivó en un uso del cetro por parte de diferentes personajes; aedo, medico, heraldo, sacerdote y *basileus*.

De todas formas, es claro que el cetro conlleva un halo sagrado que hace a su portador digno de ejercer el liderazgo en la asamblea como en la guerra. En consecuencia, la imagen que trasmite la escena descrita en el escudo de Aquiles no difiere demasiado con lo que se sostuvo antes. A pesar del papel relevante de la comunidad, la fuerza y el derecho a ejercerla continúan siendo centrales. Igualmente, los ancianos “portadores del cetro” están en posición de legitimar la compensación o la venganza siempre desde la autoridad divina.

El mundo homérico no es pues el mundo de la polis, ni de su prehistoria. Es si una reflexión teórica sobre el lugar del poder en las relaciones entre hombres como afirma Hammer. En ese sentido el papel que juega el término *krátos*, como “superioridad” o “gobierno” del que son portadores los *basileís* por designación de los dioses da cuenta de una concepción del poder bastante alejada de aquella idea igualitaria que caracteriza a la polis clásica.

Ahora bien, es probable que la polis griega surja entre los siglos IX y VII con características específicas que la hacen un tipo de Estado particular. Por tanto, vale hacer ciertas apreciaciones al respecto. En primer lugar, ella no es el resultado del derrumbamiento del mundo micénico, su desarrollo no guarda relación con los palacios de Micenas. No se da simultáneamente en todo el territorio de la hélade, más aun si tenemos en cuenta que para los griegos la hélade es todo aquel lugar donde se habla una lengua griega. Tercero, es un fenómeno que se da en paralelo a la colonización de territorios en el mediterráneo oriental, occidental y norte de África y que se alimenta de la misma (Monedero, 2001: 97-134). Cuarto, a diferencia de otros procesos, la polis no nace como una instancia jerárquica<sup>134</sup>.

El último punto exige ser precisado puesto que constituye el centro de un importante debate respecto del origen de la igualdad que caracteriza a la polis. Las posturas pueden dividirse en dos; la que señala un origen aristocrático y la que rastrea sus comienzos en el

---

<sup>134</sup> Cf. Gallego (2005), (2007: 49-86). Farrar (1995: 31) sostiene que la polis institucionaliza la intención de no ejercer la coacción ni estar sometida a ella. Meiksins Woods (2011), por su parte, afirma que la polis es por su propia naturaleza igualitaria.

imaginario campesino<sup>135</sup>. Aunque no faltan las posturas intermedias que proponen la articulación entre el principio jerárquico nobiliario y el segmentario igualitario aldeano<sup>136</sup>.

El ejemplo ateniense demuestra que entre los siglos VIII Y VII la aristocracia cierra filas con el objetivo de reforzar su poder y orientar el proceso en que surge la polis hacia características fuertemente aristocráticas (Valdés Guía 2011: 157-178). A fines del siglo VII la competencia entre los diferentes nobles amenaza con una ruptura horizontal de ese poder. Asimismo, comienza a ser evidente otro conflicto de carácter vertical entre la aristocracia y el campesinado.

En todo caso, el proceso de configuración de la polis, que los griegos llamaban sinecismo, supuso la articulación entre el núcleo urbano (*ásty*) y el espacio agrario (*khóra*). Paradójicamente dicho proceso se revela como el resultado de la solidaridad aristocrática frente a la creciente presencia campesina, tanto como el escenario donde el propio demos puede hacer valer sus reivindicaciones (Placido, 2008: 47-58). El punto es que la dominación política de los nobles no es correlativa con alguna forma de explotación económica. La existencia de un campesinado libre relativamente numeroso hace al carácter novedoso de la polis como tipo de Estado.

El testimonio de Aristóteles puede contribuir a construir una imagen del proceso:

Por tanto, la comunidad (*koinonía*) constituida naturalmente para la vida de cada día es la casa (*oikos*), a cuyos miembros Carondas llama «de la misma panera», y Epiménides de Creta «del mismo comedero». Y la primera comunidad formada de varias casas a causa de las necesidades no cotidianas es la aldea (*kóme*). Precisamente la aldea en su forma natural parece ser una colonia (*apokíia*) de la casa (*oikía*), y algunos llaman a sus miembros «hermanos de leche», «hijos e hijos de hijos». Por eso también al principio las ciudades (*póleis*) estaban gobernadas por reyes, como todavía hoy los bárbaros (*éthne*): resultaron de la unión de personas sometidas a reyes, ya que toda casa está regida por el más anciano, y, por lo tanto, también las colonias a causa de su parentesco [...] La comunidad perfecta (*téleios*) de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien. De aquí que toda ciudad es por naturaleza, si también lo son las comunidades primeras. La ciudad es el fin de aquéllas, y la naturaleza es fin.<sup>137</sup>

Así pues lo que caracterizaría a la polis es la unión segmentaría de las aldeas. Pero a pesar de que el estagirita omite el trasfondo conflictivo del proceso la presencia de la *basileía* en las dos primeras instancias, casa y aldea, evidenciaría que la polis nace con cierta preeminencia aristocrática (Gallego, 2009:164-167)<sup>138</sup>. En efecto, el sinecismo es en primera

---

<sup>135</sup> Respecto de la primera perspectiva Cf. Vernant (1992: 51-60) y Hammer (2002:122-134). Sobre la segunda Cf. Donlan (2005) y Raaflaub (2005)

<sup>136</sup> Gallego (2009: 147-176) y Placido (2008: 47-58)

<sup>137</sup> Arist. Pol. 1252b 5-8.

<sup>138</sup> También es cierto que Aristóteles omite el conflicto porque le importa afirmar que por naturaleza (con conflicto o no) las aldeas tienden a la ciudad, que es su fin. Y sólo allí, en la polis, se dan las relaciones políticas.

instancia producto de la voluntad nobiliaria de extender su poder sobre el territorio rural. En el camino las ambiciones aristocráticas entraron en tensión con las pretensiones del campesinado, sobre todo a partir de que éste último fue capaz de contribuir en la defensa militar del territorio.

La aparición de la infantería hoplita, con sus especificidades en cuanto a las formas de combate, constituye un elemento esencial a la hora de definir la fisonomía de la polis. Ella supone una ruptura para con la hegemonía aristocrática y el apuntalamiento del carácter aldeano de la ciudad. Sin embargo, la irrupción de la infantería hoplita como grupo de presión no redundaba en demandas particulares del campesinado, sino que sus portavoces saldrán de los mismos sectores nobiliarios que encuentran en ella un aliado importante en sus luchas intestinas<sup>139</sup>.

La supremacía aristocrática se expresaba mediante la apropiación de las magistraturas que ordenaban el gobierno de la polis. El testimonio aristotélico vuelve a ser importante para conocer dicho ordenamiento:

El ordenamiento del régimen primero (*arkhaías politeías*), el anterior a Dracón, era el siguiente: designaban los cargos (*arkhàs*) en razón del rango y de la riqueza y los ejercían, a lo primero, de por vida, luego, por un decenio. Los cargos (*árhon*) más importantes y los primeros fueron rey, comandante en jefe y arconte (*Basileus kaí polémarkhos kaí árhon*)[...] Lo legisladores (*temostétai*) comenzaron a elegirse muchos años después, cuando los cargos (*arkhàs*) eran ya elegidos cada año, con el fin de que custodiaran los preceptos, tras haberlos puesto por escritos, para la resolución de cuestiones litigiosas.<sup>140</sup>

En el lenguaje del estagirita predomina el término *arkhè* tanto para referirse a los “cargos” y “magistraturas” como en su sentido primigenio de “comienzo” “origen” “principio”, etc. Según Rubén Dri (2000:121) para Aristóteles la filosofía es la ciencia de los primeros principios, y como los primeros principios mandan de allí su significado de mando o poder. No obstante, el estagirita escribe en el siglo IV y algunas de las magistraturas que menciona son efectivamente de origen arcaico y están formadas por la raíz *arkhè*. Lo que puede significar que para el pensamiento aristocrático del período arcaico la palabra ya tenía una relación clara con la idea de poder. Es posible que para la ideología aristocrática el principio (*arkhè*) de toda autoridad radique en las magistraturas y de ahí que el término pueda

---

Es notable aquí que Aristóteles desarrolla el proceso evolutivo, pero luego afirmará normativamente que la polis es anterior a sus partes.

<sup>139</sup> Placido (2008:54) parece estar decididamente a favor de la idea de una “ciudad hoplítica”. Domínguez Monedero (2001: 147-149), en cambio, sostiene que solo en Esparta la “clase hoplítica” llega a equivaler a “cuerpo de ciudadanos”. En los demás casos la infantería hoplítica no fue capaz de formular una lista coherente de reivindicaciones y su malestar fue utilizado por las facciones aristocráticas en pugna por el poder.

<sup>140</sup> Arist. Ath. III, 1-4.

significar un tipo específico de poder. Aristóteles podría estar reproduciendo una línea de pensamiento aristocrático arraigada en la tradición arcaica.

Jean Pierre Vernant (1992:59) entendía que con la instauración de la polis el poder ya no podía ser propiedad de un solo hombre, el Estado “se ha despojado de todo carácter privado”. En ese sentido es que la nobleza aporta a la fisonomía igualitaria de la polis, pues “los antiguos privilegios del rey, la *arkhè* misma, han sido puestos *es to meson*, en el medio, en el centro.” Desde ese ejercicio colegiado del poder amparado en las magistraturas, que a su vez se ejercen rotativamente y por espacio temporal reducido, es que la nobleza lidera el proceso de configuración de la polis.

Amparados en las magistraturas los aristócratas fueron paulatinamente aumentando la presión sobre el campesinado y la dominación política fue adquiriendo rasgos de explotación económica. En Atenas el campesinado ático pronto fue cayendo en condiciones que rayaban la esclavitud a causa de las deudas que contraían con los nobles. Los *hektemoroi*, campesinos obligados a entregar una sexta parte de la cosecha, constituyen el mayor ejemplo del estado de dependencia en que han caído los agricultores. El descontento de los campesinos encuentra a sus portavoces en las mismas filas de la aristocracia y el resultado final es el conflicto social.

La voz griega para referirse al conflicto es *stasis*, una palabra que puede significar desde subversión a contienda civil y se conecta con el verbo *hístemi* (“colocar en pie”) en voz media (*hístamai*). Como la voz activa del verbo *hístamai*, *stasis* significa “acción de colocar en pie” o bien “plantarse”, “ponerse en pie firme” y de ahí su significado puede desplazarse hacia “posicionamiento” y “toma de posición”. De aquí a significar “conflicto civil” solo hay un paso (López Eire, 1990: 90-91). Así pues, el término *stasis* supone la toma de posición de un grupo o sector frente a otros y conlleva la fractura del colectivo de ciudadanos que integran la polis.

Por lo general los griegos recurrían a dos mecanismos para superar la *stasis*; los legisladores y los tiranos. El primero era una solución claramente aristocrática en que los nobles acordaban depositar en manos de uno solo de ellos el poder para que hiciera explícitas las formas que se concebían como las indicadas para el gobierno de la ciudad. El segundo, aunque con rasgos aristocráticos, gozaba de un mayor apoyo en los sectores populares, en especial campesinos.<sup>141</sup> Ambas opciones suponían delegar en un solo individuo el poder.

---

<sup>141</sup> No se pretende aquí ahondar en la cuestión de la tiranía que es harto compleja. Si bien Aristóteles Pol., 1295a diferencia tiranía de monarquía por el carácter ilegítimo e irresponsable de la primera, no es menos cierto que muchos tiranos, como Cípselo de Corinto o Fidon de Argos, son denominados como *basileus* en algunas fuentes escritas. A juzgar por su evaluación del gobierno de Pisítrato de Atenas, Domínguez Monedero (2001: 208) se inclina por considerar la tiranía dentro de la evolución constitucional ateniense. Por tanto, hay para él una línea

El primer legislador ateniense fue Dracón, personaje legendario de cuestionada historicidad, cuya obra legislativa no fue suficiente para paliar la crisis social que vivía la ciudad. Por lo que se hizo imprescindible nuevas reformas que organizaran el cuerpo cívico y solucionaran los problemas en torno a la situación del campesinado. En ese contexto accede al arcontado Solon en el año 594 a.C. Entre sus medidas, que apuntaron a liberar al campesinado, se encuentran la devolución de las tierras apropiadas por causa de las deudas, que las deudas dejaran de pesar sobre la libertad de los deudores, y una reestructuración de la sociedad en clases censatarias.

El primer tipo de medidas, vinculadas a la deuda, se conocen como *seisachtheia* y fueron simbolizada con el arrancamiento de los *horoi* que señalaban la propiedad endeudada. El segundo tipo de medidas, reorganización social, apuntaban al status jurídico del ciudadano. La ciudadanía se repartía entre cuatro grupos, dependiendo de los bienes e ingresos, denominados: *pentacosiomedimnos* (aquellos capaces de aportar hasta 500 medimnos<sup>142</sup> de trigo), *hippeis* (entre 200 y 300 medimnos), *Zeugitas* (hasta 200 medimnos) y *thetes* (que no poseían propiedad o bien no podían producir más allá de la subsistencia).

La nueva organización apuntaba a introducir un criterio económico al criterio del linaje en la valoración de la ciudadanía (Wallace, 2007:60). De esa manera a los estratos superiores, *pentacosiomedimnos* e *hippeis*, les correspondían las magistraturas y a los estratos inferiores la participación en la asamblea y en los tribunales populares que, sin embargo, atendían casos menores, siendo el órgano principal de impartición de justicia el Consejo del Areópago de raigambre aristocrático. Según Robert Wallace (2007: 68) las reformas de Solon “crearon un sistema institucional mixto timocrático/democrático”. El contenido aristotélico de la frase es evidente, pero nos obliga a preguntar ¿Han sido igualmente trascendentales para el pensamiento político ateniense las reformas solonianas como lo han sido desde el punto de vista social? Una indagación en torno a la poesía de Solon que nos ha sobrevivido tal vez contribuya a responder la pregunta.

Las reformas de Solon apuntan a crear una situación de *eunomía*, término que se traduce como “buen orden” o “buen gobierno”. Se trata de un slogan de naturaleza

---

de continuidad entre Solon, Pisístrato y Clístenes, en cuanto a la configuración de una base campesina activa. En cambio, Barceló y De La Fuente (2014: 137-139) se niegan a incluir a la tiranía como un eslabón dentro de la gestación del estado constitucional. De lo que deriva una imposibilidad de inserción de la tiranía dentro del sistema político griego.

<sup>142</sup> Medimno es una unidad de medida equivalente a 51,80 litros aproximadamente. Otra unidad de medida, aplicable al aceite y el vino, era el metrete equivalente a 39,39 litros aproximadamente.

aristocrática que asociado a *isonomía* (igualdad de ley) permite cohesionar a los *eupatridas* en oposición a la tiranía y los sectores populares<sup>143</sup>.

Mi corazón me impulsa a enseñarles a lo atenienses esto: que muchísimas desdichas procura a la ciudad el mal gobierno (*dysnomía*) y que el bueno lo deja todo en buen orden y equilibrio y a menudo apresa a los injustos con cepos y grillos; alisa esperanzas, detiene el exceso y borra el abuso (*hybris*) y agosta los brotes de un progresivo desastre, endereza sentencias torcidas, suaviza los actos soberbios y hace que cesen los ánimos de discordia civil y calma la ira de la funesta disputa y con buen gobierno (*eunomía*) todos los asuntos humanos son rectos y ecuánimes.<sup>144</sup>

Por tanto, no podemos desligar al legislador del contexto nobiliario en que se enmarcan sus medidas e ideas. Hace más de cincuenta años Jean Pierre Vernant (1992: 48) señalaba, a propósito de la *isonomía*:

Esta imagen del mundo humano encontrará en el siglo VI su expresión rigurosa en un concepto, el de *isonomía*: igual participación de todos los ciudadanos en el ejercicio del poder. Pero antes de adquirir ese valor plenamente democrático y de inspirar en el plano institucional reformas como las de Clístenes, el ideal de *isonomía* pudo traducir o prolongar aspiraciones comunitarias que remontan mucho más alto, hasta los orígenes mismos de la polis. Varios testimonios muestran que los términos de *isonomía* y de *isocratía* han servido para definir, dentro de los círculos aristocráticos, en contraposición al poder absoluto de uno solo (la *monarquía* o la *tyrannía*), un régimen oligárquico en que la *arkhé* se reservaba para un pequeño número con exclusión de la masa, pero era igualmente compartida por todos los miembros de esa selecta minoría.

Sin embargo, para Solon la compleja situación de *stasis* no se resuelve con una ampliación del ideal de *isonomía* y del carácter igualitario en el ejercicio del poder. Por el contrario, el objetivo de sus reflexiones se centra en como neutralizar las pretensiones que cada bando tiene de hacer uso del poder. Para eso su propuesta se enfoca en subordinar esas pretensiones a una fuerza superior: la ley.

Es importante señalar aquí la importancia que tiene en Solon el concepto de justicia (*δίκη*). En Homero *dike* no tiene jamás el significado de una norma ética. No pasa de significar el lugar correcto y adecuado que le corresponde a los nobles ocupar, es un término neutro que describe el “modo de ser de las cosas” (Meiksins Wood, 2011 68). Con Hesíodo va a adquirir status de divinidad al convertirse en hija de Zeus y de Temis<sup>145</sup>. Asociada a *sophrosyne* (moderación), *dike* se convierte en una virtud indispensable para la convivencia entre los miembros de la ciudad, sin perder su carácter sagrado.<sup>146</sup> Es en nombre de la justicia que el legislador fundamenta su accionar:

---

<sup>143</sup> Cf. Gallego (2013: 44-45) Vernant (1992: 47-48) Barceló & De La Fuente (2014: 139-142)

<sup>144</sup> Fragmento 3 D, 30-39. Traducción Carlos García Gual.

<sup>145</sup> Hes. Th. 902.

<sup>146</sup> Vernant (1992: 68-69) consideraba cierto desplazamiento de ambos conceptos, desde el plano divino al humano, instalándose en el ágora, pero sin dejar de ser invocadas por la comunidad.

Al pueblo, pues, le concedí la pertinente dignidad, sin rebajarlo en su estima ni darle alas demás. De los que gozaban de influencia y por su hacienda eran admirados también me preocupé, para que no sufrieran menoscabo alguno. A pie firme resistí, embrazando poderoso escudo ante unos y otros, y no dejé que me vencieran sin justicia ni uno ni otro bando.<sup>147</sup>

Basado en lo que es justo, Solon considera que ha hecho un reparto igualitario del poder entre ambos grupos, campesinos y aristócratas. Sin embargo, se vio presionado por ambas partes para colocarse en favor de uno u otro.<sup>148</sup> Apelando a la metáfora bélica se identifica con un hoplita ubicado en el centro de dos fuerzas, dos *krátos*, enfrentadas. Lo que las potencias rivales buscan es obtener la superioridad sobre la otra e imponer sus criterios de organización de la comunidad.<sup>149</sup> Constantemente apela a la imagen de él entre dos ejércitos:

Por todo ello, de aquí y de allá sacando fuerzas de flaquezas, me revolví como un lobo entre un tropel de perras.<sup>150</sup>

Más adelante procura recordar que lo único que evita la irrupción de la violencia, el choque de ambas fuerzas es su papel de legislador:

Yo en cambio, como en tierra de nadie entre ambos frentes, me erigí en divisoria.<sup>151</sup>

Ese espacio que divide dos ejércitos, ese medio, no debe confundirse con el *meson* democrático. No es un espacio pacífico de debate en el agora, sino el *meson* de la Iliada, el espacio donde confluyen dos fuerzas en combate. Loraux (2008a: 171-188) considera que para Solon hay una clara concepción de la *stasis* como guerra (*polemos*). En consecuencia en los poemas la figura de Solon adquiere status de héroe homérico. Héroe que debe evitar la división del cuerpo social ocupando él el centro, el medio, y evitar que ambos bandos lleguen al conflicto.<sup>152</sup>

---

<sup>147</sup> Arist. Ath. XII.1

<sup>148</sup> Al parecer los sectores populares esperaban que se hiciera con la tiranía, según se desprende de Ath. Pol. XII., 3: “y se creía cada uno de ellos que iba a encontrarse una cuantiosa fortuna y que yo, tras de mi charla moderada, mostraría una intención violenta.”

<sup>149</sup> En su análisis de la *stasis* de Corcira Ober (2002: 128-156) sostiene que el carácter político de los conflictos sociales está dado porque lo que se dirime es quienes integran el cuerpo cívico e impondrán las reglas de estructuración de la sociedad. Por su parte, Austin & Vidal Naquet (1986:103-107) afirman que en Atenas las categorías sociales no se corresponden con las clases sociales, por tanto los conflictos no constituyen luchas de clases, sino que sus objetivos son el de definir los criterios de pertenencia a la comunidad de ciudadanos.

<sup>150</sup> Arist. Ath. XII., 4

<sup>151</sup> Arist. Ath. XII., 5

<sup>152</sup> Cf. Domínguez Monedero (2011: 32-40) para quien el mensaje político que transmite Solon está centrado en el mantenimiento de los límites de cada grupo social

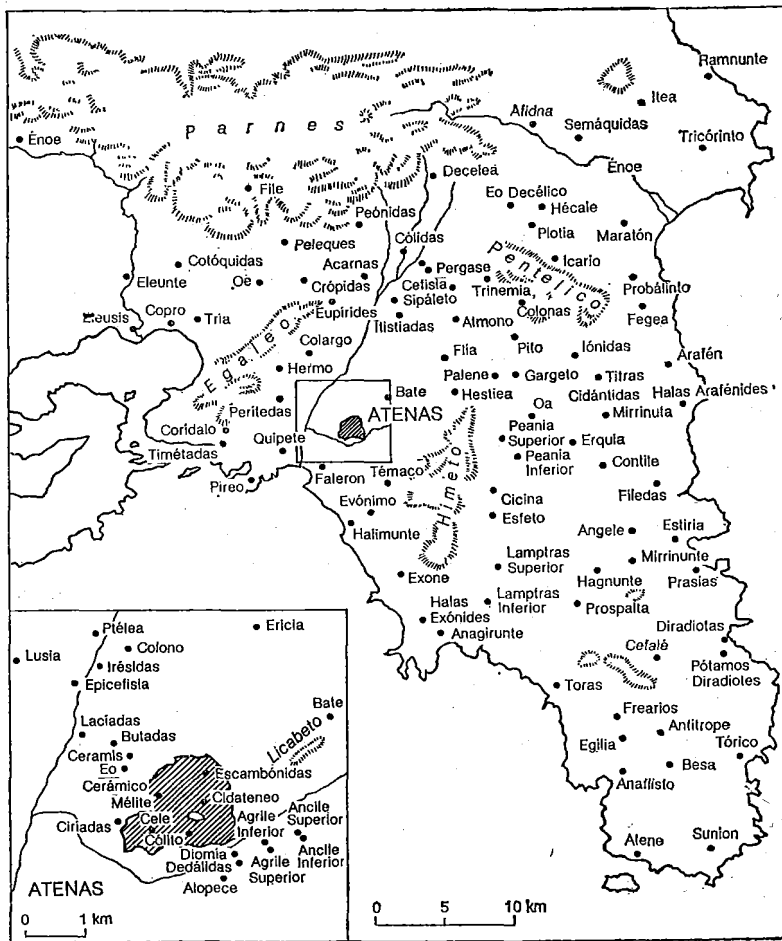
En Solon encontramos una reflexión sobre el problema central de la sociedad ateniense arcaica, y que a su vez es el hecho fundante de la política; ¿Cómo evitar la violencia en la resolución de conflictos entre miembros de una misma comunidad? En su concepto de lo político Carl Schmitt (2009 [1987]: 56-59) proponía pensar la política en relación a grupos en oposición. En su lectura el conflicto, la lucha, es constitutiva de la política y semeja a un estado de beligerancia. La define, haciendo énfasis en el antagonismo, de la siguiente forma:

La distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de *amigo* y *enemigo* [...] La oposición o el antagonismo constituye la más intensa y extrema de todas las oposiciones, y cualquier antagonismo concreto se aproximará tanto más a lo político cuanto mayor sea su cercanía al punto extremo, esto es, a la distinción entre amigo y enemigo.

Si bien la división es constitutiva de la política, su dignidad pasa por tratar de ser superadora de la misma, aunque claro, se trate de una aspiración irrealizable en su totalidad. Frente al alto grado de oposición, de distinción entre amigos y enemigos, que vive la Atenas de principios del siglo VI, Solon ensaya una propuesta superadora, en la teoría, según se desprende de su poesía, y en la práctica a través de sus reformas. Es en este sentido, que se puede pensar las reformas solonianas como punto de quiebre, como momento de irrupción de lo político, en tanto que con ellas se ensaya un modelo de resolución de los conflictos que no se reduce a mera dominación de un sector sobre otro. Aun cuando la aristocracia mantenga su preeminencia social.

Ahora bien, ¿Cuál es la propuesta de Solon? Básicamente contener a *krátos* (fuerza) y *bía* (violencia) ubicándose en el medio (*meson*) de los grupos rivales en virtud de la *arkhé* (magistratura) de la que es poseedor. Lo hace porque “sólo un individuo singular puede llenar el vacío que se ha abierto entre las dos partes de la ciudad” (Loraux, 2008a: 186-187). Apela a la justicia (*dike*) para que le asista e incluso llega él mismo a asumir la personalización de ella, pues es el propio Solon quien juzga lo que corresponde a cada parte recibir. Por tanto, *dike* y *arkhé* se asimilan y las acciones del legislador aparecen revestidas de un halo sagrado que va de la mano con la entronización del *nomos* (derecho, ley) como poder ordenador de la polis (Domínguez Monedero, 2011:35).





MAPA 3. — *Demos del Ática*

La fragilidad de la situación es evidente, de hecho, después de Solon, y ante la persistencia de los conflictos sociales, se hizo necesario volver a elegir arcontes elevando su número a diez; cinco de entre la nobleza, tres de entre los campesinos y dos de los menestrales<sup>153</sup>. La ascensión de Pisístrato, líder de la facción más popular de las tres que disputaban el control de las magistraturas, supuso la acaparación de la *arkhé* en un individuo que procedió de forma contraria a Solon. Amparándose en los sectores populares el tirano inclinó la balanza del poder en favor de uno de los grupos. De ahí su carácter ilegítimo, pues no actúa con justicia sino con ambición de poder personal.

En todo caso, la irrupción de la tiranía marca la imposibilidad de neutralizar el poder y expulsar la lucha fratricida entre miembros de la misma comunidad. La ley ha sido la apuesta de algunos sectores nobiliarios para garantizar un ordenamiento benévolo para con sus intereses, pero la fuerza y la violencia, vestigios del mundo descrito en los poemas homéricos, aún continúan siendo criterios aceptados para resolver las luchas intestinas.

<sup>153</sup> Arist. Ath. XII., 2.

Si se siguen los planteos de Loraux (2008b: 88-119) se puede ir más allá y afirmar que en sus orígenes arcaicos la política supone un grado de conflictividad necesaria para evitar la división de la comunidad. Esto se ejemplifica muy bien en la filosofía de Heráclito de Efeso, en especial en su idea de que todo esta en continuo movimiento y que el orden cósmico se constituye por la tensión de los opuestos (Meiksins Woods, 2011: 146-149; Wholin, 1975: 39). Si bien Heráclito no establece una correlación entre el orden cósmico y el orden social, la concepción de lo Uno como resultado de una división que le antecede, las partes y el todo en la reflexión aristotélica, va en esa dirección<sup>154</sup>. Precisamente eso ha querido ver la historiadora francesa al señalar que entre los griegos de época arcaica “el sentimiento paradójico de algo común nacería del conflicto estabilizado, para quienes arden en deseo de matarse mutuamente”.

Este es el punto fundamental de la historia política ateniense, el conflicto se va a decantar, primero por acción de los tiranos, luego por las reformas de Clístenes (508 a.C.), a favor de los sectores campesinos que irrumpen en la vida cívica a fines del siglo VI. La *arkhé* no será ya entendida como potestad de un individuo o de un grupo sino que es reivindicada por el *demos*, que obtiene su libertad ocupando espacios de poder ganados a la aristocracia. Esa victoria implica no tanto el fin del conflicto como sí su canalización por vías institucionales que aseguran la primacía de los sectores agrarios y la plebe urbana. De hecho, gran parte del debate sobre el nacimiento de la democracia antigua, si lo hace tras las reformas clisténicas o bien tras las de Efialtes, responde al sentido que se le asigne a la voz *demokratía*, y en su defecto, al régimen<sup>155</sup>. Si se entiende la democracia como mera ampliación del cuerpo cívico, su germen se puede encontrar a principios del siglo V, pero si se la considera a partir del empoderamiento de los sectores populares, entonces su origen se remonta al 462 a.C con las reformas de Efialtes. En ese sentido, la etimología de la palabra ha contribuido para que la mayor parte de la historiografía moderna se decante por la segunda opción.

### **II.3 La libertad de los antiguos II: Unidad y división en el pensamiento político griego.**

Dos cuestiones atraviesan la teoría política clásica desde Aristóteles a Cicerón, la unidad del cuerpo de ciudadanos y su división. Pero también ésta es una preocupación del

---

<sup>154</sup> Wholin (1975: 39) cree que si existe un principio común a la naturaleza y a la sociedad en Heráclito.

<sup>155</sup> Para los diferentes argumentos y posiciones sobre el origen de la democracia Cf. Raaflaub, K., Ober, J. & Wallace, R. (2007)

pensamiento político moderno, visible sobre todo a partir de la obra de Carl Schmitt y el debate entre Republicanismo y Liberalismo que suscitó dicha obra (López Barja, 2013). No podía ser de otra forma porque, por un lado, la política solo es posible allí donde hay conflicto, por otro, su dignidad radica en la pretensión de superar el conflicto. Es decir que unidad y división son intrínsecas a la praxis política, la una como fin, la otra como origen.

La democracia ateniense representa un claro ejemplo de la preponderancia de ambos fenómenos en la teoría política de la antigüedad. La fragilidad del régimen radicaba en la delgada línea que separaba a la comunidad como un todo, de los intereses particulares que a menudo devenían en facciosos. Jaques Rancière observó muy bien esta disyuntiva de la democracia antigua en su libro *El desacuerdo, filosofía y política* (1995: 66-82), donde señala que en el vocabulario griego *dêmos* es, por un lado, el cuerpo de ciudadanos en su totalidad, pero por otro, una parte, una facción. Como vimos (cap. II.2) la Atenas del siglo VI experimentó un periodo de conflicto civil a causa de la situación de esclavitud a la que eran degradados algunos campesinos endeudados con propietarios más pudientes. La lucha por revertir esa situación de esclavitud que era percibida como injusta y contraria a los principios con los que se creó la polis dio paso a la guerra civil.

Las reformas de Clístenes en el 508 a.C., en un contexto de reciente expulsión de la tiranía, supuso la politización del campo ático, “la incorporación de la aldea al estado y del campesino a la comunidad cívica” (Meiksins wood, 2000: 238-276). Con ello se dio la particularidad de un Estado en que las jerarquías sociales no constituían el principal punto de anclaje (Gallego, 2007: 49). Las prácticas de sociabilidad aldeana contribuyeron fuertemente a la construcción del imaginario igualitario de la polis, que al asimilarse a las nociones de isonomía e isegoría (igualdad en el uso de la palabra) de tradición aristocrática dieron forma a la idea de la comunidad de ciudadanos como una comunidad de pares.

Una serie de tensiones se yuxtaponen en la polis ática. La primera refiere a la que existía entre espacio aldeano y espacio urbano. La segunda se daba entre polis y *oikos*, el espacio público y el hogar. Un hombre de sexo masculino (*ándres*) en la intimidad de su casa gobernaba sobre sus esclavos, mujeres e hijos y en ese contexto su autoridad era absoluta. Pero en la vida cívica era uno más del colectivo de ciudadanos, su autoridad en tanto individuo era nula. En el hogar un *despostes*, en la ciudad un *polites*. La contradicción se superaba a partir de una ideología que articulaba lo privado y lo público de forma compleja. La comunidad se percibía a sí misma como un “nosotros” (Loraux, 2007a: 243-264), un colectivo homogéneo que alejaba el fantasma de la división a través de la práctica efectiva del ostracismo. Cuando un individuo sobresalía por sobre el resto y su liderazgo militar, así como

su ascendente político, se percibían como amenazantes, la solución era la condena a diez años de exilio. De esa forma el *demos* se aseguraba que el colectivo no se fracturara, la diferencia entre gobernados y gobernantes no tenía lugar en la democracia (Meiksins Wood, 2011: 49)<sup>156</sup>.

Los discursos se hicieron eco de todas estas tensiones y contradicciones de la ciudad y de la democracia. Pero sí, como veremos, el discurso fúnebre colocó el énfasis en la exaltación de la colectividad y de aquellos que encontraron la muerte en defensa de la polis, entendida como una unidad, la tragedia identificó los conflictos que conspiraban contra cualquier pretensión de unidad, los puso en escena y llamó la atención sobre sus consecuencias. Unidad y división encuentran en los discursos y en el espacio asignado a cada uno, cementerio y teatro, el lugar para constituirse como problemas del pensamiento político ateniense.

En el comienzo de la guerra del Peloponeso (librada entre el 431 a.C. y el 404 a.C.), cuando el conflicto se ha tomado sus primeras víctimas, los atenienses “siguiendo la costumbre tradicional” se aprestaron a celebrar las honras fúnebres de los caídos. Los atenienses eran los únicos griegos que acostumbraban a repatriar las cenizas de sus muertos en la guerra, para enterrarlos en el cementerio de El Cerámico ubicado “en el más hermoso barrio de la ciudad”, el resto los enterraba en el mismo campo de batalla.

Nicole Loraux (2012) ha dedicado el más completo análisis, hasta el momento, de la oración fúnebre ateniense. Ella destaca que los nombres de los muertos fuesen inscriptos en una lista, hecho que reforzaba la percepción del “nosotros” toda vez que la lista era encabezada por la fórmula *Atenahíon hoíde aphétanon* (de los atenienses han muerto) e inmediatamente después del nombre del ciudadano se inscribía el nombre de la tribu. El encabezado recuerda que ante todo los que han muerto son atenienses, se borra cualquier sentido de individualidad y se exalta el colectivo:

Enterrando a sus muertos, la comunidad ateniense se los apropia así para siempre. En el *demósion séma*<sup>157</sup> se anulan todas las determinaciones, individuales o familiares, económicas y sociales que hubieran podido dividir hasta la tumba a los atenienses entre sí. A los ciudadanos valerosos la ciudad les promete una hermosa sepultura y un epigrama en verso, privilegio reservado otrora a una aristocracia. (Loraux, 2012: 45)

Como institución de la polis democrática, las honras fúnebres tienden a exaltar al individuo en tanto parte de la comunidad. La suya es una bella muerte (*khalos thánatos*)

---

<sup>156</sup> En todo caso los gobernados eran los marginados del cuerpo cívico: esclavos, extranjeros y mujeres. Cf. Paiaro (2011: 223-242)

<sup>157</sup> Cementerio Público

porque ha muerto por la eternidad de la polis<sup>158</sup>. La idea de la bella muerte, como observa Payen (2012: 83) tiene un sentido ético, apunta a construir modelos a imitar por parte de los ciudadanos que aun viven. En todo caso, queda claro que la finalidad de las honras fúnebres es exaltar a la ciudad a través de sus muertos, los individuos desaparecen en el anonimato, solo queda su condición de ciudadanos, definida por el nombre genérico: atenienses.

Uno de los momentos más importante del la ceremonia era aquel en que se elegía a uno de entre los presentes para que diera un discurso (*logos epitafios*) en honor de las víctimas. En la narración que nos ha legado Tucídides de aquellas honras fúnebres celebradas en honor a los primeros caídos de la guerra del Peloponeso, la elección recayó en Pericles, hijo de Jantipo, de la familia de los alcmeonidas y casualmente estratego de Atenas por aquellos años <sup>159</sup>. A la luz de lo descrito con anterioridad es de esperar que sí la ceremonia fúnebre buscaba ponderar a la comunidad y diluir u omitir las individualidades que la conforman, el discurso fúnebre como forma típica de oratoria para éste contexto, pretenda lo mismo.

Por eso la oración apenas guarda una mención al principio y otra al final sobre los muertos y luego se centra en la ciudad y el régimen:

Comenzaré por los antepasados, lo primero; pues es justo y al mismo tiempo conveniente que en estos momentos se les conceda a ellos esta honra de su recuerdo. Pues habitaron siempre este país en la sucesión de las generaciones hasta hoy, y libre nos lo entregaron gracias a su valor. Digno son de elogios aquellos y mucho más lo son nuestros propios padres, pues adquiriendo no sin esfuerzo, además de lo que recibieron, cuanto imperio tenemos, nos lo dejaron a nosotros los de hoy en día [...] y hemos convertido nuestra ciudad en la más autárquica, tanto en lo referente a la guerra como a la paz.<sup>160</sup>

Para desarrollar su elogio, Pericles concentra primero sus esfuerzos en traer a la memoria del espectador dos ideas muy poderosas, la autoctonía y la autarquía. Les recuerda que los atenienses habitaron el ática desde siempre, clara referencia al mito de Erecteo. Según este mito, Hefesto, el dios, violó a la diosa Palas Atenea y ésta al limpiarse con un trozo de lana dejó caer el semen a la tierra, de esa tierra nace Erecteo, el primer ateniense.

La historia mítica del origen de los atenienses los separa de los otros pueblos de Grecia que han llegado a la región a través de migraciones. Pero su objetivo es dotar a toda la

---

<sup>158</sup> Vernant (2001) considera que la bella muerte como ideal heroico ya esta presente en la poesía homérica. Sin embargo, Loraux (2012: 12-13) crítica esta tesis, para ella en la Iliada hay “muerte hermosa” de los héroes pero carece de un sentido de trascendencia para la comunidad. Tanto Loraux (1982: 27-43) como Payen (2012:83) creen que la diferencia está en el carácter estético de la bella muerte homérica y en el carácter ético de la bella muerte instituida por la polis clásica.

<sup>159</sup> El cargo de estratego era un cargo de función militar, por lo que ha diferencia de los otros cargos de la democracia no se elegía por sorteo y era reelegible indefinidamente, ya que se esperaba que quienes lo ocuparan tuvieran experiencia militar.

<sup>160</sup> Th. II, 36.

comunidad de un antepasado común del linaje de Atenea. La costumbre de atribuirse un linaje que se remontará hasta un dios o semidios era un atributo de la nobleza. El mito de Erecteo permite al *demos* apropiarse de esta prerrogativa aristocrática y hacerla extensible. “Un *génos* de las dimensiones de la ciudad, del que todos los miembros heredan el mismo título de nobleza propio de las familias aristocráticas.” (Loraux, 2007b: 34). Así pues, Pericles le recuerda al auditorio que por pertenecer al mismo linaje y compartir un origen común son iguales entre ellos y mejores que los demás. Pero si los atenienses tienen un origen divino no menos cabe para la democracia, pues los antepasados les han legado una tierra libre desde el comienzo. Se inventa así una historia mítica de la democracia, si en ella los ciudadanos son iguales es por que todos pertenecen al mismo linaje, la misma familia de los erecteidas, y por tanto, si han sido iguales desde el origen, la democracia existe desde el origen. Por otro lado, la ciudad puede jactarse de su autarquía en lo relativo a la guerra y la paz, clara referencia al poder imperial que ejerce sobre sus aliados de la liga de Delos, pero también a la capacidad instituyente del *demos*.

Más adelante, Pericles se enfoca en diluir las tensiones existentes al interior de la ciudad:

A todo el mundo asiste, de acuerdo con nuestras leyes, la igualdad de derechos en las disensiones particulares, mientras que según la reputación que cada cual tiene en algo, no es estimado para las cosas en común más por turno que por su valía, ni a su vez tampoco a causa de su pobreza [...] Y al tratar los asuntos privados sin molestarnos, tampoco transgredimos los asuntos públicos, más que nada por miedo, y por obediencia a los que en cada ocasión desempeñan cargos públicos y a las leyes, y de entre ellas sobre todo a las que están dada en pro de los injustamente tratados, y a cuantas por ser leyes no escritas comportan una vergüenza reconocida.”<sup>161</sup>

Las desigualdades sociales son matizadas al exaltar el procedimiento de elección por sorteo que coloca en acento en la igualdad no en la idoneidad. De tal forma los conflictos sociales desaparecen, no es la riqueza ni la pobreza, el mérito o el linaje, lo que da acceso a las magistraturas. En su lugar es la sola pertenencia a la comunidad de ciudadanos lo que posibilita que un individuo tenga acceso a un lugar en el consejo o en tribunales, por ejemplo. Ésta retórica de la igualdad oculta el lugar que individuos como el propio Pericles, de origen noble, con recursos económicos importantes, y responsable de una magistratura no elegible por sorteo, ocupaban en la sociedad como líderes preeminentes.

La última parte llama la atención sobre la concordia que se daba entre el espacio privado, el *oikos*, y el público, la polis. Al tratar los asuntos privados sin afectar los de los demás ciudadanos se fortalece el espacio público, en tanto no se trasladan las desigualdades

---

<sup>161</sup> Th. II. 37.

del *oikos* a la vida pública. La tensión entre esos dos espacios no se explicita. Al contrario, se dan por superados a partir del lugar que ocupan las leyes ágrafas en la comunidad. Sin embargo, como veremos más adelante a propósito de la tragedia Antígona, es por la existencia de esas leyes no escritas que la tensión entre polis y *oikos* es constante. Pericles invierte la cuestión y hace de las leyes no escritas la fuerza superadora de la tensión entre los espacios públicos y privados.

La ciudad va adquiriendo conforme avanza el discurso un status de heroicidad que la convierte en un ideal estéticamente admirable:

Y al habernos procurado un poderío con pruebas más que evidentes y no sin testigos, daremos ocasión de ser admirados a los hombres de ahora y a los venideros, sin necesitar para nada el elogio de Homero ni de ningún otro que nos deleitará de momentos con palabras halagadoras, aunque la verdad irá a desmentir su concepción de los hechos; sino que tras haber obligado a todas las tierras y mares a ser accesible a nuestro arrojo, por todas partes hemos contribuido a fundar recuerdos imperecederos para bien o para mal.<sup>162</sup>

La polis democrática e imperialista deviene en ejemplo de virtud aristocrática. *kléos* (fama) y *timé* (honor) dos de los valores propios de la aristocracia homérica son atribuidos a la ciudad dueña del Egeo y con ello la polis toda se ennoblece. Si Atenas, dirá Pericles, puede ser la escuela de Grecia es porque sus ciudadanos representan el ejemplo más acabado de *areté* (virtud). Entonces, por un lado tenemos un colectivo de ciudadanos que se equipara por su linaje y valores a los héroes de antaño, por otro, a una ciudad cuyos logros en política exterior e interior le permiten ennoblecerse, convertirse en un objeto de deseo:

[...] contemplando de hecho cada día el poderío de la ciudad y enamorándose de él, y cuando os parezca que es inmenso, pensad que todo ello lo adquirieron unos hombres osados y que conocían su deber, y que actuaron con pundonor en el momento de la acción; y si fracasaban al intentar algo no se creían con derecho a privar a la ciudad de su innata audacia, por lo que brindaron su más bello tributo: dieron en efecto su vida por la comunidad [...]<sup>163</sup>

La ciudad y sus ciudadanos aparecen en el discurso como entrelazados por medio de una relación de tipo erótica, que recuerda a las prácticas existentes en la misma sociedad griega entre un ciudadano varón adulto (*erastes*) y uno joven (*eromenos*). En efecto, esas prácticas homo eróticas se caracterizaban por su reciprocidad, tenían como fin la educación ciudadana del joven (Monoson, 1994)<sup>164</sup>. Por tanto, si Pericles convierte a la ciudad en objeto de deseo de los ciudadanos, no lo hace siguiendo la clásica representación del sexo entre varones y mujeres donde prima la supremacía masculina. En el juego erótico entre un *erastes* y un

---

<sup>162</sup> Th. II. 41.

<sup>163</sup> Th. II. 43.

<sup>164</sup> En Atenas un ejemplo de este tipo de relación fueron Sócrates y Alcibiades.

*eromenos*, por lo general se evitaba la penetración, considerada denigrante, en su lugar se desplegaba una serie de cortejos destinados a demostrar que un joven era digno de recibir la atención de un ciudadano reconocido y viceversa. Se espera cierto comportamiento de uno y otro que permitan una relación equilibrada y virtuosa. En síntesis, como señala atinadamente Domínguez Monedero (2013: 27):

No deja de ser interesante que el uso de este lenguaje “amoroso” esté al servicio de la idea de la unión entre diferentes que los griegos atribuyen a Eros desde los tiempos más remotos y que, en este contexto, puede interpretarse desde la perspectiva de la combinación entre lo individual y lo colectivo y lo público y lo privado que es uno de los principales mensajes que quiere transmitir el discurso como ideal de la democracia ateniense a pesar de que en la realidad esas tensiones existen y, sobre todo, estallarán con fuerza tras la muerte de Pericles.

Así pues, el discurso fúnebre se consagra decididamente a transmitir una imagen de la ciudad apasionadamente unida. Esto es así porque esa es su forma de legitimar el régimen democrático como aquel que ha logrado la concordia y la superación de la *stásis*. La tragedia, en cambio, por su naturaleza y las características de la dinámica teatral, optará por mostrar otra escena de la ciudad: la división.

La relación entre tragedia y política ha sido señalada por una variedad de autores y enfoques diferentes<sup>165</sup>. En general se distinguen tres aportes esenciales que el discurso trágico realiza a la cultura política democrática en la Atenas clásica: la exhibición de los aspectos negativos de la *hybris* (Castoriadis, 1997 y Rosembloom, 2012), la puesta en escena del *agón* trágico, que en cierta forma representa el lugar prominente que ocupa el debate en la vida política (Napoli, 2008) y el tratamiento de un tema central en la práctica asamblearia; la toma de decisión (Gallego, 2003).

Sin embargo, la tendencia a identificar al teatro con el contexto democrático ateniense del siglo V ha generado sendos debates. Por un lado, para Simon Goldhill (1987) el contexto democrático es esencial para entender la función social del teatro, por otro, Peter Rhodes (2003) cree que el teatro era una institución de la polis griega en general, indiferentemente de cual sea su tipo de régimen y no solo de la Atenas democrática. En ese sentido sería exagerar la importancia de la polis ática en el mundo griego atribuirle a la tragedia un carácter exclusivamente democrático. Aquí se va a sostener una postura intermedia entre las de Goldhill y Rhodes, aceptando que la tragedia es una institución de la polis pero que en el

---

<sup>165</sup> La lista es extensa, a modo de ejemplo: Vernant (2002), Gallego (2003), Castoriadis (1997), Romilly (1997), Rhodes (2003) Goldhill (1987) Rosenbloom (2012)



contexto de la democracia, en Atenas, adquirió una fisonomía que se puede definir como democrática.

Otro elemento contextual importante es el de las fiestas religiosas en las que las obras teatrales eran presentadas; las Lenneas y, sobre todo, las Grandes Dionisias. Las primeras tenían carácter regional, las segundas, en cambio, eran panhelénicas y a ella asistían una proporción importante de extranjeros. Como Dionisos es un dios relativamente nuevo, vinculado a la reproducción y la fertilidad, con fuerte anclaje en el mundo rural, la irrupción de las fiestas y los concursos teatrales a partir de las tiranías del siglo VI se vinculan al proceso de inserción del campesinado a la vida cívica.

La importancia de la tragedia en el pensamiento político ateniense se relaciona con la capacidad, licencia si se quiere, de representar en el escenario las tensiones, conflictos y contradicciones que se suponen superadas por la *eunomía* democrática (Lizarraga, 2007: 217-229). Antígona de Sófocles, presentada en 442 a.C., es un claro ejemplo de la exhibición del conflicto que desgarró a una ciudad. La acción transcurre en Tebas, escenario de otras tragedias importantes como Edipo Rey o Los Siete contra Tebas de Esquilo. Froma Zeitlin (1990: 144-147) propuso una lectura de Tebas en la tragedia como la anti-Atenas. Es decir, si Atenas se erige como el ideal de ciudad unida y sin conflicto, la Tebas de las tragedias deviene en anti-ciudad, una polis desgarrada por conflictos muchas veces irresolubles. Y si el teatro es la “otra escena” de la ciudad, donde esta se auto representa, Tebas es en la tragedia “la “otra escena” de la “otra escena” que es el teatro mismo” (Zeitlin, 1990: 144). Por otro lado, “Tebas es la paradigmática casa de los tiranos”, al contrario de Atenas que en las obras siempre aparece gobernada, bien por un Rey democrático (Teseo) o bien por el demos.

Así pues, la dialéctica entre unidad y división tiene en la tragedia su correlato en la oposición entre la ciudad unida, Atenas, y la ciudad desgarrada, Tebas. Antígona como es de esperarse entonces, nos trasmite una polis tebana envuelta en un conflicto que amenaza su propia existencia como marco propicio para la vida en comunidad. La trama se centra en el día después de la retirada del ejército argivo de la ciudad. Los dos hijos de Edipo se encuentran ya sin vida y Creonte, tío de los difuntos y tirano a la vez, emite un decreto en que se ordena que solo los cadáveres de aquellos que murieron por la defensa de la polis reciban sepultura. Por tanto, el cadáver de Polinices, el hermano traidor que llevó a los argivos hasta las puertas de Tebas, yace a la intemperie. Pero su hermana Antígona decide darle sepultura para cumplir con las leyes religiosas que la obligan a hacerlo. De esa manera desafía el decreto que emitió su tío y desencadena el conflicto.

En la figura de Creonte Sófocles pone en evidencia la tensión que existe entre polis y *oikos*. En efecto, él es a un mismo tiempo el gobernante de la ciudad y el jefe de la casa de los labdácidas a la que pertenecen Eteocles, Polinices, Ismene y Antígona<sup>166</sup>. Él se ve desgarrado por su doble pertenencia, entre la lealtad a la polis y la lealtad al *oikos*<sup>167</sup>. Antígona en cambio actúa en todo momento dentro del ámbito que le compete al sexo femenino, el privado. Ella no duda en que las leyes religiosas deben primar por sobre las cívicas, porque precisamente como mujer esas son las leyes y tradiciones que debe guardar. Creonte, en cambio, entiende que como jefe del *oikos* debe velar por esas mismas leyes, pero duda si al ponerlas por encima de su voluntad como tirano no habilita a los demás a actuar de la misma forma, socavando su propia autoridad.

Un momento crucial para comprender la actitud de ambos y lo que el poeta quiere representar como núcleo de la problemática se da en los versos 449-459:

Antígona: no fue Zeus el que los ha mandado publicar, ni la justicia que vive con los dioses de abajo la que fijó tales leyes para los hombres. No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Estás no son de hoy o de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de donde surgieron. No iba a obtener castigo por ellas de parte de los dioses por miedo a la intención de hombre alguno

El tema central de estos versos es el miedo que Antígona reconoce sentir por las leyes divinas. La moral democrática se sustenta en la idea de que existen ciertas emociones que son buenas para instituir un orden religioso y político adecuado. Según Rosembloom (2012: 270-298) la tragedia y la comedia destacan esas emociones. En el caso de la tragedia se trata de la piedad y el miedo. Se espera que un ciudadano sea piadoso, pero para eso se requiere tener miedo, pues el miedo es lo único que le permite al hombre conocer sus límites. Si la identidad de la comunidad democrática se construye en oposición a la *hybris*, el desenfreno, la importancia de un colectivo con temor a caer presa de ella y de actuar de manera impudosa es central.

Como señala Meiksins Wood (2011: 73) el crimen de Creonte no es que insista en la supremacía de la ley civil sino que insista en esa supremacía al punto de quebrar el orden cívico. Al actuar así Creonte da la espalda a todas las leyes, las cívicas y las religiosas:

Creonte.- ¿Y la ciudad va a decirme lo que debo hacer? [...]  
Hemón.- No existe ciudad que sea de un solo hombre.

---

<sup>166</sup> En realidad Creonte es el hermano de Yocasta la madre de los cuatro y esposa-madre de Edipo.

<sup>167</sup> En su discusión con su hijo Hemón “Kreon first blurs distinctions between family and city by demanding from his son the obedience due to ruler from subject.” (Zeitlin, 1990: 151)

Creonte.- ¿No se considera que la ciudad es de quien gobierna?<sup>168</sup>

De tal forma que presa de la arrogancia, Creonte, cae víctima de la *hybris*, ya no conoce límites a su accionar, que definitivamente a este punto es el de un tirano, y por ende es incapaz de tener compasión, pues “A *hubristês* is not susceptible to pity because he feels no fear” (Rosebloom, 2012: 276). En contraste Antígona se mueve en todo momento con compasión por el destino del cadáver de su hermano y por miedo a las leyes ágrafas. Entonces Sófocles coloca al espectador en una paradoja; Antígona, mujer cuyo espacio natural es el privado, deviene en modelo ético de ciudadano, en cambio, Creonte, varón cuyo espacio natural es el público, es un modelo de mal ciudadano.

La paradoja tiene una razón de ser, llamar la atención sobre los peligros de una articulación entre lo público y lo privado que no puede darse a partir de un solo criterio de subordinación de uno a otro. Si el discurso fúnebre pasa por alto lo privado y exalta en todo momento las virtudes de un orden cívico que garantiza la unidad, la tragedia Antígona resalta la importancia que tiene para la unidad las formas en que lo público se vincula con lo privado. Sin esa articulación se corre el peligro de caer en la división.

Pericles mismo, según el testimonio que nos dejó Tucídides, se vio envuelto en un episodio que tensionaba su lealtad entre la polis o las tradiciones nobiliarias:

Mientras aún se reunían los peloponesios en el istmo y andaban en camino, antes de invadir el ática, Pericles, el hijo de Jántipo, que era estratega de los atenienses a más de otros nueve, supo que la invasión se iba a producir y sospecho que Arquidamo (de quien daba la casualidad que era amigo) respetaría tal vez sus campos y no los arrasaría, queriendo hacerle de ese modo un favor particular, o bien que ello ocurriera por que así lo dispusieran los lacedemonios buscando difamarle [...] así que declaró ante la asamblea de los atenienses que, en efecto, Arquidamo era amigo suyo, pero que, por supuesto, no lo era para que resultara una desgracia a la ciudad. Y que si los enemigos no arrasaban sus campos particulares y su casa igual que los demás, él los ofrecía para que fueran propiedad pública, y así no hubiera por esta causa motivo alguno de sospecha contra él.<sup>169</sup>

En la tradición aristocrática las prácticas de hospitalidad son consideradas sagradas y conllevan un ejercicio de reciprocidad. Aquel que ha sido huésped de otro noble debe considerarse su amigo y por lo tanto en caso de conflicto, entre las polis de ambos, debían abstenerse ellos y sus descendientes de combatir con el otro<sup>170</sup>. Pericles entiende que en virtud de esa tradición que une a su familia con la del rey espartano Arquidamo, este puede

---

<sup>168</sup> S. Ant. 734 y 739-740

<sup>169</sup> Th. II. 13.

<sup>170</sup> En Il. VI. 119-236 Homero cuenta el encuentro en pleno campo de batalla entre Glauco, combatiente licio del bando troyano, y Diomedes, caudillo argivo. Luego que Glauco le revela a Diomedes que es descendiente del héroe Belerofonte, el aqueo se niega a combatir al recordar que Belerofonte fue huésped de Eneo con quien se crió Diomedes tras la muerte de su padre. Ambos héroes abandonan la lucha e intercambian armaduras para hacer visible ante troyanos y aqueos que ellos dos son amigos por la hospitalidad brindada en el pasado por un miembro del *oikos* de Diomedes a uno del *oikos* de Glauco.

abstenerse de causar algún daño a sus propiedades como sí lo hace con la de los demás ciudadanos atenienses con propiedades en el ática. Por tanto, puede recaer sobre él la sospecha de traición y colaboración con el enemigo. Finalmente opta por ceder sus propiedades a la polis y de esa manera salva la situación.

El accionar de Pericles no debe entenderse solo como una subordinación de lo privado a lo público, sino, más bien, como un intento de conciliar sus intereses privados con los de la comunidad de una forma virtuosa. Eso es lo que la polis espera de sus ciudadanos y es exactamente lo que no logra hacer Creonte. En la tragedia las partes están constantemente erosionando la unidad del todo, de lo que surge el conflicto trágico, que en el caso del ciclo tebano de los lábdacidas es irresoluble.

Ahora bien, la doble acepción del termino *demos* en el vocabulario griego daba lugar a dos posibilidades distintas de entender la democracia, como el gobierno de la totalidad o el de una facción. Pero la misma ambigüedad se daba con el otro término que haciendo pareja con *demos* conforma la palabra *democracia*. En efecto, *kratos* refiere más bien a fuerza o superioridad, antes que a autoridad o gobierno. La tradición política griega prefería el término *arkhé* para referirse a los tipos de gobiernos cuya legitimidad se daba por descontada, como monarquía u oligarquía. Es posible que como advirtiera Nicole Loraux (2007a) el término *democracia* fuera creado por los enemigos del régimen que la percibían como el poder que ejercían los sectores populares a partir de la superioridad numérica que gozaban.

Así pues, en su interior la palabra conlleva la carga injuriosa de ser un régimen que beneficia a una facción de la comunidad. Aristóteles en la *Política* clasifica los regímenes según el sector que ostenta el poder, en la oligarquía la minoría y en la democracia el pueblo entendido como la mayoría<sup>171</sup>. Esa identificación de un régimen con una facción hace de la división un peligro constante para la polis.

Los discursos serán una eficaz forma de hacer aprehensible para el colectivo la siempre peligrosa realidad de la *stásis* y proyectar en el imaginario la aspiración idílica de una comunidad indivisa. La tragedia al poner en escena las tensiones que existen entre los espacios público y privado, la individualización del poder, el abandono de las tradiciones arcaicas, el desenfreno y la arrogancia que emanan del ejercicio del poder, etc., invita a la reflexión sobre la viabilidad de los postulados democráticos en vista de las transformaciones internas y externas que ha experimentado Atenas; la ascensión política de los remeros, el

---

<sup>171</sup> Arist. Pol. III, 6.2

imperio y la dependencia de las importaciones de trigo, el esclavismo, la marginalidad política de los extranjeros, los intereses nobiliarios, etc.

El discurso fúnebre, en cambio, busca conciliar los antiguos valores arcaicos, aristocráticos y agrarios con la nueva coyuntura democrática, urbana y popular. De la viabilidad de esa articulación discursiva dependerá la posibilidad de pensar la democracia como el gobierno de la totalidad. Pero además la unidad es necesaria para afrontar una política exterior agresiva y un orden interno donde los ciudadanos deben mantener su hegemonía política ante los esclavos y extranjeros. El régimen se representa como virtuoso, noble, como los caídos en combate que al defender los principios de la democracia emulan a los héroes de antaño.

Es pues en la dialéctica entre unidad y división que el pensamiento político ateniense del siglo V afronta las contradicciones inherentes a la polis y al gobierno democrático. Los discursos al asumir esas contradicciones tienden a negarlos o exponerlos pero siempre con la finalidad de ser superador de la división. El objetivo pasa constantemente por lograr la *eunomía*, conseguir la concordia e instituir un orden que, al menos en el mayor grado posible, incluya a la totalidad del cuerpo de ciudadanos.

¿Qué decir pues de la libertad? Para los antiguos los conflictos sociales tenían como fin delimitar los criterios de participación en el gobierno de la ciudad. En el Siglo V esos criterios se flexibilizaron permitiendo el ingreso de sectores campesinos. Según Balot (2009: 54-68) la libertad no constituyó un valor central en la cultura aristocrática del período arcaico, sino que pasó a ocupar el centro del escenario tras los eventos de las guerras Médicas y el ascenso de la democracia.

A partir de allí se desprenden dos nociones de libertad. La primera tiene que ver con el status jurídico, se es libre porque se es ciudadano, se es igual a los demás en todo. De esa igualdad se desprende una libertad como oposición a otros status jurídicos de aquellos que no son iguales en todo, esclavos y extranjeros. Como afirma Aristóteles, si de la riqueza (criterio oligárquico) participan unos pocos, de la libertad (criterio democrático), en cambio, participan todos<sup>172</sup>. La segunda noción considera la libertad, no como condición previa, sino como efecto del ejercicio del poder (Sancho Rocher, 2017:77).

La última noción cuenta además con dos definiciones transmitidas por las fuentes que, aunque similares, difieren en el sentido dado al ejercicio del poder. Por un lado, aquellas definiciones que parten de una concepción del poder básicamente como ejercicio de las

---

<sup>172</sup> Arist. Pol. 1280a. 8.

magistraturas, y que al parecer responde a la tradición nobiliaria a la que hacíamos referencia antes. Por otro, aquellas otras que entienden el poder como poder asambleario y en que, por tanto, la libertad se entiende dentro del accionar de la asamblea. A la primera responde la célebre definición de Aristóteles en Pol. 1317b.3, a la segunda, los testimonios ofrecidos por Heródoto y Platón.

Al equipar el ejercicio del gobierno con las magistraturas, y al mismo tiempo atender a la importancia puesta por el régimen a limitar la actuación indefinida en las mismas, la primera definición apunta a especificar la libertad como ejercicio del poder de forma rotativa, por turno, tal como lo expresa el estagirita:

Una característica de la libertad es ser gobernado y gobernar por turno (*eleutherías dè hèn mèn tò en mérei árkhēsthai kai árkhēin*). En efecto, la justicia, en la concepción democrática, consiste en tener igualdad según el número y no según el mérito.<sup>173</sup>

En efecto, la igualdad implica la imposibilidad de que un ciudadano domine o explote a otro<sup>174</sup>. Pero esa imposibilidad es mayor cuando se trata de una constitución democrática ya que es una igualdad por número no por mérito. Entonces la rotación de los cargos se presenta como alternativa para evitar la concentración de poder, y para repartirlo en un número cada vez mayor de ciudadanos. En consecuencia, el sorteo y los límites temporales existentes para ocupar un cargo facilitan que los ciudadanos vayan ocupando en alternancia el ejercicio del poder. El punto clave es pues el reparto del poder y la justificación para esgrimir tal fórmula es que se aprende a gobernar gobernando.

Ahora bien, los mismos criterios que sirven para definir la libertad son los que Aristóteles utiliza para definir al ciudadano. Libertad y ciudadanía conforman un binomio indisoluble. En la perspectiva aristotélica las constituciones políticas se definen en relación a la parte que ejerce el gobierno de la polis, los pobres en la democracia, los ricos en la oligarquía y un individuo en la tiranía. La definición de la libertad del ciudadano que él propone se ajusta a su idea de la *politeia* como régimen que hace compatible el criterio de libertad que rige en la democracia con el de propiedad que hace lo propio en la oligarquía. El ciudadano común queda definido como aquel que participa en las instancias deliberativas representadas por la asamblea y los tribunales, pero queda excluido de las magistraturas las

---

<sup>173</sup> Arist. Pol. 1317b, 3

<sup>174</sup> Cf. Introducción a propósito de la tesis de Meisins Woods sobre la imposibilidad de que un ciudadano explote económicamente a otro en la democracia griega.

cuales deben ser reservadas a los ricos<sup>175</sup>. Frente a la democracia radical donde el demos, es decir los sectores populares, gobierna sobre los ricos, el estagirita ofrece una definición donde “ambos criterios (libertad y propiedad) encuentran cabida en la constitución y ni los ricos ni los pobres se ven explotados por la otra parte de la polis” (López Barja. 2013:180).

Pero en la definición del ciudadano queda en evidencia el énfasis puesto por el de Estagira en las magistraturas “convencionales”, como así también, la existencia de un límite epistemológico que lo lleva a optar por esa definición y no otra:

Un ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define mejor que por participar en las funciones judiciales y en el gobierno. De las magistraturas, unas son limitadas en su duración, de modo que algunas no pueden en absoluto ser desempeñadas por la misma persona dos veces, o sólo después de determinados intervalos; otras, en cambio, pueden serlo sin limitación de tiempo, como las de juez y miembro de la asamblea. Tal vez podría alegarse que esos no son magistrados ni participan por ello del poder, pero es ridículo considerar privados de poder a los que ejercen los poderes más altos. Pero no demos ninguna importancia a esto, pues es una cuestión de denominación, y no hay un término para lo que es común al juez y al miembro de la asamblea, no se sabe cómo debemos llamar a ambos. Digamos, para distinguirla, magistratura indefinida. Entonces establecemos que los que participan de ella son ciudadanos.<sup>176</sup>

De las magistraturas Aristóteles nos dice que existen de dos tipos, las que poseen límites temporales y las que no. A estas últimas, asambleísta y juez, las llama *aóristos arkhé* (magistratura indefinida) pues no existe una terminología que lo englobe conceptualmente. Más aun, reconoce que hay quienes podrían incluso negarles el carácter de magistraturas por carecer de límites, lo que es absurdo porque en la práctica democrática es precisamente la asamblea quien ejerce el poder soberano, ergo la asamblea debe de considerarse un tipo de magistraturas.

Pero allí, en la asamblea, no hay alternancia en el ejercicio del poder. El asambleísta, como el juez, ejerce el poder de forma ilimitada. Es pues la *aóristos arkhé* un poder indefinido e indeterminado, que como señala Gallego (2003: 177), resulta un escollo para definir conceptualmente al ciudadano. Pareciera que Aristóteles parte de una definición general a priori, tal vez influenciada por las experiencias de otras constituciones, y luego fuerza la misma para que calce en la constitución democrática. Conciente que en la democracia el poder no lo ejercen los magistrados sino que lo hace la Asamblea y la

---

<sup>175</sup> Arist. Pol. 1281b. 7-8: “Su participación [la de los sectores populares] en las magistraturas supremas no deja de ser arriesgada (pues a causa de su injusticia e insensatez pueden cometer unas veces injusticias y otras veces errores), pues cuando son muchos los privados de honores y pobres, forzosamente esa ciudad está llena de enemigos. Queda la salida de que participen en las funciones deliberativas y judiciales. Por eso precisamente Solon y algunos otros legisladores les encargan de las elecciones de los magistrados y de la rendición de cuentas, pero no les permiten ejercer individualmente el poder.”

<sup>176</sup> Arist. Pol. 1275a. 6-7.

*dikasteria*, no le queda alternativa más que darles a la función de asambleísta y juez el status de magistrados.

Sin embargo, las magistraturas definidas se ordenan a partir de un marco jurídico determinado, pues como vimos desde la etapa arcaica existía una asociación entre *arkhé* y *diké*. En las magistraturas indefinidas, en cambio, ese vínculo queda redefinido, sino anulado, pues al no conocer límites ni fines se encuentran necesariamente por fuera de cualquier marco que procure determinarlo. Es así que Aristóteles concluye:

Una cuarta forma de democracia es la que cronológicamente ha surgido la última en las ciudades. Por haberse hecho las ciudades mucho mayores de lo que fueron en un principio y por disponer de abundancia de recursos, todos participan en el gobierno a causa de la superioridad numérica de la multitud, y todos toman parte en él y gobiernan por la posibilidad de disponer de tiempo libre, incluso los pobres al recibir un salario. Y una multitud de esta clase es la que sobre todo dispone de tiempo libre, pues el cuidado de sus intereses privados no les estorba en absoluto, mientras que para los ricos es un obstáculo, hasta el punto, muchas veces, de no tomar parte en la asamblea ni en la administración de la justicia. Por eso la multitud de los pobres es el elemento soberano del régimen, y no las leyes.<sup>177</sup>

Imposible de ser definido, el poder de la asamblea es también imposible de ser delimitado en sus funciones y atributos, porque de hecho no conoce fin para sus funciones y atributos, de ahí que necesariamente deba ubicarse por encima de la ley. Si bien es cierto que la ley no deja de ser soberana, el tema es de donde emana ahora la ley, y es obvio que lo hace desde la propia asamblea, pues las decisiones de ella tienen carácter de ley. La ley no determina los límites del poder popular, la ley es consecuencia del poder popular en acción a partir de la política asamblearia. De allí que la asamblea este más cerca de ser un *krátos* que una *arkhé*, una fuerza más que una magistratura. Y de allí es también comprensible que para Aristóteles la dinámica de la asamblea tenga mucho de anárquica<sup>178</sup>.

Por tanto, puede concluirse que la definición que da Aristóteles de la libertad está anclada en una tradición que coloca el ejercicio del poder en las magistraturas definidas y en la ley que las ampara y define sus atributos y funciones<sup>179</sup>. Por ende es manifiesto que considere que la democracia, al ampliar el número de individuos con acceso al ejercicio de las magistraturas y al implementar la elección por sorteo, los límites temporales y la colegialidad, extendía la libertad, pues hacía partícipe del gobierno a un número mayor de individuos. Para

---

<sup>177</sup> Arist. Pol. 1293a. 5-6

<sup>178</sup> Arist. Pol. 1287a. 5: “Así pues, el que defiende el gobierno de la ley, parece defender el gobierno exclusivo de la divinidad y de la inteligencia; en cambio el que defiende el gobierno de un hombre añade también un elemento animal; pues tal es el impulso afectivo, y la pasión pervierte a los gobernantes y a los hombres mejores. La ley es, por tanto, razón sin deseo.” Sobre la anarquía del acto político democrático en Aristóteles ha escrito bastante Gallego (2003: 188-193 y 2016.29-44)

<sup>179</sup> Arist. Pol. 1292a. 25. “Otra forma de democracia es aquella en la que todos participan de las magistraturas, con sólo ser ciudadano, pero la ley es la que manda. Otra forma de democracia es en lo demás igual a ésta, pero es soberano el pueblo y no la ley; esto se da cuando los decretos son soberanos y no la ley.”



él pues se es libre si se ejerce el poder, pero dicho ejercicio es limitado en tiempo y espacio, es decir, se realiza por turno.

Pasemos ahora a la segunda definición. Se trata de una noción que vincula el ejercicio del poder con el desempeño del individuo en el marco de la asamblea. Se ha dicho bastante de esta última, pero es pertinente profundizar un poco más, dado que suele ser un lugar común entre los helenistas afirmar que en la democracia ateniense la soberanía recae en la asamblea (*ekklesía*), órgano principal de gobierno. El espacio destinado a la misma era la colina de Pnyx, al oeste de la Acrópolis. Sin embargo, como se ha sostenido con anterioridad, la soberanía política radicaba en el *dêmos*. De hecho *dêmos* solía ser utilizado significando *ekklesía*. En palabras del historiador español Domingo Plácido Suárez (1997: 210) “Política e institucionalmente el *dêmos* es siempre asamblea”. No existe pues en la democracia radical ateniense un órgano de gobierno, existe el *dêmos* que se autogobierna. La asamblea es así un espacio de materialización del *dêmos* y puede darse en cualquier lugar y circunstancia. En el campo de batalla, por ejemplo, en vísperas de un enfrentamiento, los soldados (que eran ciudadanos) podían reunirse en asamblea para discutir cual estrategia era más conveniente<sup>180</sup>.

Más aun, en Atenas está ausente la idea de la polis como persona jurídica. En consecuencia, esa incapacidad de la ciudad para constituirse en persona jurídica independiente de la comunidad civil constituía un obstáculo para la formulación, en términos legales, de la noción de representación (Ismard, 2012: 317-328). De hecho, si *dêmos* podía significar *ekklesía*, también podía significar polis. La forma clásica de referirse al Estado ateniense era *ho dêmos ho athenaion* (el pueblo de los atenienses), de lo que se infiere que para los antiguos el Estado era la comunidad de ciudadanos.

Ahora bien, un ejemplo de como operaba en la práctica la asamblea lo encontramos en Tucídides. En el año 428 a.C. la ciudad de Mitilene en Lesbos, aliada de Atenas y parte de su imperio, decide abandonar la alianza y en consecuencia enfrenta una represalia por parte de la polis ática. Tras tomar la ciudad los atenienses deliberaron en asamblea sobre el castigo que correspondía a los Mitileneos. Según Tucídides aconteció lo siguiente:

Y deliberaron acerca de los prisioneros, y bajo los efectos de la indignación decidieron matar no solo a los allí presentes, sino también a todos los mitileneos adultos y vender como esclavos a niños y mujeres<sup>181</sup>

---

<sup>180</sup> El caso de los diez mil expedicionarios griegos que combatieron en Persia al servicio del príncipe Ciro es ilustrativo al respecto. Privados de su comandante, que murió en batalla, los expedicionarios realizaron una travesía desde el corazón del imperio aqueménida hasta Grecia en la que se organizaron como una polis en movimiento, siendo la asamblea de soldados la instancia de toma de decisiones. Cf. Flamarion Cardoso (2001: 127-150)

<sup>181</sup> Th. III. 36.

Como resultado de la deliberación se envía ordenes al estratego Paquete para que haga cumplir la decisión del *demos*. Sin embargo, al día siguiente ciertos sectores del pueblo comienzan a mostrarse críticos hacía la decisión tomada en la asamblea anterior y exige una nueva deliberación. Nuevamente los dos oradores que habían hablado el día anterior toman la palabra para defender una u otra perspectiva; Cleón en favor de matar a todos los miteleneos y Diódoto en favor de perdonarles la vida:

Y expuestas estas dos argumentaciones de forma tan equilibradamente contrapuesta entre si, los atenienses se vieron abocados a un conflicto de opiniones, y en la votación quedaron casi empatados, aunque la propuesta de Diódoto resulto vencedora.<sup>182</sup>

El ejemplo de Mitilene es uno de los pocos testimonios con que contamos sobre el funcionamiento de la asamblea democrática ateniense, y en él debemos observar la particularidad de que en un lapso de dos días el pueblo tomó dos decisiones completamente diferentes. Al parecer esto no sería una excepcionalidad circunscripta al episodio narrado por Tucídides, sino que sería una constante del comportamiento de la asamblea si atendemos al comentario de Aristófanes:

Y siendo calumniados por sus enemigos, ante los atenienses rápidos en tomar decisiones, con la imputación de burlarse de nuestra ciudad e insultar al pueblo en sus comedias. Solicita ahora mismo responder dirigiéndose a los atenienses rápidos en cambiar sus decisiones.<sup>183</sup>

Así pues, la práctica asamblearia supone no solo la deliberación y la toma de decisión, que ha de hacerse sobre la marcha de los acontecimientos, sino también supone una capacidad de poner en cuestión dichas decisiones. Eso es lo que Castoriadis (1997) identificaba como el rasgo principal de una sociedad autónoma. Para Bauman (2007: 145-146) el cenit de esa autonomía estaría marcada por el momento en que la asamblea encabeza sus decisiones con la formula “*edoxe te boule kai to demo*” (el consejo y el pueblo decretan). En efecto, las decisiones que toma el *dêmos* en asamblea en el marco de la democracia radical tienen carácter de ley, y sólo pueden ser revocadas por el propio *dêmos* en otra asamblea, como bien demuestra el ejemplo de Mitilene<sup>184</sup>.

Precisamente aquí radica el problema de la democracia clásica para sus detractores en la antigüedad y algunos especialistas en la modernidad. Lo votado en asamblea tiene carácter de ley (*nomos*), pero no es puntualmente una ley, es un decreto (*pséphisma*). Domenico Musti

---

<sup>182</sup> Th. III. 49.

<sup>183</sup> Ar. Ach. 630-32

<sup>184</sup> Cf. Gallego (2003: 188) Canfora (1995:157)

(2000: 213) encuentra al respecto una diferencia entre la mentalidad occidental moderna y la griega antigua. Para los modernos un decreto corresponde a lo promulgado por un individuo (por ejemplo, un decreto presidencial), en cambio una ley refiere a lo votado por un cuerpo legislativo. En la antigüedad la cuestión se invierte, es la ley la que se promulga por un individuo revestido de cierto halo sagrado (por ejemplo, Solon), en tanto que los decretos resultan de una votación. La transformación más trascendental causada por la democracia radical es el desplazamiento del centro de la autoridad jurídica que ya no reside en las leyes promulgadas por los legisladores de antaño, sino que lo hace en los decretos votados en asamblea<sup>185</sup>.

Es decir, la asamblea es el espacio donde la comunidad materializa el ideal de unidad que emana de su carácter indiviso. Más allá de las diferencias internas, toda decisión tomada por ella se expresa en nombre de la totalidad de los atenienses. El cuerpo de ciudadanos a colocado el poder “*es meson*”, en el medio, de forma tal que nadie pueda apropiárselo (Vernant, 1965: 65-81). De ese “colocar en el medio” surge la lógica igualitaria que ordena la política de la polis clásica.

Ahora bien, en el libro III de sus *Historias* Heródoto de Halicarnaso narra una escena que por inverosímil dice mucho del imaginario ateniense<sup>186</sup>. Se trata de un supuesto episodio sucedido tras la muerte del mago Esmerdis, usurpador del trono persa después de la desaparición física del rey Cambises. En una habitación tres nobles persas debaten sobre que hacer, una vez que la línea masculina del rey Ciro se ha extinto, continuar con el régimen monárquico o modificarlo. El trasfondo histórico del debate lo debemos buscar en Atenas en vísperas de las reformas de Clístenes. Allí, sostiene David Asheri (2007: 472), el Alcmeónida, Iságoras y los Pisistrátidas representarían cada una de las tres formas de gobierno.

En dicho debate, el noble Megabizo pronuncia un fuerte alegato a favor de la Oligarquía y en contra de la tiranía y el poder popular. Pero la oposición principal se da entre Ótanes, defensor de la *isonomía*, y Darío que aboga por la continuidad monárquica<sup>187</sup>. Ótanes identifica la democracia con el hecho de que “*los magistrados se desempeñan por sorteo,*

---

<sup>185</sup> Es preciso entrar en la discusión sobre si los tribunales populares mayormente respetaban las leyes positivas, o incluso si se atenían a principios de justicia no escrita, por todos admitida, o si simplemente decidían incidentalmente lo que les parecía, basándose en su poder como demos. Es posible que existiera un poco de ambos, pues las leyes ágrafas no siempre respondían a las necesidades del momento, en un contexto, no se debe olvidar, que se caracteriza por un alto grado de improvisación, pues Atenas no tenía modelos previos, ni contemporáneos de democracia. En ocasiones los tribunales no tendrían más opciones que decidir basándose en su poder como demos, en otras, las tradiciones y los principios de justicia no escrita podían servir como marco de referencia para adoptar ciertas decisiones.

<sup>186</sup> Específicamente Hdt. III.80-83.

<sup>187</sup> Para Hartog (2003: 302), desde un punto de vista cultural, Ótanes habla en griego, mientras Darío lo hace en persa. Asheri (2007: 472) también llama la atención sobre los diferentes estilos de ambos discursos.

*cada uno rinde cuenta de su cargo y todas las deliberaciones se someten a la comunidad*”<sup>188</sup>.

La tiranía, en cambio, pervierte al mejor de los hombres, pues el problema no es el individuo sino el sistema<sup>189</sup>. Finalmente, Darío alegará por la Monarquía, y en su discurso pone énfasis, al igual que Megabizo, en la inevitable realidad de que la democracia termina instituyendo la tiranía.

Como no podía ser de otra manera para el pensamiento helénico, dado que se trata de un debate entre bárbaros, termina por imponerse el argumento en favor de la Monarquía<sup>190</sup>. Pero lo interesante es lo que viene a continuación, pues Ótanes reclamó, según Heródoto, gozar de un llamativo privilegio:

<Camaradas, está bien claro que uno cualquiera de nosotros- bien sea que resulte designado por sorteo, que encomendemos su elección como tal a la totalidad de los persas, o que lo sea por cualquier otro procedimiento- ha de ser rey; sea como fuere, yo no voy a entrar en liza con vosotros, pues no quiero mandar, ni recibir órdenes. Renuncio pues al poder a condición de no estar, tanto yo, personalmente, como mis sucesivos descendientes, a las órdenes de ninguno de vosotros> [...] Y hoy en día la familia de Ótanes sigue siendo la única que, en Persia, goza de libertad y que, con tal de no conculcar las leyes de los persas, sólo obedece las órdenes que tiene a bien.

El párrafo insinúa que Ótanes sería el único persa libre, a excepción del Gran Rey, porque es el único que no manda sobre otros y no se recibe órdenes de nadie. Entonces, ¿se puede inferir que en Heródoto la libertad de un individuo pasa por no gobernar a otros y no ser gobernado? Ótanes renuncia al *krátos*, al poder que puede ser ejercido sobre otros, pero lo hace a condición de que los demás también renuncien a ejercerlo sobre él<sup>191</sup>. A partir de ese momento Ótanes asume todo el *krátos* para sí mismo, es el único responsable de su devenir.

La peculiar situación de Ótanes y el privilegio que goza conjuntamente con sus descendientes nos coloca frente a una definición de la libertad del ciudadano en el marco de la democracia diferente de la aristotélica. De hecho se puede profundizar aun más la vinculación entre el noble persa y la polis ática. En III, 141-150, con motivo de la restauración de la tiranía de Samos en la persona de Silosonte, hermano del fallecido Polícrates, Ótanes aparece

---

<sup>188</sup> En verdad Ótanes utiliza el término *isonomía*, pero la descripción que hace de la misma es obviamente la del régimen democrático.

<sup>189</sup> Hdt. III.80.3-4: “Es más, si accediera a ese poder, hasta lograría desviar de sus habituales principios al mejor hombre del mundo, ya que, debido a la prosperidad de que goza, en su corazón cobra aliento la soberbia; y la envidia es connatural al hombre desde su origen.”

<sup>190</sup> Aunque solo sea en el plano histórico, pues como ha observado Canfora (1995:162) en el plano dialéctico el debate no ha tenido vencedor, en tanto, que el pensamiento político griego reconoce el carácter cíclico de las constituciones.

<sup>191</sup> Sin embargo, Ótanes no hace uso del término cuando describe la *isonomía* en Hdt.III.80. 6. Si lo hace Megabizo en su crítica al régimen en III., 81.1 “...Otorgar el poder (*to krátos*) a la multitud...” Según Gallego (2011a:162) “Lo que el debate permite percibir es una fluctuación en el uso del lenguaje de la hegemonía entre el ejercicio de la *arkhè* conforme al número del agente (*plêthos, oligarquía*) y el ejercicio del *krátos* según la calidad del agente (*dêmos, áristoi*), que puede o no coincidir con el anterior.”

otra vez en escena, pero esta vez, lo hace como comandante del ejército persa enviado por Darío a conquistar Samos. Entonces aparece mandando y siendo mandado, contradiciendo lo expresado en el debate de los persas ¿Por qué se da dicha contradicción? ¿Por qué el defensor de la isonomía democrática deviene en conquistador?

Para dilucidar semejante interrogante, es necesario pensar en Ótanes como una representación de Atenas en el sentido de ser “instrumento de un conocimiento mediato que hace ver un objeto ausente al sustituirlo por una <imagen> capaz de volverlo a la memoria” (Chartier, 1992), así la figura de Ótanes se asimila en el discurso a la polis ateniense, y construye para el receptor una referencia clara a ésta. Ótanes defiende la isonomía democrática, de la misma forma que lo haría un ateniense convencido de la eficacia de este régimen, no solo habla en griego, lo hace como un griego demócrata, y como Atenas es para Heródoto la expresión más acabada de la democracia, Ótanes habla como ateniense. Asimismo, la situación es similar a la de una Atenas que libre de tiranos al interior de su sociedad y en el exterior con su victoria sobre los persas, se encuentra en una posición hegemónica dentro de la liga de Délos que es un tanto contradictoria con los postulados democráticos (Placido, 1986:24).

La definición de Heródoto está en sintonía con las características ideales de la situación del asambleísta que no gobierna sobre otros ni es gobernado ya que la asamblea encarna a la totalidad del cuerpo cívico. Por eso el de Halicarnaso se centra en una idea de libertad que hace inviable la dominación. Una idea similar es puesta en boca de Aspasia por Platón en el Menexeno:

Nosotros, en cambio, y nuestros hermanos, nacidos todos de una sola madre, no nos consideramos esclavos ni amos los unos de los otros, sino que la igualdad de nacimiento según naturaleza nos obliga a buscar una igualdad política de acuerdo con la ley y a no hacernos concesiones los unos a los otros por ningún otro motivo que por la estimación de la virtud y de la sensatez.<sup>192</sup>

Cabe recordar que en el Menexeno Platón satiriza el discurso fúnebre de Pericles y utiliza allí algunos de los tópicos que los oradores demócratas solían utilizar. En este caso es visible el tópico de la autoctonía ateniense que explica la igualdad de cada uno de sus ciudadanos, pues comparten el mismo linaje. De esa igualdad se desprende la siguiente consecuencia para la ciudad, ningún ciudadano es esclavo y ninguno es amo. Y así planteada la cuestión no queda más que concluir que todos los ciudadanos son libres. Pero solo dentro del marco de la lógica del funcionamiento asambleario es posible concebir una coyuntura en

---

<sup>192</sup> Pl. Men. 239a

que nadie gobierna ni nadie es gobernado, o bien que no haya amos ni esclavos<sup>193</sup>. Consecuencia de una igualdad, que si bien está fundada en la tradición mítica, se corporiza en el instante mismo en que el *demos* se torna asamblea.

Se puede concluir que la libertad que definen Ótanes y Aspasia, la libertad entendida como no gobernar ni ser gobernado, es una noción enraizada en la experiencia concreta de la asamblea democrática. Si bien a primera vista podría parecer que no hay acción de gobierno o ejercicio del poder allí donde no se manda, pero es precisamente la idea del *krátos es meson*, del poder ubicado en el medio, que piensa Heródoto como característica de la democracia, la que explica la particularidad de ejercer el poder sin gobernar a otros. Sin duda la idea supuso una ruptura con las formas tradicionales de concebir el poder desarrollado por la polis. Si bien estas fueron siempre profundamente igualitarias, el poder podía ser identificado como atributo de ciertos individuos o grupos que por ascendencia y recursos gozaban de un status diferente.

En este contexto la libertad resulta de un ejercicio del poder que es constante en el tiempo y simétrico, en tanto que en la definición propuesta por el estagirita el poder se ejerce por turno y por ello con situaciones de asimetría entre quienes les han tocado en suerte gobernar y quienes son gobernados por el momento. Como afirmó recientemente una comentarista del pensamiento aristotélico, la definición propuesta por el estagirita apunta a cuestionar la democracia radical (es decir la democracia del siglo V) que se caracterizaría según él por la negativa del *demos* a ser gobernado, y que por ende es incapaz de gobernar (Pechriggl, 2012: 164). Sin embargo, apunta también a fundamentar la *politeía* como el tipo de régimen que conjuga mejor las funciones deliberativas, en manos del *demos*, con las magistraturas, que se reparten según un principio meritocrático.

Lo que queda claro es que para los antiguos la libertad está asociada al ejercicio del poder y no a cómo limitarlo. Esto conlleva también a señalar otra diferencia con los modernos en cuanto a la relación con las leyes, pues los griegos exaltan la ley como lo más democrático, los modernos consideran una falta de democracia si las leyes no cumplen sus expectativas. Implica también que para los antiguos los deberes anteceden a los derechos, o, dicho de otro modo, que el derecho de ciudadanía lleva implícito el deber de participar en el gobierno. Para los modernos es lo contrario, la ciudadanía supone el gozar de ciertos derechos antes que cumplir con determinados deberes. En trasfondo es lo que prima en uno y otro caso, el individuo en la modernidad, la comunidad en la antigüedad.

---

<sup>193</sup> De hecho cuando Aspasia dice “la igualdad de nacimiento según naturaleza nos obliga a buscar una igualdad política de acuerdo con la ley” se refiere a dotar a la polis de un orden constitucional igualitario.

Al instituir una esfera económica vinculada a la vida privada del individuo, y una esfera política definida por la acción del Estado, la modernidad impulsó un concepto de libertad ajeno a la idea de ejercer el poder, y más ligado al disfrute de los placeres privados. La democracia liberal se adecuó bien a ese contexto y se reveló eficaz para conciliar el papel del Estado con las aspiraciones de los individuos. En Grecia, el goce de los placeres privados dependía del *status* social. Las tensiones entre la *oikonomía*, el gobierno de la casa, y la política, el gobierno de la ciudad, existían, pero era la participación en este último lo que aseguraba un *status* que legitimara el acceso a ciertos privilegios. Además los griegos contaban con un espacio como el *ágora* que, como bien puntualizó Bauman (2007), fungía de nexo entre el *oikos* y la *pólis*.

#### **II.4. Imperio y libertad.**

Ahora bien, queda por ver de qué formas se vincula el concepto de libertad, el ejercicio del poder como atributo del ciudadano, con el imperio en el mundo griego. En la modernidad el Estado es soberano al grado de no aceptar interferencia de ningún otro Estado en los asuntos que entran dentro de su área de ejercicio de la soberanía. Por eso cuando el imperialismo es practicado por una democracia se percibe como contradictorio, pues un Estado es democrático en tanto que es competente para limitar su capacidad de interferir en la vida de sus ciudadanos, pero luego resulta que no conoce límites a la hora de interferir en la vida de otros en su accionar exterior. Sin embargo, vimos que la derecha americana ha resuelto en parte esa contradicción al considerar que las garantías de un Estado de derecho, que posibilite la libertad de todos los ciudadanos americanos, depende de cuanto se disipen las amenazas externas que potencialmente podrían vulnerarlo. Esas amenazas hoy se identifican con el terrorismo internacional y aquellos gobiernos sospechados o directamente acusados de financiarlo y apoyarlo. Para la derecha americana el ejercicio del poder, económico y militar, en el marco de las relaciones internacionales es pues necesario para lograr la defensa de la libertad.

Paradójicamente los griegos llegaron a la misma conclusión por otra vía. Aristóteles estaba particularmente preocupado por el carácter injusto de la dominación imperial. Consideró que la lógica imperial instituía una relación de poder despótica entre iguales que era inaceptable para su concepción de justicia<sup>194</sup>. En ese sentido es importante recordar la

---

<sup>194</sup> Arist. Pol. 1324b

observación hecha por el demagogo Cleón, sobre la que llama la atención Tucídides en III.37, donde se dice que una democracia es incapaz de ejercer el imperio a raíz de que, como en las relaciones cotidianas se vive libre de temores se considera que lo mismo cabe para las relaciones interestatales. Pero a diferencia de la democracia Cleón afirma que el imperio es una tiranía<sup>195</sup> y como tal se ejerce sobre gente que permanece sometida contra su voluntad. En todo caso, tanto en Aristóteles como en Tucídides, puede observarse una contraposición entre la libertad que goza el ciudadano en la democracia con la situación de dominación cuasi esclava que soportan las ciudades aliadas.

También preocupaba al estagirita que los ciudadanos aprendieran a gobernar de forma injusta a partir del ejercicio del poder imperial, y trasladaran la noción negativa (el gobierno despótico) al área donde debe regir la noción positiva (el gobierno isonómico). Balot (2006:138-141) señala que los pensadores políticos griegos se centraban en la justicia y las virtudes, o más bien, en las injusticias y vicios en las relaciones interestatales y establecieron conexiones entre la política exterior y la salud política doméstica.

En otro lugar (Balot, 2009: 54-68) afirma que uno de los valores centrales de la polis ateniense clásica fue el coraje (*andreía*). Virtud netamente masculina, relacionada con el patriotismo y la defensa de la ciudad, pero que en el contexto imperial se relacionó estrechamente con la noción de libertad. Las guerras Médicas configuraron una coyuntura política donde la libertad interna – libertad respecto de los tiranos- se complementaba con autonomía externa – libertad respecto de los persas-. El coraje de los tiranicidas aseguró la libertad interna, tanto como el coraje de los vencedores de Maratón y Salamina lo hicieron con la externa. El celo por la libertad se traducía de esa manera en *andreía*, coraje o valor militar del ciudadano<sup>196</sup>.

El carácter conflictivo y altamente competitivo de las relaciones interestatales en Grecia contribuía a que la *andreía* funcionara como disparador de una práctica del poder que instituía relaciones jerarquizadas, donde la libertad ganada en la guerra contra el invasor persa debía sostenerse guerreando contra potenciales esclavizadores. La posibilidad de una nueva invasión aqueménida o una guerra con Esparta movilizaba a los atenienses a mantener su posición hegemónica a través de una política exterior agresiva. El resultado fue una variante en la definición de la libertad que paso a significar capacidad de dominar a otros y capacidad

---

<sup>195</sup> Lo mismo dirá Pericles en Th.II.63.

<sup>196</sup> En la tragedia Los Persas de Esquilo (240-244), cuando la reina indaga sobre quien ha derrotado a los persas, el corifeo resalta como cualidad de los atenienses no ser esclavos ni súbditos de nadie. Atosa insiste en indagar cómo era posible que gente sin Rey derrotase a un ejército invasor, el corifeo señala que es precisamente ese celo por verse libre de amo alguno lo que explica la victoria ateniense.



para evitar ser dominados por otros. En otras palabras, se es libre porque no se sufre el dominio por parte de otro y no se lo sufre porque se es capaz de dominar sobre otros. Es una noción muy en sintonía con la lógica esclavista. Veremos en el capítulo que sigue que esta situación resulta de la imposibilidad de neutralizar el poder en el marco jurídico internacional, que la isonomía que rige la lógica democrática está ausente en las relaciones entre *póleis*. Basta ahora con observar que esto podía entenderse como una desviación de la *andreía*, en tanto virtud ciudadana, pues como vimos, se aplicaba sobre los aliados – en teoría iguales – una fuerza despótica y no isonómica.

No sorprende pues que en las representaciones culturales sobre el imperio ateniense se observe un marcado antagonismo entre el universo de lo masculino, identificado con la polis ática, y lo femenino, representativo de los bárbaros y las ciudades aliadas. Ese antagonismo traslada las relaciones jerárquicas del *oikos* a la esfera de las relaciones interestatales. En efecto, desde las primeras décadas del presente siglo viene desarrollándose una línea fructífera de investigación en torno a la erótica del poder en Atenas. Estos estudios, por lo general, tienden a considerar a la sexualidad como un sistema simbólico antes que como un hecho biológico. Es usual encontrar dos perspectivas de análisis en dicha literatura; la que enfatiza la relación en un contexto específicamente ateniense y griego (historicista) y aquella que reflexiona sobre los alcances de *eros* en el pensamiento político antiguo y en el moderno.

Victoria Wohl (2002:14) señala que la erótica de la democracia no es sólo una figura del discurso sino un punto de convergencia entre las relaciones sociales de Atenas y la subjetividad del ciudadano. Si la democracia es el poder que ejerce el demos reunido en asamblea, y el demos toma sus decisiones no en base de un ejercicio reflexivo, sino que lo hace guiado por sus deseos, la política de la democracia ateniense es una política atravesada por la presencia de *eros*. Paul W. Ludwig (2002) coincide con Wohl en la importancia que debe adquirir en el estudio de la sexualidad antigua lo que él llama “fenómenos emocionales”. Es decir, la dimensión psíquica, que para Wohl se expresa en la tensión entre las normas sociales y su elaboración dentro del inconsciente ateniense. Pero a Ludwig le preocupa más el lugar que domina *eros* en el pensamiento político moderno, pues a diferencia del pensamiento político griego, donde *eros* tendía un puente entre la esfera pública y la privada, en la modernidad *eros* ha sido relegado al universo de lo privado.

Ciertamente el pensamiento occidental moderno inscripto en un imaginario social de corte patriarcal acostumbra a concebir las diferencias de género según la celebre formula de Freud “Lo masculino reúne el sujeto, la actividad y la posesión del pene; lo femenino el

objeto y la pasividad”<sup>197</sup>. Esta lógica que consagra a lo masculino el ser “activo” y por ende dominante, ha sido instituida por la sociedad occidental tras siglos de patriarcado, y en ella se despliega un universo de significaciones sociales que representan el mundo desde las asimetrías de poder entre los sexos. Dichas significaciones sociales dotan de sentido el mundo histórico-social y lo hacen inteligible para las sociedades humanas<sup>198</sup>. No es de extrañar entonces que el discurso jurídico, en especial el consagrado al derecho internacional, se vea atravesado por estas significaciones y representaciones de las diferencias que imperan entre los sexos.

El trabajo de Hilary Charlesworth y Christine Chinkin (2000) es ilustrativo al respecto. Ellas sostienen que el derecho internacional moderno construye la noción de Estado independiente o autónomo como una consagración de la masculinidad, en tanto, que se trata de Estados viriles capaces de garantizar, a través del uso de la fuerza, la seguridad de sus fronteras y la vigilancia interna. Son Estados autosuficientes, en contraste con la dependencia que caracteriza al sexo femenino y que sirve para construir la figura de los Estados coloniales o subdesarrollados:

El sexo del Estado en el derecho internacional se construye a través de un proceso de oposición entre los tipos de cuerpo femenino y masculino. La noción de la independencia y la igualdad de los Estados se han visto de forma explícita como análoga a la edad adulta, en contraste implícito con la dependencia asumida de la condición femenina<sup>199</sup>

Por otra parte, el despliegue de metáforas sexuales para caracterizar un Estado depende del contexto en que este se encuentre<sup>200</sup>. Porque si bien el Estado adopta un rol protector (masculino) frente a sus ciudadanos, en ciertas situaciones, como una agresión externa, puede adquirir rasgos femeninos. En efecto, una intervención militar extranjera suele ser representada como una violación y en ese contexto el Estado en situación vulnerable requiere ser protegido por los hombres en su interior (la metáfora de la “madre patria”). Así mismo, en los procesos de conquista, el Estado adquiere una posición masculina cuando ejerce la acción conquistadora, en contraparte el territorio colonizado es presentado en una situación semejante a la feminidad<sup>201</sup>

---

<sup>197</sup> Freud (1979) 149. Se refiere a la evolución de la sexualidad del individuo desde la infancia. Solo en la culminación del desarrollo en la pubertad la polaridad sexual se concibe como masculino/femenino.

<sup>198</sup> Castoriadis (1994)

<sup>199</sup> Charlesworth & Chinkin (2000:137)

<sup>200</sup> Hablamos de metáforas sexuales pero se trata más bien de una cuestión de género antes que sexual.

<sup>201</sup> Charlesworth & Chinkin (2000:130): “El colonialismo fue representado de una manera erótica, con el colonizador masculino domando, a través de las relaciones sexuales, unos ilimitados personajes femeninos incontrolados.”

Ahora bien, en el caso específico de la erótica del poder en relación con el imperio ateniense un punto de inicio es claramente el uso de las metáforas sexuales. En tanto que la moral sexual griega concibe las relaciones sexuales como relaciones entre “activo” y “pasivo”, “dominante” y “dominado” (Monoson, 1994: 253-276). El uso que se hace de esas metáforas en diferentes contextos discursivos permite profundizar la comprensión sobre la noción griega de “dominación”. En especial, cuando se trata del ejercicio del dominio en las relaciones interestatales, en los procesos de conquista y resistencia en que las *polis* participan. Sobre todo, por que es en el marco de las relaciones entre ciudades-Estados donde la metáfora sexual se vuelve más significativa. Precisamente, la *polis* entendida como un “club de hombres” (Vidal Naquet, 2003:39), tiende a representar la superioridad lograda en la política exterior como una reafirmación de las virtudes propias de su *andreía*<sup>202</sup>.

En su obra, vinculada al desarrollo de las Guerras Médicas, Heródoto de Halicarnaso recurre a metáforas sexuales sobre todo a partir de la vinculación entre *eros* (deseo) y poder. En un contexto en que se trata de caracterizar al régimen político que impera entre los bárbaros. Régimen que suele denominarse despótico y que tiende a englobar tanto la monarquía propia de los bárbaros como la tiranía (experiencia oportunamente helena)<sup>203</sup>. De lo que resulta una asimilación de la tiranía a la monarquía que lleva a un uso equivalente de los dos términos<sup>204</sup>. Precisamente es el poder despótico como tal el que resulta, en Heródoto, objeto de deseo. Una serie de pasajes lo ejemplifican, en III, 53.4 la hija de Periandro, tirano de Corinto, se dirige a su hermano diciendo: “La tiranía es una cosa peligrosa, pero son muchos los que sienten pasión (*erastai*) por ella”. Asimismo en I, 96 respecto de Deyoces se nos dice: “Hubo entre los Medos un sabio político llamado Deioces, hijo de Fraortes, el cual aspirando al poder absoluto, empleó este medio para conseguir sus deseos.”

En éste caso, el poder aparece como objeto de deseo, pero en otro contexto puede ser atributo del propio despotismo del tirano, como en III, 31:

Cambises se había prendado de una de sus hermanas, así que con el propósito de casarse con ella, convocó- debido a que pretendía hacer algo insólito- a los llamados jueces reales y les pregunto si existía alguna ley que permitiese, a quien lo deseara, contraer matrimonio con una hermana suya. [...] le dijeron que no acertaban a encontrar ninguna ley que permitiera a un hermano contraer matrimonio con

---

<sup>202</sup> Es obvio que aquí el término adquiere características que la hacen tanto una categoría sexual como una categoría política. La palabra *ándres* y su singular *anér* es una de las principales para referirse a “hombre”, la otra es *ánthropos*. Sin embargo, sus connotaciones son diferentes, *ánthropos* designa al “hombre” en un sentido genérico, tanto griego como bárbaro, esclavo como libre. *Ándres*, designa un tipo específico de hombre, el que es masculino, viril, mayor de edad y capacitado para la cosa pública y la vida militar. De ahí que el término pueda en ciertos contextos traducirse como sinónimo de *polítes*. Al respecto Cf. Whol (2002), Paiaro (2012: 53-54)

<sup>203</sup> Cf. Gallego (2003) Hartog (2003) Plácido (2007: 127-166)

<sup>204</sup> Por ejemplo, en Hdt.III. 80-83. tirano y rey son equiparables en los argumentos de Ótanes y Megabizo.

su hermana, pero que, no obstante habían encontrado otra ley, según la cual al rey de los persas le estaba permitido hacer lo que quisiera...

Podemos definir el trayecto del *despotes* en dos instancias, una en la que desea el poder y otra en la que en virtud de ese poder toma posesión de lo que desea, que en el caso de los reyes bárbaros es la mujer vedada. Micerino habría deseado a su propia hija y Jerjes a su nuera<sup>205</sup>. Así pues, se trata de un deseo prohibido, y transgresor. Deseo de poder y deseo sexual se conjugan para definir la *hybris* (desmesura) del tirano. Para los reyes bárbaros lo uno no puede sino ser consecuencia de lo otro, se desea el poder como se desea la mujer prohibida (Hartog, 2003:305).

La conquista imperial es consecuencia también del deseo de poder, y a su vez el espacio ha conquistar deviene en objeto de deseo para el conquistador. En IV, 1, Heródoto advierte que Darío emprendió la campaña contra los escitas porque “concibió el deseo de castigarlos”, y en III, 132, Atosa trata de disuadirlo para que invada Grecia por que dice “ardo en deseo de tener a mi servicios esclava laconias, argivas, áticas y corintias”. La acción imperialista articula el poder propio del rey/tirano, con *eros*, para desplegar una empresa de conquista imperial. En consecuencia, en Heródoto, la conquista aparece vinculada mayormente con el poder personal:

Los déspotas de Herodoto no pueden al mismo tiempo reconciliar el poder sexual y el poder político, y sustituir uno por el otro [...] los conquistadores puestos en escena por Herodoto son seres de deseo.<sup>206</sup>

Igualmente, el territorio conquistado despierta en el conquistador lo que antes ha hecho la mujer deseada, la sed de conquista se confunde con el deseo sexual. Siguiendo a Payen (1997:137), coincido con él cuando afirma, “con mayor frecuencia, la conquista se confunde con un deseo prohibido...”. Pero es sobre todo la conquista de Grecia la que para Heródoto resulta un deseo irracional.

Toda la *Historia* de Heródoto parece ir en dirección de separar lo griego, identificado con la libertad isonómica, con lo bárbaro, relacionado a su vez con la esclavitud. Para Heródoto la libertad y la esclavitud pertenecen a dos espacios claramente diferenciados en las historias a través de una retórica de la alteridad, que establece las fronteras culturales, que no es otra cosa que una frontera política. Pero no es una frontera estática, la tiranía es bárbara y

---

<sup>205</sup> Hdt. II.131: “Micerino, prendado de su hija, logro cumplir, a despecho de ella, sus incestuosos deseos, y habiendo dado fin a su vida la princesa colgada de un lazo, llena de dolor por la violencia paterna, fue por su mismo padre sepultada en aquella vaca”. Y Hdt.IX,108: “Mudo entonces de objeto el amor, y en vez de la madre empezó Jerjes a requebrar a la hija, dejando de querer a la esposa de Masistes, su hermano, por querer sobrado a la de Darío, su hijo, a la princesa Artainta, que tal era su nombre.”

<sup>206</sup> Payen (1997:136)

griega a la vez, recuerda que lo “otro” esta presente en la propia comunidad helénica (Gallego 2003). Tal vez sea bueno recordar a José Luis Romero cuando afirmaba:

Y si en el fondo Heródoto parece admitir como legítimo y lícito el hecho de que egipcios, escitas, fenicios, caldeos, y lidios hayan terminado por entrar dentro de la admirable- así piensa Heródoto- organización del imperio persa, su espíritu se subleva ante la mera idea de que los griegos todos hubieran tenido que soportar el yugo que las regiones griegas de Asia sufrieron algún tiempo.

En efecto, en Heródoto, Grecia es un deseo prohibido, no por ser equiparable a la mujer vedada, sino por el contrario, por ser expresión de masculinidad. El fallo del Gran Rey pasa por confundir los registros, desear aquello que se destaca por su *andreía* y que por tanto no puede ser subyugado. En consecuencia, Persia sufrirá la derrota y la victoria será equiparada en la Atenas clásica a la obtenida sobre las Amazonas. En uno y otro caso, el invasor al verse frente a la masculinidad ateniense, revela su verdadero rostro; un rostro femenino.

Un trayecto similar al que evoca Heródoto puede observarse en Tucídides, con la diferencia, no menor, de que ahora es Atenas el Estado conquistador. La célebre cita de Pericles en el *logos epitafios* (II, 43), coloca al deseo en el interior de las relaciones entre la ciudad, sus ciudadanos y el imperio, “antes por el contrario, contemplando de hecho cada día el poderío de la ciudad y enamorándose de él”. En éste caso, la cita corresponde a la traducción de García Guzmán (2000), Loraux (2012:196), siguiendo a Ehrenberg, coincide en que el término *autes* refiere a *dynamis*. En cambio, Monson (1994: 259), siguiendo a Hornblower, cree que refiere principalmente a la *polis*. Sin embargo, Monson advierte que:

Los ciudadanos se vuelven amantes de un objeto específico, la ciudad de Atenas, después de haber percibido que posee una cualidad excepcionalmente atractiva: el poder. Por "poder", Pericles se refiere, por supuesto, principalmente a la posesión del imperio por parte de Atenas.

Así pues, se desea la ciudad por los mismos motivos que los tiranos de Heródoto desean la tiranía, en tanto que fuente de poder. De hecho, como vimos antes, en dos ocasiones el Imperio es asimilado a la tiranía, una en boca de Pericles, otra de Cleon<sup>207</sup>. La propia democracia, tras las reformas de Efiltes, deviene en tiranía del *demos*, que se manifiesta en dos sentidos, hacia el interior de la *polis* subyugando a la aristocracia y hacia el exterior haciendo lo propio con los aliados. Atenas es a Grecia lo que un tirano a su ciudad.

Precisamente, la tiranía de Atenas sobre sus aliados, no puede provocar otra cosa que no sea impulsar la conquista, aquí también en vinculación con *eros*. Tucídides relata que tras

---

<sup>207</sup> Th.II.63. Th.III.37.2.

el discurso con el que el estratega Nicias intentó disuadir a la asamblea de no emprender la conquista de Sicilia obtuvo como resultado que:

Sin embargo, la complicación de los preparativos no les arrebató su vivo deseo por la expedición; antes por el contrario, se enardecieron mucho más, por lo que Nicias obtuvo el resultado contrario: el parecer general fue que había dado excelentes consejos, por lo que ahora la seguridad estaba ampliamente garantizada.

Y de todos por igual se apoderoó el deseo de partir: los de más edad, en la idea de que un ejército tan numeroso o bien conquistaría el territorio contra el que zarpaban, o cuando menos, que no podría ser derrotado;<sup>208</sup>

En su expedición a Sicilia el *demos* transgrede, una empresa que enamoró a todos y en que *Pleonexía* (codicia) y *Philotimía* (ambición), se conjugan para describir la *hybris* del *demos* que tiene muchos puntos de contacto con la del déspota persa. Ahora bien, un tercer testimonio, proveniente de la comedia ática, y contemporáneo a la mencionada expedición, permite observar como ese deseo por el territorio a conquistar, tiene mucho de deseo sexual; me refiero a la comedia *Lisístrata*.

En las Leneas<sup>209</sup> del año 411, bajo el arcontado de Calias y la dirección de Calístrato, Aristófanes presentó su comedia *Lisístrata*. El contexto político de la puesta en escena de la obra no era el mejor para la *polis* ateniense, acababa de ocurrir el desastre de Sicilia, la pérdida de Decelia y la defección de varias de las ciudades aliadas (Mítilene, Lesbos, Quíos), y en ese mismo año se firmaría un nuevo tratado entre Persia y Esparta. Suele decirse que la *polis* es el protagonista excluyente de la comedia ática, siempre amenazada por factores externos e internos (la guerra, la demagogia, los bárbaros, las mujeres)<sup>210</sup>. En *Lisístrata* dichas amenazas se conjugan en la figura de las mujeres. Ellas, con sus acciones, traen a la memoria del público ateniense el recuerdo de tiempos en que la otredad amenazaba la subsistencia de la ciudad. Como el plan de las mujeres helenas abarcaba, por un lado la abstinencia sexual, por otro, la toma de la Acrópolis con el fin de salvaguardar el erario que financiaba el conflicto bélico, la toma de la Acrópolis efectuada por las compañeras de *Lisístrata* (Versos 284-386) tenía evocaciones míticas. En efecto, guarda puntos de contactos que habilitan la comparación con la invasión de las amazonas a Atenas, y en la concepción ateniense, las amazonas son

---

<sup>208</sup> Th. VI, 24.

<sup>209</sup> Fernández (2008) señala que la ausencia de referencias a los cambios constitucionales de aquel año debe llevarnos a pensar que la comedia se presentó en las Leneas y no en las Dionisiacas. Canfora (2014: 348), al contrario, considera que los argumentos a favor de las Leneas no son del todo convincente, inclinándose a favor de la tesis de que la obra se presentó en las Fiestas Dionisias en los meses de Marzo-Abril. En todo caso, la puesta en escena es anterior al golpe de Estado oligárquico de aquel año que se efectuó en el mes de Mayo.

<sup>210</sup> Rossi (2003) 10-27 sostiene la tesis de que la *polis* es el verdadero protagonista heroico de la comedia.

doblemente otredad, en tanto mujeres y bárbaras<sup>211</sup>. Los versos 674-679 son explícitos con ésta asimilación de las mujeres atenienses con las Amazonas:

sino que se van a poner a fabricar barcos y encima van a intentar  
combatir por mar y navegar contra nosotros, como Artemisia.  
Y si se les da por la caballería, doy por acabado a los jinetes,  
porque no hay cosa más ecuestre que la mujer, que se sienta firme en la montura,  
y ni cuando galopa podría caerse. Mira, si no, a las amazonas  
que Micón pintó combatiendo a caballo contra los hombres<sup>212</sup>.

No sorprende la inclusión en estos versos de Artemisa de Halicarnaso, comandante naval al servicio de los persas en las Guerras Médicas. Si nos atenemos a las observaciones hechas por Violaine Sebillote Cuchet (2012: 103-118) veremos que la amazonomaquia actuó como filtro narrativo, permitiendo asimilar la victoria de Teseo sobre las amazonas con la de Atenas sobre los persas, justificando y propiciando el paradigma de superioridad de la *polis* ática en el mundo griego.

Las invasiones persas de principio del siglo V que dieron lugar a las Guerras Médicas, fueron resueltas a partir de una serie de victorias navales y terrestres por parte de los griegos, propiciaron el ascenso del poder ateniense en el Egeo. Tras la victoria naval de Salamina Atenas devino en una potencia naval líder de una confederación de *poleis* unidas para combatir al persa. Con el tiempo la hegemonía ateniense sobre la Liga de Delos, nombre con que se conoce la confederación, se constituyó en un poder hegemónico, y la lucha contra el persa en la justificación ideológica de esa hegemonía.

Así pues, el mito de las amazonas, tal como lo representa la escultura monumental ateniense, se inscribe dentro de una serie de triunfos de las fuerzas del orden civilizado contra la barbarie; la victoria de los dioses sobre los gigantes, los héroes contra los centauros, y los aqueos contra los troyanos. Pero dichas obras tienen también el objeto de exaltar la victoria de Atenas sobre los persas, con lo que ésta bien podría entenderse como una más de esa serie de triunfos de la civilización.

Es sabido que en la retórica de la alteridad ateniense el rostro de los otros es siempre un rostro femenino. Lisias en su *lógos epitafios* dice de las amazonas:

---

<sup>211</sup> Cf. Taaffe (1993) para quien las amazonas son representativas de la otredad en el pensamiento y la ideología ateniense. Por otra parte, la autora observa que conjuntamente con el mito de las amazonas la obra recupera la historia de las mujeres de Lemnos.

<sup>212</sup> Ar. Lys. Traducción Fernández (2008)

debido a su enorme valor, aquellas mujeres se parecían más a los hombres que a su propio sexo; pues, con respecto a los varones, parecía mayor la superioridad de sus espíritus que la inferioridad de su apariencia. Dominaban ya a muchas razas, y tenían de hecho avasallados a sus vecinos...<sup>213</sup>

Sin embargo, frente a la *andreía* de los atenienses la verdadera naturaleza de aquellas mujeres queda expuesta. La irracionalidad de las amazonas subyace en su pretensión de dominar, obrando contra su naturaleza, que es la subordinación al sexo masculino<sup>214</sup>. En sintonía, la irracionalidad de los persas subyace en esa misma pretensión de dominar, cuando son bárbaros y por ende inferiores<sup>215</sup>.

La evocación del mito de las amazonas por parte de Aristófanes tiende, por un lado, a advertir la amenaza que representan las mujeres<sup>216</sup>, por otro, a recordarles a los varones atenienses que la gloria imperial de la ciudad se asienta sobre sus victorias contra la otredad femenina y bárbara. En verdad, la propuesta de Lisístrata según se desprende de los versos 1125-1134 es la de retroceder al tiempo anterior a la guerra del Peloponeso cuando los griegos hacían la guerra a los bárbaros:

Por mí misma no ando mal de entendimiento,  
y como he escuchado muchas conversaciones de mi padre  
y de otras personas de edad, tampoco estoy mal educada.  
Y ya que os tengo aquí, quiero haceros justos  
reproches a todos juntos, a vosotros, que rociáis  
los altares con una misma agua sagrada, como miembros de una familia,  
en Olimpia, en las Puertas, en Pito - ¿ Cuantos otros lugares  
podría mencionar si fuera necesario extenderme? -,  
ahora que los enemigos están cerca con su ejército bárbaro,  
destruís a los griegos y a sus ciudades.

En primer lugar la protagonista invoca lo que hace a los griegos parte de una comunidad; Olimpia y Delfos, sede de los cultos a Zeus y Apolo y la primera, también de las competencias deportivas que unían cada cuatro años a los helenos. Las Puertas en referencia al estrecho de las Termopilas donde se desarrollaba el consejo anfictiónico presidido por Atenas y Esparta, pero también el lugar donde los Espartanos de Leonidas detuvieron al ejército persa. Segundo, llama la atención sobre la enemistad que los bárbaros le profesan a los griegos, posiblemente se trate de una crítica a ciertos sectores atenienses que buscaban el

---

<sup>213</sup> Citado por Sebillote Cuchet (2012)

<sup>214</sup> Como manifiesta Sebillote Cuchet (2012) 111 “La gloria de los atenienses no solo se debe a que son más fuertes que las Amazonas, se debe sobre todo a su capacidad de desenmascarar a estos falsos *ándres* reduciéndolos a lo que la naturaleza de sus cuerpos exigía: que no tuvieran nombre ni individual ni colectivamente, es decir que no tuvieran organización política ni gloria. Que, en adelante, no sean sino mujeres.”

<sup>215</sup> No se trata de la idea aristotélica que ve al bárbaro esclavo por naturaleza, pero si de una noción del bárbaro que lo hace inferior a los griegos.

<sup>216</sup> Rosellini (1979) 21 reconoce dos imágenes de la feminidad en Lisístrata: La mujer como flagelo o peste para el hombre y la mujer como portadora de los valores domésticos.



apoyo de los sátrapas Tisafernes y Farnabazo. En todo caso se trata de señalar que la amenaza esta latente, los bárbaros están pronto para intentar invadir Grecia una vez más, tanto como las mujeres de volver a cabalgar<sup>217</sup>. Los dos últimos versos evocan la alianza, que mencionamos antes, entre Esparta y Persia y las campañas emprendida por Atenas contra las ciudades griegas de Sicilia y del Egeo. Todo apunta a identificar a los bárbaros con el enemigo y abogar por la unidad de Grecia, la cual se torna un imposible a raíz de las ambiciones hegemónicas de los atenienses.

La recuperación y asimilación que realiza el poeta del mito de las mujeres guerreras y de las guerras Medicas, en el contexto de una obra que basa su argumento en la necesidad de detener la guerra entre griegos, no es azarosa. Más allá del protagonismo dado a las mujeres, estos eventos recuerdan que la hegemonía que ejerce la ciudad sobre el Egeo y los hombres sobre el gobierno de la *polis* se construye a partir de la doble victoria sobre los bárbaros y las mujeres. Pero conforme avanza la obra se nos revela que femeninas son también las ciudades que gobierna Atenas.

En general se suele afirmar que en la segunda parte de la comedia Lisístrata, cuando la atención se centra en el personaje de Reconciliación, se produce una especie de topografía sexual, una asimilación del cuerpo femenino al espacio geográfico<sup>218</sup>. Sin embargo, ya antes en la obra el poeta juega con metáforas que hacen del cuerpo de la mujer una representación de la geografía griega. Por ejemplo, en los versos 85-88 la topografía beocia se compara con el pubis femenino:

Lisístrata: Y esta otra muchachita, ¿de dónde es?

Lámpito: Por los dos dioses, ha venido hasta vosotras como embajadora beocia

Mírrina: ¡Si, por Zeus, una verdadera beocia, que bella llanura (pedfón) tiene!

Calonica: ¡Y con la hierba elegantemente depilada, por Zeus!

Los beocios, en especial Tebas, eran enemigos de Atenas, por lo que de nuevo la obra juega con la feminización de los adversarios de la ciudad ática. Pero no son los únicos, también Esparta puede aparecer frente a sus aliados como un *erastés*. En los versos 995-996 el heraldo lacedemonio dice:

Tensionada está toda Lacedemonia, y los aliados, absolutamente todos, la tienen dura. Nos hace falta Pelene.

---

<sup>217</sup> Los versos Ar. Lys. 1250-1270 vuelven sobre el recuerdo de las Guerras Medicas y la solidaridad entre Atenas y Esparta.

<sup>218</sup> Rosellini (1979:20), Buis, (2013:217), Stroup, (2004:67)

Pelene era un estado del Peloponeso aliado de los espartanos. Como señala en su traducción Claudia Fernandez (2008:162) la frase sólo tiene sentido si Pelene sugiere alguna relación con los órganos sexuales femeninos o el ano. Aceptada esta lectura se puede inferir que las palabras del heraldo tienden a un doble sentido en que el acto de la penetración sexual se asimila a la hegemonía que la *polis* espartana ejerce sobre sus aliados.

Así pues, el uso metafórico de la anatomía femenina con el objeto de representar el espacio en disputa por parte de las ciudades en puja por la hegemonía de la península helénica, está presente en varios pasajes de la comedia y no solo en la escena de Reconciliación. No obstante, es en esta escena donde la metáfora llega a su cenit y adquiere relevancia. En parte, por que es el momento en que los dos heraldos, el ateniense y el espartano, se entrevistan con la protagonista para alcanzar la paz, logrando el plan ideado por las mujeres su éxito absoluto. Pero por otro lado, si como observa Zimmerman (2003:162) la consecución de la paz en Lisístrata es resultado, no de la sensatez o mesura de los hombres, si no, que lo es de su desenfreno sexual, ésta escena lo ejemplifica.

Mientras Lisístrata insiste en recordarles a los embajadores el pasado cercano que tenía a lacedemonios y atenienses cooperando en beneficio mutuo, aquellos se distraen observando el cuerpo de Reconciliación, la figura femenina que personifica la paz. Terminado el discurso de Lisístrata los versos 1156-1170 describen la negociación de ambos heraldos por el cuerpo desnudo de la muchacha, o lo que es lo mismo por el territorio en disputa:

Delegado espartano: Nunca he visto mujer más respetable.

Delegado ateniense: Y yo nunca una almeja más bonita.

Lisístrata: Entonces, cuando tantas cosas buenas se han hecho, ¿Por qué continuáis luchando y no ponéis fin a las hostilidades?

¿Por qué no os reconciliasteis ya? Vamos, ¿Qué os lo impide?

Delegado espartano: (señalando a Reconciliación) Nosotros estamos de acuerdo, si es que alguno quiere devolvernos ese redondel.

Lisístrata: ¿Cuál, amigo?

Delegado espartano: Pilo, que hace tiempo estamos reclamando y toqueteando<sup>219</sup>.

Delegado ateniense: ¡Por Poseidón, no vais a conseguir eso!

Lisístrata: Dejádselo, buen hombre.

Delegado ateniense: Y entonces ¿Qué nos vamos a sacudir?

Lisístrata: pide otro sitio a cambio de ése

Delegado ateniense: bueno...este... ¿Cómo se dice?... , dadnos primero de todo Equinunte<sup>220</sup>, aquí, y el golfo<sup>221</sup> de Malia, que está por atrás, y las piernas de Megara<sup>222</sup>.

---

<sup>219</sup> Aristófanes juega con la etimología del termino *pýle* (puerta o entrada)

<sup>220</sup> *Ekhînos* “erizo de mar”, es decir, el vello púbico

<sup>221</sup> *Kólpos* “golfo” “vagina”

<sup>222</sup> *Skélai* “murallas” “piernas”

En principio el cuerpo de Reconciliación es simbólicamente fragmentado, lo que importa de él es aquello que lo hace objeto de deseo para la mirada masculina, su trasero, piernas, senos, etc. Esa fragmentación simbólica va en conformidad con la observación que Lisístrata ha hecho antes, en el verso 1134, sobre como ambos bandos en guerra destruyen el territorio griego. El espacio griego, como el cuerpo femenino, es reducido a lo que hace de él un espacio deseable para la ciudad imperial. Entre quien domina y quien es dominado se establece una relación de tipo erótica que es en definitiva una relación de poder.

Existe también en la escena, como nos recuerda Emiliano Buis (2013:220) una crítica a los líderes políticos de la ciudad que actúan movidos por pasiones privadas y no tanto por los intereses públicos. La mención de uno de los protagonistas principales de la actividad política de la época, Pisandro, contribuye a reforzar esta lectura. En efecto, interrogada por el magistrado de la ciudad a propósito de la relación entre la guerra y el dinero, Lisístrata contesta que tanto la guerra como otros tipos de disturbios habían sido organizados para que Pisandro y los que tenían cargos públicos pudieran robar (Versos 489-490).

Ahora bien, Sarah Culpepper Stroup (2004:37-73) ha consagrado un análisis de Lisístrata en que observa que las esposas son convertidas, en el momento en que se ven obligadas a negociar su sexualidad, en cortesanas. Basa su análisis en tres escenas, la del banquete, la de la seducción de Cinesias por parte de Mirrina, y la de la transacción de Reconciliación. En la perspectiva que este capítulo ha venido desarrollando la concepción de Reconciliación como *hetaíra* alude en parte al papel de las ciudades aliadas como amantes de Atenas o Esparta según se trate. La “heterización” de las esposas griegas que Stroup señala, es extensible a las ciudades aliadas. Ellas también se ven obligadas a negociar su autonomía y ofrecer a cambio de ésta diferentes tipos de servicios a la *polis* hegemónica. La comedia *póleis* de Eupolis describe este dar y recibir entre Atenas y sus aliados:

*Y ésta es Quíos, una hermosa ciudad, porque les envía a ustedes grandes naves y varones cuando los necesitan. Y por lo demás obedece muy bien, como un caballo al que no se azota.*<sup>223</sup>.

El cuerpo de Reconciliación es, por un lado, metáfora espacial y representación del territorio griego, por otro, metáfora del tipo de relación que une a Atenas y Esparta con sus aliados. Relación erótica y desenfrenada que guarda puntos de contacto con la *hybris* del tirano. El desenfreno sexual de los heraldos simboliza en cierto modo la vorágine

---

<sup>223</sup> Fr. 246 K.A.

expansionista que no mucho tiempo atrás se ha cobrado una nueva víctima en Melos<sup>224</sup>. En palabras de la propia Sara Stroup (2004:67):

En una fusión definitiva de los reinos sociales y sexuales, el conjunto de Grecia se reconfigura en términos de una forma femenina única, y las disputas de tierras aparentemente insolubles se resuelven pacíficamente desde la perspectiva cómica de la *pornê*, "divisible" precisamente porque carece tanto de voz y autonomía sexual o social<sup>225</sup>.

Las ciudades dominadas por Atenas devienen en la escena cómica en cortesanas al servicio de los caprichos de la ciudad imperial. Una vez más el poder de Atenas se legitima desde la *andreía* de sus ciudadanos, pues ellos fueron los vencedores de Maratón y Salamina y ellos los forjadores del imperio marítimo. Sin embargo, en el caso específico de Lisístrata las metáforas sexuales tienden a describir el carácter asimétrico sobre el que descansa el ejercicio del poder en el marco de las relaciones imperialistas. Las diferencias de género en el plano de las relaciones privadas (esposo/esposa) y públicas (ciudadano/ciudadana) y las de los Estados en el de las relaciones exteriores se asimilan de forma tal que sobre la base de las diferencias de género se representa la política imperial.

Si nos hemos detenido con particular énfasis en el tema de la erotización del poder es para señalar que los atenienses concebían la libertad que gozaban a escala interestatal como correlativa a la que gozan en la ciudad, en el sentido que ambas se consiguen a base de dominar sobre otros. Es decir, las dos imágenes de la mujer que Aristófanes pone en escena, amazonas y heteras, remiten a dos tipos diferentes de modelos femeninos; la mujer como objeto de temor y la mujer como objeto de deseo. Ambas imágenes traen a la memoria del colectivo masculino de ciudadanos que han sido ellos, en tanto *ándres*, quienes redujeron a guerreras indómitas en pasivas amantes. Asimismo, la feminización de los Estados y territorios contra los que Atenas ejerce su política de dominación imperial, contribuye a legitimar esa política, y reforzar la idea de la libertad del cuerpo de ciudadanos atenienses ganada a partir de la doble exclusión de las mujeres y de los extranjeros.

Al interior de ese club de hombres la metáfora sexual funciona de forma distinta. Como vimos, Sara Monoson (1994) sostiene que la metáfora usada por Pericles en el discurso fúnebre tiene como objeto representar las relaciones entre la ciudad y los ciudadanos a partir de las prácticas homo eróticas, que a su vez suponen una forma de prácticas de reciprocidad. Para Aristóteles la amistad cívica es un condimento necesario para una política saludable,

---

<sup>224</sup> Th. V.85-113. Melos era una ciudad colonia de Esparta que durante la guerra buscó mantenerse neutral pero fue obligada por Atenas a unirse a la liga de Delos y posteriormente destruida.

<sup>225</sup> En Grecia existía una diferenciación entre la *hetara* (cortesana) y *pornê* (prostituta). Sin embargo, el límite muchas veces era difuso.

porque ella permite que entre los miembros de la sociedad exista reciprocidad, que a su vez es un elemento fundamental de la amistad. Monoson refuerza esta idea a partir de analizar como las practicas sexuales entre un amante varón adulto (*erastes*) y uno joven (*eromenos*) contribuyen a generar vínculos de amistad (*philía*) entre iguales.

En el contexto de las relaciones interestatales la libertad no resulta de su irrupción como contingencia igualitaria, en el decir de Ranciere (1995), sino que es el resultado de una clara división, de la percepción de las diferencias. La libertad se gana frente al “otro”, frente al no ciudadano, extranjero, bárbaro, mujer o esclavo. La libertad democrática resulta del anhelo por la unidad, pero la libertad imperialista es expresión de la división natural, en una dialéctica que atraviesa cada átomo del imaginario social griego (Roche Carcel, 2017:22-24). Es así que la unidad del *ánthropos* se descompone en bárbaros y griegos, en tanto que la unidad de los griegos se descompone en jonios y dorios. Y de esas divisiones surge la noción asimétrica de libertad que opone unos y otros como expresa Aspasia en el Menexeno:

Convencidos de que era preciso combatir por la libertad contra los griegos en favor de los griegos y contra los bárbaros en favor de todos los griegos.<sup>226</sup>

Como vimos la libertad democrática fue resultado de la irrupción de los sectores agrarios que ganaron espacios de poder frente a los sectores aristocráticos instituyendo un sistema en que la unidad se lograba a partir del acceso igualitario al ejercicio del poder. La libertad imperialista fue resultado de las victorias militares obtenidas frente a otros Estados, ganando espacios de poder en la arena internacional e instituyendo un sistema en que la polarización se agravaba por el monopolio en el ejercicio del poder que sostenía la polis imperial. Si la democracia procura distribuir el poder, el imperio pretende concentrarlo, o lo que es lo mismo, si la libertad en democracia supone la garantía legal de un libre acceso al gobierno de la ciudad, en el imperio resulta de la confianza puesta, no en la ley, sino en la fuerza que se tiene, para garantizar el monopolio en el ejercicio de la hegemonía.

Ahora bien, a lo largo de este capítulo vimos que en la tradición política moderna la libertad del individuo implica necesariamente formas de limitar el poder. Desde el siglo XVII en adelante el poder se ubicó dentro de la esfera de influencia del Estado, desligándose del vínculo que tenía antes con la comunidad. Los atributos del Estado, casi ilimitados, suponen una amenaza latente para los individuos que se ven en la necesidad de protegerse del uso arbitrario del poder que pueda darse por parte de aquel. Sin embargo, las respuestas teóricas a

---

<sup>226</sup> Pl. Men. 239b

las formas de limitar el poder no han sido homogéneas. Por un lado, el liberalismo entendió que cualquier acción del Estado, incluso la ley, suponía una intromisión en la libertad de los individuos. Consideró la libertad como “no interferencia” en el sentido de que el desenvolvimiento de un individuo debía estar libre de cualquier interferencia externa, en especial del Estado. Por otro lado, los republicanos entendieron como amenaza principal a quienes por ocupar puestos de gobiernos y representar los poderes del Estado podían ejercer cierto dominio sobre los ciudadanos más indefensos. Entendieron la libertad como no dominación y a la ley como garante de la misma. Pero en ambos casos se concibe la libertad de forma negativa, con el objetivo de poner límites claros al poder que desde el exterior se pueda ejercer sobre el individuo.

Las raíces de tal noción de la libertad la encontramos en los conflictos entre señores y reyes y entre comunas y emperadores en la Edad Media europea. Los altercados jurisdiccionales terminaron por decantarse en favor de soluciones contractuales en que nobleza y realeza acordaron soluciones que beneficiaran a ambas. En Francia, durante la Guerra de Religión de fines del XVI, y en Inglaterra, durante la Guerra Civil, la balanza tendió a volcarse par a uno de los dos lados, el absolutismo monárquico en Francia, el parlamentarismo en Inglaterra. A partir de entonces se inicia un proceso gradual en que el Estado pasa a ser el depositario de la soberanía en detrimento de los reyes.

Paradójicamente, es en la modernidad donde la libertad se constituyó en argumento del imperialismo, sobre todo en los E.E.U.U., a partir del auge del neoconservadurismo. Para dicha corriente del pensamiento político la necesidad de una política agresiva en la arena internacional viene dada por las amenazas constantes que pesan sobre el estilo de vida americano, en particular la libertad privada de sus ciudadanos.

En la tradición política griega, en cambio, la libertad del individuo implica necesariamente formas de ejercer el poder. Para ellos poder y comunidad eran dos caras de la misma moneda. Sobre todo con la democracia ática del siglo V donde los sectores populares lograron ingresar con plenos derechos al cuerpo cívico. Esa irrupción permitió colocar el centro del gobierno en la asamblea de ciudadanos donde se materializaba el demos como totalidad. La asamblea a su vez instituía su propia dinámica al gobierno de la ciudad y con ella una concepción novedosa de la libertad. Pues en la tradición aristocrática el ser libre se relacionaba con el ejercicio del poder por turno entre iguales a través de las magistraturas de gobierno. Pero con el corrimiento que supone el paso de la soberanía de las magistraturas a la asamblea, el ser libre se entiende como el ejercicio del poder sin límites, acorde al carácter indefinido e intemporal de la asamblea.

De esa manera, la definición clásica de Aristóteles de la libertad como gobernar y ser gobernado por turnos insiste en colocar el énfasis en las magistraturas y no en la asamblea. El testimonio de Heródoto, por el contrario, al colocar el acento en la asamblea como sede del poder soberano define la libertad como no gobernar y no ser gobernado. En efecto, en la democracia el individuo no gobierna, sino que lo hace la comunidad que se expresa como una unidad indivisa, sin fisuras internas, ni liderazgos escindidos. En todo caso el ejercicio del poder se realiza en virtud de ser miembro de la comunidad, es decir todos los ciudadanos a un mismo tiempo se encuentran ejerciendo el poder y por tanto, ninguno es gobernado.

A pesar de todo, en el marco de la política imperial la libertad encuentra otra definición. La guerra y el imperio permiten reforzar la idea de un “nosotros” contra un “otro” que adquiere forma de bárbaro o griego no ateniense. En cierta forma es el resultado del carácter exclusivista de la polis que entiende el gobierno del cuerpo de ciudadanos sobre los esclavos, mujeres y extranjeros como natural. Sin embargo, la Liga de Delos nacía con voluntad isonómica y sus miembros eran iguales en teoría. La instrumentalización de esa alianza por parte de Atenas con fines imperiales se fundamentó en la tesis de una superioridad moral a partir del coraje masculino que evidenciaban los ciudadanos del Ática. Del otro lado, los aliados y extranjeros se “feminizaron” discursivamente, en un intento de trasladar al área del derecho internacional las asimetrías propias del hogar. Atenas se comporta con sus aliados como un ciudadano con su esposa o amante, como un amo. La sublevación de los aliados y una nueva invasión persa son peligros latentes que deben evitarse con una política agresiva sin límites de espacio y tiempo. Resulta entonces una idea de libertad que implica el ejercicio del poder pero con el correlato de evitar padecerlo, o mejor dicho, dominar para no ser dominado.

## Capítulo III

# Formas de expresar el poder: *Arkhé, Krátos, Douleía*

Aunque rompimos sus estatuas,  
aunque los expulsamos de sus templos,  
no por eso murieron del todo los dioses.  
Oh tierra de la Jonia, a ti te aman todavía,  
a ti sus almas te recuerdan aún.

Constantino Cavafis

En este capítulo abordaremos las bases sobre la que se asienta la noción de poder imperial en el siglo V. Previamente hemos tratado, en paralelo con el concepto de libertad, algunas características del ejercicio del poder en democracia. A su vez pudimos ver el empleo de algunos vocablos griegos que significan la idea de poder y sus usos en distintos contextos discursivos. Teniendo lo anterior en mente, el objetivo de los párrafos que siguen es analizar las formas en que el pensamiento político griego expresaba y representaba el poder imperial.

Por ello, en primera instancia nos ocuparemos del carácter novedoso que resultó el imperialismo en el mundo griego, atendiendo a que la única experiencia imperial conocida era el Imperio Persa. Asimismo, la democracia como forma de ejercicio colectivo del poder terminó por ser toda una novedad en el gobierno de la polis (III.1). Este carácter singular que adquiere el ejercicio del poder a la luz de nuevas experiencias socio-políticas impulsa el empleo de antiguos ideas con nuevas significaciones. En segundo lugar, nuestra indagación apunta a discutir cierta tendencia de la historiografía actual a buscar un equivalente griego de la voz latina *imperium*. Esa discusión servirá de excusa para estudiar el concepto de imperio en Tucídides (III.2) y la pervivencia del término *krátos*, con su acepción homérica, en el marco de las relaciones interestatales (III.3). Finalmente, veremos como, en el contexto del desarrollo de la esclavitud como sistema productivo, discursivamente los griegos tendían a asimilar la dominación imperial con la explotación esclavista (III.4).



### III.1. La Novedad del Poder.

La historia de la Atenas arcaica está signada por los conflictos sociales en torno a la propiedad de la tierra y la pertenencia ciudadana que tendrán su corolario en las reformas de Clístenes hacia el 508 a.C. Las mismas supusieron una politización del campo ático, es decir, “la incorporación de la aldea al estado, y del campesino a la comunidad cívica” (Meiksins Wood, 2000: 238-276). Dichas transformaciones marcaron el inicio de un proceso que acabaría, con las reformas del 462 por parte de Efialtes, instaurando la democracia radical. La peculiaridad del caso ateniense reviste en el hecho de que el campesino, en tanto ciudadano, esta exento de sufrir una explotación extraeconómica. La pertenencia a la comunidad cívica suponía, por el mismo hecho de que *ándres ger pólis* (los ciudadanos son la polis), que el ciudadano gozase a la vez de libertad política y económica<sup>227</sup>.

Ahora bien, la situación a principios del siglo V distaba de ser tan simple. Existían una buena cantidad de ciudadanos que no gozaban de ser propietarios y su subsistencia económica dependía del estado. Tradicionalmente la pertenencia a la ciudadanía se relacionaba con la condición de propietario y la capacidad de armarse como hoplita para servir en la guerra. Pero a mediados del siglo VI el tirano Pisístrato abolió estas exigencias, por lo que la condición de ciudadano fue adquirida por muchos de los que no eran propietarios. A estos se les llamaba *thétes* y su precaria condición sólo pudo ser solucionada a partir del desarrollo de la flota, tras las Guerras Médicas.

En efecto, el ideal griego exaltaba la infantería hoplita como unidad guerrera por excelencia y portadora de honor (*timé*), en cambio, la marina y la actividad de los remeros era poco valorada (Van Wees, 2002: 107-108). Cuando a instancias de Temístocles Atenas financió una flota naval de propiedad estatal para hacer frente a la amenaza persa, fueron los sectores más bajos de la sociedad quienes prestaron sus servicios como remeros. Los hechos posteriores, la victoria en la batalla de Salamina y la creación de una confederación de carácter naval destinada a combatir a los persas en el egeo, fortalecieron el papel de los *thétes* y les permitió constituirse en una fuerza importante en la política interna. Llegado el momento en que la asamblea asume el rol de órgano principal de gobierno, en el 462 a.C., los *thétes* por

---

<sup>227</sup> Cfr. Meiksins Woods (2000: 238-276) “En Atenas ciudadanía democrática significaba que los pequeños productores, y los campesinos en particular, en gran medida estaban libres de la explotación “extraeconómica”. Su participación política -en la asamblea, en los tribunales y en las calles limitaba su explotación económica. Al mismo tiempo, a diferencia de los obreros en el capitalismo, aún no estaban sometidos a las compulsiones “económicas” de la falta de propiedades. La libertad política y la económica eran inseparables: la libertad doble del *demos* en su significado simultáneo de estatus político y clase social, el pueblo común y los pobres; mientras que la igualdad política no sólo coexistió con la desigualdad socioeconómica, sino que la modificó sustancialmente. En este sentido, la democracia en Atenas no era “formal” sino sustantiva.”

ser mayoría adquieren un peso de tal magnitud que, como vimos, podía entenderse como un *krátos*, una superioridad dada por la fuerza.

Por otro lado, las guerras interestatales en el periodo arcaico se caracterizaban por poseer ciertos rasgos agonísticos<sup>228</sup>, donde primaba la competencia. Así pues, como ha hecho notar Hans Van Wees (2002: 97-98) la anexión territorial era un fenómeno desacostumbrado y los intereses materiales por los que se combatía eran escasos<sup>229</sup>. Cuando una ciudad derrotaba a otra sus tropas se dedicaban al saqueo, pillaje y hacerse de prisioneros que pasaban a ser esclavos. Pero la ciudad conquistada y su territorio no eran incorporados al dominio del vencedor, más común era que, como Troya, la ciudad vencida fuese destruida. La irrupción del imperio persa con la particularidad de generar una guerra de conquista con el objetivo de instituir un dominio perdurable trastocó ese carácter agonístico de la guerra griega. Payen (1997:214) advierte, además, que el imperialismo persa introdujo como novedad la noción de tributo en reemplazo del pillaje. No muy diferentes fueron las transformaciones en el área de la poliorcética, pues la mentalidad hoplítica desechaba la idea de sitiar ciudades por considerarla impropia de su *andreía*. Sin embargo, el imperio ateniense implicó, por un lado, reforzar las murallas de la ciudad, por otro, someter muchas veces a ciudades que se atrincheraban tras los muros.

En consecuencia, la democracia y el imperialismo configuraron nuevas formas de ejercer el poder, formas que innovaron respecto de la tradición arcaica. Kurt Raaflaub identifica precisamente este carácter novedoso del poder en el siglo V:

Poder, por supuesto, siempre había sido ejercido y experimentado. Durante mucho tiempo, sin embargo, había estado fuera del alcance, y por lo tanto más allá del interés activo, de la mayoría de los ciudadanos. En el periodo arcaico era privilegio, casi una propiedad, de las familias nobles, que compitieron por ella en rivalidades feroces, de vez en cuando se vio monopolizado por un individuo (tirano) o un grupo de familias, finalmente se tuvo éxito en colocarlo "en el centro", [...] del mismo modo, en la política interestatal, el poder había sido obviamente un factor en las guerras entre poleis (a menudo resultando en la expansión territorial) [...] pero sometimiento militar con el propósito o el efecto del dominio absoluto de una polis sobre las demás era desconocido en la Grecia arcaica. (1994: 114-118).

---

<sup>228</sup>Cfr. Dettiene (1999: 163) "Tipo de hombre por entero nuevo, el hoplita no parece sin embargo radicalmente separado de toda una tradición aristocrática y guerrera... La guerra de los hoplitas se presenta como el conflicto de dos potencias que son en principio dos fuerzas políticas: cada una quiere imponer su *kratos*. A la guerra de saqueos de la edad heroica, al combate entre campeones que exalta la epopeya, se opone el enfrentamiento de dos grupos sociales, de dos ciudades antagonistas. Si los modos de combatir son tan diferentes como los dos tipos de comportamiento realizados, las leyes de la guerra hoplítica prolongan sin embargo muy claramente ciertos trazos de una ética caballerescas, de una moral aristocrática, particular del guerrero arcaico. El choque de las falanges está sometido a reglas, tiene sus aspectos lúdicos: es un agón, a la vez competición y combate, prueba y juego. Convenciones de los adversarios, elección de un «campo cerrado», elección de un trofeo, esas son algunas de las reglas esenciales del juego guerrero"

<sup>229</sup> Una excepción lo constituye Esparta que en época arcaica conquistó y anexo el territorio de Mesenia en el Peloponeso.

De la misma opinión es Ryan Balot (2009:55)

Después de las victorias griegas sobre Persia, sin embargo, la Atenas democrática comenzó a ejercer el poder sobre los estados griegos en todo el Egeo, tomando decisiones de política exterior para sus aliados e interviniendo en su vida política, económica, social y religiosa, como le vino a bien. La democracia ateniense fue un experimento novedoso en el ejercicio del poder; también lo fue, en el mundo griego, el imperialismo ateniense.

Novedad que se expresa en una transformación profunda de la mentalidad política ateniense. En primer lugar, supuso un cambio en las formas de imaginar y ordenar el espacio. Segundo, una modificación en la jerarquía de prioridades, lo marítimo por sobre lo hoplítico. Por eso resulta pertinente pensar el proceso iniciado tras las Guerras Médicas como un proceso de *politización del mar* (Barceló & De La Fuente, 2014: 180-184). Con ello se quiere significar que tras la guerra y el ascenso de los sectores subhoplíticos vinculados a la flota naval el espacio marítimo adquirió una nueva fisonomía en el imaginario político ateniense. En la etapa arcaica el mar constituía una vía de comunicación que permitía el comercio y el contacto con las colonias griegas de África, Italia y Asia Menor. Funcionaba a modo de puente, tejía redes comunicacionales, pero bajo ninguna circunstancia una polis se relacionaba con él a modo de proyección de sí misma. Eso fue lo que cambió en el siglo V, el mar comenzó a ser percibido como continuidad del espacio físico de la polis e instrumento del poder político, tanto al interior como al exterior de la ciudad.

Con ese cambio los intereses navales comenzaron a ser prioritarios respecto de los intereses terrestres asociados a la infantería hoplita. La ciudad comenzó a ser imaginada como una isla que tenía por límites, de un lado, los muros largos, del otro, el propio mar. Al mismo tiempo los atenienses se volvieron más hábiles en materia poliarcética y aseguraron el control de las principales rutas navales. La nueva ideología adquirió todo su potencial en el marco de la Guerra del Peloponeso, cuando a instancias de Pericles la ciudad adoptó una estrategia basada en resguardar a la población campesina tras las murallas y no presentar batalla por tierra confiando en la superioridad por mar. Esa estrategia estaba guiada por el principio que hacía de Atenas semejante a una isla:

[...] el dominio del mar (*thalásses krátos*) es verdaderamente importante. Reflexionad un momento: si fuésemos isleños, ¿quiénes serían más inexpugnables? Pues bien, es menester que nos atengamos lo más posible a esta idea y que, abandonando la tierra y las casas, vigilemos el mar y la ciudad [...]<sup>230</sup>

Entre la ciudad y el mar se forja un vínculo estrecho que hace a la una complemento necesario de la otra. En parte esa complementariedad esconde una cuota de realidad, pues

---

<sup>230</sup> Th. I. 143.5.

evoca la necesidad que tiene la democracia del imperio para su viabilidad material, en tanto es este quien garantiza un lugar a los sectores subhoplíticos en el gobierno de la polis (Placido, 1995). Se trata también, como oportunamente señala Pascal Payen (1997:297), de un modelo de resistencia a la conquista basado en una experiencia real como fue la batalla de Salamina. Allí los atenienses abandonaron la ciudad para buscar refugio en la cercana isla de Salamina hasta donde llegó la flota persa que finalmente fue vencida. Por tanto, la dependencia que se tiene del poder naval termina configurando una imagen de Atenas sobre si misma como un espacio insular cuyo auxilio y poder vienen del agua.

En otro uso de la imagen la ciudad puede ser representada como un trirreme, un navío, y sus ciudadanos identificarse por completo con los remeros. Es una imagen poco frecuente, pues por lo general las metáforas que apelan a representar la ciudad como un barco tienden a enfatizar la existencia de diversos niveles de responsabilidades y jerarquías. Sin embargo, en el uso que se hace de la metáfora los tripulantes siempre son marineros, destacándose la ausencia de un capitán (Veyne, 2009:77). No sorprende entonces que durante las deliberaciones en la asamblea a propósito de la campaña ateniense a Sicilia, Tucídides ponga en boca del estratega Nicias un uso de la metáfora naval que va en esta dirección:

En consecuencia, debemos tener presente estas circunstancias y no asumir la responsabilidad de exponer a un peligro a la ciudad, cuando ésta aun se halla en alta mar, ni ambicionar otro imperio antes de haber consolidado el que tenemos [...] <sup>231</sup>

Ahora bien, con la politización del espacio marítimo se inicia una coyuntura nueva en la historia griega, pero fácilmente asimilable a los hechos acaecidos apenas un par de años antes, cuando un poder imperial trató de unir Europa y Asia a través de un puente tendido sobre el Helesponto. Los atenienses comprendieron muy bien el carácter novedoso de su imperio y cuanto le debía el mismo a su homólogo persa. La solución a la que apelaron fue negar dicha novedad e inventar para el imperio una tradición que lo vinculase a la historia griega.

En efecto, en la sección de su historia de la guerra del Peloponeso comúnmente denominada como la arqueología, Tucídides incluye a Samos entre los Estados que antecedieron a Atenas en el ejercicio del poder a partir del control de los mares. En especial, se destaca la cita en Tucídides I, 13:

---

<sup>231</sup> Th. VI. 10.2.

Y también se sabe que el corintio Aminocles construyó naves para los samios, y que fue unos trecientos años antes del final de esta guerra nuestra cuando Aminocles marchó a Samos [...] mucho después los jonios poseyeron una flota, en época de Ciro rey de los persas, y de su hijo Cambises, y por algún tiempo lucharon con Ciro y ejercieron el control del mar que baña la región. Y Polícrates, que fue tirano en Samos en tiempos de Cambises, gracias al poder de su flota sometió a vasallaje a otras islas, tomó la isla de Renea y la ofreció a Apolo Delio.

Tucídides llama la atención, en primer lugar a la relación existente entre poder naval y expansión territorial<sup>232</sup>, y en segundo lugar a que esa relación fue observada con anterioridad en Samos durante el gobierno del tirano Polícrates. El modelo de Estado en expansión gracias al poder naval es Atenas, sin embargo, el historiador afirma que antes de ella Samos poseyó un poder marítimo capaz de someter a otros a “vasallaje” e incluso dotarla de un matiz religioso al ofrendar la isla de Renea a Apolo. El mismo dios cuyo santuario en Delos sirvió para recaudar por un tiempo el tributo de los aliados de Atenas y ser el centro de la liga.

Ciertamente no es Tucídides el primero en afirmar que Samos fue en época histórica un Estado, que gracias a su poderío naval, llegó a ejercer un dominio, que podemos denominar imperial, sobre otros Estados. De hecho, la imagen que él nos trasmite parece estar influenciada por la narración de Heródoto en sus Historias. En ese sentido se puede hablar de una invención que pretende hacer de Samos un antecedente de Atenas en tanto potencia expansionista. Invención, por que la Samos histórica dista mucho de ser comparable en poder y hegemonía a la que Heródoto ilustra. El trasfondo es la situación particular de Atenas, devenida en imperio, y la necesidad de construir un vínculo entre el pasado reciente y la nueva coyuntura signada por el ascenso del poder ateniense en Grecia.

Todo el tema de la invención de la tradición tiene como punto de partida el libro de Eric Hobsbawn y Terence Ranger (1990: 97-105), centrado sobre todo en la sociedad capitalista liberal pos revolución industrial. Por tradición inventada entendían un conjunto de prácticas de naturaleza ritual o simbólica destinadas a inculcar valores y normas de conducta que a su vez se vinculan artificialmente con el pasado<sup>233</sup>. Entre los tipos de tradiciones inventadas, Hobsbawn identifica tres; las que buscan fortalecer la cohesión social o la pertenencia a grupos y comunidades, las que inculcan creencias o sistemas de valores y finalmente, la que aquí interesa, “aquellas tendientes a establecer o legitimar instituciones,

---

<sup>232</sup> Volverá a remarcar dicha relación en Th.I.15: “Tales fueron, pues, las escuadras griegas, tanto las más antiguas como las posteriores. No obstante, adquirieron un poderío nada desdeñable los que gracias a ellas buscaban ingresos en dinero y el dominio sobre otros, pues venían a atacar las islas y se apoderaban de ellas, y especialmente hacían esto los que no tenían un territorio suficientemente extenso. En cambio por tierra no se emprendió ninguna guerra, de resultas de la cual se organizase un gran ejército.”

<sup>233</sup> Hobsbawn (1981: 99) “La invención de tradiciones, tal como la entendemos en este trabajo, es fundamentalmente un proceso de formalización y ritualización, caracterizado por la referencia al pasado, aunque sólo sea mediante la imposición de reiteración.”

estatus o relaciones de autoridad” (1990: 103). Interesa, por que la invención de una tradición histórica que busca hacer de Samos un antecedente griego del imperio ateniense se basa sobre todo en la necesidad de fundamentar la supremacía de Atenas dentro de la liga, presentándola, no con el espejo siempre problemático del imperio persa, sino como una continuidad dentro de la historia de Grecia.

Sin embargo, la aplicación del concepto de invención de la tradición en los estudios del mundo griego antiguo ha tenido resultados disímiles, a veces inspirando interpretaciones que tienden a equiparar a Atenas con un Estado moderno. Ejemplo de esto es la obra de Greg Anderson *The Athenian Experiment*, que recupera el concepto con el fin de cuestionar el papel que la historiografía clásica y moderna le atribuye a las reformas de Solon. Para él las innovaciones de Clístenes constituyen un punto de quiebre en la historia ateniense, no por constituir una recuperación de la “democracia ancestral” como lo concibe la tradición, sino por ser un experimento político que salió bien y que sentó las bases de una participación popular que devendrá en democracia con las reformas de Efialtes del 462/461.

La invención de un relato oficial que relaciona a Teseo, Solon y Clístenes como forjadores de la democracia tiende para Greg Anderson a construir una “comunidad imaginada” según la fórmula usada por Benedict Anderson para explicar el surgimiento de la conciencia nacional en los Estados modernos. El problema que presenta el trabajo de Greg Anderson es que termina por obviar el contexto social en que están inmersos los fenómenos que estudia (Paiaro, 2007: 173-196), pasando por alto una de las observaciones hechas por Hobsbawm (1990: 105):

[...] no se puede escindir el estudio de las tradiciones inventadas del estudio más amplio de la historia de la sociedad, ni sería dable esperar que aquél avanzara mucho más allá del mero descubrimiento de tales prácticas, sino se le integra dentro de un contexto más amplio de estudio.

Al contrario de Anderson, Gallego (2003: 267-268) advierte el rol de Heródoto como inventor de la tradición que vincula las reformas del 362 con las de Clístenes. Por tanto, la democracia, surgida tras las innovaciones políticas de Efialtes, es anacrónicamente atribuida a los procesos políticos de finales del siglo VI. Esa invención no es ficticia, pues la tradición sobre los alcmeonidas existe y Heródoto la retoma, pero aquellas eran reformas isonómicas a las que el de Halicarnaso deliberadamente les atribuye el mote de democracia.

Es en la perspectiva trabajada por Gallego, desde donde pretende este artículo abordar el concepto de invención de la tradición, tanto para la Atenas clásica en general, como para el de Heródoto en particular. Así, para este autor:

El mecanismo de invención de una tradición consiste pues en la borrada del acto fundador, el del concepto de democracia, y su remisión a otro acto, el de la fundación de las políticas isonómicas a fines del siglo VI, que vendría a otorgarle al significante democracia su significado concreto. (Gallego, 2003, 267)

Ciertamente la democracia constituye una experiencia política innovadora en el contexto del siglo V, pero no es la única, comparte su carácter novedoso con el imperio. A propósito, Kurt Raaflaub (1994: 103-146) considera central la invasión persa y el efecto que ella produjo en la concepción griega del poder, así como su influencia en la construcción del imperio ateniense. Si bien los conflictos inter-*poleis* eran comunes en el periodo arcaico, la realidad de un poder expansionista de carácter más o menos global resulta toda una novedad<sup>234</sup>. En virtud de lo cual, Heródoto retoma tradiciones preexistentes sobre Samos, en particular su poder naval asentado en la práctica de la piratería, e interviene sobre ellas, como lo hizo con las tradiciones sobre Clístenes, con el fin de alejar al imperio de Atenas de toda similitud con la alteridad que supone el persa.

Tres son los imperios marítimos que Heródoto coloca en secuencia cronológica en III, 122.2. Uno de ellos, Creta, pertenece al orden mítico, los otros dos, Samos y Atenas, al periodo histórico:

En efecto, Polícrates fue, que sepamos, el primer griego- sin contar a Minos de Cnosos y a algún otro, si en realidad lo hubo, que detentara el dominio del mar con anterioridad de este último- que aspiró a conseguir la hegemonía marítima. Es decir, la llamada época humana, el primero fue Polícrates, que abrigaba grandes esperanzas de llegar a imperar sobre Jonia y las islas.

Descartado Minos por su carácter mitológico, Polícrates es según la narración de Heródoto el antecedente histórico más cercano de un poder naval con aspiraciones hegemónicas en Jonia y el Egeo. Polícrates pertenecía a una de las familias más poderosa de Samos, que se enriqueció con la fabricación de objetos de bronce. La fecha de la sublevación, con la que se hizo con el poder, no esta bien determinada pero se supone que fue entre 544 y 533 a.C. Hasta se cree que la tiranía fue instaurada por su padre, de ahí de que sus dos hermanos heredasen también el poder.

Pedro Barceló (2008:140) señala la diferencia entre la política naval de la Grecia arcaica y sus diferencias con la Atenas clásica en su estudio sobre la politización del mar. Básicamente entre las *poleis* arcaicas los recursos navales eran movilizados para fines

---

<sup>234</sup> “Por lo tanto las variaciones de superioridad y dependencia existían entre las polis griegas, algunas de las cuales adquirieron grandes territorios y un considerable poder e influencia; pero sometimiento militar con el propósito o el efecto de un dominio absoluto de una polis sobre las demás era desconocido en la Grecia arcaica.” (Raaflaub, 1994: 116)

militares sólo en determinados periodos de beligerancia, pero una vez que estos culminaban las embarcaciones se amarraban, licenciaban o retornaban a su uso comercial. Atenas será el primer Estado griego en mantener una flota permanente con fines políticos, no sólo en cuanto a política exterior, sino que también al interior de la ciudad, toda vez que la flota permitía la inserción de los sectores populares a la comunidad cívica. Así pues, sea cual sea la hegemonía que Samos pudo llegar a ejercer en el Egeo durante el gobierno de Polícrates, esta dista mucho de ser semejante a la que ejerció Atenas un siglo después.

Sin embargo, en III, 39, 3 Heródoto le atribuye a Polícrates una cualidad que resulta similar a la que Tucídides pone en boca de los corintios en su descripción del carácter de los atenienses; la capacidad de salir airoso en cada una de sus empresas:

Y, en poco tiempo, el poderío de Polícrates creció vertiginosamente y su fama se extendió por Jonia y el resto de Grecia, ya que siempre que se lanzaba a la guerra, fuera donde fuera, todas las campañas se desarrollaban favorablemente para sus intereses. Contaba con cien Penteconeros y mil arqueros; y saqueaba y pillaba a todo el mundo, sin hacer acepción con nadie [...]

Por otro lado, a la similitud antes observada entre la Samos del relato Heródoteo y la Atenas contemporánea al historiador, en cuanto a la hegemonía marítima, se introduce otra: la guerra “fuera donde fuera”. Tras la formación de la liga, en 478/77, la política exterior ateniense se caracterizó por un constante belicismo, primero contra Persia, luego contra Esparta en la Primera guerra del Peloponeso e incluso contra muchos de sus aliados en la liga, como la propia Samos. Más tarde Pericles, según Tucídides, argumentara la necesidad de la guerra como medio para mantener el imperio:

Y no creáis que estáis luchando por un solo motivo, la libertad o la esclavitud, sino que lo hacéis además por la pérdida de vuestro imperio, y por el peligro derivado de los odios que contra vosotros se han suscitado a causa del imperio.<sup>235</sup>.

Una tercera comparación entre Samos, tal cual la presenta Heródoto, y la Atenas histórica, tiene que ver con la anexión territorial, como forma de materializar la hegemonía naval. Las acciones de piratería, llevadas a cabo por los samios, despertaron el interés de ciudades comerciales como Corinto y Egina, que se coaligaron con Esparta para destronar a Polícrates en 525 y 522 a.C (Mitchell, 1975: 75-91). Probablemente por la misma razón Samos mantuvo una rivalidad constante, entre los siglos VI y V, con la polis de Mileto. Estos conflictos pudieron haber derivado en empresas bélicas con el fin de atacar ciudades o territorios dependientes directa o indirectamente de Mileto.

---

<sup>235</sup> Th.II.63



Pero el de Halicarnaso prefiere omitir cualquier referencia a esa cuestión, excepto que Polícrates venció a los lesbios, que acudían en ayuda de los milesios, en una batalla naval. Sin embargo, nos da una afirmación tajante en III, 39.4: “En fin, el caso es que se había apoderado (Polícrates) de numerosas islas y también de muchas ciudades del continente.”

El relato apunta ante todo a establecer la continuidad entre una polis de finales del periodo arcaico, capaz de ejercer el dominio sobre otras, con la situación de Atenas dentro de la liga de Delos. Claro que Atenas no aparece jamás en la narración, pero las cualidades que se le atribuyen a Samos están ahí para traer a Atenas constantemente a la memoria.

Tras las guerras medicas, y durante toda la Pentecontecia, Atenas desarrollo una política de obras públicas destinadas a reparar los daños provocados por los persas, en especial los templos. Hay referencia de esto, por ejemplo, en la vida de Pericles de Plutarco de Queronea. Los fondos para las obras provenían sobre todo del tributo recaudado entre los aliados, de forma que existía un nexo entre hegemonía naval, belicismo externo, anexión territorial y obras públicas. Nexo sobre el que Heródoto también llama la atención para el caso de Samos en III, 60.1-4:

Y por cierto que me he extendido ampliamente a propósito debido a que son ellos (los samios) quienes han llevado a cabo las tres obras más grandiosas de todo el mundo griego: en un monte- un monte de unas ciento cincuenta brazas de altura- abrieron un túnel [...] La segunda es una escollera que, bordeando el puerto, se levanta en el mar, con una profundidad que alcanza veinte brazas y cuya longitud es superior a dos estadios. La tercera obra que los samios llevaron a cabo es un templo- que sepamos, el mayor templo del mundo-,

El túnel que menciona Heródoto se encuentra en el monte Ámpelo, posiblemente construido en tiempos de Éaces, padre de Polícrates. Su finalidad era el aprovisionamiento de agua y servir como salida secreta de la ciudad. La escollera iba perpendicular a la costa desde el cabo occidental que formaba la protección del puerto de Samos. En tanto, el templo estaba dedicado a la diosa Hera. Ubicado a unos 6 km de la actual ciudad de Pythagorion, tenía 102,5 m. de largo por 56 de ancho, lo que en efecto lo hacía el mayor templo de Grecia (Schrader, 1995: 123-125).

El problema no es de fuentes, pues Heródoto vivió refugiado en Samos probablemente entre 468/67, sino de perspectiva. Del uso que él le da a la información, y como interviene sobre ella, con el propósito de construir un relato que de cuenta de una situación del presente que lo rodea; la de la Atenas imperial. De hecho, Domingo Plácido (1986: 37) podía advertir, hace ya casi treinta años, que en Heródoto “si el contenido temático es el imperialismo persa, el fondo es el imperialismo ateniense”. Atenas, su democracia y su imperio, están siempre

presente en las historias de Heródoto, pero también lo está el persa con su imperio, el más próximo y palpable antecedente histórico del imperialismo ateniense.

De la misma opinión parece ser Kurt Raaflaub (2013: 44) cuando afirma:

Heródoto moldea el pasado (en este caso, los fracasos del imperialismo desafortunado en la historia persa) de tal manera que pueda aportar un significado para el presente (en este caso, el problema del desafortunado imperialismo de las poleis griegas; en especial, por supuesto, Atenas)

Sin embargo, Heródoto no va más allá como para inscribir al imperio de Atenas en una secuencia que lo haga el inmediato sucesor del poder persa en Grecia. Lo mismo puede afirmarse de Tucídides, su arqueología se centra exclusivamente en las grandes escuadras navales griegas. Siendo Samos, bajo la tiranía de Polícrates, la primera polis en aspirar a la hegemonía marítima y el control de Jonia, desde la mítica Cnosos, bien puede constituir un antecedente griego al imperialismo ateniense, y de paso alejar las siempre odiosas comparaciones con el imperio persa.

La mención que hace de Samos Tucídides, en I, 13 y el comentario de que fue capaz de someter a otros a vasallaje, invita a pensar que la invención que hace Heródoto de ese antecedente, deviene en tradición. Aunque más no sea una tradición historiográfica. Igualmente no se trata de una invención azarosa, con ella se busca dotar de inteligibilidad a la irrupción del fenómeno imperial, de hacer de lo que en sí era novedad una experiencia ligada con el pasado griego. Sin embargo, no sólo aquí puede observarse una voluntad por aprehender la nueva realidad democrática e imperialista que atraviesa el mundo griego. El vocabulario político también se reconfiguró en función de esa necesidad. En especial el vocabulario del poder que tradicionalmente apelaba a nociones tales como *arkhé*, *krátos*, *dynamis*, *hegemonía*.

En ese sentido, si se consideran los aportes de Reinhart Koselleck (1974: 7-31) respecto de que en los conceptos confluyen las significaciones y los significados, tanto de la realidad histórica como de su experiencia, y que éstas sólo adquieren su sentido en la palabra, a través de la cual se la concibe conceptualmente, podemos ver en los términos *krátos* y *arkhé* un concepto de poder que es la vez, complejo y dinámico, en tanto que está atravesado por las transformaciones socio-políticas recientes.

Los usos de dos de esos conceptos, específicamente *krátos* y *arkhé*, como formas de denominar al imperio ateniense deben guardar las consideraciones que Vincent Azoulay y Paulin Ismard (2007: 306) reclaman para el concepto de *politeia*. Para ellos la *politeia* no se reduce jamás, en el pensamiento griego, a los aspectos meramente institucionales sino que

también abarca una pluralidad de cuestiones vinculadas a las maneras de vivir del ciudadano<sup>236</sup>. Similar es la situación de los conceptos de *krátos* y *arkhé*, que no sólo significan situaciones concretas del ejercicio del poder, sino que también refieren a una multiplicidad de cuestiones que hacen a las relaciones entre ciudadanos al interior de la ciudad y entre *poleis* en el exterior.

### III.2. El Imperio como *Arkhé*.

La historiografía actual sobre el imperio ateniense tiende a llamar la atención sobre la ausencia de una palabra en la lengua griega antigua equivalente a la voz latina *imperium* de donde deriva la palabra castellana imperio, o la inglesa empire. Por tanto, se suele buscar un término propiamente griego que sea equiparable a la idea de imperio. La mayoría de los historiadores modernos creen haberlo encontrado en la voz *arkhé*, con la que el historiador de la Guerra del Peloponeso denomina la posición ateniense en el Egeo, y que suele traducirse efectivamente como imperio.

Entre quienes optan por identificar el término *arkhé* con imperio se encuentra Loren Samons II (2010:12-31):

El griego clásico no posee un término o frase fácilmente equivalente al inglés imperio [...] Esta idea es con frecuencia invocada por el sustantivo *arche* (“gobierno” “magistratura”) y la forma verbal *archein* (“gobernar” “comenzar”)

También Lisa Kallet (2002:191-219) se inclina por dicha tesis:

La consecuencia más visible de las guerras Médicas fue que Atenas constituyó un <dominio> o *arkhé* naval, al que es habitual referirse como <imperio>.

Sin embargo, la idea no es nueva. La planteó por primera vez Jacqueline de Romilly (1947) en su clásica obra sobre Tucídides y el imperialismo ateniense:

No hay una palabra griega para imperialismo; sólo hay una para referirse al hecho de dominar, o a la totalidad de los pueblos dominados, la palabra *ἀρχή*.<sup>237</sup>

---

<sup>236</sup> Se trata, en la propuesta de los autores, de conciliar los aspectos institucionales de la *pólis* con los antropológicos. En última instancia sus consideraciones sobre el concepto de *politeia* remiten a la tesis de J. Bordes, *Politeia Dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris, 1982.

<sup>237</sup> Podemos agregar a Pérez Martínez (2014:121-145) que afirma lo mismo: “En primer lugar hay que aclarar que el mismo término “imperio” no es un término que utilizaran los griegos. Nuestro actual concepto de “imperio” proviene del latín *imperium* y, como decimos, no existiría en el griego clásico. Por el contrario, los

A partir de allí se abrió una corriente de análisis que entendía el desarrollo del imperio ateniense como un proceso evolutivo que iba desde la *symachía* original instituida en 478 a.C. a la *arkhé*, cuyo nacimiento se ubica a caballo de la transferencia del tesoro de la liga de Delos a Atenas y el comienzo de la guerra del Peloponeso<sup>238</sup>.

El problema de ésta tesis es que generaliza a partir de una sola fuente que hace uso del término para referirse al poder naval ateniense en el Egeo. El hecho de que esa fuente sea Tucídides, personaje que muy rara vez los historiadores modernos abordan con actitud crítica<sup>239</sup>, hizo posible la generalización que tiende a equiparar *arkhé* con imperio. Tucídides usa el término en varias oportunidades, citaré dos:

Y es natural que acudáis en ayuda del prestigio que vuestra ciudad posee gracias a su imperio (*toû árkhēin*), del que tanto os enorgullecéis, y no rehuir las cargas a menos que tampoco busquéis los honores.<sup>240</sup>

No tenéis presente que vuestro imperio (*tèn arkhén*) es una tiranía ejercida sobre gentes que maquinan intrigas y permanecen sometidos contra su voluntad; gente que os obedece no por los favores que, con detrimento propio, podáis hacerles, sino por la superioridad que sobre ellos consigáis, más por fuerza que por benevolencia.<sup>241</sup>

Ahora bien, existe una gran variedad de fuentes literarias donde el término es utilizado para referirse a las “magistraturas” o a las relaciones de poder al interior de la polis y en especial al régimen democrático. Ejemplo de esto es la *Athenaion Politeía* de Aristóteles:

El ordenamiento del régimen primero (*arkhaias politeías*), el anterior a Dracón, era el siguiente: designaban los cargos (*arkhàs*) en razón del rango y de la riqueza y los ejercían, a lo primero, de por vida, luego, por un decenio. Los cargos (*árhon*) más importantes y los primeros fueron rey, comandante en jefe y arconte (*Basileus kaí polémarkhos kaí árhon*)[...] Lo legisladores (*temostétai*) comenzaron a elegirse muchos años después, cuando los cargos (*arkhàs*) eran ya elegidos cada año, con el fin de que custodiaran los preceptos, tras haberlos puesto por escritos, para la resolución de cuestiones litigiosas.”<sup>242</sup>

Encontramos una referencia similar en la descripción que hace Heródoto del régimen democrático por boca del persa Ótanes en III., 80. 6:

Una multitud que gobierna (*plêthos árhon*)... desempeña los cargos (*arkhàs árkhēi*) por sorteo y ejerce un poder (*arkhén*) sometido a rendición de cuentas...”

---

griegos harían uso de la palabra *arché*, que significaba “norma legal” dentro de la ciudad griega, así como también en un contexto internacional y posiblemente como “normal ilegal” sobre otra ciudad”.

<sup>238</sup> Ejemplo, Bergston, H. (1986)

<sup>239</sup> Una grata excepción es el reciente libro de Sierra Martín (2017)

<sup>240</sup> Th. II. 63.

<sup>241</sup> Th. III. 37.2

<sup>242</sup> Arist. Ath. III, 1-4

El Viejo Oligarca emplea un léxico similar:

“...pues el demos (*ho dêmos*) comprende que se beneficia más al no ejercer estos cargos (*árkhein taútas tàs arkhás*) él mismo, sino al dejar a los más poderosos ejercerlos (*árkhein*). Pero cuantos cargos (*arkhaí*) sirven para la mistoforía y el beneficio del hogar, el pueblo busca ejercerlos (*ho dêmos árkhein*)”<sup>243</sup>

En resumen, las fuentes con que contamos utilizan el término más con un sentido de “gobierno” constitucional ejercido a través de cargos y magistraturas que con un sentido de dominio o imperio, a excepción, claro, de Tucídides. Como vimos (Cap.II.2), el término tiene dos acepciones, por un lado, significa “comienzo”, “origen” o “principio”, y ese es el uso que le dan la mayoría de los filósofos. Señalamos también, siguiendo a Ruben Dri (1999), que para Aristóteles la voz *arkhé* expresa la idea de gobierno, en tanto principio ordenador de la ciudad. Por otro lado, la tradición aristocrática, de la que el estagirita se hace eco, reconocía como principio (*arkhé*) de toda autoridad a las magistraturas (*arkhé*). Por tanto, el término suele utilizarse significando la idea de “comienzo”, “magistratura” y “poder”.

No obstante, su uso para referirse a la idea de imperio es muy limitado. Exceptuando Tucídides es utilizado en muy raras ocasiones. El análisis de una de esas ocasiones permitirá visualizar que lejos está Tucídides de los demás en el uso que hace del término. Nos referimos al empleo que hace Aristóteles en La Política:

Lo mismo hacen incluso con ciudades y pueblos los que son dueños del poder (*dynámeos*), como los atenienses, por ejemplo, con los de Samos, Quíos, y Lesbos <tan pronto (*arkhén*) como obtuvieron sólidamente su dominio (*égkratos*), los humillaron en contra de lo pactado>. El rey de Persia abatió muchas veces a los medos, a los babilonios y a otros pueblos que se mostraban orgullosos por haber tenido en otro tiempo el imperio (*árkhes*).<sup>244</sup>

En un mismo párrafo Aristóteles hace uso de los tres vocablos que suelen expresar situaciones de poder. En primer lugar, a *dynamis* lo utiliza en un sentido genérico para identificar distintas situaciones de asimetría en el ejercicio del poder. Conforme puntualiza en los casos de Atenas y Persia apela a otros términos. Para referirse al dominio ateniense sobre sus aliados recurre a la voz *krátos* que, como veremos, es la favorita en la documentación epigráfica para referirse al imperio ateniense. *Égkrátos* refiere a “estar en posesión del poder”, por eso suele traducirse como “dominio”. Finalmente, cuando alude al imperio persa y a sus antecesores la palabra escogida es *arkhé*. Desde nuestro punto de vista, la elección va acorde al uso que el estagirita hace en la mayor parte de su obra del término. Es decir, si ha

---

<sup>243</sup> X.Ath.1.3.

<sup>244</sup> Arist. Pol. 1284a. 19.

considerado a la voz *arkhé* como la apropiada para hablar de las magistraturas y el gobierno al interior de la ciudad, es coherente que defina a la autoridad persa (o de cualquier otra monarquía bárbara) como un *árkhein*. En efecto, la monarquía es un tipo de régimen y la realeza (*basileía*) es una magistratura, y en condiciones como la de los pueblos bárbaros se destaca por su despotismo<sup>245</sup>. La autoridad del monarca sobre el espacio que constituye el Estado persa es total y absoluta. Por ende, es factible que se confunda esa autoridad con el territorio, en tanto que la *arkhé* del Gran Rey se despliega sobre la totalidad del espacio que conquistaron los persas<sup>246</sup>.

El caso ateniense es diferente. Aquí no se está hablando de un tipo de régimen, ni de una magistratura, sino de una superioridad obtenida por el ejercicio de la fuerza militar sobre otros, que en la práctica son iguales. La dominación persa es legítima en tanto funciona conforme a las características que tiene la monarquía entre los bárbaros. En cambio la relación que une a Atenas con sus aliados no puede más que ser definida como un *krateîn*. Por lo tanto, no es tanto la idea de imperio lo que pretende significar Aristóteles con el empleo de la voz *arkhé*, como sí, la noción de una magistratura monárquica que destaca por ejercerse sobre una pluralidad de pueblos.

El procedimiento pues debiera ser inverso. En vez de considerar el uso que hace Tucídides del término como la regla, considerarlo como una excepción. Si bien es cierto que el lenguaje del poder en el siglo V utilizaba los conceptos de *krátos* y *arkhé* con relativa complementariedad, que ambos resultaban conceptos polivalentes, y que su oposición teórica es más bien un desarrollo posterior de Platón (Gallego: 2011a). No menor es el hecho de que la conversión del imperio ateniense en un *árkhein* es una innovación de Tucídides. La pregunta entonces es la siguiente ¿por qué Tucídides se decanta por usar ese término y no el de *krátos*, más tradicional en los casos de conflictos interestatales? La respuesta tal vez este en la propia lectura que hace el historiador del ascenso de Atenas y el origen del poder imperial. Es decir, Tucídides no estaría más que proyectando sobre el marco interestatal los criterios que le son propios a la polis.

En sintonía con lo expresado más arriba, donde se ponía en evidencia el carácter novedoso del imperio y la democracia, debemos situar a Tucídides en el contexto de una serie de transformaciones e irrupciones para las que el pensamiento político griego no tenía ensayadas respuestas claras. Josiah Ober (2006:131-159) incluso llega al punto de situar a Tucídides como el fundador de las Ciencias Políticas, en el sentido de haber sido capaz de

---

<sup>245</sup> En Atenas desde tiempos arcaicos existe la magistratura del arconte rey.

<sup>246</sup> Observamos que antes ha utilizado el término *ἀρχήν* que significa “ser el primero”.

proponer un texto que buscara hacer comprensible y aprehensible para sus lectores esas transformaciones que marcaron el siglo V. Según el politólogo americano Tucídides tenía claro que la Atenas en la que vivió era radicalmente diferente a la del pasado y al resto del mundo griego. En ese sentido revolucionó las formas tradicionales de entender el poder. Así pues, para Ober el carácter pedagógico de la historia de la Guerra del Peloponeso radica en la pretensión de Tucídides de dotar al lector de herramientas que faciliten su comprensión del contexto socio-histórico. Contexto que Ober define como “moderno” en oposición al mundo griego “tradicional” del arcaísmo.

La carencia de experiencias imperiales anteriores a la ateniense implicaba que en su tarea Tucídides tenía por delante dos alternativas, inventar o innovar a partir de las categorías preexistentes en el pensamiento político griego. Al respecto vale recordar que Momigliano (1984) llamó la atención al hecho de que los historiadores griegos eran más hábiles para explicar cambios constitucionales que conflictos bélicos. La centralidad que ocupaba en el imaginario griego la polis predisponía al historiador a comprender mejor los conflictos internos que los externos, que además habían sido de corta envergadura antes del siglo V. Tucídides se inclinó por la segunda opción al considerar la posición ateniense dentro de la liga de Delos como análoga a la de una magistratura de carácter militar.

En Tucídides hay una clara distinción entre *arkhé* y *hegemonía*. Esta última constituía una forma más flexible de alianza, y se usa básicamente para referirse a la alianza del 478 aC que dio lugar a la creación de la Liga de Delos (Th. I.97). Por el contrario, a la fisonomía que adopta la liga en el 431 a. C., al comenzar la guerra contra Esparta, se la denomina *arkhé*, afirmando que estaba basado en el poder (Th. I.99), y los que cayeron bajo dicho poder son en esencia esclavos (Th. I.98, Morris, 2005).

En el léxico griego la voz *hegemonía* tenía un largo vínculo con la idea de “mando” o “jefatura” de tipo militar. El *hegemón* era aquel que guiaba o dirigía, el “general” o “caudillo”. El liderazgo de Atenas en la liga al fundarse sobre la dirección de las operaciones militares contra el persa bien puede ser un equivalente, en el plano de las relaciones interestatales, de la estrategia en el plano de la polis. De hecho, la liga contaba con una asamblea y un tesoro común, elementos de la organización de las ciudades trasladados al marco de la alianza entre *póleis*. De esa manera la posición de la polis ática como cabeza de la liga es evocada por Tucídides como una magistratura militar. Igualmente, la coyuntura abierta con el ascenso de Atenas al liderazgo militar de la Liga le da acceso al gobierno sobre sus aliados.

¿Cómo llega Atenas a concentrar en sus manos tamaña superioridad militar y capacidad de ejercer el poder sobre otros? Tucídides nos lo explica en la arqueología, la sección de su obra dedicada precisamente a demostrar cual es el origen (*arkhé*) del poder ateniense. Allí insistirá en una evolución del poder militar centrada en el desarrollo de las fuerzas navales. Minos, Agamenón o Policrates de Samos, todos ellos lograron acceder a cierto poder en la arena internacional a partir del crecimiento de sus capacidades navales conjugadas con mayor acceso a capitales vía comercio y una mejor infraestructura reflejada en las murallas. Ober (2006:131-159) llama a esto “tríada material” de dinero, muros y naves que se articula para Tucídides con la “tríada conceptual” de imperio, seguridad y poder extensible.

El origen de la supremacía militar y del poder de Atenas está en su flota. Por tanto, la voz *arkhé* sintetiza tanto el origen de ese poder como el poder mismo. Si en la tradición arcaica existía una relación entre el ejercicio de las magistraturas y el origen del poder que se hallaba en las magistraturas, en la lógica de Tucídides parece existir una relación similar entre el ejercicio del imperio y el origen del mismo que se encuentra en el dominio del mar por parte de la flota. Lo primero había concluido en un desplazamiento semántico en que *arkhé* terminó por significar tanto “principio” como “gobierno”, lo segundo experimenta un nuevo desplazamiento en que el término busca incluir también la noción de imperio. Pero por entonces el imperio no pasa de ser el gobierno sobre los aliados fundado en una superioridad militar de tipo naval.

La elección del término aparece entonces como coherente con la pretensión de Tucídides por dotar de cierta dosis de inteligibilidad al imperio. Al usar un concepto tan vinculado a la política interna el historiador busca partir de las categorías propias de ella para formular una descripción del poder ateniense que sea fácil de comprender. Sin embargo, hay una dosis de crítica al sistema imperial en su análisis, y pronto se evidencia que detrás de la aparente analogía con las magistraturas militares se esconde el verdadero punto al que pretende llegar para de alguna manera impugnar el imperio de Atenas. Ese punto no es otro que el vínculo entre el poder imperial y la tiranía, presente en los discursos de Pericles y Cleon<sup>247</sup>. Pero es en la arqueología donde Tucídides insiste por primera vez en esa relación entre tiranía y poder naval:

---

<sup>247</sup> Th.II.63. Th. III.37.2. En el primer caso, la cita de Pericles, la metáfora de la *pólis týrannos* actúa tanto para significar el gobierno del demos en la ciudad como la voracidad de ese mismo colectivo en el exterior. Cfr. Sierra Martín (2016:29-52)



Al hacerse Grecia más poderosa y procurarse mayores riquezas que antes, gracias a que aumentaban los ingresos, surgieron en muchas ciudades tiranías (antes hubo monarquías hereditarias con prerrogativas limitadas) y Grecia ponía a punto sus fuerzas navales y se dedicaban ya más al mar.<sup>248</sup>

Sierra Martín (2016:29-52) observa que en parte el argumento de Tucídides es congruente con el clima de luchas facciosas que caracterizó a la última parte de la etapa arcaica<sup>249</sup>. No obstante, la lectura del historiador de la Guerra del Peloponeso es un tanto tendenciosa, pues lo que le interesa en realidad es forjar un vínculo que le va a permitir después explicar en boca de dos oradores que el imperio es una tiranía. De manera similar, la conversión de la “magistratura militar” que ejercía Atenas sobre sus aliados en una tiranía, el paso de la *symmachía* a la *arkhé*, o del gobierno sobre iguales al despotismo, es comprensible a partir de que el lector ya conoce el vínculo entre tiranía y poder naval<sup>250</sup>. La *arkhé* es finalmente eso, el poder tiránico de Atenas que tiene como principio su fuerza naval. Claro que para el tiempo que Tucídides escribe la tiranía ha pasado por un filtro ideológico que la asimila al despotismo de los reyes persas. Tucídides refuerza esa idea al señalar la diferencia entre el liderazgo de atenienses y espartanos en sus respectivas áreas de influencia:

Los lacedemonios tenían la hegemonía sobre sus aliados sin someterlos al pago de tributo, y se cuidaban tan solo de que se gobernarán mediante un régimen oligárquico, en forma conveniente para ellos; mientras que los atenienses se habían incautado con el paso del tiempo de las naves de las ciudades aliadas (excepción hecha de Quíos y Lesbos) imponiéndoles a todas ellas la obligación de tributar.<sup>251</sup>

El tributo aparece como el elemento despótico que grafica la conversión de Atenas en una polis tiránica. No es casual, pues los griegos identificaban el tributo con una práctica propia del Rey persa, casi como un atributo de su autoridad despótica (ver Cap. IV.4). Por el contrario, los espartanos comandan a sus aliados sin incurrir en ningún tipo de dominación, contentándose con que estas posean regímenes oligárquicos. Retomando el estudio de Ober (2006) se diría que el liderazgo espartano es “tradicional”<sup>252</sup> y el ateniense novedoso. Apelar a una metáfora como la de *pólis týrannos* resulta efectiva como forma de presentar lo nuevo bajo la máscara de lo conocido. Implica además mantener el uso de las categorías de la ciudad-Estado para comprender el imperio.

---

<sup>248</sup> Th.I.13.

<sup>249</sup> Sin embargo, en otro lugar Sierra Martín (2017:20) considera que la teoría de Tucídides sobre el origen de la tiranía pertenece al terreno de la conjetura personal.

<sup>250</sup> Señala Sierra Martín (2016:43) que “si la prosperidad comercial prefigura al tirano, el imperio trajo la *pólis týrannos*.”

<sup>251</sup> Th.I.19.

<sup>252</sup> Sin que eso implique algún tipo de referencia a Weber.

Pues bien, para cierta corriente del pensamiento político griego, el principio de toda autoridad al interior de las ciudades radica en las magistraturas con que se ordena el gobierno de la polis, pero al exterior, el principio de la autoridad se encuentra en la fuerza, en especial la fuerza que se obtiene por la supremacía naval. Finalmente la *arkhé* de Atenas cambia radicalmente de valor y deviene en un *krateîn*. En Tucídides *krátos*, aunque se entiende como “poder legítimo”, constituye la cara más violenta de *dýnamis*. Es decir, se vincula estrechamente con la idea de *stásis*, y en consecuencia, la democracia encierra el peligro de que el *demos*, por ser mayoría, tenga el poder potencial de destruir la libertad de los demás (Ober, 1998:66-67). De igual forma la *arkhé* de Atenas por estar sustentada sobre el uso de la fuerza encierra el peligro de ser capaz de destruir la libertad de los aliados.

Sin duda donde mejor se expone la conversión de la magistratura militar de Atenas en un poder despótico equiparable a una tiranía es en el famoso dialogo de Melos<sup>253</sup>. Melos, una ciudad colonia doria, buscó mantenerse neutral durante la guerra del Peloponeso pero fue obligada por Atenas a unirse a la liga de Delos y posteriormente destruida. En vísperas de la agresión los atenienses enviaron una embajada a los melios y el dialogo que Tucídides nos trasmite es oportuno para explayarse sobre ciertas ideas del poder:

Lo sabemos igual que lo sabéis vosotros: en el cálculo humano, la justicia sólo se plantea entre fuerzas iguales. En caso contrario, los más fuertes hacen todo lo que está en su poder y los débiles ceden.<sup>254</sup>

La noción de justicia a la que alude el embajador ateniense no resulta ajena a la idea que observamos en la democracia donde la misma era entendida como igualdad en el acceso al gobierno de la ciudad. En efecto, solo entre iguales puede existir *isonomía*, pero en el marco de las relaciones internacionales la igualdad depende de la paridad de fuerzas y eso es lo que no hay entre Atenas y Melos. Por ende, la superioridad militar ateniense le da derecho a actuar para obligar a los melios a someterse a su imperio. El núcleo no resulta entonces lo que es justo sino lo que es útil, y por eso la oferta ateniense radica en que Melos se someta sin ofrecer resistencia de tal forma que se evite sufrir una destrucción y le evite a Atenas gastar energías.

Conforme avanza el dialogo la idea de la superioridad del más fuerte, y la utilidad de que el débil ceda ante quien le prevalece, se convierte en una especie de Ley Natural sobre la que se ordena el mundo divino y humano:

---

<sup>253</sup> Th. V.85-113.

<sup>254</sup> Th. V.89.

En efecto, creemos que los dioses y los hombres (en el primer supuesto se trata de una opinión, y en el segundo, de una certeza) imperan siempre, en virtud de una ley natural, sobre aquellos a los que superan en poder. Nosotros no hemos establecido esta ley, ni la hemos aplicado los primeros; ya existía cuando la recibimos, y habremos de dejarla como legado a la posteridad. Y sabemos que también vosotros, y cualquier otro, de llegar a estar en la misma situación de poder que nosotros, harías lo mismo.<sup>255</sup>

Tucídides afirma que en el contexto de los vínculos inter-*póleis* fuerza (*krátos*) y violencia (*Bía*), no se encuentran bajo la égida de *nómos* (ley), por el contrario pertenecen a la órbita de *phúsis* (naturaleza). La complementariedad entre naturaleza y ley característica del orden anterior (arcaico) se convierte en oposición. La supremacía que obtiene la primera a su vez, inaugura un nuevo orden simbólico, de neto corte sofisticado (López Eire, 1990: 109). Ese nuevo orden tiene, para Tucídides, dos caras, por un lado, la democracia basada en la superioridad de los sectores populares y por otro, el imperio basado en la superioridad de Atenas sobre sus aliados. El cénit de uno y otro están bien determinados en la obra, la muerte de Pericles y el ascenso de los demagogos marca el comienzo de la tiranía del demos<sup>256</sup> y en paralelo los conflictos de Mitilene y Melos sumado a la aventura imperial en Sicilia dejan en claro el despotismo imperial.

La visión positiva de Tucídides sobre el gobierno de Pericles, la idea de la democracia como el gobierno de un solo hombre, debe contemplarse desde la imagen idílica que la tradición nobiliaria tenía de las magistraturas como principio de toda autoridad legítima<sup>257</sup>. Si la ciudad fue bien gobernada mientras a la cabeza se encontraba un aristócrata virtuoso, cambiará para mal cuando el demos ocupe ese lugar de gobernante. Tras la muerte de Pericles el demos devino en lo que Sierra Martín (2016) denomina un “aristócrata indeseado”, del que solo cabe esperar la tiranía. Asimismo, Tucídides considera que desde el inicio la Liga de Delos fue instrumento del poder ateniense, por lo que la misma fácilmente podía confundirse con el gobierno de una sola polis. Mientras la ciudad fue gobernada virtuosamente por Pericles tendía a gobernar con cierto virtuosismo sobre sus aliados, aun cuando los reprimía. Pero cuando el demos paso a ocupar el centro de la escena política

---

<sup>255</sup> Th.V.105.

<sup>256</sup> Canfora (2014: 158-162) sostiene que el término *demokratía* aparece primeramente como reflejo de la tensión oligárquica frente al demos, pero en los veinticinco años que van de la muerte de Pericles al fin de la guerra del Peloponeso tal supremacía de los pobres se hizo efectiva y tomo cuerpo en la vida política de Atenas.

<sup>257</sup> Th.II.65. “La causa era que él, hombre de mucho poder por su prestigio y su inteligencia, y que resultaba manifiestamente insobornable, controlaba al pueblo como un hombre con plena libertad, y era el que le guiaba más que dejarse conducir por el; y ello se debía a que no hablaba para agradar al pueblo buscando conseguir el poder mediante prácticas indignas, sino que gracias a la reputación que tenía llegaba incluso a oponerse a ellos, provocando su irritación [...] Venía a ser aquella de nombre una democracia pero en la práctica un gobierno por parte del primer ciudadano.”

guiados por el accionar irresponsable (así lo cree Tucídides) de los demagogos, también el imperio se torno más despótico.

El término *arkhé* le facilita a Tucídides vincular los espacios interno (polis) y externo (imperio) y presentar ambos como un todo. Su mérito posiblemente radique en la voluntad de explicar la novedad del imperio a partir de categorías políticas. Buscando entender el imperio como una proyección de la polis y no como un artificio diferente. En primer lugar, al situar el papel de Atenas en la liga como análogo al de un estratega en la polis, segundo, al mostrar que el origen de la autoridad imperial está en la fuerza naval, tercero, que conforme la democracia devenía en una tiranía popular, Atenas hacía uso y abuso de su liderazgo en la liga constituyendo una tiranía de facto. Cabe recordar que tanto el hegemón como el tirano ocupan una magistratura, la primera legítima, la otra no. Las magistraturas pueden estar en manos de un solo individuo, de unos pocos o de la mayoría. Los aliados depositaron la autoridad de la liga en Atenas, pero la misma fue monopolizada por la polis ática en función de sus propios intereses y no actuaba según los criterios de justicia. Lo que define su carácter tiránico es pues las injusticias de sus acciones.

Queda pues por ver cuáles son los motivos que llevan a un sector de la historiografía moderna a generalizar la innovación realizada por Tucídides y atribuir al término *arkhé* el sentido de imperio, ignorando otros vocablos que solían utilizarse del mismo modo. Es decir, no hay un término en el griego clásico para referirse específicamente al imperio, hay sí varios términos que se usan en diferentes contextos discursivos con ese sentido. El de *arkhé* en Tucídides, entonces, debe utilizarse con la consideración de que constituye la elección personal del historiador de la Guerra del Peloponeso y no la regla general. Sin embargo, la voluntad de generalizar a partir del caso de Tucídides existe y merece que nos detengamos en sus razones.

En el Cap. I.3 observamos que la tendencia a utilizar el vocabulario griego en el caso del imperio ateniense tiene una larga historia. Allí señalamos la discusión que enfrentó a Sir Moses Finley con sus colegas que preferían hablar de hegemonía en vez de imperio. Los motivos detrás de la preferencia de los oponentes de Finley parecen ser los mismos que tienen Loren Samons II y Lisa Kallet, evitar la discusión sobre la cuestión conceptual en torno a las ideas de imperio e imperialismo aplicados a la antigüedad. Pero en este último caso agravado por las implicancias ideológicas que subyacen. Pues en los sesenta y setenta se alegaba que los conceptos de imperio e imperialismo no eran científicamente pertinentes por su alto grado de anacronismo y, por tanto, se prefería un término menos anacrónico como se pensaba era el de hegemonía.

En la actualidad el asunto pasa por otro lado. Más específicamente, por la discusión generada en el mundo académico por la obra de Hardt & Negri (2000). Diversos autores, entre ellos John Bellamy Foster (2006) y Atilio Boron (2002 y 2004), afirman que desde finales de la década del ochenta el término imperialismo desapareció de las discusiones académicas y del vocabulario político occidental, y más específicamente estadounidense. Simplemente en el marco de la guerra fría los Estados Unidos no podían asumirse, ni dejar que otros lo insinuaran, como un poder imperialista que actuaba con sus aliados de forma no muy diferente a la que se le achacaba a su antagonista soviético. Básicamente se dejó de hablar de imperialismo porque resultaba peligroso para los intereses americanos. La obra de Hardt & Negri cambió la situación, toda vez que la época imperialista se daba por terminada tras la guerra de Vietnam y la nueva coyuntura se definía como la de un Imperio sin imperialismo.

El concepto de imperialismo en la tradición marxista implica ciertas dosis de explotación económica con el fin de resolver contradicciones al interior de los modos de producción. Las que a su vez se vinculan con los antagonismos de clase y la competencia/rivalidad entre potencias imperialistas. Tras Hardt & Negri imperialismo paso a significar la capacidad militar puesta al servicio del Imperio. En efecto, una de las razones de que el discurso político americano recuperase el término, fue que éste se vació de sus implicaciones económicas en favor de una primacía de la superioridad militar. Si bien es cierto que el realismo político venía operando en ese sentido, la tesis de Hardt & Negri le dio un respaldo vital al recubrirlo de cierto aire de saber académico y de la noción de que la ONU y su legislación prevalecerían a escala global.

Tras los atentados del once de septiembre y el comienzo de la guerra contra el terrorismo, el poder político estadounidense asumió el carácter imperial de la misión americana en el mundo. Nuevamente se estaba hablando en la prensa especializada y en el campo académico de imperio e imperialismo. En el área de la historia grecolatina el redescubrimiento también tuvo sus repercusiones. La obra de Arthur Eckstein (2006), por ejemplo, hace hincapié en el empleo del marco teórico del realismo político para explicar el ascenso imperial romano en el mediterráneo. Con ello se echa por tierra los trabajos clásicos de Finley y Harris sobre el imperialismo romano e inaugura una nueva teoría, llamada sistémica, según la cual el imperialismo romano es resultado del desenvolvimiento de un marco interestatal agresivo y competitivo (ver Cap. IV.3). La explotación económica de los pueblos conquistados, los antagonismos sociales y las contradicciones de una ciudad antigua que deviene en Estado territorial, son fenómenos secundarios en una lectura que prioriza la competencia interestatal, la guerra y la capacidad de movilización de recursos bélicos.

Ahora bien, el objetivo es dejar de lado los argumentos esgrimidos tiempo atrás por historiadores de la talla de Finley y adoptar el nuevo uso de la voz imperio, pero sin entrar en una discusión de tipo conceptual. Por eso la afirmación de que los griegos tenían un concepto con el cual referirse a las situaciones imperiales resulta tan atractivo. No solo se desecha el uso del término imperio e imperialismo, sino todo lo que ello implica en cuanto a crítica del capitalismo y de la explotación económica. Lo que queda es la voz *arkhé*, el supuesto término griego para hablar de imperio y que por ser griego es menos anacrónico. ¿Qué es la *arkhé*? Pues casualmente poder militar y bonanza comercial. Es decir, el término griego termina por parecerse demasiado a la idea posmoderna de imperio.

Detrás del argumento de que se pretende evitar el anacronismo y alejar al imperio ateniense de las discusiones basadas sobre experiencias modernas, se construye un concepto que generaliza arbitrariamente. Que resulta anacrónico, toda vez, que pretende atribuirle al pensamiento griego la originalidad de una idea construida en la modernidad. No habría diferencia si en vez de utilizar *arkhé* se utilizara *krátos* o *dynamis*. El punto no es lo que los conceptos significaran para los griegos sino lo que queremos que signifiquen para ellos. Y en este caso, lo que se quiere que signifique el concepto es la idea de imperio tal como la concibe, o quiere que sea concebida, la derecha estadounidense. Sin embargo, *arkhé* tiene una ventaja por sobre los otros términos, es la palabra utilizada por Tucídides, el historiador favorito del realismo político.

Tucídides es sin duda el gran protagonista de la historiografía del mundo antiguo. En parte gracias a que su obra supuestamente representa aquel anhelo de los historiadores decimonónicos, encarnado en la célebre frase de Leopold Von Ranke, de reconstruir la historia tal y como sucedió (*Wie es eigentlich gewesen*). Fue pues la historiografía del XIX la que hizo del historiador ateniense un antecedente y modelo a seguir por el historiador actual. Se señaló antes que su fama debe mucho al uso que se le ha dado a su obra como obra aleccionadora para los modernos, capaz de dejar grandes enseñanzas en torno a cuestiones puntuales como la guerra, el poder, la política, etc. Ese status de Tucídides, casi un colega de sus homónimos modernos, ha contribuido a considerar su obra como una ruptura absoluta con todo lo anterior, en especial la historiografía jonia. También ha contribuido a que su obra sea poco criticada. No se ponen en dudas sus afirmaciones, y cuando las mismas son contrarias al testimonio de otra fuente, por lo general, se le da validez a Tucídides y se desechan las demás.

Como es Tucídides quien usa la voz *arkhé* para referirse al imperio poner en duda la afirmación de los historiadores modernos implica poner en duda a Tucídides. La fama y cierto aire sacro que revisten al ateniense permiten apuntalar la tesis de que el término por él

utilizado es el término utilizado por todo el mundo griego. Además con ello se refuerza uno de los tópicos favoritos del realismo político, la supuesta clarividencia de Tucídides.

### III.3. Imperio como *krátos*.

Hasta ahora hemos venido desarrollando la evolución del término *krátos* de manera más o menos lineal. En Homero se vinculaba a la superioridad bélica que los héroes obtenían en el combate y a su autoridad en las asambleas, pero era un poder heterónimo que otorgaban los dioses. Con Solon en el siglo VI el término aparece como reflejo de los conflictos internos, y se propone por primera vez su neutralización al desligarlo de los dioses y someterlo a la autoridad, no menos sagrada, de la ley. Entrado el siglo V el ordenamiento cívico realizado por Clístenes y potenciado por Efialtes recibió el mote despectivo de *demokratía*. Con ello se buscaba desprestigiar al régimen al vincularlo al gobierno de los sectores populares que habrían logrado el poder por su superioridad numérica. Sin embargo, la democracia no nacía con la pretensión de ser el gobierno de una facción, sino que buscaba materializar el ideal de unidad propio de la polis. Por eso Heródoto intervendrá sobre el concepto y tras un desplazamiento de su significado logra insinuar que en la nueva coyuntura *krátos* ha cambiado de valor. Deja de ser signo de la división, de la lucha facciosa, al ubicarse en el centro de la asamblea de ciudadanos donde nadie gobierna ni es gobernado.

Para gran parte de los sectores nobiliarios la situación no dejará de ser la de un populacho que ha venido a gobernar por su victoria sobre la aristocracia. Y como la mayor parte de las fuentes que nos sobrevivieron provienen de ese sector social la imagen que tenemos los modernos de la democracia suele ir en sintonía. Nicole Loraux (2007a: 251-254) sostuvo la idea de que la polis funcionaba bajo dos registros, el del *krátos* y el de *arkhé*, siendo el último el preferido para designar las relaciones que se desarrollan al interior de la ciudad-estado. *krátos*, en cambio, aplicaba para describir las situaciones atenienses en relación a sus aliados. Según la historiadora francesa el carácter recíproco de la *arkhè politikè*, fundamenta el carácter igualitario de la polis y permite a ésta representarse como una unidad<sup>258</sup>. Con ese mecanismo se obtenía la igualdad en el ejercicio del poder y de esa forma el conflicto es, en el discurso, suprimido<sup>259</sup>.

---

<sup>258</sup> Para Loraux la función ideológica del discurso político ateniense es la de suprimir el conflicto social. Para Ober (1999), en cambio, el discurso tiende a lograr un consenso entre masa y elite. Una síntesis del debate en Azoulay & Ismard (2007: 291-296)

<sup>259</sup> Cf. Paiaro, (2011:237) que sigue la tesis de Loraux, afirma: "Por otro lado, sabemos, a partir de Vernant que en la *pólis* el poder es puesto *es méson*; pero en tanto es compartido por todos los ciudadanos, es natural

Pero si el discurso cívico olvido el *krátos*, para Loraux (2007a: 253) su uso sigue siendo valido para definir las relaciones entre Atenas y sus aliados de la liga pues:

Frente a los demás, la ciudad no teme ciertamente en afirmar su *krátos*, pues este es justamente el juego normal de las relaciones entre ciudades: los atenienses no temen reconocer en sus decretos que ellos <gobiernan> a sus aliados, entiéndase, a las ciudades de su imperio marítimo.

En efecto, la documentación epigráfica en torno a la política imperial de Atenas en el siglo V designa el poder ateniense sobre sus aliados con el uso del verbo *krateîn* y sus derivados (Low, 2005: 95-100). Una de las expresiones que aparece en mayor cantidad de casos es *póleis hosón Athenaîoi kratoûsin* (las ciudades que los atenienses gobiernan). Como afirma Polly Low el término *krátos* tenía una larga historia como forma de expresar el poder en circunstancias de conquista militar o en el propio lenguaje político. Pero en los documentos epigráficos *krátos* parece significar mucho más, no refiere solo a una victoria militar o una conquista, sino que:

[...] el poder de Atenas, la frase sugiere, es algo casi visible, tangible; ciertamente algo que suplanta cualquier otro tipo de *Krátos* militar o político que puedan existir dentro o entre estas *polis*. (2005:96).

*Krátos* es, en estas circunstancias, un poder imperial instituido, el vocabulario epigráfico lo prefiere por sobre otros términos. Sin embargo, la posición de Loraux es un tanto exagerada, pues si bien la voz *krátos* es la favorita para designar las relaciones interestatales también suele ser usado para referirse a la política domestica, e igualmente *arkhè* refiere a magistraturas cívicas pero en circunstancia, como vimos en Tucídides y Aristóteles, implica el dominio de tipo imperial.

La historiografía es un buen punto de inicio para observar la plurivocidad de los conceptos. Por lo general suele afirmarse que el trasfondo de la historiografía griega del siglo V, en particular las *Historias* de Heródoto de Halicarnaso y la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides, es el imperialismo ateniense<sup>260</sup>. En ambos casos se trata de

---

preguntarse si tal cosa sigue siendo “poder”. En ese espacio central, cívico, no jerarquizado y equidistante entre ciudadanos iguales e intercambiables, discurren discursos que se enfrentan y de los cuales, finalmente, surgirá un vencedor [...] la propia existencia de un *logos* fuerte (*krátos*) que triunfa (*niké*) implica un problema ya que denota una descompensación [...] por ello el lenguaje usado para describir las relaciones entre ciudadanos no es el del *krátos* sino el de la *arkhè*.”

<sup>260</sup> “La clave de Heródoto está en la alteridad (ellos/nosotros), la de Tucídides en la *stasis*. El proceso narrado por Heródoto es el de la esclavización de los ajenos, con la previsión del conflicto entre ciudades que esto supone; en Tucídides coincide con el conflicto entre ciudades, con la previsión del conflicto dentro de la ciudad que esto supone. El protagonismo estaría en ambos casos en el imperio ateniense: en Heródoto como consecuencia de las Guerras Médicas y como modo de consolidar el sistema adquirido y de mantener la concordia interna, con trasfondo conflictivo pero dominado; en Tucídides como crisis y caída del mismo



narraciones sobre transformaciones políticas (el fin de las tiranías, la instauración democrática, regímenes oligárquicos, etc.) y conflictos bélicos (Guerras Médicas, del Peloponeso, *stásis*, etc.) en donde las relaciones inter-polis son centrales. ¿A qué vocabulario recurren los historiadores cuando describen situaciones de asimetría entre dos o más polis? ¿Cuál es el lenguaje para expresar el poder?

Comencemos por Heródoto, en cuya obra *krátos* aparece, por ejemplo, para describir al imperio persa en III, 117:

La llanura en cuestión pertenecía en otros tiempos a los corasmios, dado que se encuentra en los confines de los propios corasmios, de los hicarnios, los partos, los sarangas y los tamangos; pero, desde que los persas detentan el poder (*to Perseôn krátos*), pertenece al rey.

Otra vez en VII, 168:

Desconfiados (los corintios) de que pudiesen vencer los griegos y persuadidos de que el persa, tan superior (*katakratèsanta*) en fuerza, se apoderaría (*arxein*) de toda Grecia.

El término *krátos* aparece vinculado, primero a una autoridad soberana como es el imperio persa, pero lo hace en relación a los procesos de conquista, a las circunstancias propias de la lucha en que un sector logra la superioridad sobre otro (Payen, 1997: 193-196) tal como queda claro en el segundo ejemplo, en VII, 168. Allí los corintios advierten que la victoria sería de los persas, y entonces se utiliza una variante del lenguaje del *krátos*. Pero luego, cuando describen que se “apoderarían de toda Grecia” aparece *arkhé*. A propósito, Pascal Payen advierte que “la *arkhé* es una consecuencia, al menos en el tiempo – la cual marca el futuro infinitivo – del ejercicio del *krátos*.” En otro lado Heródoto emplea la misma palabra para significar el gobierno democrático. Más específicamente lo hace en III., 81.1 donde el persa Megabizo se queja de la propuesta de Ótanes de “...Otorgar el poder (*to krátos*) a la multitud...” Una vez más el sentido que se le da al término es el de superioridad o victoria que se obtiene por la fuerza.

Pero si la *arkhé* es una consecuencia del ejercicio del *krátos*, es una dominación que se institucionaliza y perdura en el tiempo. En I, 53 sobre el imperio de Creso, Heródoto nos dice:

Los lidios encargados de llevar a los templos estos dones, recibieron orden de Creso para hacer a los oráculos la siguiente pregunta: <Creso, monarca de los lidios y de otras naciones, bien seguro de que son solo vuestros oráculos los que hay en el mundo verídico, os ofrece estas dadas, debidas a vuestra divinidad y numen profético, y os pregunta de nuevo si será bien emprender la guerra contra los Persas, y juntar para ella algún

---

imperio, y manifestación evidente del conflicto interno que había detrás de él, no fácilmente controlable.” (Placido, 1986: 42) Para el caso específico de Heródoto Cf. Raaflaub (2013: 44)

ejército confederado> ambos oráculos convinieron en una misma respuesta, que fue la de pronosticar a Cresos, que si movía sus tropas contra los Persas acabaría con un gran imperio. (*megalèn arkhèn*)

El lenguaje de la *arkhé* resulta ser el lenguaje del poder institucionalizado, lo que en cierto sentido permite asociarlo al ejercicio de una dominación imperial, en especial entre los bárbaros, o a las consecuencias inmediatas de una lucha por el poder entre diferentes *póleis*. Precisamente en VI, 98, *arkhé* aparece vinculado a la lucha por el poder entre griegos: “Los principales jefes entre los griegos, se disputaban entre sí, la supremacía (*peri tès arkhès polemeontôn*)”.

Sin embargo, en otras circunstancias Heródoto recurre al uso del término *hegemonía*, como en I, 7, donde nos dice: “El imperio (*hegemonía*) que antes era de los Heráclidas, pasó a la familia de Cresos”. El término parece referir a un poder obtenido por un tiempo determinado y breve, que aparece asociado a *arkhé* (Payen, 1997:195). De lo que resulta, en el análisis que Payen consagra a la articulación de estos tres conceptos en Heródoto, que la guerra de conquista deriva en una *hegemonía* como resultado de la obtención de una superioridad (*krátos*) en el combate y que luego deviene o se convierte en una dominación (*arkhé*) durable en el tiempo.

Por otro lado, en Tucídides, *krátos* aparece en aparente relación con la dominación exterior en I, 142, 4, donde Pericles habla a la asamblea para disuadirla de no ceder ante los peloponesios que han exigido su expulsión para negociar la paz: “Y si fracasamos, perderemos nuestros aliados, que es de donde dimana nuestro poder (*krátos*)”. No obstante, debemos considerar que se trata más bien del poder del *demos* para garantizar su supremacía al interior de la ciudad. Como vimos, en el análisis que Josiah Ober (1998: 66-67) consagra a los conceptos de *krátos* y *dynamis* en Tucídides, a partir del examen de ciertos pasajes<sup>261</sup>, concluye que para el historiador y a pesar de que *krátos* se entiende como “poder legítimo”, éste constituye la cara más violenta de *dynamis*. Es decir que se vincula estrechamente con la idea de *stásis*. En consecuencia la democracia encierra el peligro de que el *demos* por ser mayoría tenga el poder potencial de destruir la libertad de los demás.

En cambio, la capacidad espartana para doblegar a otros Estados e influir en su política interior es definida a partir del uso de *dynamis*:

Los lacedemonios respetan un mismo sistema de gobierno, y gracias a ello se hicieron poderosos (*dynamenoi*) para influir en los regímenes de otras ciudades.<sup>262</sup>

---

<sup>261</sup> Aparte de nuestra cita, Ober incluye con el significado de dominación las citas: Th.IV.98.2. – VIII.46.1. – VIII.76.4. en tanto como fuerza que provoca la guerra señala: Th.3.13.7.

<sup>262</sup> Th. I.18.1, También en I.18.2.

Loraux (2012) identificó la ausencia del término *krátos* en la oración fúnebre de Pericles que trasmite Tucídides y lo relacionó con un intento del orador por ignorar el papel del *krátos* en el funcionamiento de la democracia. Pero en el celebre *logos epitaphios* Pericles si utiliza *dynamis*, en relación con *eros*, e invitando a los atenienses a enamorarse del poder que emana del imperio. Por Tanto, *dynamis* refiere allí al poder imperial ateniense.

Ahora bien, para Tucídides es *arkhé* el término que expresa la dominación de Atenas sobre las demás polis, en tanto que es un poder con un origen y un fin claro. Pero eso no conspira contra la posibilidad de hacer uso de otros términos con el mismo sentido. En I, 96.1, por ejemplo, usa el término *hegemonía*: “De este modo recibieron los atenienses la hegemonía, con el beneplácito de los aliados”. Se trata del momento en que la superioridad ateniense consigue garantizar su autoridad dentro de la liga que luego devendrá en una dominación estable en el tiempo, por lo que *hegemonía* se vincula con *arkhé*<sup>263</sup>.

En síntesis, cuando los historiadores usan el par conceptual *krátos/arkhé* nos colocan frente a términos polivalentes, a veces complementarios, que refieren tanto al poder externo como interno, pues el “lenguaje griego de la hegemonía era lo bastante versátil como para posibilitar trasvases entre una significación y otra” (Gallego, 2011: 157), y en efecto, ambos conceptos eran utilizados en el siglo V para significar el poder ateniense sobre sus aliados.

A pesar de todo no desechemos aun la tesis de Loraux. A nuestro entender la democracia no olvidó el *krátos* sino que lo neutralizó. Tampoco el *demos* lo expulsó al universo de las relaciones interestatales, lo que hizo fue ubicarlo en el centro de la vida cívica, de la circunferencia imaginaria que representa la comunidad en asamblea. De esa forma nadie podía apropiárselo. Si el *demos* no asume su victoria sobre la aristocracia, como creía Loraux, es porque tal victoria no busca someter a la otra parte, sino garantizar el acceso de todos en igualdad de ley y poder<sup>264</sup>. El problema es, y aquí podemos llegar a coincidir con Loraux, que los diferentes desplazamientos semánticos que sufre el término en el contexto de la democracia no parecen modificar su sentido tradicional cuando se emplea en el marco de las relaciones interestatales. Dicho de otro modo, en la política exterior no hay posibilidad alguna de neutralizar el *krátos* colocándolo en el medio de una comunidad internacional. Ergo allí

---

<sup>263</sup> Lo que no deja de tener similitud con la noción de hegemonía de Gramsci, en tanto combinación de coerción y consenso.

<sup>264</sup> Para ser justos Loraux (2008b:257-258) tiene una posición similar sobre todo a partir de la democracia restaurada en 403. Afirma que: “El caso es que el pueblo, dotado con los atributos del *krátos*, interiorizó la lección que con tanta insistencia se le machacaba. No sólo no uso su *krátos* para <apropiarse> de la ciudad, como lo hacen a menudo los facciosos vencedores porque ejercen de facto un poder, sino que habiendo repartido equitativamente los derechos cívicos entre <todos los atenienses> (entendámonos, entre los otros atenienses), convirtió en símbolo de gloria esa conducta que se les sugería sin descanso.”

*krátos* seguirá teniendo el valor que tenía desde tiempos homéricos, el de una fuerza que busca colocar a unos por sobre otros.

Al respecto, existe un profundo y nutrido debate acerca de la existencia o no de un marco regulatorio para los conflictos internacionales en la Grecia Clásica. Por un lado, hay quienes sostienen la existencia de unas “leyes de la guerra” y un “*nómos koinón*” (derecho común) que ordenaba los conflictos entre *póleis*. A ese grupo se lo suele denominar “afirmacionistas”. Por otro lado, están quienes niegan la existencia de un derecho internacional griego que reciben el nombre de “negacionistas”. A juzgar por lo que venimos sosteniendo sería difícil considerar la existencia que un marco regulatorio para los conflictos, más aun en el contexto del imperio ateniense. Creemos que Pascal Payen (2012:96) está en lo cierto cuando afirma que en la guerra continúa vigente el principio del *krátos* en su sentido homérico de superioridad obtenida por la violencia en el combate. Sin embargo, es preciso detenerlos en los argumentos esgrimidos por los “afirmacionistas”.

Según esta corriente las fuentes literarias de la Grecia Clásica transmiten una serie de testimonios claros sobre la existencia de un marco regulatorio para la guerra que puede entenderse como un antecedente al derecho internacional moderno. Esos testimonios hablan de unas “leyes de los griegos” (*Hellénon nómos*), de un derecho universal (*anthrópos nómos*) y de unas leyes comunes (*nómos koinón*)<sup>265</sup>. La práctica de enviar embajadas y heraldos, las cuales estaban revestidas de cierto halo sagrado, refuerza la tesis de un derecho internacional griego. Pero una cosa es hablar de diplomacia, otra de leyes que regulan la guerra. La gran pregunta que dejan sin responder los “afirmacionistas” es hasta que punto esos testimonios no definen apenas un horizonte de conductas y de principios ideales, pero imposibles de ser llevados a la práctica. En otras palabras, ¿Hasta donde son vinculantes? ¿Qué garantías tenía una polis de que su integridad física sería respetada en virtud de un derecho universal? ¿Quién se encargaría de velar por su aplicación?

La otra debilidad del argumento afirmacionista es su marcado modernismo. En cierto sentido la discusión se instala en el seno de un debate mayor, que lo supera, como es el debate entre modernistas y primitivistas (Austin & Vidal Naquet, 1986:17-23). En efecto, la tesis de un derecho internacional griego se remonta a los trabajos de Gustav Glotz post primera guerra mundial, donde la cuestión de la creación de una comunidad internacional estaba en primer

---

<sup>265</sup> Por ejemplo, Th. III.56.2. *tòn pasi nómon* (el derecho universal) Th. I.41.1. *toùs Hellénon nómous* (las leyes de los griegos) Th. III.58.3. *nómos toùs Hellesti* (el derecho de los griegos) Th. III.59.1. *koinà tôn Hellénon nómima* (leyes comunes de los griegos) Hdt. VII.136. *anthrópon nómima* (leyes de todos los hombres) Eurípides. Supl. 522-526. *tòn Panhélion nómon* (derecho de toda Grecia) Syll. 643 (FD. 3.4.75) *toùs nómous t[oùs koin]oús tôn Hellénon* (las leyes comunes de los griegos).

lugar en las agendas de los gobiernos europeos (Payen, 2012: 94-95). Asimismo, a Glotz le preocupaba la incapacidad demostrada por el sistema interestatal para evitar el desastre bélico. Siendo el mundo griego la “cuna” de la civilización occidental en la tradición decimonónica, volver la mirada a Grecia, y traer de allí el argumento de que la regulación de la guerra forma parte de cultura occidental, era una estrategia interesante.

En una situación similar a Glotz se ubican los referentes actuales. Tras los atentados del 11/9 y en especial tras la invasión estadounidense a Irak en 2003, el derecho internacional se ha visto fuertemente golpeado. En 2003 la comunidad internacional optó por rechazar una acción militar y posterior ocupación de Irak, sin embargo, los E.E.U.U. en virtud del derecho que le da la fuerza se decidió a actuar unilateralmente. No es casual que después del inicio de la II Guerra del Golfo los estudios sobre el derecho internacional griego regresasen a ocupar un lugar destacado en la producción académica sobre el mundo antiguo. El grado de modernismo, y de preocupación por la coyuntura histórica contemporánea, de esos trabajos es visible en afirmaciones como la que hace Emiliano Buis (2012:358):

[...] la presencia de fuentes que mencionan un “derecho común” de las ciudades griegas permite pensar en un antecedente de la práctica de los Estados modernos y sugerir la presencia de una base consuetudinaria arcaica y de raíces antiguas que podrían servir de origen a algunas normas jurídicas actuales de Derecho Internacional en materia de *ius in bello*.

Es sorprendente como el énfasis en el derecho internacional moderno termina por relegar el “derecho común” griego a segundo plano. Los verdaderos problemas, para los afirmacionistas, parecen ser los que sufre el marco jurídico moderno. La historia deviene entonces en instrumento aleccionador, en modelo y paradigma. Adalberto Giovannini (2007:14), por ejemplo, no duda en cuales son las ventajas que tiene el investigador moderno al estudiar el derecho internacional griego, ya que no se tratan de relaciones internacionales, sino más bien “de relaciones entre Estados dentro de una misma nación”. Lo que haría más simple la construcción de un sentir comunitario internacional. Ya Finley (1977) demostró que los factores comunes de los griegos, lengua, religión y valores, pueden significar mucho en determinadas circunstancias, pero siempre condicionados por el particularismo de la polis que tendía a ser exclusiva, no inclusiva. Es decir, a los griegos no les interesó conformar una nación y los elementos culturales comunes no impidieron que muchas ciudades colaboraran con los persas o que Atenas explotara a sus aliados a veces con marcada violencia. Pero la idealización de una comunidad internacional vinculada por lazos fraternos, y que resuelve sus conflictos con altura jurídica, puede más.

Volviendo al carácter vinculante de los “*nómos koinón*” que mencionan las fuentes, es preciso hacer notar que no hay forma de demostrarlo. Por el contrario, sobran los ejemplos históricos que reflejan la imposibilidad de hacer valer ese derecho común. Para Polly Low (2007: 127) existía una especie de dialéctica entre poder y consenso en la creación y aplicación de las leyes internacionales. El tema es si la capacidad para generar consenso era tal que llegara a neutralizar el poder. Dado que difícilmente una polis que tuviera la fuerza para actuar sin limitaciones, se ofrecería a sacrificar los beneficios de ese poder en virtud de un acuerdo con ciudades militarmente inferiores. Insistiremos en que no hay ningún indicador que señale algún limitante para el uso de la fuerza en las relaciones interestatales griegas.

Es más, apelaremos a dos testimonios, donde la referencia al derecho común de los griegos y a las leyes de la guerra, avalan nuestra lectura. El primero de esos testimonios pertenece a Tucídides. En el libro IV relata un conflicto entre beocios y atenienses en que los últimos terminan ocupando y fortificando la región de Delio. En el proceso se hicieron con el control de un templo dedicado principalmente al dios Apolo. Entonces los beocios le reprocharon:

[...] que no habían actuado en conformidad con la justicia, violando las normas reconocidas por todos los griegos. Era, en efecto, consenso general respetar los santuarios, cuando se atacaba un territorio extraño, mientras que los atenienses habían fortificado y ocupado Delio, y habían hecho allí todo lo que se hace en los lugares profanos, e incluso se habían atrevido a usar para uso común el agua que ni ellos mismos podían tocar sino para las abluciones de los ritos sagrados.<sup>266</sup>

Los atenienses responderán que es normal que un ejército al ocupar un territorio ocupe los templos que hay en él. Se alega que el derecho de conquista se extiende sobre los espacios sagrados y aún más:

Y en cuanto al agua, en fin, se habían abastecido de ella sólo para satisfacer una necesidad que no habían sido ellos los que la habían originado con su insolencia, sino que defendiéndose de los beocios, que habían sido los primeros en venir a atacarles en su territorio, se vieron obligados a usarla. Además era natural que cualquier comportamiento derivado como imposición de la guerra o de otra situación de peligro grave tuviera una cierta disculpa incluso ante los ojos del dios [...] además de que se habla de “violación de una norma” cuando se trata de delitos cometidos no por fuerza mayor, ni cuando se ve uno compelido por las circunstancias a hacer algún gesto audaz.<sup>267</sup>

Bastan dos observaciones precisas para que los atenienses desarmen la acusación que le han propiciado los beocios. Primero, que la ocupación de los santuarios no responde al derecho común sino a la libertad que tiene el vencedor para disponer del territorio conquistado. Segundo, que ninguna norma está por encima de las necesidades que impone la

---

<sup>266</sup> Th. IV. 97.2.

<sup>267</sup> Th. IV.98.3.

guerra. Los argumentos que Tucídides pone en boca del heraldo ateniense dan la pauta de las limitaciones que tenía el derecho común para ser puesto en práctica. En efecto, no existen formas de imponer a un ejército ciertos comportamientos, cuando los mismos no son de provecho para el resultado final. La situación es similar a la que vimos en el caso del diálogo con los melios, pues aquí también la fuerza habilita a interpretar el derecho y la justicia de la forma más conveniente para el que la posee.

Una de las constantes de las guerras en el mundo antiguo era que los bandos en disputa apelaban siempre a una causa justa para legitimar sus acciones. En la Retórica a Alejandro Aristóteles dice que cuando una polis va a la guerra debe acumular la mayor cantidad posible de fundamentos<sup>268</sup>. Pero en última instancia los mismos estaban sujetos a los intereses materiales y/o estratégicos de las ciudades y se interpretaban a conveniencia. Los beocios podían alegar que había un consenso general sobre el respeto a los lugares sagrados, pero el mismo carece de validez ante el derecho de conquista que una polis tiene y en virtud del cual puede disponer a su antojo del territorio. De más está decir que ese derecho de conquista es un *krateîn*. La guerra autoriza a recurrir a cualquier recurso sin atender a la tradición religiosa y hasta el agua sagrada, reservada para los ritos, puede mancillarse en nombre del éxito final de la empresa.

El segundo testimonio proviene de Polibio de Megalopolis. En el libro II discute con su colega Filarco a propósito de la conquista aquea de Mantinea y el trato que le da éste último al episodio. Según Polibio Filarco exagera el grado de barbarie perpetrada por los aqueos y el sufrimiento de los de Mantinea. Se propone demostrar que en verdad los de Mantinea faltaron a las leyes comunes y cometieron una traición que mereció la reacción aquea. El pasaje es de pura retórica forense, pues busca volcar la responsabilidad del lado de Mantinea y exonerar a los aqueos. Finalmente, cuando se detiene en el trato que recibieron los de Mantinea tras la derrota Polibio afirma:

No faltará quien diga que fueron vendidos con sus mujeres e hijos luego que fueron derrotados militarmente. Pero este es un suplicio ya impuesto por las leyes de la guerra a los que no han cometido ninguna impiedad, de manera que para estos otros se debe encontrar un castigo mayor y más total.<sup>269</sup>

Las leyes de la guerra permiten al vencedor disponer del vencido como esclavo. Agrega Polibio que precisamente si los de Mantinea sufrieron el castigo que Filarco dice que sufrieron no habría razón para sentir compasión, pues es parte de los hechos naturales de la

---

<sup>268</sup> Arist. Rh. Al. 1425a. 10-21.

<sup>269</sup> Plb. II. 58.9-10.

guerra. En cambio, es de elogiar a quienes castigan la impiedad de aquellos que se comportan vilmente, en referencia clara a los aqueos. De hecho, se minimiza el castigo sufrido al señalar que tan sólo se los vendió como esclavo y sus bienes fueron saqueados, siendo todo esto parte de las leyes de la guerra. Ningún derecho internacional puede evitar que el vencedor disponga del vencido. Basta correr el velo para hacer notar que detrás de las aspiraciones idealistas de un derecho internacional que regulaba las relaciones interestatales, se encuentra la fuerza y el derecho de quien la ejerce a disponer de los criterios de justicia y legalidad como mejor le convenga.

El mundo antiguo mediterráneo no era una estructura ordenada de ciudades-Estados y monarquías territoriales que se vinculaban en virtud de un derecho internacional. Era más bien lo que Arthur Eckstein (2006:37) ha definido como un “mediterráneo anárquico”, es decir que:

Las ciudades estados griegas antiguas existían en un mundo que era esencialmente carente de derecho internacional. El resultado era una constelación de sociedades pesadamente militarizadas y diplomáticamente agresivas entre las cuales la guerra era algo común [...] era un mundo sumido en la anarquía bajo la definición formal.

La misma noción de paz (en griego *Eirene*) se relaciona con la idea de superioridad bélica. Según ha demostrado recientemente Miriam Valdés Guía (2017:41-56), en el siglo V en Atenas el culto a la diosa *Nike* (Victoria), en relación con *Eirene*, ilustra una concepción de la paz como reivindicación de la victoria en los conflictos bélicos. El culto a *Nike* cobró relevancia a partir de las Guerras Médicas como victoria militar. Pero fue en la convulsa década del 440 a.C. en que Atenas puso fin a la guerra con los persas firmando la muy discutida Paz de Calias, en que el culto se intensificó. En esa década Atenas había sufrido un duro revés en Egipto, afrontado una guerra con Esparta y el levantamiento de algunas ciudades aliadas. El fin de la guerra con los persas implicaba el fin del argumento principal para sostener el imperio<sup>270</sup>. La forma ensayada para mantener vivo el discurso oficial que daba sentido a la Liga fue la de concebir la paz alcanzada como una victoria militar. De esa manera el culto a *Nike* asociado a *Eirene* fomentaba la idea de una paz que en el fondo era el resultado del *krátos* que ejercía Atenas. También la paz con Esparta firmada en 445 a.C. (paz de los Treinta Años) o la muy posterior paz conseguida por Timoteo nuevamente con Esparta en 375 a.C. fueron concebidas como una “paz victoriosa”.

---

<sup>270</sup> Hornblower (1985:64) considera que hubo una especie de “desencanto ideológico” tras la paz de Calias motivado por la pérdida de la *raison d’être* del imperio. Asimismo, la paz de los Treinta años con Esparta supuso el fin de las aspiraciones atenienses en Grecia Central y por ende de erigir un imperio terrestre. Aunque también generó el reconocimiento del Egeo como área de hegemonía ateniense.



La idea guarda mucha relación con la noción de Pax Romana inaugurada por Augusto tras convertirse en el primer emperador romano. En efecto, la Pax Romana significaba la idea de paz en tanto y en cuanto se aceptara la superioridad militar de Roma en el mediterráneo<sup>271</sup>. El nexos entre la paz y el ejercicio del imperio que tradicionalmente se concibe como innovación de Roma, puede que tenga ya un antecedente en el imperio ateniense. En todo caso, la paz no implicaba el fin de las luchas por la hegemonía, sino el fundamento que legitimaba una posición hegemónica a partir de considerarla resultado de la superioridad obtenida en el campo de batalla.

Uno de los elementos que contribuye y habilita la confusión entre los “afirmacionistas” es un pasaje de Platón en el libro V de la República donde separa *stásis* (guerra civil) de *pólemos* (guerra). El fragmento es largo pero merece ser reproducido por completo:

Me parece que, de la misma manera que tenemos dos términos, guerra (*pólemos*) y facción (*stásis*), también hay dos cosas, distinguidas por dos diferencias. Las dos cosas a las que me refiero son lo amigable y próximo, por un lado, y lo ajeno y extranjero, por el otro. Ahora el término empleado para la hostilidad de lo amigable es la facción, mientras que para la de lo ajeno es guerra [...] Debemos decir, entonces, que los griegos luchan y conducen la guerra contra los bárbaros y los bárbaros contra los griegos, y que son enemigos por naturaleza, y que “guerra” es el nombre correcto para esta enemistad y odio. Los griegos, sin embargo, podemos decir que son también por naturaleza amigos de los griegos cuando actúan de esta manera, pero Grecia está enferma en este caso y dividida por la facción [...] Y siendo griegos, no saquearán el territorio griego ni incendiarán las casas, y no admitirán que en una ciudad toda la población es su enemiga, varones, mujeres y niños, sino que tan sólo dirán que sólo unos pocos de ellos son sus adversarios, es decir, aquellos que resultan ser responsables del enfrentamiento. Y en todas estas consideraciones, no van a asolar las tierras, dado que la mayoría son sus amigos, ni destruir los hogares, sino que sólo llevarán el conflicto con el objetivo de llevar a los culpables a que den satisfacción en justicia a los inocentes que sufren. “yo-digo-estoy de acuerdo con que nuestros ciudadanos deben enfrentarse a sus oponentes griegos con esta pauta, mientras que debe tratarse a los bárbaros como los griegos hoy tratan a griegos”.<sup>272</sup>

La oposición entre *pólemos* y *stásis* como conflicto entre griegos y bárbaros, el primero, y entre griegos solamente, el segundo, es una invención platónica. Pero los historiadores modernos han visto aquí el anhelo griego por ser una nación. De tal forma los conflictos inter-*póleis* resultan conflictos facciosos al interior de una misma comunidad. Vimos con anterioridad que esa es la tesis de Adalberto Giovannini (2007). Sin embargo, los “afirmacionistas” van más allá como para sostener que en el pasaje citado Platón propone

---

<sup>271</sup> Uno no puede dejar de ver también cierta similitud con el discurso de Barack Obama al recibir el Nobel de la Paz: “Independientemente de los errores que hayamos cometido, hay un hecho clarísimo: Estados Unidos de Norteamérica ha ayudado a garantizar la seguridad mundial durante más de seis décadas con la sangre de nuestros ciudadanos y el poderío de nuestras armas. El servicio y sacrificio de nuestros hombres y mujeres de uniforme han promovido la paz y prosperidad desde Alemania hasta Corea, y permitido que la democracia eche raíces en lugares como los países balcánicos [...] Entonces, sí, los instrumentos de la guerra tienen un papel en mantener la paz.”

<sup>272</sup> Pl. *Rep.* 469b.5.- 471b.8

hacer extensible el derecho común de los griegos a los bárbaros (Buis, 2012:380). A nuestro juicio Platón dice otra cosa. Como en la Grecia del siglo IV a.C. el estado de hostilidad constante entre las *póleis* no muestra ninguna diferencia en el comportamiento bélico que se tiene entre griegos y el que se tiene para con los bárbaros, él apela al argumento panhelénico para asimilar la guerra entre griegos con la stasis. Todo lo que dice que un griego no le haría a otro griego, saquear el territorio, incendiar las casas, esclavizar o matar a toda la población, etc. son cuestiones que en efecto sucedían en los conflictos entre ciudades griegas. Entonces cuando Platón dice que los griegos deben tratar a los bárbaros como tratan a los griegos, se refiere a esclavizarlos, de la misma manera que los aqueos, en la narración de Polibio, esclavizaron a los de Mantinea<sup>273</sup>. Todo lo que él dice que un griego no le haría a otro griego es pura idealización, no lo que en verdad sucedía. Eurípides pudo representar en la escena teatral mujeres esclavizadas, infantes asesinados y una ciudad ardiendo tras una derrota militar, en Las Troyanas. Sin duda esas imágenes eran más familiares a los griegos que las idealizadas por Platón.

Es pues el imperio un tipo de poder que puede definirse como un *krateîn*. Como una fuerza y no como un poder institucional al estilo de las magistraturas. Que la voz *krátos* mantenga su significado primigenio en las relaciones internacionales es resultado de la inexistencia de un marco jurídico que permita el desplazamiento semántico que el término sufrió en la política interna. El poder no se ubica en el medio, no se ejerce colectivamente como en la democracia, sino que lo ejercen individualmente las diferentes *póleis* que aspiran a la hegemonía. Con esto no se pretende afirmar que *krátos* es el término griego para imperio. Por el contrario, ya se señaló antes que no hay una palabra que podamos traducir literalmente como imperio. Sin embargo, al estar vinculada desde tiempos homéricos a los procesos de guerra y conquista, la voz *krátos* podía vehicular fácilmente la idea de una dominación imperial. De hecho, así lo hizo, tanto en la documentación epigráfica como en la praxis interestatal.

Por tanto, la lucha por la hegemonía borraba cualquier pretensión igualitaria e instauraba una lógica de dominante y dominado. No podía ser de otra manera al no existir voluntad de parte de las ciudades a subordinar sus pretensiones a una legislación interestatal. Por eso no será complicado para el pensamiento político griego asimilar rápidamente las relaciones imperialistas a las formas de dominación esclavista que se dan en la economía

---

<sup>273</sup> Recordemos que su discípulo Aristóteles sostendrá que los bárbaros son esclavos por naturaleza.

griega. Aquí también la práctica facilitaba la asociación entre los procesos de conquista y las formas de dominación.

### **III.4 Imperio como douleía**

Al inicio de su obra Heródoto ya instala la cuestión de la alteridad como tema central, lo que marca la importancia que tiene para él como estrategia discursiva. Se propone narrar la guerra entre bárbaros y griegos; ¿pero quiénes son los bárbaros? Y más importante aún ¿Quiénes son los griegos?

El primer criterio que Heródoto va a utilizar para definir las fronteras entre lo uno y lo otro para construir al “otro” en tanto que ajeno al mundo helénico, es el criterio espacial. Se trata de posicionar a cada grupo en un espacio físico determinado, partiendo siempre de una centralidad que le corresponde a Grecia. Así, los escitas y los egipcios, por ejemplo, se ubican en los confines del mundo, en el extremo norte los primeros, en el extremo sur los segundos, los escitas son el pueblo más reciente del mundo los egipcios el más antiguo, eso provoca que los escitas sean un pueblo nómada, mientras que Egipto es tierra de ciencia muy antigua (Hartog, 2003: 44)<sup>274</sup>.

Pero ambas son zonas marginales respecto de un orden donde el centro, como ya se dijo, está dado por Grecia, que asimismo, ni tiene la vejez de los egipcios, ni la juventud de los escitas, se ubica en el centro, no solo espacial, sino también temporal. Por otro lado, en el extremo norte, el invierno es excesivo, en el extremo sur lo es el calor, en Grecia, por el contrario, el clima templado supone una situación de equilibrio. Así pues, por el vínculo que establece Heródoto entre el carácter de los pueblos con el clima, también el temperamento de los griegos se caracteriza por su equilibrio (Hartog, 2003, 321-322):

Así se organiza el espacio; pero lo interesante es que, lo que se presenta como tal, es en realidad un espacio griego del saber. Evidentemente esta construcción sólo es coherente a partir del momento en que se da por sentado que Grecia está en el medio, que está, según la fórmula hipocrática, <en medio de los lugares de la salida del sol>.

Para los otros pueblos quedan reservados los márgenes, la periferia del mundo, donde todo, el frío y el calor, o la temporalidad, son excesivos. Sin embargo, es el persa, y en especial el Gran Rey persa, quienes constituyen para Heródoto el paradigma de bárbaro, y será pues el espacio en el que se encuentra el persa, el espacio delimitado para la barbarie;

---

<sup>274</sup> Hdt. IV.5. y II.2. respectivamente.

esto es Asia (Hartog, 1999, 115). En contraposición Europa emerge como espacio reivindicado para la helenidad; y sobre esa delimitación espacial Heródoto monta el segundo y más importante criterio para la construcción del “otro”, la política.

Se ha sostenido (Cap. II.4) que las historias narran la lucha entre la esclavitud y la libertad (Romero, 2009, Placido, 1986), entendiendo por esto, no sólo la situación de los griegos de defensa ante la invasión de los persas, sino más bien, las características que tienen los regímenes políticos en uno u otro espacio. En este sentido, el llamado debate de los persas (Hdt. III, 83) resulta ejemplar. En él, entablado una vez derrocado el régimen de los magos, los conjurados presentan tres alternativas de gobierno para establecer cual de ellas es la mejor, la que debería escoger el estado persa; paradójicamente es la *isonomía* (Democracia) la primera en ser expuesta a través del persa Ótanes. Para este, como para Megabizo, que defiende la Oligarquía, el término *tirannos* se utiliza para referirse al Rey, confundiendo los dos regímenes. Darío, que aboga por la Monarquía, utiliza sólo el termino Rey. Podríamos afirmar con Hartog (2003:302) que, los dos primeros hablan en griego, mientras que Darío lo hace en persa, entendiendo que se habla desde dos espacios culturales diferentes, y es sólo desde el espacio griego que se puede concebir a la democracia y la oligarquía como experiencias políticas particulares opuestas al régimen personal.

Ótanes identifica la democracia con el hecho de que “*los magistrados se desempeñan por sorteo, cada uno rinde cuenta de su cargo y todas las deliberaciones se someten a la comunidad*”.<sup>275</sup> La tiranía, en cambio, pervierte al mejor de los hombres, pues el problema no es el individuo sino el sistema (Placido, 2007: 130). El monarca/tirano se define entonces por la *hybris*, la soberbia y la envidia. Megabizo, retoma las críticas de Ótanes a la Monarquía, pero disiente respecto de la democracia, porque “es del todo punto intolerable que, quienes han escapado a la insolencia de un tirano, vayan a caer en la insolencia de un vulgo desenfrenado...”. Significa que frente a la oligarquía la democracia actúa como tiranía, sin embargo Megabizo delimita claramente la *isonomía* democrática al universo griego cuando dice “Por lo tanto, que adopten un régimen democrático quienes abriguen malquerencias para con los persas”.<sup>276</sup> En consecuencia, si la democracia queda reservada a los enemigos de Persia, en ella el triunfo se lo llevará la monarquía defendida por Darío.

¿Qué implicancia discursiva tiene la victoria de la monarquía en este debate realizado en el imperio persa? En primer lugar, Heródoto identifica la *isonomía* con la libertad democrática, identitaria de la comunidad helénica, en contraparte, la tiranía se convierte en

---

<sup>275</sup> Hdt.III.83.

<sup>276</sup> Hdt.III.83.1.

una otredad de la experiencia democrática por su carácter personalista que lo enlaza con la barbarie. En segundo lugar, el régimen persa, como régimen donde no existe *isonomia*, carece de igualdad y libertad, de esta forma las guerras médicas encuentran justificación porque son una lucha contra la esclavitud, no solo del persa, sino también de los tiranos. Retomando a Placido (2007: 130) podrá verse con mayor claridad esto:

Sin embargo, seguramente no deja de tener importancia que el historiador, haya optado por presentar los argumentos como un debate entre los nobles persas, pues ello permite una identificación de las formas de poder personal con el despotismo oriental. Este es el régimen que Heródoto identifica con la esclavitud, el que justifica la loa de las guerras medicas como una lucha por la libertad”

Por tanto, encontramos en Heródoto a la tiranía asociada a la alteridad, actuando como una especie de espejo de la Monarquía (Hartog, 2003: 300-301). De la interacción de ambos se construye la imagen del poder despótico. Que los bárbaros sean monárquicos, es decir, que existe una relación entre realeza y barbarie es una obviedad en Heródoto. No sólo se evidencia en el debate de los persas, sino que queda más que claro en la historia sobre el origen del pueblo Escita, en la que se relata el origen de la monarquía, dado que la realeza escita nace a la par del pueblo<sup>277</sup>. “Entre los bárbaros- dice Hartog (2003: 300) - el modo normal de ejercicio del poder tiende a ser la realeza”. Al tiempo que toda realeza, todo rey tiene algo de bárbaro, algo del Gran Rey persa, él bárbaro por excelencia.

Entonces, ¿Qué es la tiranía? ¿Cómo se explica su presencia en el universo de la polis? Queda claro que, al asociarla a la monarquía, Heródoto ve en ella un régimen de corte bárbaro, pero que sin embargo constituye una experiencia griega; en verdad, para él, la tiranía solo sería posible por la presencia del “otro” en el interior de la ciudad. Es pues una especie de anomalía (Gallego, 2003: 282):

La tiranía como producto de la ciudad griega, el hecho de que los hombres sean súbditos de un amo, implica la traza de lo bárbaro en lo griego [...] Cabría decir que el bárbaro no está en los otros, en los extraños, sino en los propios, en los griegos.

A diferencia de la delimitación espacial, el criterio de delimitación política entre griegos y bárbaros no es tan específico, incluso veremos que si la tiranía es una anomalía, que introduce lo externo en lo propiamente heleno, existe otra fuerza que rompe las fronteras espaciales e introduce de igual forma la alteridad en el espacio griego, esto es el imperialismo. Hemos dicho antes que en la interacción de la tiranía con la monarquía bárbara se construye el poder despótico en Heródoto; pero si se ha esperado para abordar las características de ese

---

<sup>277</sup> Hdt.IV.5.6.

poder es porque en cierta medida el poder despótico es un poder imperialista, o mejor dicho, este último aparece como consecuencia del despotismo.

Por tanto, cuando Plácido Suárez (1986: 37) afirma que “si el contenido temático [en Heródoto] es el imperialismo persa el fondo es el imperialismo ateniense”, debemos entender que sólo a la luz de la alteridad persa, modelo más reciente y potente de Estado imperial, puede el historiador de Halicarnaso explicar el devenir de la hegemonía ateniense en el mundo griego. En este sentido, el análisis que hace Heródoto de los procesos de conquista y expansión en el mundo bárbaro, tienen como objeto definir el poder imperialista, caracterizarlo y delimitarlo. Para esto utiliza como herramienta discursiva no sólo la retórica de la alteridad, sino que recupera también elementos propios del universo político griego.

Así, lo primero que nos muestra en cada acción de conquista, en cada guerra imperialista es la figura del Rey bárbaro, que, ya sea por ambición o avaricia, intrigas palaciegas, ofensas personales, entre otras razones, decide arbitrariamente la campaña bélica que tendrá como desenlace la anexión de otro territorio a sus dominios. Lo que identifica al poder despótico del tirano y del monarca bárbaro es el hecho de ser un poder transgresor (Hartog, 2003:311, Payen, 1997: 138-143), que viola los *nomoi*, pasa por alto las costumbres, y ofende a la divinidad. Es así mismo un poder transgresor del espacio. El deseo de poder lleva al rey persa a transgredir los espacios, pasar por alto las fronteras naturales y culturales. Los puentes que los persas levantan, por ejemplo, sobre el Helesponto o sobre el Istro en la campaña de Escitia, son símbolos del deseo de superar las fronteras naturales que separan los pueblos. Un río es para Heródoto una frontera no sólo espacial, sino también cultural y política (recordemos la idea de la monarquía delimitada al espacio bárbaro), tal como afirma Pascal Payen (1997: 141):

Esta situación singular es, por lo tanto, la transformación de una escena repetida: el cruce de un río como símbolo de conquista.

El régimen de *isonomia* que caracteriza a los griegos, por el contrario no recae en la *hybris* pues “no es solamente gobierno con sumisión a la ley y no a un tirano; implica también un concepto de sencillez, moderación” (Rodríguez Adrados, 1962: 30-31). Ahora bien, el accionar imperial persa aparece así como una derivación del poder despótico, de la transgresión espacial de éste. Es en definitiva consecuencia de la *hybris*, y no solo espacial.

Con la conquista sobreviene casi siempre el ultraje a los dioses del lugar (Hartog, 2003:306), Cambises, por ejemplo, mata al buey Apis, y manda a quemar los templos egipcios.<sup>278</sup>

El imperialismo por lo tanto, se relaciona con el poder despótico, y en el caso de los bárbaros es consecuencia de éste, en conclusión, para Heródoto el imperialismo es despótico. Tal afirmación significa por otro lado establecer una relación entre el poder imperialista y lo que constituye la característica principal del despotismo, esto es la esclavitud. En el de Halicarnaso el poder despótico se define siempre como un poder amo-esclavo (Hartog, 2003, 309), en que el rey ejerce su dominio sobre sus súbditos. Una de las formas en que se visualiza esa propiedad que ejerce el rey sobre sus súbditos es a partir de la autoridad que ejerce sobre el cuerpo de aquellos. Basta recordar la respuesta del persa Zópiro a Darío cuando este le pregunta quién lo había mutilado, Zópiro contesta:

Exceptuándote a ti – respondió Zópiro-, a fe que no existe el hombre que posea la suficiente autoridad para haberme tratado de este modo.”<sup>279</sup>

Asimismo, la mayor parte de los castigos físicos presentes en las *Historias* son efectuados por los reyes. La figura del castigo, de la mutilación, tiene en Heródoto la función de ilustrar la violencia que acompaña al despotismo y la política de autocracia (Desmond, 2004:19-40). La mutilación es también una forma que tiene el Rey persa de dejar una marca de propiedad sobre su súbditos. Por otra parte, esta acompaña al rey en el proceso de conquista, convirtiendo el poder imperial en una practica que se asimila a la esclavización. “Bárbaros y griegos, imperialismo y esclavitud, son todos aspectos de un mismo tema” dirá Domingo Placido en un reconocido artículo (1986: 24). Poder despótico y esclavista, el imperialismo aparece en Heródoto vinculado a la alteridad.

El léxico empleado por la historiografía apunta de igual forma a asimilar conquista con esclavización. Como vimos para el caso de Tucídides el pago de tributo era uno de los elementos claves para dicha asimilación. En Heródoto no es diferente:

Entre tanto, desde Dorisco, Jerjes prosiguió su avance en dirección a Grecia, obligando a engrosar las filas de su ejército a los pueblos con quienes sucesivamente se iba topando. (Pues, como ya he indicado con anterioridad, hasta Tesalia toda la zona había sido sojuzgada y pagaba tributo al rey, ya que había sido sometida por Megabazo y, posteriormente, por Mardonio).<sup>280</sup>

---

<sup>278</sup> Hdt.III.27. y III.37. respectivamente.

<sup>279</sup> Hdt. III.154.

<sup>280</sup> Hdt. VII.108.1.

El avance de las conquistas persas implica la esclavización de las poblaciones helenizadas del norte, materializada con el pago de tributos. El término empleado por Heródoto en este caso para significar la idea de sojuzgamiento o sometimiento es *ἐδεδούλωτο/ededoúloto*, que deriva de la voz *doulos*, esclavo. Con ello estamos frente a una forma de expresar el poder diferente a la noción de superioridad militar o gobierno amparado en el ejercicio temporal del poder, sino que se trata de una imagen importada del universo de las relaciones de explotación laboral. Aquí ya no son las categorías políticas de la ciudad las que se utilizan para tratar de hacer inteligible la novedad del poder imperial. En su lugar se opta por representar el fenómeno desde prácticas vinculadas a la vida privada, al *oikos*.

Ahora bien, en Heródoto predomina la idea del imperialismo persa como esclavizador, en el sentido de sometimiento y pago de tributo, y en que la esclavitud se identifica con dominación imperial. Pero con el ascenso imperial de Atenas es el imperialismo el que se definirá como modo de dependencia (Placido, 2011:87). En tanto el persa esclavizaba, Atenas obliga a sus aliados a servirle. El tributo era, para el primero, la marca de su propiedad sobre el territorio dominado, en el segundo, es el excedente producido por los aliados que la ciudad tiene derecho a usufructuar por sus servicios militares. En uno y otro caso el imperio actúa como fuerza esclavizadora:

En primer lugar, los atenienses capturaron tras un asedio Eón, a orillas del Estrimón, ocupado por los medos, y la sometieron a esclavitud. Mandaba la expedición Cimón, el hijo de Milciades; al poco esclavizaron (*endrapódisan*) la isla de Esciros, en el Egeo, habitada por los dólopes, y les establecieron allí una colonia. Además mantuvieron una guerra contra los habitantes de Caristo, sin que en ella intervinieran los demás vecinos de Eubea, y al cabo de cierto tiempo se avinieron a un acuerdo. Después lucharon contra los naxios, que se les habían insubordinado, y tras un asedio los sometieron. Fue ésta la primera ciudad aliada que resultó sometida a esclavitud (*edoulóthe*) contra lo estipulado, aunque más tarde acaeció a las demás, cada cual a su manera.<sup>281</sup>

Para referirse a la conquista de Esciros, tomada en 469 a.C., Tucídides utiliza el verbo *endrapódisan*, derivado de *andrapodízo*, reducir a esclavitud. Este, a su vez se conecta con el vocablo *andrápodon* que refiere a quién ha sido capturado en una guerra y convertido en esclavo<sup>282</sup>. En cambio, para la conquista de Naxos apela a una palabra vinculada al término *doulos*. La diferencia de términos no parece azarosa, pues la población de Esciros fue vendida como esclava y la isla fue poblada por colonos atenienses. Tanto la isla como sus habitantes eran libres pero la derrota militar los condenó a ser esclavos. Naxos, por el contrario, era miembro de la Liga cuando fue sitiada y conquistada. Por tanto, su situación era ya de

---

<sup>281</sup> Th.I.98.1-4.

<sup>282</sup> Seguimos las traducciones vertidas en el Greek-English Lexicon de Liddell & Scott en la edición de Oxford University Press de 1961.



dependencia. El término *edoulóthe* significa “subyugar” o “esclavizar” y aquí es usado sin duda para enfatizar la violencia de la acción ateniense (Sierra Martín, 2017:34). De hecho, el episodio de Naxos no está documentado en ninguna otra fuente y se podría llegar incluso a dudar de su veracidad. La importancia que le asigna Tucídides, así como el léxico usado, apunta a describir una evolución del imperialismo ateniense que pasa de estar sustentado en la conquista de territorios a costa del persa, a hacerlo en los beneficios que le proporcionan los aliados.

El desarrollo de la esclavitud en Grecia llegó a su apogeo en los siglos V y IV. En el capítulo I.2 señalábamos que Finley (1982) identificó su consolidación como sistema a partir de la conjugación de tres factores, 1) la desaparición de una mano de obra dependiente interna, 2) el desarrollo de los cultivos mercantiles, en especial, la vid y el olivo, 3) la conformación de la gran propiedad en detrimento de la pequeña propiedad familiar de subsistencia. Los tres elementos pueden identificarse más o menos en época arcaica. Según Finley ya en la época oscura existían familias terratenientes que acrecentaron sus propiedades en la etapa posterior. Los conflictos sociales en torno al acceso a la propiedad agrícola y sobre todo por la esclavitud a la que eran sometidos los pequeños productores cuando se endeudaban hicieron tambalear el orden aristocrático. Las reformas de Solon en Atenas resolvieron la situación pero con dos consecuencias importantes. Primero, la abolición de la esclavitud por deudas y la prohibición de que un ciudadano esclavizara a otro implicó la desaparición de una mano de obra endógena. Por otro lado, no se procedió a un reparto de la tierra y los latifundios continuaron (Cap.II.2). Así pues, imposibilitados de explotar a sus conciudadanos los latifundistas apelaron a la mano de obra exógena y para que la misma resultara beneficiosa se volcaron a los productos mercantiles que necesitaban presencia constante de trabajadores.

A diferencia de los modernos, para quienes la esclavitud se relaciona con la realización de ciertos tipos de trabajo, la esclavitud antigua es una condición jurídica que no se define por el tipo de trabajo que se realiza. Pero es también una condición simbólica. Un hombre puede ser esclavo cuando está al servicio de un déspota o un tirano, cuando se ve obligado a obedecer a un extranjero o cuando ha de ceder a los caprichos de la mayoría en un régimen democrático, aunque jurídicamente sea libre. Sin embargo, las sociedades griegas, desde el siglo V, no se estructuran a partir de la oposición hombre libre/esclavo, sino desde la oposición ciudadano/no ciudadano (Sebillote Cuchet, 2012: 67-68). En política exterior la oposición dominante será griego/bárbaro, pero la situación imperial de Atenas crea una nueva disyuntiva al oponer a la polis imperialista con sus aliados. Esa oposición se hace

aprehensible a partir de la asimilación *hegemón/amo* y *symmachoi/esclavo* y en la variante vista en el Cap. II.4, de asimilación entre *Atenas/ándres* y aliados/*pornê*. Ambas representaciones remiten al mundo privado de la casa, y no a la vida pública o política.

Si la democracia entendía la libertad desde la idea de no gobernar ni ser gobernado neutralizando el poder coercitivo o bien alternando su ejercicio, desde su concepción esclavista el imperialismo instituye una concepción de libertad asociada con el ejercicio de la coerción. Una libertad imperialista implica capacidad para esclavizar y recursos para evitar ser esclavizado. Es una concepción a tono con una sociedad esclavista y con un marco jurídico interestatal anárquico. No hay política en el imperio, al menos no como la concibe el pensamiento político griego de unidad a partir de las partes, o de canalización del conflicto social. El espacio imperialista es un espacio pre-político, como lo entendió Aristóteles, donde la fuerza militar impone las reglas de juego sin limitaciones jurídicas.

En contrapartida, la defensa de la libertad aparece como el argumento esgrimidos por los enemigos de Atenas, y se convierte en justificativo para la guerra contra ella. En ese contexto, los espartanos que siempre lucharon contra las tiranías en las ciudades deben ahora hacer frente a la tiranía imperial ateniense. Pone Tucídides en boca de los corintios lo siguiente:

Y de todo esto los culpables sois vosotros, al haberles dejado primero fortificar su ciudad después de la guerras Médicas, luego, dejarles construir los muros largos, luego, hasta hoy día sin cesar habéis estado privando de su libertad no sólo a los que ellos esclavizan, sino incluso ya hasta a vuestros aliados. Pues no es el que somete a otros a esclavitud el que verdaderamente lo hace, sino el que puede evitarlo y se desentiende, sobre todo si se quiere ostentar el glorioso título de ser el libertador de Grecia.<sup>283</sup>

La situación se revierte y la salvadora de Grecia en la guerra contra los persas deviene en esclavizadora. La propaganda de los peloponesios hará énfasis en la liberación de Grecia como lo señala Jenofonte al narrar la destrucción de las murallas de Atenas al final de la guerra<sup>284</sup>. La libertad de Atenas depende del imperio y la del resto de Grecia del fin de ese imperio. Ahora bien, ¿Podríamos suponer que la guerra es para Tucídides consecuencia del imperialismo ateniense? Esa pareciera ser la posición de los corintios, incluso los propios atenienses son conscientes del odio que despierta su imperio. No es tan simple, pues si por un lado, es posible vincular el origen del conflicto al expansionismo ateniense, del otro, surge la

---

<sup>283</sup> Th. I.69.1

<sup>284</sup> X.HG. 405.23. “Después de eso, Lisandro llegó al Pireo, regresaron los exiliados y se pusieron a destruir las murallas al ritmo de los flautistas con mucho entusiasmo, pues consideraban que aquel día era el comienzo de la libertad para Grecia.”

traición de Pausanias que culpa de la guerra a Esparta o más bien, responsabiliza a los lacedemonios del acrecentamiento de Atenas<sup>285</sup>.

Sin embargo, a Tucídides no le interesa hacer una valoración moral de la guerra, ni encontrar un responsable entre los participantes de ella. Su interés radica en otorgarle a la guerra un lugar dentro de su filosofía de la historia. Y es en este sentido que para él la guerra aparece vinculada a un elemento nuevo: La naturaleza humana invariable (*anagkaía anthropeia phúsis*). Esta naturaleza humana tiene como rasgos característicos, el deseo de mandar sobre los demás (*állon arkhé*), la codicia (*pleonexía*), y la ambición (*philotimía*), y se perciben tanto en la guerra imperialista como en la *stásis* (López Eire, 1990: 1994). El diálogo de Melos es paradigmático en esta cuestión, porque allí se revela la lógica que supone como natural que el más fuerte se imponga sobre el más débil.

La falacia de la propaganda espartana se revela con rapidez tras la victoria sobre Atenas. Esparta montó su propio imperio amparado en la convicción de que vencida la polis ática no habría rival en el dominio de Grecia. La guerra no tardó en volver a estallar, Tebas plantó cara a los espartanos y los derrotó en la batalla de Haliarto (395 a.C.), en tanto Atenas procuraba reconstruir su imperio. La percepción de que Esparta se comportaba con los griegos a semejanza de la Atenas imperial dio lugar a la Guerra de Corinto (395-387 a.C.). A la misma le puso fin la Paz del Rey, tratado firmado bajo mediación de los persas, y que supuso el primer intento de conseguir la Paz Común (*koiné eiréne*). La Paz del Rey garantizaba la autonomía e independencia de todas las ciudades griegas, aunque en la práctica supuso una ganancia para Esparta. Sobre todo porque consistía en que ninguna ciudad dominara el Egeo y además ponía a Esparta como garante de la autonomía de las ciudades de la confederación Beocia, con lo que se debilitaba a Tebas y Atenas por igual.

La autonomía fue el mecanismo ideológico utilizado para contener la acción imperial de las grandes polis hegemónicas del siglo IV, en ocasiones acompañada en el discurso con la voz *eleuthería* (libertad). Las ciudades reclamaban como un derecho ambos principios pero en la práctica tal insistencia a la autonomía y la *eleuthería* escondía la imposibilidad real de garantizarla de otra forma que no sea por la buena voluntad de los poderosos. El concepto tenía como origen histórico la época clásica, ya sea en Jonia en el contexto de las relaciones entre las *póleis* de Asia Menor con el imperio Aqueménida, o bien durante la guerra del Peloponeso. En la práctica no se adapta del todo a nuestra concepción moderna, pues debe entenderse como el lugar que ocupa una ciudad en el marco de una

---

<sup>285</sup> Th.I.130-134.

alianza en la que participa en igualdad de la toma de decisiones. Si bien la etimología hace referencia a la idea de *nómos*, es decir, “ley” o “costumbre”, en las fuentes es utilizado como capacidad que tiene un Estado de lograr cierto grado de independencia en sus relaciones internacionales (Moreno Leoni, 2017:145).

En el discurso la voz autonomía se opone directamente a las nociones de “dominio” y “esclavitud”. Para la mentalidad griega, sobre todo a partir del apogeo de la esclavitud como práctica socioeconómica, la libertad estaba indisociablemente unida a la capacidad de dominar a otros. De esa forma se da una dialéctica entre autonomía e imperialismo, influenciada en parte por los conflictos internos y externos de las ciudades (Placido, 2017:87). La oposición de Corinto a la hegemonía espartana a principios del siglo IV solo es posible por la alianza con Argos, tradicional rival de Esparta, pero despierta críticas de parte de los oligarcas de la ciudad que ven en la alianza un signo del imperialismo argivo. La propia Esparta apela al discurso de la autonomía para asegurar la independencia de Orcomeno, arrebatada a la Confederación Beocia, y de esa manera debilitar a Tebas.

En fin, el imperio entendido como *douleía* contribuye a fortalecer la idea de libertad como capacidad de dominar y no ser dominado que caracteriza al pensamiento político griego en el marco de las relaciones interestatales.

A modo de cierre de este capítulo insistiremos en que Imperio y democracia son las grandes novedades del siglo V en Grecia. El primero sobre todo supuso una ruptura con el pasado arcaico. El único modelo de imperio al alcance del mundo griego era el imperio persa, quien a su vez constituía el ejemplo más acabado de barbarie. La irrupción del imperialismo alteró la relación de los griegos con el espacio, transformó las prácticas bélicas, e impuso nuevas reglas a las relaciones entre ciudades. El mar, tradicionalmente concebido como vía de comunicación, ocupó un lugar más trascendente al punto de constituirse en un espacio político, necesario de controlar para la viabilidad de cualquier ejercicio del poder tanto interno como externo. La guerra naval también adquirió una importancia y magnitud de la que carecía, acompañada de un desarrollo mayor de las fortificaciones y la poliorcética. Finalmente, las alianzas militares conformadas por distintas polis adquirieron otra fisonomía toda vez que los objetivos de las mismas tenían un alcance mayor en el tiempo y el espacio.

Las transformaciones fueron acompañadas por claros intentos de hacerlas aprensibles para el pensamiento político. El uso de las metáforas navales y la idea de la insularidad de la ciudad ateniense van en esa dirección. Lo mismo se aplica a la invención de tradiciones que vinculaban el imperio marítimo de Atenas con experiencias del periodo arcaico, como fue el

caso de la ciudad de Samos durante el gobierno del tirano Polícrates. Esa invención apuntaba a entender el imperio dentro de las experiencias políticas griegas y no como un fenómeno importado del mundo bárbaro. Buscaban a su vez explicar el origen de la nueva coyuntura en un pasado no muy lejano.

En esa línea de buscar comprender el imperialismo y su lugar en el mundo griego, el vocabulario del poder también se vio afectado. Una opción común fue mantener el uso tradicional de la voz *krátos*, que tenía una larga historia dentro de las relaciones internacionales. Ya en los poemas homéricos se aplicaba para describir la superioridad obtenida en el campo de batalla a través del ejercicio de la fuerza. Su uso para describir la situación ateniense en el Egeo se evidencia en los testimonios epigráficos y también en algunos pasajes de los textos historiográficos y filosóficos. Sin embargo, en el siglo V era un término estrechamente vinculado a la experiencia democrática. La complejidad radicaba en que en el marco de la democracia *krátos* había pasado a significar algo muy diferente a lo que significaba en las relaciones internacionales. Aún así, era el vocablo más afirmado en la tradición arcaica del que podían hacer uso los griegos para referirse al imperio.

En ese contexto Tucídides intentó aprehender el fenómeno imperial desde el uso de la voz *arkhé*, término comúnmente utilizado para referirse a las magistraturas cívicas en el lenguaje político y al “origen” en el léxico filosófico. De esa manera Tucídides innova al colocar al poder ateniense en el Egeo y su liderazgo militar dentro de la Liga a la par de una magistratura militar que la ciudad ejerce con el beneplácito de sus aliados. El “origen” de esa posición radica en la evolución del poder naval desde tiempos míticos con Minos de Creta, pasando por Polícrates de Samos, hasta llegar a Atenas. Por tanto, la voz *arkhé* sintetiza tanto la posición de poder que ostenta la ciudad como el principio sobre el que la misma se sustenta. Sin embargo, al estar basada en la fuerza naval el poderío ateniense tiene mucho de despótico o de tiránico. Tucídides asocia el desarrollo naval con la tiranía al interior de las ciudades a propósito, pues de esa forma puede proyectar la misma sociedad entre la *arkhé* y la tiranía del demos ateniense.

Finalmente, la esclavitud, que alcanza su pleno desarrollo como forma de explotación laboral en ese siglo, aparece como otro vehículo para representar las relaciones entre *póleis*. Si bien el término *douleía* no será aplicado jamás significando la idea de imperio, este último podía comprenderse sencillamente como espejo de las relaciones esclavista. O mejor dicho que la tónica que dominaba las relaciones entre amo y esclavo eran similares, sino idénticas, a la que dominaba las relaciones entre ciudades. Las acciones de conquistas, sometimiento o dependencia podían ser descritas como “esclavización” de una ciudad por otra. En todo caso,

al interpretar el imperialismo como análogo al esclavismo los atenienses estaban ubicando al imperio en el mismo lugar donde más tarde lo ubicará Aristóteles, esto es en el espacio prepolítico del *oikos*. Las relaciones imperialistas se entienden mejor no desde las categorías políticas, desde donde pretendía comprenderlo Tucídides, sino desde las categorías privadas de la casa y la propiedad agrícola.

Las dos últimas formas de expresar y describir el poder imperial constituyen intentos novedosos de hacer inteligible el imperio ateniense para el pensamiento político. Pero a pesar de todo no existe una forma exclusiva de referirse al imperio. Si existe una clara concepción de que el poder radica en la fuerza y su empleo en la esfera militar. Ese concepto de imperio como “superioridad”, “dominación”, “gobierno” “esclavización”, marca que la tensión entre los ideales de autonomía de las ciudades y las pretensiones hegemónicas se resolvió en favor de esta última. La separación del concepto de autonomía, entendido como los márgenes de acción que tiene una polis para autogobernarse, y el de *eleuthería*, entendido como la posibilidad de no sufrir la dominación, se hace evidente. La autonomía no resultaba incompatible con la dependencia de un poder externo, pues una ciudad puede gobernarse a sí misma pero depender de otra en sus acciones externas, y por eso seguirá siendo efectiva como pretensión de las ciudades. La *eleuthería*, en cambio, pasará a identificarse con la soberanía que la polis ejerce sobre su espacio territorial o bien, con la defensa de la cultura helénica frente al bárbaro. No aparecera ya como reclamo de algún tipo de derecho de las ciudades a actuar con independencia en el plano interestatal.

## Capítulo IV

# Más allá de Atenas: Democracia e imperialismo en el Mundo Helenístico

Aunque ya no tengamos aquella fuerza que antaño removía  
cielo y tierra, seguimos siendo lo que somos:  
el mismo temple en nuestros heroicos corazones  
debilitados por el tiempo y el destino  
pero con la firme voluntad de pelear,  
de buscar, de encontrar, y de nunca rendirse.  
Lord Alfred Tennyson

Como hemos podido comprobar democracia e imperio constituían dos experiencias en el ejercicio del poder marcadamente disímiles en la etapa clásica. Nos interesa ver ahora la proyección de ese antagonismo en la Grecia pos Alejandro Magno. Es un lugar común afirmar que la creación del vasto imperio alejandrino supuso el fin de la democracia y la desaparición de la polis. Aquí trataremos de demostrar que tanto la una como la otra constinúó siendo operativa en la Grecia helenística.

La primera parte del capítulo se centra en describir los imperios del mundo helenísticos con sus principales características. La segunda hace lo propio con la democracia, observando su continuidad en esta etapa histórica. Finalmente, tercer y cuarto apartado procuran arrojar luz sobre la continuidad de la democracia y el imperio en el pensamiento político griego desde la obra del historiador aqueo Polibio de Megalópolis.

Así pues, el objetivo que persigue este capítulo es el de ver si efectivamente la nueva coyuntura supuso un triunfo, por llamarlo de alguna manera, del imperio como forma política dominante desplazando a la democracia. O si, por el contrario, la democracia seguía siendo el horizonte desde donde los griegos pensaban la política. Consideramos que esto último es lo que efectivamente pasó, aunque con una fuerte tendencia a conciliar la democracia con el imperio, que ira ganando terreno como forma de organización política dominante.

#### **IV.1. Imperios Helenísticos.**

En este capítulo nos interrogaremos a propósito de la pervivencia de la democracia y el imperio en la etapa inaugurada tras la muerte de Alejandro Magno, así como de algunos de los conceptos que venimos trabajando. A modo de introducción resulta pertinente una breve descripción de la conformación de la historia helenística, como campo considerado tradicionalmente como diferente a la Grecia clásica, y de los propios Estados o reinos helenísticos.

El concepto de helenismo o de mundo helenístico es una invención del siglo XIX. Más específicamente del historiador alemán Carl Gustav Droysen. En su lectura del periodo Droysen estaba profundamente influenciado por los acontecimientos contemporáneos, en especial del proceso de unificación de Alemania. Entendió el helenismo como fusión, es decir, que el mundo helenístico se caracteriza por una fusión cultural en la que algo de las culturas preexistentes, griega y oriental, desaparece. Esa fusión es facilitada por la unidad política alcanzada por el mediterráneo oriental tras la conquista de Alejandro. El resultado final es una cultura común y un orden político común. La similitud entre Macedonia/Prusia, Alejandro/Guillermo I, y unificación del mediterráneo oriental/unificación alemana, es evidente. Pero Droysen va mucho más en profundidad al atribuirle al periodo la capacidad de sentar las bases para la posterior expansión del cristianismo. Se trata pues de una lectura que recupera una de las preocupaciones centrales de la historiografía decimonónica sobre el mundo antiguo, esto es la relación entre imperio y civilización.

Aunque el imperialismo y sus consecuencias ocupen un lugar preponderante en los primeros análisis sobre el helenismo, lo cierto es que el concepto se construyó como un momento de ruptura o cambio que se percibe más bien en el campo cultural. La tónica de los primeros análisis gira en torno a una dialéctica entre “procesos de conquista” y sus “consecuencias culturales”. Aunque también los intelectuales del XVIII y el XIX incorporaron la preocupación por el carácter civilizador de la economía en los territorios anexados. Sin embargo, lo que ha dado interés al periodo ha sido su cultura.

De hecho, los enfoques posteriores a Droysen se caracterizaron por la idea de helenización como traspaso de la cultura griega a oriente. Por lo general a este enfoque, que tiene en William Tarn y Mijaíl Rostovtzev a sus máximos exponentes, se lo considera como el segundo momento de los estudios sobre el mundo helenístico. Hubo de esperar hasta la segunda parte del siglo XX para asistir a un tercer momento caracterizado por los enfoques postcoloniales que dieron en llamarse bi-culturalismo. Los mismos negaban cualquier



argumento a favor de la fusión o del traspaso cultural. Más bien creen que las culturas mantuvieron sus identidades sin verse gravemente afectadas por la conquista y la interacción. El concepto clave, desarrollado por Claire Preux, es el de “impermeabilidad cultural”. Finalmente, desde la década del noventa en adelante los historiadores prefieren utilizar enfoques que prioricen las nociones de transferencia o dialogo cultural, y la construcción de formas culturales híbridas.

Ahora bien, a diferencia de la polis y la democracia los imperios y sus reyes han sido siempre objeto privilegiado de la historiografía del período. La muerte de Alejandro Magno en 323 a.C. dejó su imperio sin un heredero claro. Un hijo nacido de su esposa Roxana tras su muerte (Alejandro IV) y un hermano de competencias limitadas (Filipo III Arrideo) eran los únicos descendientes de la casa real de los Argéadas. La solución ensayada fue repartir las satrapías persas entre los generales y designar un regente hasta la mayoría de edad del hijo de Alejandro. En verdad se trataron de tres regentes, Perdicas, el primero, segundo Antípatro y luego Poliperconte. Sin embargo, las ambiciones de los regentes, las aspiraciones de los generales y las actividades conspirativas de Olimpia, la madre de Alejandro, echaron por tierra todo intento de mantener en pie el imperio macedonio.

Filipo Arrideo fue asesinado en 317 a.C. y Alejandro IV en 309, por lo que la dinastía macedonia alcanzaba su extinción. Lo que siguió fue una lucha por el poder entre los generales expresada en una serie de guerras conocidas como guerras de los Diádocos. Desde el año 306 a.C, en que Antígono Monofthalmos se proclamó rey, hasta el año 276 a.C. no hay más que solo un año de paz. La cuestión va a más o menos estabilizarse con la conformación de cuatro grandes monarquías, los Atálidas en Pérgamo, los Lágidas en Egipto, Seléucidas en Mesopotamia y Siria, y Antigónidas en Macedonia y Grecia<sup>286</sup>. La legitimidad de esas monarquías era escasa, pues no estaban ancladas en la herencia ni en el derecho de conquista. Dependían mucho de la cercanía que sus fundadores tuvieran con Alejandro y cuanto podían presentarse como los depositarios de su legado.

Las particularidades que constituyen el proceso de conformación de un orden interestatal en el mediterráneo oriental tienen un impacto profundo en la concepción del poder en Grecia. Con Aristóteles vimos que la voz *arkhé* podía significar tanto la magistratura monárquica, la *basileía*, como el territorio que gobierna el rey. Esa asociación entre *basileía* y territorio es lo que desaparece en el mundo helenístico. Antígono Monofthalmos muere en 301 a.C. en la batalla de Ipsos, su hijo Demetrio Poliorcetes ostenta el título de rey a pesar de que

---

<sup>286</sup> Estas son las cuatro más conocidas y comunes, pero existieron otros reinos como el de Bitinia, el del Ponto y el greco-bactriano.

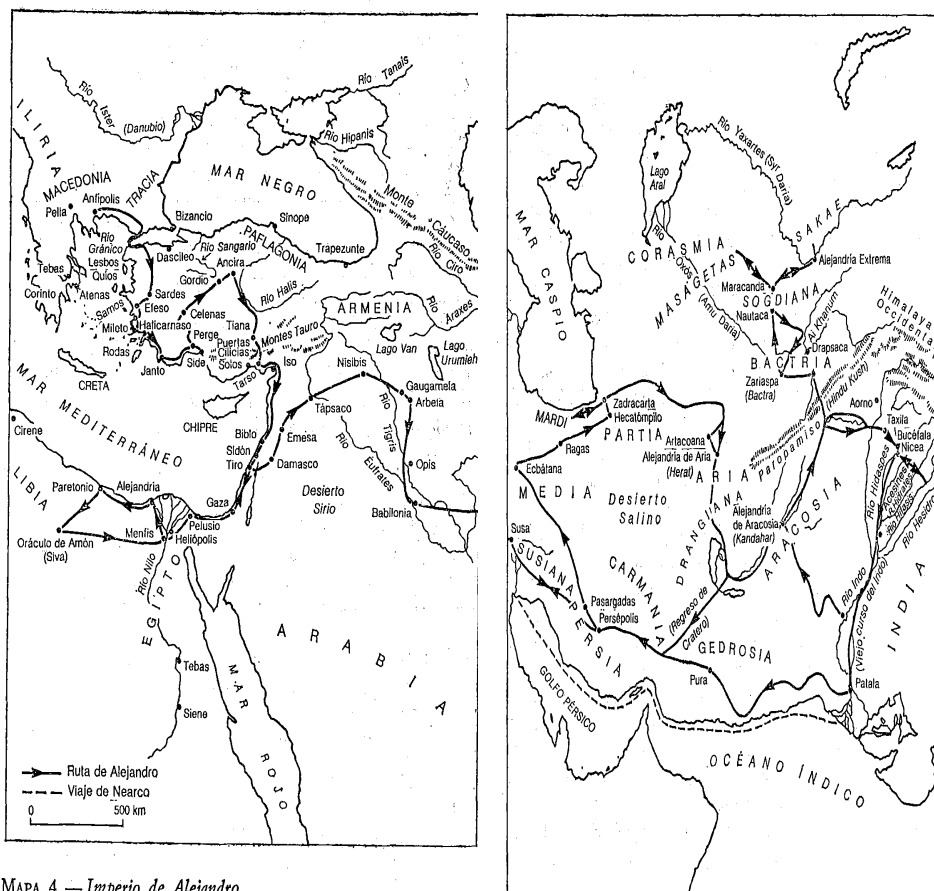
no tiene control sobre ningún territorio. En 294 a.C. es electo rey de Macedonia a la muerte de Casandro, pero en 288 a.C. es expulsado por Lísimaco de Tracia, Pirro de Epiro y Ptolomeo Cerauno. Encontrándose nuevamente sin trono pasa a Asia donde combate a Lisímaco y a Seleuco. ¿En qué consistía la *basileía* de Demetrio? Al parecer en su capacidad para hacer valer sus pretensiones por la vía militar. Aun sin trono Demetrio poseía un ejército. La *basileía* en el mundo helenístico no es algo hereditario, sino algo ganado, sobre todo en el campo de batalla.

En ese contexto, el territorio donde un Rey ejercía su gobierno no estaba delimitado, no existían fronteras estables. El Estado era siempre espacio social a conquistar (Manning, 2010). De ahí la doble naturaleza semántica de la voz *arkhé* en el mundo helenístico como poder político y militar del rey y como dominio sobre un territorio (Moreno Leoni, 2013:102). Igualmente se observa una diferenciación conceptual entre la realeza y el poder, por lo menos en los primeros años donde los últimos Árgeadas ostentan lo primero pero no lo segundo (Placido, 2017:198). Tanto la extensión como la posibilidad de control sobre el espacio físico dependían del monarca y su capacidad militar. Por eso los reinos helenísticos no se designan por el territorio sino que lo hacen por la dinastía. Cuestión que tiene su origen con Alejandro todavía con vida, cuando la naturaleza étnica de la monarquía macedónica da lugar a una más personalista<sup>287</sup>. Otro claro ejemplo de esa situación lo da el reino Seléucida. Denominamos con ese nombre a una enorme porción de territorio de Próximo Oriente gobernado por los descendientes de Seleuco Nicator. Los reyes de esta dinastía se movían constantemente por los territorios bajo su control ya que su presencia es vital para asegurar su dominio. Las zonas más alejadas del imperio fundado por Alejandro no tardaron en perderse por esa situación. Alrededor del año 250 a.C. la provincia de Bactriana se independizó de facto.

Los historiadores modernos condicionados por el modelo de Estado-Nación suelen vincular el Estado al territorio. En el caso Seléucida eso causó cierta incompreensión sobre la naturaleza estatal del reino. En cambio la monarquía Lágida o Ptolemáica presentaba rasgos

---

<sup>287</sup> Cf. Placido (2017:183): “Sin Embargo, desde las campañas de Alejandro, en los territorios conquistados de Egipto y de Asia, comienza el proceso de transformación de la realeza étnica, enunciada como “rey de los macedonios”, en realeza personal, enunciada como “rey Alejandro” que se vio asentado a la muerte de éste.”



MAPA 4.— Imperio de Alejandro

era Egipto. Si bien con los Lágidas asistimos a una refundación del Estado egipcio (Candeias Sales, 2011:135-154) el territorio controlado por la dinastía no se limita a Egipto<sup>288</sup>. Cirenaica, Chipre, Celesiria, y las Cicladas, son también espacios que en un determinado momento entran dentro de la esfera de poder de los Ptolomeos. En fin, los imperios helenísticos no se definen por un territorio determinado, más bien lo hacen a partir de la capacidad militar de sus reyes.

Deben pues entenderse los imperios helenísticos desde dos lógicas del ejercicio del poder. Por un lado, aquella que entiende el reino como dominación, es decir, que hay lugares donde el rey se puede imponer. Por otro, la que entiende el reino como interacción, es decir,

<sup>288</sup> Además, como observa Plácido (2017:150) la herencia faraónica de los Ptolomeos es teórica. Frente a los egipcios los Lágidas pueden aparecer como faraones, pero ante los griegos son reyes. Asimismo, la sede del poder Lágida estaba en Alejandría, en cambio la sede tradicional de la monarquía faraónica era Menfis. En consecuencia, los Lágidas estaban obligados a alternar entre Alejandría, la ciudad de Alejandro, y Menfis, la ciudad de los faraones, para mantener sus derechos dinásticos.

que hay lugares donde se debe negociar (Ma, 1999:179:242)<sup>289</sup>. Dicho de otro modo, en ocasiones los reyes podían ejercer un imperio de facto, y en otras contentarse con una *situación hegemónica*. En uno u otro caso los reyes acaparan el monopolio del coraje (*andreía*) en la guerra (Austin, 1986:450-466). Es posible que eso se viera beneficiado por el hecho de que en la tradición persa el rey era visto como un rey guerrero, potenciado por un nuevo énfasis puesto en el ideal homérico de la destreza personal (Lendon, 2005:140-155). Además, la guerra era importante por la redistribución de los recursos que generaba entre los soldados y los *hetaíroi* (amigos) del rey. Estos recursos eran principalmente metálicos, por lo menos en la primera etapa. Solo en la medida en que los reinos se estabilizan, alrededor del 250 a.C., la distribución de los recursos va a centrarse en la tierra.

Ahora bien, la centralidad de la guerra como forma de legitimación de la realeza implica la permanencia de un sistema interestatal estructuralmente anárquico. Ello supone que en el plano de las relaciones entre Estados *krátos* sigue funcionando como forma de ordenar los conflictos, como marco jurídico. Agravado por el nuevo énfasis en la realeza como realeza militar. Se observa incluso cierto acercamiento de la voz *krátos* con el término *arkhé*, en tanto que, como señalamos antes, *arkhé* refería tanto a la idea de gobierno del rey como al dominio que ejercía sobre un territorio. Ahora bien, ese dominio, para ser efectivo, necesitaba de una constante exhibición del *krátos*, es decir de la fuerza bélica, por parte del monarca. Aun allí donde el rey debe negociar es necesario que muestre su capacidad para instituirse en benefactor o protector de la comunidad. Dado el papel asignado a la violencia es factible que la *arkhé*, la forma en que se ejerce el dominio sobre un territorio, terminara por asimilarse al *krátos*, la forma en que se consigue ese dominio. Por tanto, los límites entre uno y otro se tornan difusos, síntoma de un contexto en que las diferencias entre el ejercicio del poder al interior de los Estados y hacia el exterior van desapareciendo. Por lo menos esto es así en lo que respecta a los Estados monárquicos, veremos más adelante que en las ciudades-estados las transformaciones tienen otras características.

Nos detendremos ahora en describir brevemente el desarrollo histórico de las tres monarquías. En especial nos interesa demostrar, en sintonía con lo expuesto en el Cap. I.1., que si bien los imperios Seleúcida y Lágida son imperios con las características que definen a los imperios de la antigüedad, el caso de Macedonia resulta más afín a la tradición griega en tanto parece ser más una *situación hegemónica* que imperial. Además la dominación macedónica, como la de los Lágidas, era más conservadora, apuntaba sobre todo a

---

<sup>289</sup> El lenguaje del *evergetismo* desarrollado en el Cap. V.2. constituye un claro ejemplo de lógica de interacción.

salvaguardar un espacio o zona de influencia. La de los Seleúcidas, en cambio, procura la expansión constante con pretensiones universales.

En torno al imperio Seleúcida, por cierto, el debate historiográfico ha girado en torno a dos cuestiones. Primero, sobre que tipo de Estado es, si un imperio con presencia territorial o un Estado débil centrado en la figura del rey. Segundo, si se trata de algo novedoso o una continuidad para con el imperio persa. Kosmin (2015) ha renovado el debate al observar el rol que juegan los aspectos imaginarios, políticos y prácticos de la constitución de la monarquía Seleúcida. En especial su trabajo apunta a describir cuales fueron los recursos a los que apeló la dinastía para construir un dominio territorial. Seleuco envió a Megástenes para dar a conocer los territorios indios de Pataliputra y a su rey Chandragupta. Como resultado Megástenes escribió una obra geográfica. Otros viajeros al servicio de los Seleúcidas dejaron sentado sus impresiones sobre la geografía de Asia. Esos relatos apuntan a definir imaginariamente un plano territorial.

Se trata de inventar un territorio propio, una nueva patria, para una monarquía foránea. Al quedar bloqueado el retorno de Seleuco, gobernador de Babilonia, a Macedonia, el territorio del norte de Siria y Mesopotamia es resignificado como una nueva Macedonia. De esa manera se da una transposición de la nomenclatura macedónica en el espacio dominado por la dinastía. Fortalecido además por los relatos propagandísticos que hacen de Asia la tierra que Seleuco estaba destinado a gobernar. Se genera bajo ese mecanismo un vínculo entre la *basileía* que ejercen los descendientes de Seleuco y el territorio. Las consecuencias en el plano de lo imaginario son dos, un nuevo comienzo temporal, es decir, que el tiempo se inicia con la llegada de Seleuco a Babilonia, y un nuevo comienzo territorial, que idealiza a Macedonia pero la pone al margen de todo tiempo y espacio.

La figura central sigue siendo el rey. Aquí también funciona aquello de los dos cuerpos del rey, un cuerpo físico y un cuerpo estatal, observado por Ernst Kantorowicz para el medioevo. El rey es el reino, como lo era para los persas, de ahí que una pieza fundamental del imperio sea su desplazamiento constante<sup>290</sup>. Que el rey se mueva constantemente funciona a modo de visibilizar quien ejerce el poder. Si bien es cierto que los Seleúcidas fundaron una nueva capital, Seleucia del Tigris, el centro del reino será siempre el rey y donde este se encuentre. La fundación de ciudades era vital en el proceso de redefinir el paisaje y apropiarse simbólicamente del territorio. Las ciudades se fundaban siguiendo el modelo arquitectónico y

---

<sup>290</sup> En el año 216 a.C. el rey Antioco III encabeza una expedición a las zonas más orientales del imperio. Según Polibio (XI.34.) “fue esta expedición la que le hizo aparecer digno de la categoría real a las poblaciones de Asia y a las de Europa.”

constitucional de la polis, con baños públicos y gimnasios, pero también con un ágora, una asamblea y un consejo. En el corazón de Asia se podían encontrar ciudades construidas a imagen de la polis griega<sup>291</sup>. No en vano las nuevas ciudades llevaban el nombre de los reyes de la dinastía, Seleucia o Antioquia, distinguiéndose una de otras por el río a orillas del que se emplazaba.

Por lo general se suele coincidir en que la administración habitual del imperio mantuvo la organización, basada en las satrapatías, de los persas Aqueménidas constituidas sobre las étnias (Plácido, 2017:177). Este fue un elemento que los vinculaba con el pasado persa, pero hubo otros que resultaron ser toda una novedad introducida por los Seléucidas, como, por ejemplo, la co-regencia en que un rey asociaba a su hijo al gobierno. Esa era una práctica desconocida por los Aqueménidas. Igualmente, los reyes Seléucidas solían casarse con mujeres nativas en un esfuerzo por congeniar la elite griega con las elites locales. El gran desafío consistía en mantener un equilibrio entre las especificidades locales y gobernar un imperio global. Lo que se logró en parte impulsando una cultura dominante caracterizada por la co-presencia de dos mundos simbólicos, el griego y el oriental, decodificados en común (Kosmin, 2014:173-198).

En definitiva, con el imperio Seléucida estamos frente a algo nuevo, pero que se sustenta sobre bases anteriores. Nuevo en tanto que implica la importación de un modelo de monarquía, de ejército y de valores extraños al corazón de Asia. No obstante, las estructuras imperiales preexistentes en Mesopotamia y Siria aportaron lo suyo para configurar el Estado Seleúcida. Las características propias de las sociedades donde se asentó el dominio Seleúcida impulsaron la adaptación a los sistemas políticos locales, por lo que terminó configurándose un Estado que sin duda puede definirse como Imperio territorial.

En Egipto la complejidad étnica era menor, y si la co-presencia era multicultural en el área dominada por los Seléucidas en este caso era más bien bi-cultural. La segregación de los egipcios resultó más visible sobre todo en el aspecto militar. Los Lágidas solían ofrecer una parcela de tierra, entre una y media a veintiocho hectáreas, a hombres griegos con el doble propósito de que la cultivaran y de que acudieran a prestar servicio militar cuando fuera requerido. Esos hombres eran llamados clerucos (*klerúchoi*) y en general su empleo resultaba más barato que la contratación de mercenarios. La práctica no era nueva, ya los atenienses habían implementado las cleruquias en el siglo V. Pero en ese caso se trataba de ciudadanos atenienses que obtenían una parcela de tierra en algún territorio aledaño a las ciudades de la

---

<sup>291</sup> Práctica que se inicia con el propio Alejandro y las múltiples ciudades que fundó con su nombre.

Liga. Mantenían su status de ciudadano a condición de prestar servicio policial vigilando la ciudad donde se ubicaba su propiedad agrícola. La cleruquía helenística, no obstante, es algo bien diferente de la clásica. Los Seléucidas contaban con un sistema similar de tierras asignadas a soldados macedonios en colonias llamadas *katoikíai* (López Melero, 2002:47).

El caso egipcio presenta una base de la pirámide ocupada por los nativos que aportaban el grueso de la mano de obra y una cúspide integrada por la dirigencia greco-macedónica. Los contactos inter-étnicos fueron escasos, de hecho los reyes preferían casarse con sus hermanas, antigua tradición faraónica, o con otras princesas griegas antes que con mujeres locales. Además las mujeres se asociaban al trono y en algunos casos lograron ejercer el gobierno. Asimismo, un nativo que pretendiese escalar posiciones dentro de la férrea estructura burocrática que era la administración Lágida, veía facilitada la cuestión con solo adoptar un nombre griego en reemplazo del nombre egipcio.

La política exterior de los Lágidas era imperialista hasta cierto punto, pero en muchos niveles era profundamente defensiva. Ptolomeo I Soter no mostró interés en hacerse con el control del imperio alejandrino, más le preocupaba asegurar su dominio sobre Egipto sin sufrir interferencias externas. Las amenazas provenían desde Macedonia y desde Oriente, para conjurarlas apeló a una ambiciosa política naval en el mediterráneo que incluyó la conquista de Chipre, las Cícladas, las costas Asia Menor, y una alianza con la única potencia naval capaz de competirle como era Rodas. Con el dominio del mar los Lágidas se aseguraban mantener lejos a los Antigónidas, aunque por si acaso intentaron granjearse las simpatías de algunas ciudades y Confederaciones de Grecia. Aunque también apuntaba a disuadir a los Seléucidas complementando la superioridad naval con esa especie de tapón que representaba la Celesiria.

La particularidad del imperialismo de los Ptolomeos, expansionista en la medida que la expansión mantiene a rayas a potenciales competidores, exigió un desmedido esfuerzo económico. El Estado Lágida se basaba en una burocracia centralizada y una economía tutelada. El grueso del excedente generado por la agricultura se destinaba a la guerra y a mantener a una aristocracia foránea. La enemistad con los Seléucidas en torno a la Celesiria tuvo como resultado seis guerras conocidas vulgarmente como Guerras Sirias. La victoria en la Batalla de Rafia, durante la cuarta Guerra Siria (219-217 a.C.), por parte de Ptolomeo IV sobre Antíoco III marcó el cénit del imperialismo egipcio. El rey/faraón había anexado antes, por herencia de su madre Berenice II, el reino de Cirene. Sin embargo, Rafia significa un punto de quiebre en el balance de poder entre los reinos helenísticos, paradójicamente en favor del bando derrotado. Allí por primera vez los Lágidas reclutaron el grueso de su ejército

de entre los nativos egipcios, y apenas un tiempo después de la batalla comenzarían una serie de levantamientos populares que desgastarían a la monarquía. A eso hay que agregarle las intrigas palaciegas y las luchas entre parientes por el trono.

A partir de la última década del siglo III la historiografía tradicional habla de decadencia Ptolemaica. Los territorios del Egeo se perdieron a manos de Rodas o bien se independizaron. Antíoco III recuperó Celesiria en la quinta Guerra Siria (204 a.C.). Las revueltas campesinas se suceden y los problemas económicos se agravan. Aun así, Egipto seguía en control de la dinastía hasta el 31 a.C. siendo el último reino helenístico en caer en manos de Roma. Posiblemente sea conveniente llamar la atención sobre algunas observaciones hechas por Graham Shipley (2001:244) sobre la tan mentada “decadencia” Ptolemaica:

Ver la agitación social y los problemas militares de los Ptolomeos como resultado de una deficiente gestión económica es quizá adoptar una perspectiva demasiado moderna [...] Los Ptolomeos no eran gestores sino principalmente dinastas militares, preocupados ante todo por su propio estatus y la defensa de su territorio. Buscar testimonios de que esa intervención desde arriba afectara al ciclo agrícola adversamente (en contraposición a provocar descontento social) puede ser proyectar análisis derivados del capitalismo e imperialismo modernos.

Así pues, las diferencias entre el Estado Lágida y el Seléucida resultan más aparentes que reales. Puede que Egipto fuese culturalmente más homogéneo que el territorio que gobernaban los Seléucidas, pero el sistema se asentaba en ambos casos en la figura del rey y en su capacidad militar.

Asimismo, la figura del rey se fortalecía al ser divinizada. Desde el siglo IV venía desarrollándose en Grecia una reelaboración de la imagen de la monarquía, alejándola de sus connotaciones negativas y más cerca de una visión positiva. El estoicismo, corriente filosófica de raíz helenística, contribuyó fuertemente a una imagen más benévola de los reyes, al enunciar un concepto de realeza cósmica sustentado en la idea de un rey benefactor para toda la humanidad, sin distinción entre griegos y bárbaros (Placido, 2017:186). La imagen divina del rey se nutría además de las tradiciones locales donde faraones y reyes llevaban, salvo raras excepciones como los Aqueménidas en Persia, siglos siendo considerados de origen divino. Esa cualidad hacía del rey fuente de toda ley. Cuestión sobre la que suele exagerarse su grado de extranjería, pues como vimos en el capítulo II.3 para los griegos la figura del legislador que decreta y ordena el paisaje constitucional de la ciudad tiene mayor relevancia que la ley votada en asamblea. Por tanto, parte de la beneficiencia del rey para con las ciudades pasaba por ser capaz de legislar en ellas.



Macedonia, por su parte, corría con ciertas ventajas y desventajas con sus homólogos de Asia y África. Por un lado era un territorio pequeño, un reino más que un imperio. Su potencial bélico, si bien era respetable, era mucho menor que el de Lágidas y Seléucidas. Por otro, era la tierra natal de Alejandro, Seleuco, Ptolomeo, y demás diádocos, y controlaba el corazón de aquel mundo, la península helénica. A la muerte de Alejandro quedó bajo control de Antipatro, luego de Poliperconte enfrentado a Casandro, el hijo de Antipatro. El triunfo de Casandro se aseguró con el asesinato del joven Alejandro IV, último rey de la dinastía Árgeada. Pero Casandro murió en 297 a.C. y el reino se dividió entre sus hijos enfrascados en una guerra civil que se resolvió con la conquista del trono por parte de Demetrio Poliorcetes. Expulsado Demetrio el reino paso a manos de Ptolomeo Cerauno, hijo de Ptolomeo de Egipto, y más tarde volvió a los descendientes de Casandro. Finalmente en 277 a.C. Antígono II Gónatas, hijo de Demetrio, asumió el gobierno del reino dando inicio a la dinastía Antigónida.

En cierta medida la Macedonia helenística se consideró continuadora de la Macedonia del siglo IV. La dominación efectiva de Grecia se hacía inviable por la multiplicidad de ciudades existentes y el celo que las mismas mostraban por sus derechos autonómicos. Por lo que se optó por mantener la política de Filipo II, es decir, asegurar la hegemonía macedónica sin realizar una anexión del territorio. Las formas en que los Antígónidas mantenían bajo su esfera de influencia a las ciudades griegas eran básicamente tres. En casos de relevancia estratégica, especialmente importante era el istmo de Corinto y la polis de Atenas, se procedía a colocar guarniciones militares. A las posiciones militares se las complementaba muchas veces con el apoyo a gobiernos tiránicos en las ciudades. Finalmente, en ocasiones se lograba obtener el reconocimiento formal al papel del rey como *hegemón* de Grecia.

Los aqueos nombraron estratega de la Confederación al Rey Antígono III Doson en el marco de la guerra contra Cleomenes III de Esparta. Siempre se podía apelar a resucitar la Liga de Corinto creada por Filipo y Alejandro o bien utilizar el mismo método en proporciones más modestas. En Tesalia se creó una Confederación de ciudades que tenía como estratega permanente al Rey de Macedonia. Las ciudades y Confederaciones solían tener conflictos entre si, para volcar la balanza a su favor acudían a solicitar la ayuda del rey. Ese papel de mediador en los asuntos internos de Grecia contribuía enormemente a fortalecer la hegemonía de Macedonia. Como señala Shipley (2001:167) el interés mayor de los Antígónidas radicaba en excluir a los otros reinos de ventajas comerciales y militares en Grecia y evitar el resurgimiento de potencias peligrosas, en especial Esparta y Atenas.

En síntesis, el macedonio es claramente un modelo de imperio diferente a los dos anteriores. Se trata más bien de una *situación hegemónica* que la monarquía Antigónida

gozaba en la península griega. Por eso no sorprende que las ciudades griegas mantuvieran su autogobierno e incluso fuesen capaces de coaligarse y fundar Confederaciones de ciudades que apuntaban a constituirse en potencias militares de relativa importancia. Para los reyes macedonios era vital que su *krátos*, su superioridad militar, fuese percibida como garantía de estabilidad en Grecia y al mismo tiempo fuese efectiva para contener a los bárbaros y a los reinos Seleúcida y Lágida. Además, aunque la voz *krátos* sigue siendo importante para comprender el sistema interestatal, en el caso de las dos últimas monarquías mencionadas se confunde cada vez más con la concepción oriental de autoridad y poder. Es decir en un concepto que no diferencia la fuerza empleada para con otros Estados de la empleada con sus súbditos. En Grecia, por el contrario, mantendrá a grandes rasgos su vínculo con la esfera interestatal y su asociación con la noción de hegemonía.

El sucesor de Antígono III Doson fue Filipo V. Con él comienza el declive de la hegemonía macedónica en Grecia. Herederó de su tío la alianza con los aqueos que lo involucró directamente en la Guerra Social (220-217 a.C.) contra etolios y espartanos. Sus intenciones de llevar la zona de influencia del reino hasta el Adriático (Iliria), y la alianza firmada con Cartago, lo enfrentó a Roma. En la batalla de Cinocéfalos (197 a.C.) la victoria de Roma y sus aliados, Egipto, Rodas, Pérgamo, y Etolia, sobre Filipo V marcó el comienzo del fin de la hegemonía macedónica en Grecia.

La irrupción del poderío romano altera el sistema de Estados en el mediterráneo oriental forjado tras el tratado de Triparadiso (321 a.C.). Los romanos habían obtenido experiencia en la guerra contra una potencia helenística cuando el rey Pirro de Epiro invadió Italia (280-275 a.C.). Probablemente el recuerdo de las ambiciones imperiales de aquel rey les previno de no aceptar la política expansionista de Filipo V en el Adriático. La victoria sobre los cartagineses en la segunda Guerra Púnica (218-201 a.C.) les dejó vía libre para intervenir en Grecia y Asia.

Basicamente existen tres grandes modelos explicativos del origen del imperialismo romano. El más antiguo es el modelo pericéntrico, desarrollado en el siglo XIX, y que vincula el expansionismo con el temor que Roma expresaba por vecinos poderosos. Era pues un imperialismo defensivo, Roma reaccionaba a una potencial amenaza externa implementando una especie de ataque preventivo. La tendencia era perseguir la propia seguridad a costa de desembarazarse de quienes podrían ponerla en entredicho. El segundo modelo, denominado metrocéntrico, coloca el énfasis en las condiciones internas de Roma que favorecían la expansión. La crisis social y política que resulta de la victoria sobre Cártago, y que a largo plazo desemboca en las guerras civiles, se resuelve a través de la conquista. La guerra era

importante para el ejercicio de las magistraturas, generaba un capital social que reforzaba la dominación por parte de la elite. Asimismo, el pueblo romano también se beneficiaba con la expansión, en especial a partir de la creación de un ejército profesional, y al surgir la perspectiva de obtener tierras para labrar en los territorios conquistados. Finalmente, el modelo más reciente es el sistémico, que pone el acento en el sistema interestatal del mediterráneo antiguo caracterizado por la existencia de grandes estados fuertemente militarizados y la ausencia de un derecho internacional. Roma tenía una vocación militar pero no era excepcional en su violencia. La única forma de estar seguro era la guerra y el aumento constante de la fuerza militar, el origen del imperialismo está en el sistema interestatal en si. En todo caso Roma es excepcional porque terminó imponiéndose por sobre sus contrincantes.

El modelo sistémico es coherente con la omnipresencia de la guerra y la carencia de un marco jurídico que la regule en el mediterráneo antiguo. La guerra es estructural en el mundo griego, y en el caso helenístico es indispensable para la viabilidad de los Estados<sup>292</sup>. De hecho, las polis más pequeñas también solían enfrentarse en conflictos territoriales de menor escala que John Ma (2000:337-377) ha denominado como “microimperialismo”. La polis griega en el mundo helenístico continúa atada a la idea de imperialismo como garantía de libertad. Para el caso de las grandes monarquías el imperialismo es además garantía de viabilidad del régimen.

La batalla de Curopedio (281 a.C.) permitió la creación de un status quo “multipolar” en el mediterráneo oriental. Pero la necesidad constante de los reyes de reafirmar asiduamente sus derechos dinásticos sobre el territorio amenazaba esa situación. Los éxitos militares eran vitales para el prestigio del rey, la más de las veces estos se obtenían a costa de los bárbaros gálatas e ilirios, o bien a costa de otra potencia pero sin alterar el equilibrio de poder. Según Ekstein (2007) la crisis del Estado Lágida en 207 a.C. y los rumores de un pacto entre Filipo V de Macedonia y Antioco III para dividirse el territorio egipcio acabó por poner en cuestion ese equilibrio. Roma, temerosa de los intereses Macedónicos en Iliria y de lo que el acrecentamiento Seléucida pudiera significar para su aliada Pérgamo, interviene en el mediterráneo oriental para mantener el status quo. La paradoja es que esa intervención desarticula todo el sistema interestatal helenístico.

---

<sup>292</sup> Placido (2017:198) señala que “las rivalidades personales entre los colaboradores de Alejandro se apoyaban, por otro lado, en las nuevas estructuras militares que hacían de la guerra un elemento básico del nuevo sistema productivo, entre los beneficios obtenidos por la clase dominante y la inserción de los dominados en actividades militares convertidas en trabajo asalariado.”

## IV.2. Democracias Helenísticas.

La continuidad o decadencia de la democracia en el mundo helenístico es objeto aún hoy de controversia dentro de la historiografía moderna sobre el mundo antiguo. No así en la Historia de las Ideas donde el modelo ateniense constituye el centro de toda teoría de la democracia antigua. Por tanto, en filosofía política las democracias del período helenístico, en comparación con Atenas, se caracterizan por un retroceso u agotamiento de la participación popular.

Los defensores de la tesis del declive del régimen tras la dominación macedónica del espacio griego, se remontan a los argumentos esbozados, a mediados del siglo XIX, por George Grote en su famosa *A History of Greece* donde sostenía una polémica implícita con el *Alejandro Magno* de Droysen con respecto a la idea de "helenismo" post Alejandro. Grote afirmaba que lo que había venido después ya no había sido siquiera helenismo porque Grecia había perdido su gran aporte que era la democracia y la participación ciudadana<sup>293</sup>. Siguiendo la línea de Grote, Gustave Glotz (1957) consideraba que la polis clásica desapareció tras la derrota en la batalla de Queronea (338 a.C.)<sup>294</sup> y con ella la democracia como régimen dominante del mundo griego. Su lugar lo pasó a ocupar la tiranía y la monarquía que son las formas de gobierno que mejor se adaptan a la nueva coyuntura.

La vigencia de dicha tesis se puede comprobar en el reciente trabajo de Barceló y De La Fuente (2014: pp. 327-332), donde no sólo la historia del pensamiento político griego termina en el siglo IV, sino que además, ésta afirmación se justifica desde el aparente desinterés por la teoría política, la emergencia de la monarquía territorial y la pérdida de peso del sistema de la ciudad-estado. En semejante contexto, la democracia queda reducida a mero instrumento de propaganda para los gobiernos monárquicos, que apelan a ella para asegurar la lealtad de las ciudades (Meiksins Wood, 2008:137 y Placido, 2017:179)<sup>295</sup>.

En consecuencia, el pensamiento político también dejó de lado la teorización sobre el gobierno popular en favor de doctrinas monárquicas y oligárquicas. Desde el elogio a la monarquía de Isócrates y Jenofonte hasta la constitución mixta de Polibio, el pensamiento político estaría atravesado por la decadencia de la democracia y la polis. Sin embargo, a la luz de estudios recientes, es necesario relativizar el grado de decadencia de la democracia en el

---

<sup>293</sup> Sobre este debate, Cf. Payen (2008).

<sup>294</sup> En Queronea los macedonios derrotaron a una coalición de ciudades griegas liderada por Tebas y Atenas. Tras esa batalla las ciudades aceptaron coaligarse con Macedonia en la Liga de Corinto que reconocía al Rey macedonio como su *hegemon*.

<sup>295</sup> O bien no pasa de significar ausencia de tiranía como afirman Pomeroy, Burstein, Donlan & Roberts (2001: pp. 472)

mundo helenístico y el lugar que ocupa en el pensamiento político en general, y en el de Polibio en particular (ver Cap. IV.3). Cuando nos acercamos a esta etapa de la historia de Grecia es importante tener presente ciertas interrogantes, ¿Hasta que punto hay continuidad, ruptura o transformación? ¿Qué cambia y respecto a que? ¿Qué continúa o se transforma y respecto a que? En el caso específico de la polis, si bien continuó siendo importante como actor político durante los siglos III y II, cabe preguntar ¿la polis sin autonomía sigue siendo polis? La merma de la participación popular en su gobierno ¿implica que aquello ya no era democracia?

Uno de los puntos centrales para considerar el fin de la polis es el papel que los grandes benefactores ocupan a través de una práctica que ha dado en llamarse *evergetismo*<sup>296</sup>. Según Paul Veyne (2008) en el siglo IV se modifica el sentido de las liturgias públicas, que en el siglo V eran una obligación de las elites que no requerían un reconocimiento por parte del demos, pero que luego se caracterizaría por la tendencia a reconocer a los ciudadanos como *evergetas* y darles honores. Este cambio habría contribuido a una elitización de la política, es decir, a una modificación de las relaciones internas entre masas y elites.

Para Shipley (2001:117) el *evergetismo* es una forma por la cual los ciudadanos tratan de mantener los privilegios asociados a la ciudadanía. Al mismo tiempo facilitaba a los miembros de la elite mejorar su situación cívica y política. Shipley cree que es un error asociar el desarrollo de la *evergesia* con una decadencia de la polis, y también considera poco probable su vínculo mecánico con la liturgia. En especial porque se desconoce si la práctica de la liturgia tuvo amplio desarrollo en el resto de Grecia y no fue solo común en Atenas<sup>297</sup>. El *evergetismo*, en cambio, está atestiguado en gran parte del mundo helenístico. En su lectura del orador ateniense del siglo IV Demóstenes, Domingo Plácido (2017:69) ve en el *evergetismo* una proyección pública de las relaciones clientelares. El motor de las acciones *evergéticas* es la *philotimía*, palabra que suele traducirse como “ambición”, pero que literalmente significa amar (*philos*) los honores (*timé*). La clave es movilizar a los sectores pudientes de la sociedad para que compitan por los honores cívicos haciendo uso de sus recursos financieros que de esa forma son canalizados en favor de la polis.

Ahora bien, solían darse situaciones en que el *evergetismo* efectivamente ponía en entredicho los postulados de la ciudad griega, como por ejemplo, cuando el mismo era practicado por un extranjero. En el marco de una temporada de escasez de alimentos alrededor del año 300 a.C. la ciudad de Éfeso le concedió la ciudadanía al importador Agatocles de

---

<sup>296</sup> Del griego *euergetes* “benefactor”.

<sup>297</sup> En Atenas las liturgias públicas fueron abolidas por Demetrio de Falero (317-307 a.C.)

Rodas (Austin 130), otro rodio fue homenajeado por la ciudad de Histiaea en Eubea (Austin 134), y en 332 los atenienses conceden una corona de hiedra y los títulos de *proxeno* (ciudadano) y *evergeta* a Anfis de Andros y sus descendientes (Plácido, 2017:57). La polis podía pasar a depender demasiado de sus benefactores extranjeros, y de esa manera la exclusividad de la ciudadanía quedaba en entredicho. No menos complejo era el papel de los reyes como *evergetas*, de hecho, este era uno de los apodos más comunes de los reyes helenísticos. En efecto, el *evergetismo* posiciona a los reyes como reyes filohelénicos, sin embargo, el lenguaje evergético no es unidireccional, las ciudades también pueden aparecer como benefactoras del Rey (Shipley, 2001:96). De hecho la moralización de las relaciones diplomáticas entre reyes y ciudades hace que ambos actores aparezcan, en el plano discursivo, como iguales ocultando la dominación al camuflarlas de relaciones de reciprocidad.

El *evergetismo* es tanto una acción social, en que el benefactor recibe un reconocimiento, como una institución jurídica, en que la polis tiene ciertas obligaciones para con el *evergetas*. Asimismo, la polis compite con la elite por la magnificencia de las obras. Es decir, el *evergetismo*, aunque novedoso, no altera la fisonomía cívica de la polis. Hay una elite más rica y poderosa, es cierto, pero la polis busca no quedar subordinada a ella. A modo de ejemplo cabe destacar el estudio sobre las estatuas en honor a los *evergetas* que realiza John Ma (2013), en que puede observarse que la elite no se representa en una estatua como quería, sino como la polis idealizaba a sus ciudadanos. El demos aparece como el sujeto y el benefactor como objeto, y si bien hay una proliferación de estatuas honoríficas es la polis quien elige donde ubicarlas, lo que implica una subordinación en el plano simbólico de la elite a la autoridad cívica. Por tanto, con el *evergetismo* no estamos frente a una oligarquización de la polis, más bien se trata de un nuevo mecanismo que utiliza la democracia para canalizar el accionar de los sectores más ricos.

La democracia es el régimen dominante en las ciudades helenísticas. Por lo general se organizaban, más o menos, siguiendo el modelo ateniense: asamblea, consejo y magistraturas. Las asambleas (*ekklesia*) eran soberanas, cualquier decisión que se tomara, así como la designación de los magistrados, debía ser legitimada por ella (Shipley, 2001, Grandjean & Hoffmann, 2012). Otros atributos de la asamblea eran la emisión de decretos, recepción de embajadores, organizar la defensa militar de la ciudad, la política exterior, la administración general de la polis y el aprovisionamiento de granos. El manejo de los fondos públicos y la organización de la vida religiosa también entraban dentro de sus competencias. Hubo casos en que la participación ciudadana en la asamblea fue restringida, como en Atenas durante el gobierno de Demetrio de Falero, donde se estableció una cualificación mínima de mil

dracmas que excluyó aproximadamente a unos cinco mil ciudadanos (Shipley, 2001:145), lo que sumado al cese del pago por asistir a las asambleas y a tribunales debió reducir la participación considerablemente. Por otro lado, los oradores provenían en su mayoría de las elites de las ciudades, marcando cierta continuidad con la etapa anterior.

El consejo (*boulé*) continuó planteando propuestas a la asamblea. Solía reunirse cerca del ágora, en el *bouleuterion*. Controlaba los actos de los magistrados y ejecutaba las decisiones de la asamblea. Con el tiempo fue adquiriendo un rol más importante, sobre todo a partir del siglo II, cuando el término *boulé* fue reemplazado por *synedrion*. Es posible que en algunos casos el consejo haya devenido en un cuerpo de ciudadanos notables cuyo poder tendió a eclipsar al de la asamblea (Grandjean & Hoffmann, 2012:78). En cuanto a las magistraturas, su acceso era incondicional para los ciudadanos mayores de treinta años y estaban sometidas a la rendición de cuenta de sus acciones.

Shipley (2001:147) sostiene que la esencia de la democracia no es la distribución equitativa de cargos entre ricos y pobres, sino controlar los intereses de los poderosos y redirigirlos hacia el bien general del pueblo. Con ello pretende elevar la escala de generalidad del concepto para hacer ingresar la mayor cantidad de casos posibles<sup>298</sup>. Sin embargo, al abordar la democracia ateniense en la época helenística reconoce cierto debilitamiento y de que “no se regresaría a los días en que la asamblea podía ser gobernada por las opiniones de los sin tierras” (2001: p. 146). En efecto, la democracia clásica se define, al menos para sus detractores, como el poder (*krátos*) que ejerce un sector determinado del cuerpo cívico, vinculado además a un estrato social. El demos es tanto la totalidad de la comunidad como una parte de la misma; los sectores populares. De ahí la singularidad del poder ejercido por el mismo, un *krateîn* en vez de un *árkhein* (Rancièrre, 1995). El criterio en el siglo V para definir el régimen es un criterio social, en el mundo helenístico ese criterio pervive, pero adquiere una mayor relevancia el criterio institucional (Cap. IV.3).

Otro elemento central en la definición de la democracia es la autonomía de la polis. Al respecto, Shipley (2001:146) está a favor de la idea de una pérdida, por parte de las ciudades, de la libertad de acción en política exterior. Por el contrario, Carlsson (2010), que defiende la tesis de la continuidad de la democracia como forma de organización política y la libertad de la polis como un prerrequisito para su existencia,

---

<sup>298</sup> La elevación de la escala de generalidad de un concepto se consigue reduciendo el número de atributos del mismo, haciendo que un mayor número de casos puedan ser abarcados a costa de una merma en la capacidad del concepto para explicar. Al contrario, un aumento de atributos reduce la cantidad de casos a ser abarcados, pero eleva las posibilidades de que el concepto sea capaz de explicar el fenómeno determinado. Cf. Sartori y Morlino (1994).

afirma lo contrario. El vasto nivel de competitividad que existía entre las diferentes monarquías helenísticas permitía a las ciudades desplegar una política exterior con altos grados de autonomía<sup>299</sup>. Por tanto, los eslóganes de *Autonomía* y *Eleuteria* vendrían a expresar las ideas de independencia y soberanía (Carlsson, 2010:76).

Hansen (1997:9-15) afirma que el término polis es el preferido por las fuentes para designar al Estado. De la misma opinión es Loraux (2008:260-266) quien señala que a partir del siglo IV, en los textos de teoría política, el término polis aparece como la palabra más importante por sobre democracia o *politeia*. En la etapa clásica se acostumbra acompañarlo por *ethnos* (*pólis kaí ethnos*) y en el período helenístico se suele hacer una referencia a la monarquía incluyendo también los términos *dinastai* y *basileiai*. Pero polis continuó siendo la palabra habilitada para designar la idea de Estado. Por lo que se puede concluir que tanto la polis como la democracia, a pesar de las evidentes transformaciones que sufrieron, mantienen su preponderancia en la sociedad griega helenística.

Pues bien, una de las novedades en que aparecen envueltas las polis helenísticas es el advenimiento de las Confederaciones (*symmpoliteia*), tipo de organización interestatal un tanto diferente de la alianza (*symmachía*). En una Confederación las ciudades cooperan más allá de la guerra y comparten la misma ciudadanía dentro de las ciudades que forman la confederación. Si bien guarda estrecha con el *koinon ethnos* (pueblo común) de época clásica, la *symmpoliteia* no es tanto una identidad étnica como una entidad política.

Los elementos de cohesión fundamentales de una Confederación eran, por un lado, la *énktēsis*, el derecho de poder tener tierra, por otro, la *epigamía*, la autorización para casarse con una mujer legalmente ciudadana. En las ciudades griegas el derecho a poseer tierra era un privilegio de la ciudadanía, a los extranjeros solo se les permitía adquirir un lote o una casa luego que una resolución popular le diese acceso al privilegio de la *énktēsis*. Pertenecer a una ciudad que formaba parte de una Confederación facilitaba el acceso a la propiedad si se migraba hacia otra ciudad miembro. No se requería una autorización especial, pues como miembros de la misma Confederación eran considerados conciudadanos y no extranjeros. Asimismo, un ciudadano de Megalopolis, en la Confederación Aquea, podía casarse con una mujer de Corinto, tener hijos con ella y seguir siendo ciudadano de Megalopolis. Algo que recordemos no podía hacerse en la Atenas Clásica donde una ley, sancionada a instancias de Pericles, negaba la ciudadanía a quien no fuese hijo de madre y padre ateniense. Lo que queda

---

<sup>299</sup> La mediación en conflictos externos e internos de otras polis sería un claro ejemplo del margen de maniobra que una ciudad tendría. Cf. Carlsson (2010: pp. 129-136) Van der Vliet (2012). También debemos considerar la guerra y en las experiencias imperialistas a escala micro. Un ejemplo son los conflictos por tierras entre Mileto y Priene en la Jonia helenística estudiados por John Ma (2000: pp. 337-363).



claro es que las ciudadanías locales no son abolidas, más bien nos encontramos con una yuxtaposición de ciudadanías. Un individuo además de ser ciudadano de su ciudad natal lo es de las otras ciudades de la Confederación.

Las confederaciones supusieron una forma de superar las restricciones y el exclusivismo de la polis. Veremos más adelante (Cap. IV.3 y IV.4) que aun cuando la política exterior se mantuvo expansionista, las confederaciones ofrecían una posibilidad real de incorporación a una estructura supraestatal a las ciudades conquistadas. Ya con anterioridad los griegos barajaron la posibilidad de superar los conflictos inter-*póleis*, cada vez más gravosos, cediendo la hegemonía a un monarca capaz de garantizar la Paz Común. Tras Queronea pareció consumado ese anhelo en la Liga de Corinto creada y dirigida por Filipo II de Macedonia. El objetivo aparente de Filipo era hacerse con la ayuda de las flotas griegas en una futura campaña a Persia. La Liga se conformaba de un *synedrion* (consejo) y un *hegemon* (caudillo). Todos sus miembros se comprometían a no hacerse la guerra entre ellos, ni meterse en las constituciones internas de las demás *póleis*. Sin embargo, la Liga de Corinto seguía siendo una Alianza, como la de Delos, y su viabilidad pasaba no tanto por el marco constitucional como por la fuerza de los macedonios.

Las Confederaciones gozaban de instituciones precisas que aseguraban el éxito constitucional, evitando la hegemonía de una sola ciudad. La etolia, por ejemplo, contaba con un estratego, un general, un Hiparco (comandante de Caballería), un secretario, un encargado de los juegos, y una serie de responsables de las finanzas (López Melero, 2002:54). El Consejo era la institución más representativa de la Confederación. Además contaba con dos tipos de asamblea, la *thermika*, asamblea primaria donde todos los ciudadanos de la Confederación podían participar, la cual era efectiva cuando era una estructura pequeña, y la *panaitolika*, asamblea que se utilizaba para congregarse una mayor cantidad de ciudadanos. La Confederación aquea también contaba con dos asambleas, una llamada *sinodos* que se reunía cuatro veces al año desde el 217 a.C., y otra llamada *synkletos* para cuestiones puntuales de guerra y paz.

La actitud de la monarquía macedónica ante las democracias fue pragmática. La imagen general que se tiene es la de un antagonismo entre monarquía y democracia a partir de la oposición que, a instancias de Demóstenes, les brindara Atenas a Filipo y Alejandro. Sin embargo, Wallace (2018:45-72) observa que si bien en Grecia la política de los Argéadas fue pro-oligárquica, en Asia Menor fue pro-democrática. El motivo es simple, puro pragmatismo, pues en Grecia, y en especial en Atenas, la democracia era incompatible con la idea de estar subordinado a un poder externo. Por tanto, las democracias tendían a ser anti-macedónicas.

En Asia Menor, en cambio, los tiranos y las oligarquías solían ser pro-persa y los demócratas abrazaron la conquista macedónica como una liberación. En consecuencia, las democracias de Asia Menor solían ser pro-macedónicas. Alejandro Magno apoyó a las oligarquías en Grecia, aunque respetó la democracia de Atenas, y a las democracias en Asia Menor porque era conveniente a sus intereses. Además en Asia Menor las ciudades tenían una larga experiencia interactuando con poderes externos, Lidia en primer lugar, luego los persas que acostumbraban a colocar tiranos como gobernantes vasallos, más tarde para muchas de ellas, en especial las islas, hubo que afrontar el intervencionismo ateniense.

Si la democracia fue el régimen dominante de las ciudades griegas en época helenística se debe en gran parte Alejandro y su relación con las ciudades de Asia Menor. Allí Alejandro sentó las bases para un sistema de interacción entre los reyes y las ciudades que garantizaba la sumisión de los segundos y el respeto a cierta autonomía por parte de los primeros. La legitimidad del sistema pasaba por la convicción de que la autonomía era algo que las ciudades habían de ganar prestando sus servicios al rey. El Rey podía ser garante de esa autonomía y del sistema constitucional democrático. Una inscripción fechada entre el 334 y el 332 a.C. lo ejemplifica muy bien:

En la pritanía de Deisiteo.  
Del rey Alejandro al pueblo de Quíos.  
Todos los exiliados de Quíos deberán regresar, y la constitución en Quíos deberá ser una democracia. Deberá elegirse *nomógraphoi* (redactores de las leyes), quienes deberán escribir y corregir las leyes, de tal modo que nada sea contrario a la democracia o al regreso de los exiliados; todo lo que sea corregido o escrito deberá ser remitido a Alejandro.  
Los quíos deberán proveer veinte trirremes tripulados a su propio costo, y estos deberán navegar con nosotros durante tanto tiempo como lo haga el resto de la flota griega.  
De aquellos que traicionaron la ciudad a los bárbaros, los que han dejado ya la ciudad serán exiliados de todas las ciudades que comparten la paz, y deberán ser capturados de acuerdo con la resolución de todos los griegos; aquellos que han permanecido en la ciudad deberán ser prendidos y juzgados por el consejo (*synedrion*) de los griegos. Si existe alguna disputa entre aquellos que han vuelto y aquellos que permanecieron en la ciudad, con respecto a esto, deberán ser juzgadas ante nosotros.  
Hasta que los quíos se hayan reconciliado, habrá una guarnición del rey Alejandro entre ellos, tan grande como sea suficiente, y la misma deberá ser sufragada por los quíos.<sup>300</sup>

Es probable que las ciudades conquistadas pasaran a integrar la Liga de Corinto, al menos eso se infiere de la obligación de proveer trirremes a la flota. Con todo, resulta claro

---

<sup>300</sup> Rhodes & Osborne, *Greek Historical Inscriptions*, 404-323 a.C. Algo similar aconteció en Éfeso donde “Tres días más tarde, habiendo arribado a Éfeso, hizo regresar a los exiliados que habían sido expulsados de la ciudad por haber adoptado su bando, derribó la oligarquía y levantó una democracia; el tributo que solían pagar a los bárbaros, ordenó que lo entregaran, en cambio, a la diosa Ártemis. El pueblo común en Éfeso, liberado del temor a los oligarcas, se apresuró en condenar a muerte a los que habían llamado a Memnón, a aquellos que habían saqueado el templo de Ártemis, y a los que habían derribado la imagen de Filipo que estaba en el santuario y a los que habían sacado del ágora la tumba de Hieropytes, el liberador de la ciudad.” (Arr., An., I.17. y Austin n° 5)

que Alejandro se presenta como un liberador para la ciudad, pero se trata de estar libre del dominio persa, no de libertad para hacer algo (Wallace, 2018:45-72). Con el antecedente de Alejandro en Asia Menor, los diadocos (sucesores) utilizaron una política de tolerancia a las democracias como método para ganar su fidelidad. En 323/22 tras la muerte de Alejandro Atenas se sublevó, a instancias una vez más de Demóstenes, desencadenando la llamada Guerra Lamiaca. La derrota le costo caro a Atenas, pues el regente macedonio Antípatro acabo con la democracia e instauró una oligarquía. Tras la muerte de Antípatro en 319 a.C. Poliperconte quedo al mando de Macedonia algo que no fue bien visto por Casandro, el hijo de Antípatro. El conflicto devino en una gran guerra en que intervinieron los más importantes generales de Alejandro. Para asegurar la lealtad de Atenas Poliperconte restaura la democracia en nombre de Alejandro y proclama la libertad de todos los griegos.

La intervención del Rey no es visto por la ciudad como un atropello para con la autonomía, más bien como una garantía de orden constitucional. En Larisa (Tesalia) las continuas guerras, internas y externas, dejaron a la ciudad mermada en número de ciudadanos. El rey Filipo V de Macedonia interviene para ordenar la situación y asegurar el recto funcionamiento de la polis con una carta en que ordena:

El rey Filipo a los *tágoi* y a la ciudad de Larisa, saludos. Petreo, Anancippo y Aristonoo, cuando vinieron con su embajada, / me declararon que, debido a las guerras, su ciudad necesitaba más habitantes. Hasta que yo piense en otros que sean merecedores de su ciudadanía, por ahora, ordeno que ustedes deben aprobar un decreto para garantizar la ciudadanía a los tesalios o a otros griegos que sean residentes en vuestra ciudad. Porque cuando esto haya sido realizado y todos se mantengan unidos debido a los favores recibidos, estoy seguro de que muchos otros beneficios resultarán para mí y para la ciudad, y la tierra será cultivada de forma más completa. Año 4, Hiperbereteo 21.<sup>301</sup>

La misiva de Filipo V demuestra además que la ciudadanía seguía siendo importante para la polis como fuente de derechos y privilegios. Era un rasgo de justicia por parte del rey respetar esos derechos inherentes a la condición de ciudadano y garantizarlos.

El tema de la “libertad de los griegos” constituyó por su parte todo un tópico del vocabulario real cuando se dirigía a los griegos. Las primeras veces evocaba la acción de conquista de Persia como liberación, pero más adelante cuando los gálatas irrumpieron en el mediterráneo oriental una parte esencial del prestigio del Rey pasaba por ser capaces de contenerlos. Los gálatas llegaron a Grecia en 279 a.C. e invadieron Delfos siendo vencidos en primer lugar por los etolios, luego pasaron a Asia donde el rey de Pérgamo Filetero les ocasionó sendas derrotas. Los gálatas se convirtieron en el paradigma de barbarie en reemplazo de los persas. Filetero no era oficialmente rey sino un gobernador a nombre de

---

<sup>301</sup> Austin nº 75.

Seleuco, gobernante macedonio de Asia, pero la victoria contra los gálatas le valió un prestigio como libertador de los griegos que supo usar para ganar autonomía y gobernar como un rey soberano. Una situación similar se dio en Macedonia donde una derrota militar a manos de los gálatas dejó al país sin su rey Ptolomeo Cerauno, hecho que oportunamente aprovechó Antígono Gonatas, nieto de Antígono Monóftalmos general de Filipo II y Alejandro, para vencer a los invasores, proclamarse salvador de Grecia y legitimar su ascenso al trono macedonio. Para la Confederación etolia el triunfo frente a los bárbaros supuso garantizar el control del oráculo de Delfos y justificar una agresiva política expansionista.

Un modelo de relación aparentemente recíproca que existía entre ciudades y reyes y el papel de este como benefactor preocupado por la libertad de los griegos y la paz común lo da la correspondencia sostenida por el rey Antígono Monóftalmos con la polis de Escepsis, a propósito de la alianza firmada con los generales Casandro, Lisímaco y Ptolomeo para enfrentar a Poliperconte:

Hemos escrito una cláusula en el acuerdo que todos los griegos deberían unirse para proteger / su mutua libertad y autonomía, en la creencia de que en nuestra vida ellas serían preservadas frente a cualquier expectativa de los hombres, pero que en el futuro con todos los griegos y los hombres en / poder ligados por juramento, la libertad de los griegos sería garantizada de manera más segura. Unirse en juramento para proteger lo que hemos acordado con cada uno no nos parece sin gloria o sin beneficio para los griegos.<sup>302</sup>

La respuesta de la ciudad es:

Puesto que Antígono ha sido el responsable de grandes beneficios para la ciudad y para los otros griegos, alabar a Antígono y alegrarse junto a él por lo logrado; disponer que la ciudad también se alegre / junto con los otros griegos, que vivirán en paz de allí en adelante, disfrutando de libertad y autonomía; y que Antígono debe recibir honores dignos de sus logros y el pueblo debe ser visto mostrando agradecimiento / por los beneficios que ha recibido, ordenar delimitar para él un recinto sagrado (*temenos*), construir un altar y levantar una estatua de culto tan bella como sea posible, y disponer el sacrificio, la competición, el uso de la corona y lo demás relativo al festival para ser realizado cada [año]/ en su honor como se realizaba antes.<sup>303</sup>

Todo esto nos lleva a inferir que la tradicional forma de percibir la irrupción macedónica en Grecia como una ruptura en el desenvolvimiento de la democracia al tener que lidiar con un poder externo, es más bien resultado de un atenocentrismo de los historiadores. Las democracias de Asia Menor estaban acostumbradas a funcionar moviéndose en un complejo escenario de grandes potencias imperiales. Acostumbraban garantizar los mayores niveles de autonomía dentro de los márgenes que las potencias externas, persas, espartanos o atenienses, les permitiese. La conquista macedónica no fue para ellas una ruptura sino más bien una continuidad en cuanto a las prácticas y un cambio en cuanto a la potencia imperial

---

<sup>302</sup> OGIS 5.

<sup>303</sup> OGIS 6.

que ahora gobernaba. Las ciudades del Peloponeso, de Beocia y hasta la propia Atenas podían importar el modelo y negociar con los reyes en clave *evergética*. En todo caso lo que queda claro es que la democracia podía convivir con un imperio territorial, y, lo que es aun más relevante, que los reyes podían ser a su modo demócratas. Claro que esto no se consiguió sin modificar ni adecuar las formas en que la democracia entendía el poder. Creemos que el análisis comparativo del libro VI de Polibio, sobre la constitución mixta romana, con el libro II, donde analiza la democracia aquea, es trascendente para comprender que entendía el pensamiento político helenístico por democracia y por poder popular.

### **IV.3. La Democracia en Polibio.**

Antes he afirmado que a la luz de estudios recientes, es necesario relativizar el grado de decadencia de la democracia en el mundo helenístico y el lugar que ocupa en el pensamiento político en general. Ahora pretendo afirmar algo similar respecto a Polibio particularmente. Como vimos, la democracia siguió siendo importante en la práctica y en la teoría durante el periodo posterior a la conquista macedónica de Asia. No menos importante lo fue para el historiador de Megalópolis que como miembro de la elite dirigente de la confederación aquea no duda en definir a ésta como la democracia verdadera<sup>304</sup>. Pero la preponderancia que se le otorga, en el análisis del pensamiento político de Polibio, al libro VI, donde desarrolla la teoría de la constitución mixta, ha terminado por opacar el lugar que ocupa la democracia en su obra.

Su teoría de la constitución mixta ha sido vista como una teoría aristocrática (Bobbio, 2007: pp. 44-54), en tanto la aristocracia se ubica en el medio de los dos extremos, el poder personal y el desenfreno popular, neutralizándolos (Carlsson, 2010:44). Por un lado, Bobbio se fundamenta en la explicación que da Polibio de la victoria romana sobre Cartago en VI. 51. donde hace explícito que mientras Roma era gobernada por los mejores, Cartago lo era por el pueblo. A la misma conclusión llega Martínez Lacy (2005: pp. 373-383). En cambio, Walbank (2002: pp. 277-292) cree que la superioridad romana sobre Cartago no se debe a que Roma sea una aristocracia, sino al hecho de que en su apogeo la deliberación es un atributo de la aristocracia dentro del ordenamiento de la constitución mixta. Por otro lado, a diferencia de Aristóteles el término medio de Polibio, que garantiza el equilibrio, es institucional, mientras que para el estagirita el equilibrio es social y por eso su teoría antes de ser una teoría de la

---

<sup>304</sup> Plb., II. 38. 6.

constitución mixta es una concepción de la sociedad sin desequilibrios de riqueza. (Bobbio, 2007: p. 53). El estagirita identifica la democracia con el gobierno de los pobres, de ahí que no pueda ser más que un régimen degenerado. Para Polibio ese es el tipo de gobierno que denomina oclocracia, la democracia, en cambio, se define por contar con ciertas instituciones (asamblea, consejos, etc.) y derechos (igualdad política, libertad de palabra, etc.).

El libro II, en que se describe la historia de la Confederación aquea, es abundante en referencias a la democracia y parece indicar que ella ocupa un lugar central en las ideas políticas de Polibio. Si bien él insiste en el peligro que representan las masas cuando gobiernan sin control (Gómez Espelosín, 1987), y utiliza el término oclocracia para referirse al tipo de gobierno popular que estaría representado por la democracia imperial ateniense del siglo V<sup>305</sup>, su descripción de las virtudes de la democracia aquea parecen indicar que su visión del régimen no era del todo negativa. Por tanto, es posible aventurar la hipótesis de que la teoría de la constitución mixta está influenciada por el contexto socio-histórico y la experiencia que Polibio tuvo como magistrado de la confederación aquea. Es decir, que el trasfondo de la constitución mixta es la democracia en su versión aquea.

Con esto no se pretende volver sobre la tesis de Fergus Millar (2002) respecto de la naturaleza democrática de la república romana. Según Millar la constitución romana era un tipo de constitución con marcados elementos democráticos, llegando a sostener que Roma era “a direct democracy” (2002:165). Como Millar sigue, sobre todo, la descripción de Polibio del sistema constitucional romano, es importante señalar que el propósito aquí no es discutir si Roma era o no una democracia, sino el lugar que ocupa la democracia en el pensamiento político del megalopolitano. Es decir, se trata de señalar algo que los propios críticos de Millar advirtieron, el hecho de que las categorías con las que Polibio analiza la constitución romana, las únicas que tiene a disposición, son las desarrolladas por la teoría política griega<sup>306</sup>. Por otro lado, tampoco se trata de comparar Atenas con Roma, como sugiere Millar, pues la democracia que Polibio conoce de primera mano y rescata es la democracia helenística y no la democracia radical ateniense del siglo V.

De hecho, la actitud de Polibio hacía los romanos fue ambivalente, por un lado los describe como bárbaros, por otro los halaga y asemeja a los griegos (Champion, 2004a, Champion, 2000b, Erskine, 2013). Para Champion los romanos en Polibio pueden ser

---

<sup>305</sup> Plb., VI. 44

<sup>306</sup> Para una síntesis de la posición adoptada por Millar y la de sus críticos ver Moreno (2012:131-155)

bárbaros por una política cultural de alienación del helenismo<sup>307</sup> y también cuasi-griegos por una política cultural de asimilación al helenismo. Por su parte, Erskine (2013: pp. 115-129) no llega a considerar que Polibio intenta “helenizar” a los romanos, más bien, él cree que para Polibio los romanos son decididamente bárbaros, pero que se diferencian de los demás bárbaros y se acercan a los griegos por su carácter “racional”. Ese carácter explicaría a los ojos de los propios griegos como fue que llegaron a caer bajo la dominación de un pueblo extranjero.

Es posible que Polibio no estuviera escribiendo para dos audiencias; una romana y otra griega, sino que lo hiciera para ésta última. De ser así no invalidaría la tesis de Champion (en todo caso la modificaría) en tanto que asimilación y alienación serían dos estrategias utilizadas por Polibio para traducir las experiencias culturales diferentes a esquemas preestablecidos. En ese sentido, mi postura se acercaría más a la de Erskine mencionada arriba. Desde ésta perspectiva, la teoría de la constitución mixta bien puede ser un intento de Polibio de adaptar la constitución romana a las experiencias políticas griegas con el fin de assimilarlas y hacerla inteligible para unos y otros.

Que la polis continúa vigente como marco de referencia para pensar la comunidad política es evidente en un pasaje bastante conocido de la obra de Polibio respecto de la confederación aquea:

Son muchos los que intentaron, tiempo atrás, reunir a los peloponesios en una comunidad de intereses, pero nadie logro conseguirlo, porque la libertad común no era lo que buscaban todos sino su propia dominación. Pero en nuestro tiempo esta perspectiva ha gozado de gran auge y perfección: los peloponesios no solo han llegado a una comunidad política fundada en la alianza y la amistad, sino que utilizan las mismas leyes, pesos, medidas y monedas, y además nombran magistrados, consejeros y jueces comunes. En suma: solo falta una cosa para que todo el Peloponeso no tenga la organización de una sola ciudad: que sus habitantes no se ven circundados por una sola muralla<sup>308</sup>.

Así pues, a pesar de tratarse de una *sympoliteia*, la alianza de ciudades ha logrado, según Polibio, un nivel de unidad y cohesión que permiten abordarla como si se tratase de una sola comunidad política, una sola polis. El camino a esa unidad aparente se inició en el 280 a.C. aproximadamente, cuando un grupo de ciudades del noroeste del Peloponeso – la Acaya

---

<sup>307</sup> Para Moreno Leoni (2017:79) la alienación cultural no es tanto un recurso político como una opción didáctica de Polibio.

<sup>308</sup> Plb., II. 37. 9-11. De aquí en más se emplea la traducción de Balasch Recort, excepto para las citas del libro VI en que se emplea la traducción de Candau Morón. Por otro lado, cabe señalar que Polibio parece estar polemizando con Aristóteles que en Política 1276a 4-5, sostiene que aunque el Peloponeso fuera rodeado por una muralla no podría ser considerado una ciudad.

propriadamente dicha – hizo resurgir la alianza que había cesado tiempos atrás a causa de la acción de Alejandro de Macedonia<sup>309</sup>.

Como otras alianzas – los etolios, por ejemplo – la confederación aquea contaba con una asamblea, un consejo y cuerpos colectivos de magistrados (*strategos, damiourgoi*, etc.). Hasta el año 146 a.C. la asamblea y el consejo se reunían cuatro veces al año (Walbank, 2002:161). A la asamblea tenían derecho a asistir todos los ciudadanos, en cambio, al consejo lo integraban los mayores de treinta años (Shipley, 2001: 153 y Walbank, 2002:153-161). De hecho, cuando una polis se incorporaba oficialmente a la liga abandonaba su anterior constitución (si era una tiranía, por ejemplo) y adoptaba un régimen democrático.

Polibio, que nació alrededor del año 200 a.C. provenía de una de las ciudades más importantes de la liga aquea; Megalópolis. Su padre, Licortas, fue nombrado *hiparco* en el año 192 y estratego en 184-182. En el año 181 Polibio fue designado embajador ante Ptolomeo V Epífanos junto a su padre cuando aún no tenía la edad legal para hacerlo. Accede al cargo de *hiparco* en el año 170 en medio de la tercera guerra macedónica. La derrota de Perseo de Macedonia en la batalla de Pidna en 168 selló el destino de Polibio como prisionero de los romanos<sup>310</sup>.

El momento de quiebre, en que la política exterior de la confederación se vuelve decididamente expansionista, parece ubicarse en paralelo al ingreso de la ciudad de Sición a la misma. En primer lugar, se trata de una ciudad que no es étnicamente aquea, sino dórica, segundo, ella aportó a la confederación uno de sus líderes más sobresalientes, Arato de Sición. Nombrado estratego en 245, Arato dirigió la política exterior de la liga por casi veinte años. No parece, sin embargo, que Sición ocupara el lugar relevante que le atribuye Shipley (2001:154-156). Al principio, la confederación podía contar con elementos discursivos de un marcado pan-helenismo y retórica anti-macedónica, pero en los hechos las aspiraciones reales eran más modestas. En efecto, el propio Arato se vio obligado a pactar con Antígono Dosón para hacer frente a Esparta en la guerra contra Cleomenes III.

Con el tiempo la vocación pan-helénica fue perdiendo impulso y en su lugar cobró fuerza un discurso que hacía énfasis en la unidad del Peloponeso como espacio vital de la confederación. Ese discurso precedió al control efectivo del territorio y fijó al interior de la élite política aquea un horizonte coherente de acción en lo que a política exterior se refiere (Moreno Leoni, 2013, 2017:22-30). La pretendida correspondencia entre una formación

---

<sup>309</sup> Sobre la primera Confederación aquea Cf. Pascual Valderrama (2011:179-186)

<sup>310</sup> Sigo aquí la biografía de Polibio que presenta Díaz Tejera en la Introducción a la traducción de las Historias de Editorial Gredos.



estatal, ya sean *póleis* o monarquías, y un territorio determinado era común en el mundo helenístico y no debiera sorprender que lo fuera también para el propio Polibio que da la impresión de considerar una correspondencia similar entre Roma e Italia<sup>311</sup>.

El otro elemento legitimador de la élite aquea es la democracia, que permitió, en nombre de la libertad, alimentar la expansión militar (Moreno Leoni, 2015). Como gran parte de las polis conquistadas eran gobernadas por tiranos, sus conquistas fueron presentadas como una liberación. A veces esa propaganda de liberación se reforzaba porque el tirano en cuestión era aliado del Rey de Macedonia. En consecuencia, a la polis conquistada se le otorgaba un nuevo régimen democrático como prerrequisito para ingresar a la confederación. En otros casos un tirano solicitaba la incorporación a la misma y en contraparte renunciaba a su condición<sup>312</sup>. El propio Polibio escribe:

La política de los aqueos vino a ser siempre la misma: mantuvieron entre ellos la igualdad de derechos y la libertad de expresión. Lucharon y pugnaron sin cesar contra los que, por sí mismos o por obra de tiranos, querían esclavizar sus patrias<sup>313</sup>.

Se fue configurando de ésta manera dentro de los sectores dirigentes de la confederación aquea una identidad política centrada en la democracia como régimen y en la tiranía como oposición (Moreno Leoni, 2015: p. 138, 2017: pp. 113-122). Polibio, como integrante de ese sector dirigente, no era ajeno a dicha identidad política que colocaba a la democracia en el centro del pensamiento político<sup>314</sup>.

Así pues, ¿Cómo repercute en la elaboración que hace Polibio de la constitución mixta la experiencia política democrática? ¿Hasta que punto fue capaz de abstraerse de su identidad política? Son preguntas que guían nuestro análisis en función de discernir si la democracia continuó actuando como un horizonte del pensamiento político en el mundo helenístico. Por tanto, si nos detenemos a observar la descripción que Polibio ofrece respecto del funcionamiento de la confederación aquea y la confrontamos con la que realiza a propósito de la constitución romana, teniendo como marco de referencia todo lo anteriormente expuesto,

---

<sup>311</sup> Plb., VI. 13 y VI. 52. Posiblemente ésta correspondencia se explique porque “Al examinar concretamente la constitución de Roma en el siglo II, surge en primer lugar el problema de definir el Estado. Polibio, aunque consciente de que de hecho Roma domina Italia y el Mediterráneo, sólo toma en cuenta las instituciones de la propia ciudad de Roma, y no describe el régimen de las ciudades italianas, ni el gobierno de las provincias. En otras palabras, como todos sus contemporáneos y predecesores, no distingue la *polis* de los Estados territoriales.” (Martínez Lacy, 2005: 379).

<sup>312</sup> Así lo hicieron Lidíades de Megalópolis, Aristómaco de Argos, Jenón de Hermíone y Cleónimo de Flasio. Cf. Plb., II. 44. 5-6.

<sup>313</sup> Plb., II. 42.3.

<sup>314</sup> No es menor el hecho de que, en un trabajo reciente, Moreno Leoni (2017:102) observe que para Polibio “la democracia era el mejor régimen político <real> para los griegos, aunque quedara en desventaja frente a la constitución mixta romana en un plano <ideal>”

emerge un pensamiento que está más cerca de la tradición democrática griega que de la doctrina republicana, que es donde generalmente se acostumbra a ubicar a la teoría de la constitución mixta. Si bien es cierto que tal identificación de la constitución mixta con la doctrina republicana se debe más al uso que hace de ella Cicerón en *La República*, que de Polibio. De hecho, Finley (1986:167) creía que Polibio no ejerció ninguna influencia sobre sus contemporáneos romanos, aunque si lo hizo con posterioridad, no solo en Cicerón, sino también en Salustio como ha demostrado recientemente Moreno (2014:41-60).

Como observamos antes (Cap. I.4. y III.4.) la primera descripción de los diferentes tipos de constituciones que se pueden hallar en una ciudad la encontramos en Heródoto III, 80-83, en el llamado debate de los persas o de la mejor constitución. Allí, tras la muerte del mago usurpador del trono aqueménida, tres nobles, Darío, Megabizo y Ótanes, dirimen el tipo de régimen que sería conveniente adoptar para los persas. Ótanes, el primero en hablar, propone la adopción de un régimen democrático. Megabizo alega en favor de la oligarquía y Darío hace lo mismo para con la Monarquía. Como no podía ser de otra manera, dado que se trata de un debate entre bárbaros y no de griegos, se impone la Monarquía. Más tarde, en el pensamiento político griego a cada una de las formas de gobierno la acompañará su contracara negativa. En Aristóteles la versión negativa de la monarquía sería la tiranía, de la aristocracia la oligarquía y de la *politeia* la democracia.

En cuanto a la constitución mixta, la primera referencia se encuentra en Tucídides y más tarde en Aristóteles<sup>315</sup>. De hecho, la influencia que tuvo la teoría política griega – en especial Platón y Aristóteles – en Polibio, a la hora de examinar y clasificar la constitución romana, ha sido señalada por diversos especialistas (Bobbio, 2007, Martínez Lacy, 2005, Walbank, 2002). Sin embargo, el énfasis colocado en cierta tradición teórica dejando de lado la experiencia socio-histórica de Polibio simplifica el análisis. Sí, como afirma Martínez Lacy (2005:381), el de Megalópolis tiende a seleccionar los datos para que puedan encajar en una concepción preestablecida, la constitución mixta, es porque posiblemente sus ideas se hayan gestado con el fin de examinar y clasificar otro tipo de experiencia política histórica: la confederación aquea. Lo que equivale a decir que en Polibio conviven la teoría y la praxis, la acción política en el marco de una comunidad cívica y la reflexión teórica de esa acción. Por otra parte, ya Frank Walbank (2002:157) decía que “Polibio está generalmente más preocupado por explicar las instituciones romanas a los lectores griegos que al contrario”. Lo que implica, como se señaló al principio, abordar la descripción de la constitución romana

---

<sup>315</sup> Th., VII. 97. 2, Arist., Pol. 1267b.

como un trabajo de traducción en que el megalopolitano trata de hacer inteligible para sus compatriotas el sistema político romano.

Así pues, cuando Polibio describe las competencias de los cónsules, el elemento monárquico, destaca en particular dos atributos; la capacidad de convocar a la asamblea y el mando militar:

En todos los asuntos de relevancia política que deben solventarse mediante decisión del pueblo, corresponde a los cónsules hacerse cargo de éste y convocar las asambleas, e igualmente les corresponde presentar los decretos y regular la aplicación de las decisiones populares. En cuanto a los preparativos bélicos y en general la organización de las expediciones militares, su autoridad al respecto es prácticamente absoluta<sup>316</sup>.

Pero se trata de atributos que en el transcurso de la obra se presentan siendo ejercidos por el Rey de Macedonia en relación con la confederación aquea. En dos ocasiones Filipo V convoca él mismo a la asamblea de los aqueos, primero en IV. 85, donde se nos dice que:

Cuando Filipo oyó estas palabras, mandó llamar a los dos Aratos, y que Apeles repitiera delante de ellos sus afirmaciones. Ambos se presentaron, y Apeles se reitero en lo dicho de manera audaz e intimidatoria. El rey, sin embargo, guardaba silencio, por lo que él añadió: <Arato, puesto que os ha encontrado tan ingratos, el rey decide congrega a los aqueos, defenderse de posibles alegaciones y regresar a Macedonia.>

Más tarde, en V., 1. 6-9, donde no sólo vuelve a convocar a la asamblea, sino que incluso modifica el lugar donde la misma se celebra:

El Rey Filipo de Macedonia andaba escaso de trigo y de dinero para sus tropas y, a través de los arcontes, convocó a asamblea a los aqueos. Éstos según la ley, se reunieron en Egio, donde Filipo observó que los de Arato estaban predispuestos contra él por las intrigas que los hombres de Apeles, con motivo de las elecciones, habían urdido para perjudicarles [...] Convenció a los magistrados de que trasladasen la asamblea a Sición,...

En el marco de la guerra contra Cleomenes III de Esparta, Antígono Dosón luego de expulsar las guarniciones enemigas de la Egítida y la Belminátida, acudió a la asamblea de los aqueos en Egio y allí se le dio el mando supremo de las fuerzas aliadas<sup>317</sup>. La elección de un Rey como *estratego* de una confederación no era cosa rara, los propios aqueos, antes de su alianza con Antígono, habían confiado en la protección de Ptolomeo III y los etolios hicieron lo propio con Antioco III en vísperas de la guerra con Roma (Shipley 2001:155, Cap.IV.2).

Si la práctica de convocar a la asamblea de la confederación por parte del monarca, y de que aquella lo erigiese como jefe militar supremo, solía darse con regularidad, o por lo

---

<sup>316</sup> Plb., VI. 12. 3-5.

<sup>317</sup> Plb., II. 54. 3-5.

menos era una posibilidad real, no debe sorprender que Polibio identificase esas prácticas con atributos de la Monarquía dentro del orden constitucional aqueo.

En cuanto a los elementos aristocráticos y democráticos se refiere, su definición va de la mano y en oposición a sus formas negativas, demagogia y olocracia. Para Polibio el cénit de la degeneración de un orden constitucional es el político demagogo y el gobierno sin control de las masas (Champion, 2004b). Como contraparte es importante el ejercicio de un control sobre esos elementos de parte de aquellos que por su posición social, educación y virtudes no sólo se sitúan por fuera de las masas, sino que además son capaces de escapar a su influencia (Gómez Espelosín, 1987:54). La elección de los magistrados recaerá entonces en los “mejores”, hombres como Filopemen o Escipión Emiliano que no buscan el favor popular. El propio Filopemen junto a Arato y el padre de Polibio, Licortas, aparecen en la obra como líderes que en todo momento centran sus esfuerzos en buscar la unidad y garantizar la libertad del Peloponeso, sin dejarse influir por los humores del demos<sup>318</sup>.

Son éstos personajes los que ejemplifican el elemento aristocrático, cuyo liderazgo se ve legitimado por el voto popular<sup>319</sup>. Por tanto, cuando Polibio traslada el esquema al contexto romano dice:

El pueblo otorga también las magistraturas a quienes se hayan hechos dignos de ellas, potestad esta que representa en la vida política el mejor premio a la hombría de bien<sup>320</sup>.

En los inicios de la guerra contra Cleomenes III, cuando todavía Antígono Dosón no ha escogido un bando, Arato de Sición consigue que la asamblea aquea apruebe el envío de dos embajadores megalopolitanos al rey macedonio. Estos disuaden a Antígono de que tome partido por los aqueos, a pesar de que poco tiempo antes habían sido rivales. Arato urdió la alianza en secreto y a espaldas del pueblo por temor a que lo acusaran de querer pasarse al enemigo, o de que si el rey, después de vencer al espartano tomaba represalias para con los aqueos, le atribuyesen a él la responsabilidad por haberle arrebatado a los macedonios Acrocorinto en el conflicto anterior. Finalmente ocurre lo siguiente:

Por esto, cuando los megalopolitanos llegaron al consejo general de los aqueos para mostrarles la carta y hacerles patente el favor del rey y pedir, además que se llamara a Antígono lo más pronto posible,

---

<sup>318</sup> Plb., II. 40. 1-3: “Pero cuando oportunamente, surgieron hombres capaces, el carácter aqueo evidenció al punto su dinámica, y culminó la más bella de las realidades, la concordia de los peloponesios. Arato de Sición debe ser tenido por inspirador y cabeza de toda la empresa: luchó en tal sentido. Filopemen de Megalópolis culminó este ideal, asegurado y consolidado durante cierto tiempo por Licortas y los de su partido.”

<sup>319</sup> Como vimos en el Cap. IV.2. democracia y elitismo no serían del todo incompatible en el mundo helenístico. Cf. Moreno Leoni (2017: 101)

<sup>320</sup> Plb., VI. 14. 9

la asamblea quería exactamente lo mismo. Arato se adelantó, les manifestó la voluntad del rey y después alabó la actitud de la mayoría. Les exhortó con muchas razones más que nada a intentar salvar por sí mismos a las ciudades y al país, pues no había cosa más bella ni conveniente que ésta<sup>321</sup>.

El desenlace final del episodio resulta positivo porque Arato ha logrado que sus planes sintonicen con la voluntad popular y que la asamblea no malinterprete sus intenciones. La narración adquiere un mayor sentido cuando se la compara con los rasgos que Polibio le atribuye a la constitución romana:

A su vez el senado, cuyas atribuciones son tantas, en los asuntos públicos tiene ante todo que prestar atención a la mayoría y sintonizar (*στοχάζεσθαι*) con el pueblo<sup>322</sup>;

De idéntica manera, el pueblo, a su vez, depende del senado y ha de buscar la coincidencia (*στοχάζεσθαι*) con él tanto en lo público como en lo privado<sup>323</sup>.

La afinidad que debe primar entre el elemento democrático y el aristocrático es vital para la definición de un orden constitucional justo en Polibio. De esa afinidad depende la capacidad de los mencionados elementos de hacer contrapeso al poder monárquico. Cuando Filipo V, necesitado de dinero y trigo para proseguir la guerra social, trasladó la asamblea a Sición procuró ganarse el apoyo de los dos Arato, padre e hijo, lo que, por supuesto, consiguió. Y con ese respaldo se dirigió a la asamblea donde obtuvo de parte de los aqueos cincuenta talentos para iniciar la campaña, tres meses de sueldo para las tropas y diez mil medimnos de trigo<sup>324</sup>. Polibio llega a ciertas conclusiones teóricas a partir de experiencias como la de Filipo V, conclusiones que expresa en el libro VI:

El cónsul una vez que revestido con los mencionados poderes marcha al frente de sus tropas, dispone en apariencia de la autoridad y autonomía necesarias para alcanzar sus metas, pero depende del pueblo y del senado, sin cuyo concurso es incapaz de culminar nada de lo que acometa<sup>325</sup>.

Del senado depende la provisión de suministros y la paga de las tropas, del pueblo, aprobar tratados y armisticios y juzgar el desempeño del cónsul. Así como Filipo V se aseguró no menospreciar a los líderes aqueos y al pueblo para garantizarse su apoyo, el cónsul romano debe prestar cuidado al trato que le dispensa a los elementos democráticos y aristocráticos.

Todo lo anteriormente expuesto da cuenta de que el trasfondo de la constitución mixta es la experiencia política de la confederación aquea. En consecuencia, los logros que

---

<sup>321</sup> Plb., II. 50. 10-12

<sup>322</sup> Plb., VI. 16. 1-2.

<sup>323</sup> Plb., VI. 17. 1-2.

<sup>324</sup> Plb., V. 1. 9-12.

<sup>325</sup> Plb., VI. 15. 2-4.

Roma consigue con semejante tipo de constitución son análogos a los de los aqueos. La constitución mixta explica como toda la ecumene ha venido a caer bajo el poder de Roma<sup>326</sup>, tal como la democracia explica como el Peloponeso ha venido a ser uno bajo la hegemonía aquea.

En síntesis, en el período helenístico, sobre todo a partir de la irrupción del poderío romano en el mediterráneo oriental, la democracia, asociada a la idea de libertad, podía entenderse como equivalente a república, en tanto que ambos regímenes se conciben como opuestos a la monarquía (Grandjean & Hoffmann, 2012: p. 75). Polibio dio el primer paso en esa dirección, en cuanto al pensamiento político se refiere, al utilizar el esquema teórico de la democracia aquea para explicar y describir el sistema político romano.

Si la confederación aquea fue el régimen que mejor logro sintetizar las aspiraciones de igualdad política y libertad de palabra, lo fue a partir de su capacidad de conjugar el poder militar y político del rey con el liderazgo de las aristocracias locales y la voluntad popular. Sin duda, se trata de una democracia y Polibio la celebra como tal. Sin embargo, no debe exagerarse el grado de participación ciudadana, que de seguro no puede compararse con la Atenas del siglo V. Lo trascendental es que más allá de las diferencias entre uno y otro caso, la democracia continúa vigente como paradigma político, en la práctica y en la teoría.

Las limitaciones que los historiadores modernos le atribuyen a las democracias helenísticas, patronazgo real o la pérdida de autonomía al formar una alianza con otras ciudades, no parecen conspirar contra la idea del régimen que sostiene Polibio. De hecho, esos elementos al conjugarse con otros, como las asambleas de las ciudades y la asamblea general o el liderazgo nobiliario, permiten un ordenamiento político donde destaca la <mixtura> constitucional. Por tanto, la Grecia helenística no careció de pensamiento político propio y no protagonizó una decadencia de la polis, sino que, a la luz de las transformaciones socio-políticas, la teoría y la praxis democrática fueron resignificadas y reelaboradas.

Ahora bien, esa reelaboración pasa en gran medida por la necesidad de evitar el retorno al gobierno popular de la Atenas Clásica. Si es posible hablar de democracia aquea, es decir, de un marco constitucional democrático dentro de una coalición de ciudades, de una entidad estatal de mayor envergadura que la polis, es porque algo esencial de la democracia clásica se ha modificado. La nueva democracia helenística puede convivir, a diferencia de la clásica, con una sociedad más abierta, con una ciudadanía menos exclusiva. Toda la viabilidad de la democracia ateniense clásica pasaba por el hecho de tener una ciudadanía

---

<sup>326</sup> Plb., VI. 1. 3.

reducida que acaparaba el gobierno. Los límites en la composición del cuerpo cívico eran necesarios para la factibilidad del sistema basado en la neutralización del poder. La coyuntura abierta tras la conquista macedónica de Grecia implica una imposibilidad real de que el poder pueda ser neutralizado. La situación es bien distinta, más que un poder conviven varios “poderes”. Los de una aristocracia más enriquecida y mejor organizada, unas monarquías amparadas en la fuerza militar y un demos que no ha perdido del todo su capacidad de presión. En ese contexto la neutralización del poder resulta una tarea quimérica, sino imposible. La sociedad griega helenística opta por un camino diferente, el control institucional. El poder se distribuye entre instituciones que canalizan los intereses sectoriales y funcionan de contrapeso de los demás poderes.

No hablamos de división de poderes al estilo de las democracias occidentales modernas, por el contrario, se trata de un mayor énfasis en las instituciones como garantes de que la voluntad popular no degenerará en *stásis*, en el gobierno de la parte sobre el todo. El todo ya no se evoca como una idílica comunidad de pares sin divisiones internas, sino como la suma de espacios institucionales donde las partes que componen la sociedad canalizan sus demandas. La asamblea pasa de ser el espacio donde se materializa el demos como un todo indiviso, a ser el lugar habilitado para que los sectores populares puedan participar del gobierno, muchas veces dando su consentimiento con la elección de un magistrado o con la declaración de guerra determinada. De ser el único espacio posible del gobierno popular a ser una más de las instituciones gubernamentales.

En esa circunstancia, la definición de libertad del ciudadano sufre leves modificaciones. Si bien puede resultar más complejo eso de gobernar y no ser gobernado, lo cierto es que todos los ciudadanos podían participar en algún espacio de gobierno (asamblea y consejo). No obstante, la definición aristotélica, gobernar por turno, parece adecuarse más. En todo caso, las democracias helenísticas mantienen en vigor la idea de libertad como no dominación en el sentido de no padecerla y no ejercerla. El problema es que ahora el ejercicio del poder resulta menos directo. No en vano Jacob Larsen (1968) veía en el sistema federal griego el origen del gobierno representativo, pues en efecto, hay un ejercicio indirecto del gobierno por parte de los ciudadanos.

La libertad sigue asociada a los privilegios que emanan de la ciudadanía<sup>327</sup>. En todo caso lo novedoso es la existencia de cierto desplazamiento en los beneficios que otorga la

---

<sup>327</sup> Para Placido (2017:178-180) la ciudadanía queda reducida a las capas superiores de la sociedad, eso explica que las ciudades puedan intercambiar los derechos y establecer pactos de *isopoliteía*. Sin embargo, reconoce que las confederaciones funcionaban a través de mecanismos representativos del pueblo en armas (hoplitas). O bien

ciudadanía. Un mayor énfasis en los beneficios jurídicos y culturales en detrimento de los beneficios políticos. De esa manera la ciudadanía sigue manteniendo su importancia, como también la libertad asociada a ella, pero el ejercicio del poder ya no tiene las características de la polis clásica, ni es un concepto político exclusivamente. El ciudadano gobierna en tanto que miembro de la comunidad aunque en los hechos sean otros quienes ejerzan el poder.

#### **IV.4. El Imperialismo en Polibio.**

Polibio comienza la narración de su obra historiográfica haciendo una declaración honesta sobre cuál es el propósito de la misma, esto es, cómo fue que casi la totalidad del mundo conocido vino a caer a manos de Roma en poco más de cincuenta años<sup>328</sup>. De esa forma se mostraba continuador de una tradición, propia de la historiografía griega, que acostumbra a justificar de entrada el valor de la obra para los contemporáneos y para la posteridad. Heródoto confesó escribir la historia de las Guerras Médicas para rescatar las acciones de los hombres y mujeres participantes del olvido, demostrando con ello cuanto debe el origen de la historia, como disciplina, de la epopeya. Tucídides, en cambio, consideró primordial la búsqueda de la verdad en torno a las causas de la guerra entre griegos y sus consecuencias. Polibio, continuador de esa tradición, se propuso explicar el ascenso imperial de Roma.

Sin embargo, al comenzar el libro III el de Megalópolis expresa otra intención que puede decirse complementaria a la primera. Se trata de conocer cuál fue la situación de los estados griegos después de verse sometidos al imperialismo romano. Agregando que pretendía movilizar a sus lectores a reflexionar a propósito de la conveniencia o no de aceptar el dominio de Roma<sup>329</sup>. Luego, como para echar abajo todas las teorías que le achacan un síndrome de Estocolmo, nos recuerda que él también formó parte de la resistencia al poder de Roma:

En vistas a la importancia de las acciones que entonces se desarrollaron y al carácter extraordinario de los acontecimientos, pero también —y esto es lo más importante— en razón del hecho de que yo he sido no solamente espectador, sino unas veces colaborador y otras dirigente, he emprendido la redacción, por así decir, de una historia nueva, tomando un punto de partida nuevo también.<sup>330</sup>

---

insinúa que los sectores poseedores de tierra constituyen los estratos superiores, aun cuando la propiedad sea minúscula, o bien se contradice, pues no se entiende como los pequeños productores obligados a prestar servicio militar puedan equipararse a las grandes fortunas de los magnates que conformaban la elite de las ciudades.

<sup>328</sup> Plb. I.1.5.

<sup>329</sup> Plb. III.4.7-12.

<sup>330</sup> Plb. III.4.13.



Es pues la dialéctica entre la hegemonía romana y la resistencia autonómica griega el foco sobre el cual trabaja Polibio. No hay en su obra una teorización del imperialismo como fenómeno, y menos un análisis de sus causas. Polibio parte de una concepción *a priori* del imperialismo, una suerte de “teoría interpretativa”, desarrollada por Tucídides, que entiende que existe una voluntad expansionista en todo Estado dinámico (Moreno Leoni, 2017:23). Su objetivo no es explicar el imperialismo romano, sino como el mismo afecto al mundo griego y como reaccionaron los griegos. Esa trascendencia del mundo griego en el análisis del imperialismo romano se evidencia en el tratamiento sobre el origen de la dominación romana, causado por su victoria sobre Cártago. Solo después de vencer a Anibal, en la segunda Guerra Púnica, Roma concibió el proyecto de dominar todo el orbe<sup>331</sup>. Es precisamente ese el momento en que la ciudad eterna vuelca sus pretensiones imperiales hacia el mediterráneo oriental. Se da una coincidencia, temporal y espacial, entre la conquista del mundo con la conquista del espacio griego.

La historiografía moderna suele colocar el comienzo del imperialismo romano con la conquista de la ciudad etrusca de Veies a principios del siglo IV a.C. Polibio, en cambio, la sitúa en la victoria sobre Cártago, porque no es capaz de desligar el territorio de Italia de Roma. La hegemonía sobre Italia le parece natural, homóloga a la que Cártago ejerce sobre África y Macedonia sobre Grecia. El imperio comienza una vez que Roma está en posición de vencer a Grecia. Es, por cierto, una lectura que se repetirá luego entre otros historiadores griegos, Plutarco, por ejemplo, si bien sitúa el origen del imperialismo romano con la conquista de Italia, cree que la misma sólo pudo darse una vez que los romanos se desembarazaron de sus contrincantes helenos. En este caso se trata de Pirro, Rey de Epiro y de la derrota que sufrió este rey a manos de los romanos en la batalla de Benevento (275 a.C.):

La victoria (*tò krátos*) cayó de parte de los romanos y quedó asegurada su supremacía (*tês hegemonías*). Así, tras obtener, por mor de su coraje en estos enfrentamientos, confianza, poder y fama de invencibles, enseguida se hicieron con el control de Italia y poco después con el de Sicilia.<sup>332</sup>

---

<sup>331</sup> Plb. III.2.6: “Aquí detendremos nuestra exposición y trataremos de la constitución romana; demostraremos luego que las características de esta constitución contribuyeron, al máximo, no sólo a que los romanos dominaran Italia y Sicilia, sino también a que extendieran su imperio a los iberos y a los galos, y además a que, tras derrotar militarmente a los cartagineses, llegaran a concebir el proyecto de dominar el universo.”

<sup>332</sup> Plu. *Pyrrh.* 25.8.

Ambos casos, los de Polibio y Plutarco, dan cuenta de una centralidad del mundo griego en el análisis del origen del imperialismo romano. Más que sus victorias sobre los griegos, es la incapacidad de estos para detenerlos lo que explicaría su dominio universal.

Hemos señalado que Polibio se asocia en la narración con líderes aqueos como Arato, Filopemen y su padre Licortas con el fin de realizar una “operación de memoria”, selectiva, que busca configurar una identidad vinculada con la pertenencia a un colectivo determinado, priorizando ciertos personajes y hechos. Esa memoria histórica entra en relación con la autorrepresentación que construye Polibio, la cual insiste en presentarlo como un político aqueo que escogió la escritura de la historia como mecanismo para continuar su labor política interrumpida tras el episodio de Pidna. Siguiendo a Moreno Leoni (2017) insistiremos en una autorepresentación como “mediador” entre el mundo griego y el poder romano, pero negando que la misma haya sido una elección totalmente libre del Megalopolitano.

Situado en su rol de mediador, consejero y amigo de los romanos, el historiador apelará a la narrativa historiográfica como instrumento didáctico y aleccionador, para transmitir sus ideas respecto a las formas en que las élites griegas deberían comportarse frente al poder romano con el fin de mantener ciertos márgenes de autonomía, y también cómo debía Roma ejercer una hegemonía moderada. De esa manera, la incapacidad de asociar el imperialismo romano con la conquista de Italia que se evidencia en Polibio es el resultado de una construcción de la hegemonía romana en la península en clave pedagógica. La puerta de entrada para comprender esa hegemonía radica en las guerras contra los celtas y en el compartamiento de los romanos en la misma.

Como detallamos en el Cap. IV.2 uno de los tópicos favoritos de los reyes helenísticos que lo situaba en el papel de benefactor para con las ciudades era el de la lucha contra los bárbaros. Los griegos llamaban gálatas a los celtas que habían llegado desde la Galia para asentarse en los Balcanes. En la reconstrucción que hace de los hechos Polibio la supremacía romana en la península no resulta de una voluntad expansionista, más bien lo es de la buena voluntad (*eunóia*) de los aliados ganada a partir de su labor en la guerra contra los bárbaros. De esa forma Roma actuaba para con sus aliados como lo haría un Monarca helenístico, ejerciendo la hegemonía para defender a sus aliados de las amenazas externas (Moreno Leoni, 2017:240). Las Guerras Celtas sirven también para forjar el carácter romano y hacer

comprensible para el lector lo que viene luego, la victoria sobre Cartago y el ascenso imperial<sup>333</sup>.

La carecterización de los celtas como una fuerza irracional que amenaza el orden civilizado es clara en la narración del de Megalópolis:

La marcha se hizo a través de la Etruria, y los etruscos colaboraron en la acción. Capturaron un botín abundante y abandonaron sin peligro los dominios romanos. Pero llegados a su país se pelearon por codicia del botín conseguido: acabaron destruyéndolo en su mayor parte, y lo mismo hicieron con sus tropas. Cuando se han adueñado de propiedades de sus vecinos, entre los galos tal conducta es habitual, a causa más que nada de comilonas y borracheras irracionales.<sup>334</sup>

Pero su barbarie no es cosa que deba tomarse a la ligera, después de todo tenían a los pueblos de Italia “intimidados por su audacia”<sup>335</sup>. El énfasis se coloca siempre en el carácter irracional del comportamiento de los celtas, como en II.21.2. donde se nos dice que las nuevas generaciones de jóvenes celtas estaban llenas de “ardor irracional”. Ese comportamiento es el que causa temor ante sus enemigos y amenaza con dar por terminado todo orden civilizado. Los romanos, que ya no podían esperar nada peor de lo que habían sufrido, reprimieron a tiempo la audacia de los celtas<sup>336</sup>. En el camino contaron con el auxilio de los pueblos itálicos:

[...] asustados por la incursión gala, no pensaban que eran aliados de los romanos, ni que la guerra se libraba por la hegemonía de éstos; creyeron todos que el peligro lo corrían ellos mismos, sus ciudades y su país. Por ello atendían gustosos a lo que se les mandaba.<sup>337</sup>

Los itálicos se aprestan a aceptar la supremacía romana porque la misma ha sido ganada al servicio de una causa común, resulta de una acción benéfica para todos que asegura la libertad de la península. Por tanto, la primacía de Roma en Italia es consecuencia de una lógica de interacción y no de dominación. Observamos que esta lectura omite la lucha entre Roma y las ciudades de la Magna Grecia, la llamada Guerra Pirrónica, que se da en paralelo con las invasiones celtas, y que constituye todo un acto de conquista militar. La omisión no es azarosa, inserto en su papel de traductor de la cultura romana a los griegos, Polibio escribe desde un horizonte ideológico claro donde la centralidad la tienen los modelos de imperios helenísticos. En ese sentido, el comportamiento de los romanos en las guerras contra los celtas podía equipararse a la de los antiguos griegos, que habían vencido a persas y celtas, y podían

---

<sup>333</sup> También explica la victoria sobre Pirro de Epiro, pues “Tras destruir totalmente la audacia de los galos, pudieron luchar contra él y disputarle Italia sin distraer fuerzas. Después lucharon contra los cartagineses por el dominio de Sicilia.” (Plb. II.20.10.)

<sup>334</sup> Plb. II.19.3-4.

<sup>335</sup> Plb.II.18.1.

<sup>336</sup> Plb.II.20.8-10.

<sup>337</sup> Plb.II.23.13.

convertirse en un ejemplo para los griegos contemporáneos a Polibio (Moreno Leoni, 2017:243). Apelar a ello es además un buen modo de hacer inteligible la victoria contra los cartagineses y contra el mundo griego.

La contracara de la hegemonía moderada de los romanos es el dominio cartagines de África. La rebelión líbica acaecida tras la primera Guerra Púnica (264-241 a.C.) le permite al historiador de Megalópolis, sin desmerecer el alzamiento de los mercenarios, situar en el centro de la escena a los aliados líbicos, configurando así la imagen de un conflicto interno que por la presencia de los mercenarios resulta también externo. La causa de la rebelión fue el aumento de la tributación y coincidió con una revuelta de los soldados mercenarios, veteranos de la Guerra en Sicilia, por incumplimiento de su paga. El objetivo de Polibio al describir la rebelión es advertir que el ejercicio de la hegemonía por parte de los cartagineses difiere del romano, en tanto que tratan a sus aliados como esclavos. La hegemonía irresponsable ejercida por Cartago anticipa su derrota contra Roma, pues mientras esta cuenta con la fidelidad de sus aliados itálicos, ella depende de la dudosa lealtad de unos mercenarios (Moreno Leoni, 2017:249-265):

Una situación similar se da en España donde:

Empezaron por derrotar a los romanos e, incluso, dieron muerte a sus dos generales, Publio y Cneo Escipion, lo que les hizo suponer que se apoderarían de España sin combatir; de ahí que trataran desdeñosamente a los nativos, a los que con tal conducta convirtieron en unos enemigos sometidos, no en aliados ni en amigos. Tal resultado fue lógico: pensaban que una es la manera de conquistar un imperio (*tás archás*) y otra, la de conservarlo. No habían asimilado que los que conservan mejor su supremacía son los que se mantienen en los mismos principios por los cuales la establecieron. Se ha demostrado muchas veces, y muy claramente, que los hombres logran el poder si tratan con benignidad e infunden esperanzas a sus vecinos; si, tras conseguir lo que se deseaba, estos mismos hombres observan una mala conducta y gobiernan despóticamente a los que sometieron, es natural que un cambio así en los dominadores haga cambiar de partido a los dominados. Es lo que ocurrió a los cartagineses.<sup>338</sup>

Polibio señala la existencia de dos caminos para una potencia imperial, el de esclavizar a los pueblos conquistados o el de hacerlos partícipes del gobierno en calidad de aliados. Opciones que no hacen más que marcar la vigencia en pleno siglo II a.C. de la tensión entre *hegemonía* e *isonomía* en la política internacional. El megalópolitano se decanta a favor de la *isonomía*, el trato igualitario de todos los integrantes de la alianza imperial. Lo hace porque su experiencia como funcionario en una potencia de mediano tamaño y democrática lo ha preparado para entender la política exterior en clave dialéctica entre *autonomía* y *hegemonía*. Por un lado, el imperialismo aqueo resolvió la contradicción incorporando a las ciudades que conquistaba y haciendo extensible la ciudadanía, de tal forma quienes ingresaban a la

---

<sup>338</sup> Plb.X.36.3-7.

Confederación, aun cuando fuese a la fuerza, lo hacían en calidad de miembros de pleno derecho y no de súbditos. Los individuos de las ciudades conquistadas podían considerar que su libertad estaba asegurada porque se incorporaban con los privilegios de la ciudadanía en una sociedad que se organizaba como una democracia. Por otra parte, en sus relaciones con la monarquía macedónica la Confederación Aquea mantuvo una postura de negociación constante con momentos en que primaba un reconocimiento formal de la hegemonía del rey con otros en que se apelaba a cierta independencia externa para obrar en favor de la expansión territorial.

Polibio está considerando esos antecedentes en su lectura del imperialismo romano y cartaginés. En el fondo apela a constituirse él mismo en un mediador entre el poder romano y las ciudades griegas, según un modelo que garantizaría mayor margen de autonomía de éstas últimas en favor de un control más eficaz de Grecia por parte del primero. La posición no deja de ser idealista, más aun porque en el propio mundo griego, exceptuando la experiencia confederada, el imperialismo terminó por abortar las pretensiones isonómicas en el marco de las relaciones interestatales. Sin embargo, no deja de tener cierto grado de verosimilitud, después de todo los aqueos han sido aliados leales a Roma y han ejercido una autonomía responsable sin cuestionar el poder hegemónico de la ciudad eterna. Asimismo, Polibio se muestra continuador de esa labor de aliado responsable al cumplir el papel de mentor de un romano de la más alta alcurnia política, como es Escipión Emiliano.

Se trata pues de pensar el lugar que le cabe a las *póleis* griegas en la nueva coyuntura. El anhelo del megalopolitano es que las ciudades griegas mantengan su autonomía y se incorporen a la estructura imperial romana en calidad de aliados responsables. Pero eso depende de que Roma repita con los griegos el trato que tuvo con los itálicos durante las guerras celtas. El resultado final será ambivalente, por un lado Grecia se incorporará definitivamente a Roma como una provincia, casualmente denominada Acaya, pero la cultura griega mantendrá la preeminencia en el mediterráneo oriental, de tal forma que no resulta descabellado hablar de imperio grecorromano (Veyne, 2009).

Claro que el límite que separaba un comportamiento leal para con Roma con el servilismo era muy frágil. Polibio señala que los aqueos se negaban a aceptar regalos de los monarcas porque “los intereses de los reyes se oponían a los de las democracias”<sup>339</sup>, en un intento por demostrar la capacidad que tenía la Confederación de comportarse como un Estado autónomo. En el sistema interestatal helenístico la imagen que un Estado puede exhibir

---

<sup>339</sup> Plb.XXII.7-8. Cf. Placido (2017:126)

es trascendental para explicar el lugar que ocupa en los diferentes tipos de alianzas, así como su éxito o fracaso. La forma en que la lealtad no se confundiera con servilismo era proyectando cierta capacidad de acción y orgullo autonomista.

Para Polibio las dos patas sobre las que se erige el imperialismo son la *eunóia* (buena voluntad) y el *phóbos* (miedo). La primera idealizaba las relaciones de poder difrazándolas de buena predisposición de la potencia hegemónica a asumir la defensa de sus aliados y de estos de aceptar el liderazgo del primero. El segundo, por el contrario, revelaba la verdadera cara del imperio. Desnudaba la realidad de la situación en que se encontraban los Estados más pequeños frente a los poderosos. Pero la *eunóia* se alimentaba del *phobos*. Hace falta una cuota de miedo a las fuerzas del *hegemón* para predisponer a los aliados a un comportamiento sumiso. Asimismo, el temor a perder a los aliados, o sufrir una revuelta, debiera bastar para que la potencia hegemónica tenga un comportamiento moderado.

La imagen que Polibio trasmite de la Confederación aquea es la de un Estado que puede resultar un buen aliado para el poder romano, pero también que, por sus experiencias defendiendo con celo sus prerrogativas autonomistas contra los reyes, puede resultar un escollo difícil de superar. El *phobos* debía ser recíproco, como lo demuestra el caso cartaginés. Cártago trató a sus aliados como esclavos, perdió el miedo a una respuesta violenta por parte de aquellos, en consecuencia desaparecía la posibilidad de una *eunóia* para con su hegemonía. Un imperio debiera, por un lado, ganar la buena voluntad de sus aliados, por otro, aterrorizar a sus enemigos. En el libro XV llama la atención sobre el comportamiento de los reyes que tiene bastante similitud con el caso cartaginés:

Seguramente, todos los reyes en los comienzos de su reinado hablan a todo el mundo de libertad y llaman amigos y aliados a los que hacen causa común con ellos. Pero, a la hora de actuar, se sirven muy pronto despóticamente de los que creyeron en ellos y no les tratan como aliados. Abandonan la buena conducta, pero ello no les reporta utilidad alguna. ¿Quién no tildara de irracional y de insana la conducta de un príncipe que concibió grandes empresas y que aspiró al dominio universal, con posibilidades de éxito hasta ahora sin parangón posible, pero que en cosas de poca importancia, en lo más sencillo y simple proclama ante todos su deslealtad y su inconstancia?<sup>340</sup>

Polibio advierte y denuncia con irracional una política que solo cuente con la buena voluntad de los aliados en la etapa de conquista del poder y luego la deseche en favor de un despotismo en el gobierno. Irracional porque en el fondo la dominación imperial puede ser benéfica para los súbditos y estos pueden aceptarla con agrado. Una vez más el modelo es la Confederación aquea cuya conquista del Peloponeso se presenta como liberadora al permitir la instauración de la democracia en las ciudades conquistadas. También Roma es un ejemplo

---

<sup>340</sup> Plb.XV.24a.1-2.

de ello, pues a venció a los Celtas, liberando Italia del azote de aquellos bárbaros, y ganó con ello la *eunóia* de los itálicos.

La lectura polibiana de las relaciones imperiales como dialectica entre *phobos* y *eunóia* o entre *hegemonía* y *autonomía*, contribuyó a que los historiadores modernos llamaran la atención sobre los mecanismos a través de los cuales las ciudades griegas podían sacar provecho de la intervención de Roma. Se han servido para ello del concepto de “imperio por invitación” desarrollado por Geir Lundestad (1986:263-277) para la Europa de postguerra. Frente a la crisis económica y la amenaza soviética los países europeos ejercieron presión para un mayor involucramiento de E.E.U.U. en la región. A cambio de una aceptación de la supremacía militar, política y económica de E.E.U.U. y de una fuerte presencia imperial en la zona, los europeos esperaban un compromiso con el respeto a la autonomía de los Estados y la participación en los organismos de toma de decisión.

Retomando a Lundestad Craig Champion considera importante atender a como se construye el imperialismo en la periferia. Es decir, como las élites locales hacen uso del poder romano para ganar en sus conflictos internos. Una práctica que, como vimos antes, comenzó con Filipo II y su apoyo a las oligarquias en las ciudades con el propósito de controlarlas. Continuó con Alejandro en Asia Menor, donde utilizó a las facciones demócratas para hacer pasar su campaña de conquista como campaña de liberación.

La voz latina para significar “confianza” o “buena voluntad” es *fides*, término utilizado comúnmente para referirse a las relaciones patrono-clientes. Pero que también podía utilizarse para aludir a los lazos de patronazgo que unían a un pueblo extranjero con el pueblo romano, sobre todo después de una derrota militar. Los extranjeros pasaban a ser *socii* (socios) o *amicii* (amigos) de Roma, e ingresaban a la órbita del poder romano. Las ciudades aliadas daban su lealtad a Roma y ésta aseguraba su protección. Sin embargo, el mapa de Italia bajo control romano presentaba varios niveles de categorías jurídicas para sus habitantes. Estaban los ciudadanos romanos propiamente dichos, los colonos, que no gozaban de ciudadanía a menos que transfirieran su residencia a la ciudad, y los aliados, que se reconocían formalmente como estados independientes (Sagistrani, 2006: 118).

Aun así, dentro de los aliados se diferenciaban los *municipios*, comunidades extranjeras que habían recibido derecho de ciudadanía, y los *súbditos*, comunidades sin derecho de ciudadanía. Por lo general, estos últimos habían sido derrotados y se rindieron sin condiciones, por lo que pasaban a depender totalmente del Estado romano. Se los conocía como *dediticii*, en referencia a la práctica de la *deditio*, que significa “rendirse sin condiciones” “entregarse” o “someterse” al Estado romano. Un pueblo que se entregaba a la

*deditio* de los romanos no podía esperar un trato basado en la *fides*, en la confianza mutua, sino que su relación con Roma sería de dominación/subordinación.

Polibio narra una situación en que un pueblo griego se entrega a la *deditio* de los romanos sin comprender las implicancias de tal acción. Se trata de la Confederación Etolia que en el año 191 a.C., derrotado su aliado Antíoco III en Termópilas y amenazadas las ciudades de Heraclea y Lamia, ofreció a M. Acilio Glabrión una *deditio in fidem*. El problema es que los etolios juzgaron equivocadamente lo que implicaba entregarse a la fe de los romanos. Esa ignorancia para tratar con el invasor es el resultado según Polibio de:

Los etolios...decidieron autorizar a Acilio a tratar con todo el asunto, entregándose ellos mismos a la fe de los romanos, no sabiendo que fuerza tenía esto, sino siendo engañado por la palabra “fe”, como si fueran a obtener una misericordia más completa debido a esto. Pero entre los romanos entregarse a la “fe” tiene la misma fuerza que entregar la autoridad de uno mismo al vencedor.<sup>341</sup>

El equívoco está en relación con la caracterización de los etolios en toda la obra como pueblo irracional. En efecto, al descubrir las verdaderas implicancias de la *deditio* los etolios vuelven a estar en guerra. Con el fracaso de la *deditio* etolia Polibio intenta dejar un mensaje aleccionador sobre la importancia de conocer al poder imperial con que ahora Grecia se enfrenta (Moreno Leoni, 2017:208-223). La irracionalidad de los etolios está en diálogo con el carácter responsable en el ejercicio de la autonomía por parte de los aqueos. Los etolios habían aprovechado la desconfianza que generó en los romanos las ambiciones de Filipo V en Iliria para atraer a la potencia itálica hacía Grecia. Luego firmaron un tratado de paz con Macedonia a espaldas de Roma, y cuando los romanos vencieron pretendieron adquirir parte de los territorios en disputa haciendo caso omiso al hecho de que ya habían firmado la paz por separado. El comportamiento errático de los etolios solo puede tener consecuencias negativas para Grecia y Polibio quiere advertir a sus contemporáneos al respecto.

En todo caso, la imagen que trasmite Polibio del imperialismo en el siglo II es un tanto idealizante con la posibilidad de una hegemonía moderada por parte de Roma, y de un respeto a la autonomía de los conquistados. Con ello hay un intento, en el plano discursivo, de volcar la balanza en favor de la *isonomía* en las relaciones imperialistas. Pero el trasfondo es bien diferente, por un lado, hacía bastante tiempo que los griegos habían comprendido que las relaciones imperialistas constituyen relaciones asimétricas, por otro, la diyuntiva entre

---

<sup>341</sup> Plb. XX.9.10-12.



hegemonía y autonomía le era ajena a los romanos que aplicaban una política pragmática en su expansión mediterránea.

Desaparecido el imperio ateniense, y las pretensiones hegemónicas de otras importantes ciudades como Esparta o Tebas, el sistema interestatal griego experimentó profundas transformaciones a partir de la irrupción de la monarquía macedónica en los asuntos domésticos de las ciudades, y de su expansión hacía Oriente. Con la conquista del imperio persa por parte de Alejandro III y el posterior desmembramiento de su imperio, asistimos a una nueva organización del marco interestatal en el mediterráneo oriental. En esa coyuntura las ciudades-estados y los regímenes democráticos parecen perder peso ante los grandes Estados territoriales y las dinastías reales. Sin embargo, tanto la polis como la democracia lograron pervivir y mantener su vigencia en la Grecia helenística.

La democracia no solo continuó siendo el régimen dominante en Grecia y Asia Menor, sino que además mantuvo su centralidad en el pensamiento político. Los reyes helenísticos mantuvieron una posición pragmática para con las democracias, las apoyaron allí donde convenía a sus intereses de dominación y la combatieron donde resultaron un problema. Pero en general las democracias se adaptaron bien a la nueva realidad. El desarrollo de la *evergesía* como forma en que las ciudades se relacionaban con las monarquías favoreció a la idealización del “rey benefactor” y de la ciudad responsable para con sus deberes y derechos. En un nivel más modesto los ciudadanos prominentes se vinculaban a las ciudades según el mismo modelo *evergético* sin que eso fuera percibido como una falta a la constitución democrática.

Para Polibio la democracia seguía siendo el sistema que garantizaba la libertad verdadera. Como funcionario de una polis democrática, y de una Confederación de ciudades organizadas según el modelo democrático, entendió la democracia como garante de la libertad del ciudadano y del éxito de los Estados en la arena internacional. Su visión idealista de la democracia aquea lo llevó a utilizar el funcionamiento de la misma como molde para describir la constitución republicana romana. En un ejercicio de traducción cultural hacía inteligible el sistema político romano a sus lectores griegos, al tiempo que aleccionaba sobre la superioridad que los tipos de constituciones mixtas tenían por sobre los regímenes personalistas. Aun así, más allá de sus intereses didácticos, Polibio sigue teniendo en su horizonte ideológico a la democracia. La imagen que trasmite de ella es bastante diferente de la imagen que vimos en la etapa clásica. El *krátos* ya no podía “neutralizarse” al colocarse en el centro de una comunidad de iguales sin división entre gobernantes y gobernados. Por tanto,

la opción helenística parece ser distribuir el poder entre diferentes instituciones, que agrupan intereses de clases igual de diferentes, y apostar al “control” institucional y a la sintonización de dichos intereses. La democracia helenística ha puesto el énfasis en la capacidad de control de las instituciones en lugar de la capacidad que tiene la comunidad de neutralizar el *krátos*.

Finalmente, los imperios helenísticos, por su falta de legitimidad de origen, basaban su éxito en la fuerza militar y el carisma de sus reyes. De esa manera apuntalaron la noción de imperio como dominio. Es en esta etapa en que definitivamente la tensión entre hegemonía y autonomía se resuelve a favor de la primera. Sin embargo, Polibio se muestra optimista a propósito de las ventajas que puede obtener una potencia imperial del respeto a la autonomía de sus aliados.

# Conclusión

A lo largo de la presente investigación hemos partido desde un debate contemporáneo, a propósito de la relación entre democracia e imperialismo, para volver al pensamiento político griego y hacia lo que el mismo puede aportar a ese debate. Con ese fin se indagó en torno a los conceptos de libertad y poder en la filosofía política griega en dialogo constante con la modernidad. Los resultados a los que se llegó no difieren mucho de lo propuesto a manera de hipótesis. Allí se sostuvo que, al menos en la concepción de la libertad y del poder que emanaba de su puesta en práctica, la democracia era antagónica del imperio. Lo que tal vez haya resultado un hallazgo, que no estaba previsto en la hipótesis, es el hecho de que el antagonismo se potenciara por el carácter pre-político que tenía el imperialismo para el pensamiento político aristotélico.

Partiendo de las ideas de Ellen Meiksins Wood, sobre la democracia contra el capitalismo y/o el imperialismo, sosteníamos en la introducción, a manera de hipótesis, de que la democracia resulta antagónica del imperio en dos aspectos, la concepción del poder y la idea de libertad. En el Capítulo II se demostró el carácter que tiene el ejercicio del poder en la democracia y la idea de libertad que surge del mismo. Allí también se buscó ilustrar la noción de libertad que impera en las relaciones imperialistas. En el capítulo III, que indaga sobre el léxico del poder, comprobamos que la concepción de poder propia del imperio es diferente a la concepción democrática. El capítulo IV nos permitió ver como en el período helenístico el antagonismo se mantuvo, pero comenzaba a dejar lugar a nuevas formas de entender la democracia que resultaban más benévolas para con los grandes Estados territoriales.

En efecto, la política en Grecia nace como resultado de la irrupción de los sectores campesinos en su lucha por ganar espacios de poder frente a los grupos aristocráticos. La conflictividad se resuelve generando un espacio dentro de la ciudad donde se pueda canalizar la lucha. Físicamente ese espacio era el *ágora*, la plaza pública donde los ciudadanos de todos los sectores coincidían. Pero en el plano de las representaciones simbólicas ese espacio era el *mesón*, el medio entre los dos bandos en conflicto. Aceptar la necesidad de resolver la contienda implicaba reconocer al “otro” como un igual, como parte del “nosotros”. De ahí que la igualdad de todos los miembros de la polis, entendida como comunidad de ciudadanos, fuese vital para la existencia de la política.

La imagen que se configura en una comunidad política es la de un círculo. Esta figura geométrica es de suma importancia para la forma en que los griegos entienden el mundo

físico, el cosmos y la relación entre hombres, naturaleza y dioses. Se asociaba a los principios generadores de la vida y la muerte. Representa tanto la creación y reproducción como el fin de la vida, en un mecanismo de eterno retorno al punto de inicio. Por eso mismo se vincula también con la eternidad espacial y temporal. Su forma cerrada y estática era percibida como la imagen perfecta de lo divino (Roche Carcel, 2017:40-45). Una pluralidad de mitos, creencias y objetos ejemplifican bien el lugar primordial que ocupaba el círculo en la mentalidad griega<sup>342</sup>. La arquitectura teatral, estudiada por Juan Antonio Roche Carcel (2017), incorpora la forma circular y cuenta además, en algunos casos, con un *agorai*, un lugar para que en el teatro se reuniera la asamblea de ciudadanos.

El círculo se asocia a su vez al número tres, no menos sagrado para los helenos, sobre todo a partir de Pitágoras. El Uno es el número perfecto, el origen de todas las cosas, punto de salida y de retorno a la eternidad. De su división se origina el Dos, número al que los griegos le tenían pavor. La suma del Uno, la unidad, y el Dos, la división, da Tres. El Tres simboliza el regreso a una situación de unidad. No ha de extrañar entonces que la tríada represente el cosmos. Tres mundos, el divino, el natural y el humano o social, tres espacios, el cielo, la tierra y el hades. Pero además el Tres se asocia al círculo porque es un número cerrado, no admite división. Es un número que representa la unidad como anhelo de los hombres de retornar al Uno, a la Edad de Oro<sup>343</sup>.

En la filosofía política griega el Tres aparece en reiteradas ocasiones. Tres son los sistemas constitucionales que existen para Heródoto, democracia, oligarquía y monarquía. Para Aristoteles y Polibio seran seis, pero organizados en tres sistemas constitucionales positivos y tres negativos. La constitución mixta se estructura en torno a tres elementos, el democrático, el aristocrático y el monárquico. Aristóteles describe el proceso de los cambios constitucionales como una dialéctica que va de una constitución original, seguida por una situación de *stásis* que incorpora la división, y finalmente, una superación que es el resultado de una nueva constitución. La secuencia de los cambios constitucionales, tal como lo presenta Aristóteles en la Constitución de los Atenenses, recuerda a la idea cíclica del eterno retorno, del nuevo comienzo. Lo mismo cabe para Polibio quien considera que al interior de la constitución mixta hay etapas de primacía de uno de los tres elementos. Por tanto, a un momento de primacía del elemento aristocrático lo sucede uno de superioridad democrática y

---

<sup>342</sup> Ejemplo, *Il.* XVIII.503-504. Pl. *Phd.* 72b.

<sup>343</sup> Las ideas pitagóricas sobre la armonía y el número pertenecen a dos matemáticos posteriores a Pitágoras, Filolao de Crotona y Arquitas de Tarento. Cf. *Iamb. VP.* Roche Carcel (2017:29-33)

luego de gobierno monárquico, para luego comenzar otra vez con un retorno del elemento aristocrático a primera plana.

La presencia del número tres y de la visión cíclica de los sistemas constitucionales entre los pensadores griegos no es casual. La aspiración de la política es la superación del conflicto, de la división, que en términos matemáticos se representa con el número Dos. La búsqueda por regresar a una situación primigenia, en que la unión caracterizaba a la sociedad, es el motor de la política. Se trata de resolver el conflicto para volver a la unidad. El Tres simboliza ese retorno. Asimismo, la democracia se configura como un espacio circular, porque encierra en su interior a la totalidad de los miembros de la comunidad y porque supone un retorno a la etapa pre-estatal, a la época en que la comunidad era Una e indivisa. Como señalan varios de los autores que hemos recuperado (Clastres, Gordon Childe, etc.) la lógica estatal es una lógica de la división. Ya sea entre gobernantes y gobernados, o bien entre clases sociales. El nacimiento de la polis como entidad estatal supuso instituir la división al interior de la comunidad. La política y la democracia expresan la batalla librada por los griegos para superar la división y regresar a una lógica que recupera la unidad primitiva, pero la transforma y la supera porque está mediada ya por las instituciones de la polis.

Así también la forma geométrica con que se representa el poder en democracia es el círculo. En la asamblea los ciudadanos ocupan sus lugares, ya sea en la colina del Pnyx o en el *odeon* (teatro), desplegándose como una gran circunferencia en dirección a un centro donde simbólicamente reside el poder, el que nadie puede apropiarse. La carencia de un vértice o un punto que sirva de referencia para ubicar la cumbre o la cabeza, obstaculiza toda posibilidad de identificar el poder separado de la totalidad. El círculo, finalmente, se asocia a la idea de igualdad que debe imperar entre los miembros del cuerpo cívico. Y la igualdad es el elemento fundamental que contribuye a neutralizar el poder (*krátos*).

La etapa helenística, donde la posibilidad de constituir una comunidad sin división se vuelve quimérica, trae cambios en la concepción democrática del poder. Aun así la tríada y el círculo mantienen su primacía. En la sociedad helenística es mucho más simple hallar un referente donde encontrar el poder, reyes y magnates son quienes, en principio, verdaderamente gobiernan. Pero el pensamiento político griego llevó a cabo un desplazamiento que colocó el énfasis en las instituciones, en detrimento de las clases. Las instituciones representaban las partes que daban forma al todo. En cada una de ellas, magistraturas, consejo, asambleas, tenían participación los diferentes sectores sociales. La igualdad era el resultado de un acuerdo tácito que reconocía ciertos espacios de poder para cada sector social.

El correcto funcionamiento de las instituciones, y de los tres elementos que daban forma al sistema constitucional “mixto”, aseguraba la imposibilidad de una ruptura de la concordia y el mantenimiento de la unidad. El problema era que de esta manera resultaba un imposible neutralizar el poder y evitar su concentración en pocas manos. La filosofía política helenística abandonó esa aspiración y en su lugar apostó a la idea de control institucional. Partiendo del supuesto de que los diferentes sectores sociales actuando dentro de los espacios habilitados ejercerían la presión suficiente para evitar que los otros sectores acapararan poder en demasía. Es como si el demos helenístico hubiera acabado por dar por sentado el carácter irracional del proyecto democrático original, que renunciaba a estar subordinado a la lógica estatal. La sociedad helenística es una sociedad fuertemente jerarquizada, social y políticamente, que por un lado, ha terminado por aceptar la división entre gobernantes y gobernados, y por otro, no renuncia a solucionar sus conflictos por vías que procuren la unidad de la comunidad. Es decir, por la vía democrática.

Cuando Polibio describe Italia en el libro II afirma que la forma de la península es triangular<sup>344</sup>. Afirmación que se ha desechado, por errónea, por los modernos y también por los antiguos desde Estrabón. Pero como a Polibio le cuesta separar Roma de Italia la afirmación apunta a definir geoméricamente el orden constitucional romano. El triángulo es la figura geométrica más estable para la tradición pitagórica, y no es casual que Italia/Roma tuviera forma triangular porque la estabilidad del triángulo equivale a la estabilidad que ofrece la constitución mixta, la misma que explica el éxito militar romano. Esa constitución tiene tres elementos, como el triángulo tiene tres lados. Polibio posiblemente este tratando de significar un corrimiento en los intereses de la sociedad helenística, una disminución de la preocupación por la igualdad en favor de la estabilidad.

En todo caso lo que queda claro es que la concepción del poder en la democracia tiende a horizontalizar antes que a verticalizar el acceso al mismo. Distribuir en vez de concentrar y equiparar a todos los sectores sociales en relación con el ejercicio del gobierno. Con ello se pretende borrar o minimizar las diferencias entre gobernantes y gobernados. Lograr la unidad y auyentar la división en un desesperado intento por retornar a una situación primigenia de marcada homogeneidad social que el conflicto ha roto. La lógica democrática entra en tensión con la lógica estatal, en el sentido de que el Estado procura asegurar el ejercicio de la coacción y la democracia busca evitar que la violencia tenga lugar, al menos cuando se trata de los miembros de la comunidad quedando reservada para los “otros” que son

---

<sup>344</sup> Plb.II.14.4.

ajenos a ella. Por eso el coro de las Eumenides de Esquilo clama para que la guerra cese entre los atenienses y sea solo guerra exterior<sup>345</sup>. En terminos de la antropología política de Pierre Clastres la lógica democrática es una “lógica primitiva”. En el sentido de buscar la unidad y evitar la escisión del cuerpo social entre gobernantes y gobernados, que era donde el antropólogo francés identificaba lo político en las sociedades primitivas.

En cambio el imperio busca verticalizar el acceso al poder antes que a horizontalizar. Concentrar en vez de distribuir e individualizar a quien ejerce el poder. Su objetivo es ampliar lo más posible las fronteras entre quien domina y quien es dominado. La división es su alimento, su razón de ser. Cualquier tendencia hacía la unidad anularía la posibilidad misma del imperio como forma política. En el sentido que aquí lo venimos desarrollando la lógica imperial es una lógica estatal, en tanto que ambas procuran asegurar el monopolio de la coacción. Por paradójico que resulte, para los griegos esa lógica es pre-política. No es el camino indicado para alcanzar el bien común. Los modernos, aunque hemos interiorizado la lógica estatal, reconocemos en las tradiciones liberales y republicanas ciertas tendencias a recelar del Estado, su misma capacidad de coacción implica una amenaza para las libertades democráticas si no se limitan. Pero para los modernos la política es siempre política dentro de la esfera del Estado. Incluso es el Estado uno de los objetos de estudio privilegiado, pero no exclusivo, de las Ciencias Políticas.

Para continuar con la geometría del poder se puede pensar el imperio como una línea vertical recta. Una imagen fálica. El falo era para los antiguos un símbolo vinculado a la dominación masculina. En Grecia se asociaba con el culto a Dioniso, “el dios de los excesos”, del vino, la fertilidad y la reproducción. Es un dios ambiguo porque, si bien tiene un gran falo que lo caracteriza, su apariencia física es más bien femenina. Esto es porque es el dios de la vida y de la muerte, conjuga lo femenino y lo masculino como elementos necesarios para la vida, pero también para la muerte, pues en la cosmovisión griega la muerte implica retornar al útero materno. Es paradójicamente el dios de la naturaleza no domesticada, lo cual es relevante porque es precisamente la pulsión sexual masculina, su deseo por el cuerpo femenino lo que debiera ser domesticado en el proceso de conformación de la vida en la polis. Después de todo, fue el deseo por el cuerpo de Helena, que llevó a Paris a violar las reglas de hospitalidad, lo que causó la contienda entre aqueos y troyanos.

---

<sup>345</sup> A. Eu.860-866: “tampoco arranques a los gallos sus corazones para implantarlos en mis ciudadanos, ocasionando un Ares internos en la raza pleno de mutua arrogancia. ¡Que la guerra sea solo exterior- nunca es difícil su presencia- y que en ella exista un apasionado amor por la gloria! (no me estoy refiriendo al combate del ave doméstica)”

No debe sorprender entonces que una de las imágenes más comunes con la que los griegos describen la dominación imperial sea la del hombre abusando de una mujer. La *andreía*, esa cualidad propia del sexo masculino se convirtió, como bien señaló Balot (2009), en el motor de la voracidad imperial ateniense. La masculinidad constituía el núcleo sobre el que se erigía la propia noción de ciudadanía entendida como derecho a la participación en el gobierno de la ciudad. Sin embargo, el ciudadano debía contener la pulsión sexual priorizando su status social por sobre sus deseos personales. El espacio que se habría fuera de la polis, ese espacio de conquista y dominio imperial se convirtió en un buen lugar para liberar el deseo de poseer. Los aliados, como los bárbaros, se feminizaron discursiva e ideológicamente para configurar la idea de un poder masculino que pertenece al universo anterior a la polis.

Desde los poemas homéricos en adelante la mujer ha configurado la imagen típica del botín de guerra. El conflicto que inicia la Iliada entre Aquiles y Agamenón en torno a la esclava Briseida, y que provoca la ira de Aquiles cuando se la arrebatan, es un conflicto en torno al botín de guerra. En efecto, como observara Jean Pierre Vernant (1998) el enojo de Aquiles era resultado de que Briseida constituía su botín de guerra, ganado legítimamente en el campo de batalla, arrebatárselo implicaba una ofensa a su papel de guerrero. Guerra, conquista, esclavización y mujeres estaban imbrincados en el imaginario griego. El imperialismo proyectó esa imagen con más fuerza y énfasis.

En efecto, para el siglo V la esclavitud alcanzó su punto máximo en Grecia. Las relaciones asimétricas entre amo y esclavo se naturalizaron e hicieron lo propio con la dominación. El desarrollo de la esclavitud facilitó además la asimilación de prácticas políticas determinadas con las formas que regulan una relación esclavista. En ese grupo ingresan la monarquía y la tiranía y demás formas de poder personal. Como el imperio persa constituía la única experiencia imperial cercana a Grecia antes que el imperio ateniense, los griegos del siglo V tendieron a asociar imperio, monarquía y esclavitud. Cuando, tras las conquistas de Alejandro en Oriente, la monarquía paso a ocupar un lugar preponderante y positivo para el pensamiento político, entonces, aunque continuó vinculada al imperio, su relación con la esclavitud se matizó.

La guerra era el vehículo para la obtención de esclavos, varones y hembras, como también lo era para la generación del excedente económico. Los griegos entendieron la guerra como una fuerza ambivalente, por un lado, al promover el conflicto entre diferentes grupos colaboraba a separar y dividir, a marcar frontera con el “otro”, por otro, fortalecía el lazo interno al insistir en la imagen de un “nosotros” opuesto al “otro” adversario. La guerra exterior, en especial cuando se llevaba a cabo frente a otros griegos, no estaba exenta de cierta



tensión entre unidad y división. En el caso ateniense, la unidad del Egeo y de las polis jónicas que conformaban la Liga de Delos entró en conflicto con la división generada por el uso que le daba a la alianza la ciudad de Atenas. La unidad no paso de ser meramente discursiva, porque los atenienses apuntaron a forjarse una imagen de si mismo como un “nosotros” ático frente a un “otro” jónico. Entre la identidad ática y la jónica los atenienses eligieron el primero. Esto fue así porque el imperialismo necesita de manera forzosa concentrar y separar a quienes ejercen el poder de quienes lo padecen.

Así pues, en la democracia la tensión entre el todo y la parte se resuelve en favor del todo. La unidad por sobre la división. En el imperio, por el contrario, la tensión entre isonomía y hegemonía se resuelve en favor de la última. En el seno de los mecanismos con que uno y otro resuelven esas tensiones se esconden dos concepciones disímiles y antagónicas de entender el ejercicio del poder. El pesamiento político griego de la etapa clásica comprendió con claridad que el imperialismo no podía constituirse en un tipo de organización que asegurara el bienestar común de los ciudadanos. El de la época helenística, en cambio, consideró, a partir de las experiencias generadas por las confederaciones de ciudades, que si la expansión militar iba acompañada de una inserción real de las ciudades conquistadas al cuerpo cívico en calidad de iguales, bien podía alcanzar aquel objetivo. El problema fue que la amplitud del cuerpo de ciudadanos dificultaba la capacidad del ejercicio directo del poder, y obligaba a recurrir a otras opciones. La salida institucional se previó como la más óptima porque, aunque tendía al ejercicio indirecto del poder, aseguraba la concordia entre los sectores sociales y mantenía la unidad. En si las confederaciones helenísticas buscaban conciliar la lógica democrática con la lógica estatal, y consiguieron hacerlo con relativo éxito. Consideramos que la teoría política moderna puede nutrirse mucho más del estudio de esas experiencias.

Dos formas diferentes de entender el poder implican dos formas diferentes de concebir la libertad. La democracia al ubicar al ciudadano como *isokrátos*, igual en poder, entendió la libertad como categoría jurídica y como práctica social. Lo primero significaba que la libertad era un privilegio que emanaba de la ciudadanía, lo segundo que se hacía efectiva con la participación del ciudadano en el gobierno de la polis. Durante la etapa arcaica, cuando la esclavitud era endógena, la oposición libertad/esclavitud se entendía desde la lógica ciudadano/no ciudadano. La unidad étnica facilitaba que la libertad en época arcaica significara ingresar a la comunidad, mientras que caer en la esclavitud conllevaba ser expulsado de la misma. Esta idea de la libertad asociada a la ciudadanía y con la pertenencia a una comunidad es la que encontramos en la democracia.

Al neutralizar el poder, y evitar su apropiación por parte de alguno de los sectores en conflicto, la democracia habilitó el ejercicio directo del poder por parte de todos los ciudadanos varones desde la asamblea, la cual tras las reformas de Efialtes en 462 paso a ser la depositaria de la soberanía. Es factible que en esta época la libertad se entendiera a partir de la noción de igualdad en el ejercicio del poder. En efecto, se consideraba que todo aquel que formara parte de la comunidad era a un mismo tiempo gobernante y gobernado. Pero como en el siglo V la asamblea era la sede del gobierno, y la misma era abierta para todos los ciudadanos, el gobierno era ejercido por un colectivo. El ciudadano ateniense no “gobernaba a otros” sino que “gobernaba con otros”, y al mismo tiempo, en paralelo, era gobernado, no “por otros”, sino “con otros”. De ahí que Heródoto y Platón en el Menexeno definan la libertad del ciudadano democrático a partir de la capacidad de no gobernar ni ser gobernado. Tal definición es profundamente anarquista en el sentido literal de la palabra. Anarquía, significa sin *arkhé*, sin gobierno, expresado este en las magistraturas o en referentes claros desde donde se ejerce el poder. En el fondo es una definición acorde a una situación que no distingue entre gobernantes y gobernados.

En el siglo IV con la restauración de la democracia, tras la guerra civil del 403, la introducción de ciertos controles legales al accionar de la asamblea y una recuperación del valor de las magistraturas facilitaron que el régimen dejara de ser tan hostil a los aristócratas. Aristóteles, que escribe en ese siglo, hace un análisis de la democracia contemporánea y la del pasado desde una óptica que prioriza las magistraturas sobre la asamblea como espacio donde recae la soberanía. Al punto de forzar la situación y convertir a la asamblea en un tipo de magistratura, que por no poder ser definida sera una *arkhé aoristos*. Centrandose en las magistraturas Aristóteles propondrá una definición que a nuestro juicio debe tomarse con cautela. En efecto, para el Estagirita en la democracia el ciudadano es libre porque participa del gobierno, pero lo hace por turno. Por tanto, el ejercicio del poder tiene límites temporales y espaciales precisos, de esa forma se evita la escisión de la comunidad, dejando participar a todos en determinados momentos y lugares. Es la garantía institucional de que un ciudadano podrá acceder o participar en determinadas ocasiones en el gobierno, lo que impulsa a superar el conflicto o que el mismo se resuelva en el marco de la acción política.

El mundo helenístico profundizó la tesis aristotélica al concebir la libertad con la participación directa en ciertas oportunidades, indirecta en otras, del gobierno. Así también la conquista de Oriente y la expansión de la cultura griega por todo el mediterráneo oriental supuso un desplazamiento hacia los beneficios culturales de la ciudadanía y por tanto de la libertad. A un griego en los reinos helenísticos se le abría una gama importantes de

oportunidades de ascender socialmente. La posibilidad de compartir la ciudadanía entre varias *póleis* supuso una ventaja jurídica importante para los griegos. Sobre todo porque facilitaba cuestiones vinculadas al acceso a la propiedad, el comercio, las alianzas familiares, etc. Es decir, en la etapa helenística la libertad sigue asociada a los privilegios que emanan de la ciudadanía, sin embargo, esos privilegios son cada vez menos políticos y más culturales y jurídicos.

La irrupción de la esclavitud exógena en Grecia hacía fines de la etapa arcaica y principios de la etapa clásica transformó la relación libertad/esclavitud. Al ser el esclavo un individuo ajeno a la comunidad la esclavitud dejó de ser un tema vinculado a la lucha política, como sí lo había sido en la etapa anterior. La esclavitud exógena acabó por alejar a la esclavitud de la lógica ciudadano/no ciudadano. A partir de entonces la esclavitud ya no tendría nada que ver con los conflictos sociales que buscaban redefinir los criterios de participación política. Eso tuvo consecuencias enormes, en especial dentro de las relaciones entre griegos y bárbaros, pero también entre los propios griegos. Pasó a ocupar un lugar preponderante en la vida doméstica de los individuos, a tal magnitud que la lógica amo/esclavo fue naturalizada con el correr de los siglos<sup>346</sup>.

Dicho de otro modo, en la etapa arcaica la esclavitud como la libertad estaban ancladas dentro del conglomerado de relaciones existentes al interior de una misma comunidad. En la etapa Clásica, por el contrario, hay una separación profunda que identifica la libertad como atributo de quienes pertenecen a la comunidad y a la esclavitud como lo propio del “otro”, del que es ajeno. Mientras la democracia mantiene la noción arcaica, de modo que allí un libre al que no habilitan a participar del gobierno deviene en algo semejante a un esclavo, el imperio incorporará esta visión más moderna. Por tanto, este último niega que el “otro” esclavo pueda convertirse en un igual, ese “otro” le pertenece por derecho natural. Es un dato interesante que los levantamientos de esclavos testimoniados en el mundo grecorromano no buscaban el fin del sistema ni el ingreso a la comunidad, sino que, quienes se sublevaban, procuraban el retorno a sus respectivas patrias. El esclavismo, como el imperio, polariza a los grupos humanos entre dominantes y dominados.

La libertad imperialista, entonces, está vinculada con la capacidad de dominio. Su contracara es el “otro” dominado con quien no hay posibilidad, ni voluntad de diálogo o de superación del conflicto. Se trata de dominar y evitar ser dominado. El gobierno imperial no

---

<sup>346</sup> Esta lógica tenía antecedentes arcaicos de los que no nos ocupamos por pertenecer a sociedades que no confluyeron en sociedades democráticas. Ejemplo de esto es la explotación espartana sobre la población de Mesenia a través de un tipo particular de esclavismo que dio en llamarse *ilotismo*.

reconoce la libertad como un status jurídico, o como una condición inherente a cierta situación legal como puede ser la ciudadanía, para él la libertad va asociada a la fuerza. Polibio podía anhelar con un proyecto pedagógico que enseñara a griegos y romanos a construir unas relaciones recíprocas atravesadas por la hegemonía moderada y la autonomía responsable, pero lo cierto es que en el mundo en que vivía la guerra se había constituido en un elemento necesario para la viabilidad de los Estados. Un sistema interestatal violento y anárquico, en el sentido moderno de la palabra, facilitaba asociar la libertad de un Estado con la capacidad de dominar y garantizar su seguridad frente a otros Estados.

El mundo actual unipolar, muy a pesar de los intentos de China y Rusia por modificarlo, no es muy diferente, en su carácter violento, del mediterráneo antiguo. Como se señaló en el Cap. II.1, la idea neoconservadora estadounidense que entiende la expansión global del país como una defensa de la libertad, es en gran parte una idea de libertad imperialista de dominar para no ser dominado. Esa idea es congruente con una política exterior agresiva y expansionista constante. La democracia, como régimen asociado a la igualdad de todos los ciudadanos en el acceso al gobierno y fundamento de una libertad que implica el ejercicio del poder, no puede sino ser antagonista a la concepción imperialista.

El pensamiento político griego entendió bien ese antagonismo y lo resolvió negando al imperialismo un status político. Lo ubicó por fuera de las prácticas que hacían al gobierno de la ciudad, al punto de situarlo más cercano al universo privado. El imperio era resultado de relaciones asimétricas que no tenían razón de ser en una comunidad democrática. Incluso en la etapa helenística, cuando las democracias aceptaron la primacía de ciertos poderes monárquicos que a su vez eran imperiales, se siguió percibiendo ese antagonismo. Detrás del idealismo de Polibio ¿no hay un intento de conciliar ambos fenómenos? A nuestro parecer sí. Pero en el fondo eso era una quimera, en los siglos posteriores la democracia fue dejada de lado, hasta su recuperación en el siglo XIX, y aun entonces su recuperación solo fue posible porque se había montado un marco político que no entra en contradicción con la desigualdad económica del capitalismo. Por tanto, tampoco lo hace con el imperialismo.

### **Edición y Traducción.**

1. Acosta, E. (1987) Platón. Menexeno. En Platón. Diálogos II. Madrid: Gredos.
2. Aramillo, A. (2000) Sófocles. Antígona. Madrid: Gredos.
3. Austin, M. (1994) The Hellenistic World from the Alexander to the Roman Conquest. A Selection of Ancient Sources in Translation. New York: Cambridge University Press.
4. Balasch Recort, M. (1981) Polibio, Historias. Madrid: Gredos.
5. Bernabe, A. (1995) Aristóteles. La Constitución de los Atenenses. Madrid: Adaba.
6. Candau Morón, J. (2008) Polibio, Historia de Roma. Madrid: Alianza.
7. Cano Cuenca, J. (2007) Plutarco. Vida de Pirro. En Plutarco. Vidas Paralelas IV. Madrid: Gredos.
8. Fernández, C. (2008) Aristófanes. Lisístrata. Buenos Aires: Losada.
9. García Valdés, M. (1984) Aristóteles. La Constitución de los Atenenses. Madrid: Gredos.
10. García Valdés, M. (1988) Aristóteles, La Política. Madrid: Gredos.
11. Guzmán Guerra, A. (1982) Arriano. Anábasis de Alejandro Magno. Madrid: Gredos.
12. Guzmán Guerra, A. (2000) Tucídides. Historia de la Guerra del Peloponeso. Madrid: Alianza.
13. Guzmán Hermida, J. (2007) Isócrates. Discursos. Madrid: Gredos.
14. Placido, D. (1989) Jenofonte. Helénicas. Madrid: Alianza.
15. Schrader, C. (1995) Heródoto. Historias. Madrid: Gredos.

### **Bibliografía.**

1. Aguiar, E. (2002) La libertad política en Montesquieu. Su significado. En Boron, A. (Comp.) *Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*. Buenos Aires: Clacso. Pp. 73-80.
2. Anderson, G. (2003). *The Athenian Experiment. Building an Imagined Political community in Ancient Attica, 508-490 B.C.*, Michigan.
3. Amin, S. (2004) Geopolítica del imperialismo contemporáneo. En Boron, A. (Comp.) *Nueva Hegemonía mundial. Alternativas de cambio y movimiento sociales*. Buenos Aires: Clacso.

4. Ascheri, M. (2003-2006) Las ciudades-Estados italianas de la Edad Media y la herencia de Roma. *Revista de Historia Medieval*, nº 14. pp. 7-20.
5. Asheri, D. (2007) "Book III". En Murray, O. & Moreno, A. (Ed.) *A Commentary on Herodotus Books I-IV*. Oxford: Oxford University Press. pp. 379-528.
6. Auger, D. (1997), "Figures et représentation de la cité et du politique sur la scène d'Aristophane": P. THIERCY, M. MENU (eds.), *Aristophane : la langue, la scène, la cité*. Bari, Actes du colloque de Toulouse, 361-377.
7. Austin, M. & Vidal Naquet, P. (1986) *Economía y sociedad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.
8. Azoulay, V. & Ismard, P. (2007) "Les Lieux du Politique Dans l'Athènes Classique". En Schmitt, P. & De Polignac, F. (Comps.). *Athènes et le Politique dans le sillage de Claude Mosse*. Paris : Albin Michel, pp. 271-239.
9. Balot, R. (2006) *Greek Political Thought*. Oxford: Blakwell.
10. Balot, R. (2009) "The Freedom to Rule: Athenian Imperialism and Democratic Masculinity", En Tabachnick, D. & Koivukoski, T. (Ed.) *Enduring Empire: Ancient Lesson for Global Politics*. Toronto: Toronto University Press. pp. 54-68.
11. Barceló, P. (2008). "Poder terrestre, poder marítimo: la politización del mar en la Grecia clásica y helenística." *Potestas: Revista del Grupo Europeo de Investigación Histórica*, Nº 1.
12. Barceló, P. & Hernández de la Fuente, J. (2014) *El pensamiento político griego: teoría y praxis*, Madrid: Trota editorial.
13. Bellamy Foster, J. (2006) El redescubrimiento del imperialismo. En Boron, A. (Comp.) *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: Clacso. Pp. 445-462.
14. Bauman, Z. (2007) *En busca de la política*. Buenos Aires: FCE.
15. Bengtson, H. (1986), *Historia de Grecia. Desde los comienzos hasta época imperial romana*, Gredos. Madrid.
16. Benveniste, E. (1983) *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus.
17. Berlin, I. (1993) *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Universidad.
18. Bermejo Barrera, J.C. (2004) Pensando la guerra: algunas lecciones de la historia clásica. *Gallaecia*, nº 23. pp. 289-300.
19. Bloch, M. (2001). *Apología para la historia o el oficio del historiador*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

20. Bobbio, N. (2007). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
21. Bobbio, N. (2008) *Democracia y Liberalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
22. Boron, A. (2002) Imperio: Dos tesis equivocadas. *OSAL*, N° 8, pp. 167-176.
23. Boron, A. (2004) Hegemonía e imperialismo en el sistema internacional. En Boron, A. (Comp.) *Nueva Hegemonía Mundial. Alternativas de cambio y movimientos sociales*. Buenos Aires: Clacso.
24. Boron, A. (2006) *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: Clacso.
25. Bueno, I. (2006) Roma-México-Tenochtitlan: Análisis comparativo y resultados. *Anales del Museo de America*, 14. pp. 27-44.
26. Buis, E. (2011) Los varones atenienses y el coro de ciudades aliadas en Póleis de Éupolis. La Plata, V jornadas de Estudios clásicos y medievales. [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.1219/ev.1219.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1219/ev.1219.pdf)
27. Buis, E. (2012), Las lágrimas de Zeus, la prudencia de Atenea: Normas humanitarias, fuentes históricas y el reconocimiento de un “derecho internacional” en el mundo griego antiguo. *Revista Jurídica de Buenos Aires*, 357-383.
28. Buis, E. (2013). Enemigos íntimos: el imaginario simbólico del matrimonio y las metáforas eróticas de la política internacional en la comedia antigua: E. Rodríguez Cidre, E. Buis, A. Atienza (Comps.), *El oïkos violentado: Genealogía conflictivas y perversiones del parentesco en la literatura griega antigua*. Buenos Aires, Editorial FFyL, UBA. 191-228.
29. Buis, E. (2015) Between Isonomía and Hegemonía: Political Complexities of Transitional Justice in Ancient Greece. En Bersgmo, M., Cheah W. L., Song, T. & Yi P. (Ed.) *Historical Origins of International Criminal Law: Vol. 3*. Bruselas: Torkel Opsahl Academic Epublisher. pp. 27-61.
30. Cagni, H. (2012) La influencia de la historia clásica y la guerra antigua en el realismo político estadounidense. *Revista enfoque*, Vol. 10, n°16. pp. 47-70.
31. Campagno, M. & Lewkowicz, I. (2007). *La historia sin objeto*. Buenos Aires: Tinta Limón.
32. Campagno, M. (2007) El surgimiento del Estado y los intersticios del parentesco. A propósito de la revolución urbana en Egipto y en Mesopotamia. En Gallego, J. & Mac Gaw, C. (Comps.) *La Ciudad en el Mediterráneo Antiguo*. Buenos Aires: Miño & Dávila. Pp. 29-48.

33. Campagno, M. (2011) En los Umbrales: Intersticio del parentesco y condiciones para el surgimiento del Estado en el valle del Nilo. En Campagno, M. Gallego, J. & Mac Gaw, C. (Comps.) *El Estado en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma*. Buenos Aires: Miño y Dávila. Pp. 45-79.
34. Campagno, M. & Gayubas, A. (2015) La guerra en los comienzos del Antiguo Egipto: reflexiones a partir de la obra de Pierre Clastres. *Cuadernos de Marte*, Año 6, n° 8. 11-46.
35. Candiotti, M. (2012) Ciudadanía: aproximaciones al concepto y desafíos a lo largo de la historia. En Quiroga, H. (Coord.) *Ciencia Política. Reflexiones sobre conceptos y problemas de la disciplina*. Santa Fe: UNL ediciones. Pp. 56-68.
36. Canfora, L. (1995) El Ciudadano. En Vernant, J. P. (Ed.) *El Hombre Griego*. Madrid: Alianza Editorial. pp. 141-164.
37. Canfora, L. (2014). *El Mundo de Atenas*. Barcelona, Anagrama.
38. Cantarella, E. (1996) *Los suplicios capitales en Grecia y Roma. Orígenes y funciones de la pena de muerte en la antigüedad clásica*. Madrid: Akal.
39. Cardoso, C. (2001) la etnicidad griega: una visión desde Jenofonte. En Gallego, J. (ed.) *Prácticas religiosas, regímenes discursivos y el poder político en el mundo grecorromano*. Buenos Aires: FFyL UBA.
40. Carledge, P. (2007) "Democracy, Origins of: Contribution to Debate." En Raaflaub, K., Ober, J. & Wallace, R. (Ed.) *Origins of Democracy in Ancient Greece*. Berkeley-Los Angeles-Londres: University of California Press. pp. 155-169.
41. Carledge, P. (2009a) *Ancient Greek Political Thought in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
42. Carledge, P. (2009b) *Los espartanos. Una historia épica*. Barcelona: Ariel.
43. Carlsson, S. (2010). *Hellenistic Democracies. Freedom, Independence and political procedure in Some East Greek City-States*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
44. Carrasco Manchado, A. I. (2015-2016) La invención de la política en el siglo XII: reflexiones y propuestas desde una perspectiva conceptual. En *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*. N° 19. pp. 41-65.
45. Castoriadis, C. (1994). *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquet.
46. Castoriadis, Cornelius (1997) *El avance de la insignificancia*. Bs. As: Eudeba.
47. Champions, C. (2000a). Romans as BAPBAPOI: Three Polybian Speeches and the Politics of Cultural Indeterminacy. *Classical Philology*, 95, 425-444.
48. Champion, C. (2000b). Histories 12.4b.I-C.I: An Overlooked Key to Polybios' Views of Rome. *Histos*, 4, 1-5.



49. Champion, C. (2004a). *Cultural Politics in Polybius' Histories*. Los Angeles: University of California Press.
50. Champion, C. (2004b). Polybian Demagogues in Political Context. *Harvard Studies in Classical Philology*, 102, 199-212.
51. Champion, C. (2007) Empire by Invitation: Greek Political Strategies and Roman Imperial Interventions in the Second Century. *Transactions of the American Philological Association*. Nº 137. pp. 255-275.
52. Champion, C. (2009) Imperial ideologies, Citizenship Myths, and Legal disputes in Classical Athens and Republican Rome. En Balot, R. (Ed.) *A Companion Greek and Roman Political Thought*. Londres : Blackwell, pp. 85-99.
53. Chapoutot, J. (2013) *El nacionalsocialismo y la antigüedad*. Madrid: Abada.
54. Charlesworth, H. & Chinkin, C. (2000), *The boundaries of International law: a feminist analysis*. Manchester: Manchester University Press.
55. Chartier, Roger (1992) *El mundo como representación*, Barcelona: Gedisa.
56. Clastres, P. (2001) *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa.
57. Cohen, R. (1961) *Atenas, una democracia*. Barcelona: Ayma.
58. Das Candeias Sales, J. (2011) La refundación del Estado egipcio durante la época ptolemaica. En Campagno, M. Gallego, J. & Mac Gaw, C. (Comps.) *El Estado en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma*. Buenos Aires: Miño & Dávila. Pp. 135-154.
59. Desmond, William (2004) Punishments and the conclusions of Herodotus' Histories. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 44, 19-40, Durham, Duke University Press.
60. Dettiene, M. (1999) La phalange: problèmes et controverses. En J. P. Vernant (Ed.) *Problèmes de la Guerre en Grèce Ancienne*. Paris: Points.
61. Di Bernardis, C. (2011) ¿Discutir el origen del estado o discutir las especificidades del estado en la Antigüedad? El caso de Mesopotamia III y II milenio a.C. En Ames, C. & Sagristani, M. (Comps.) *Antigua III. Estudios interdisciplinarios en Historia*. Córdoba: Editorial Brujas. Pp.131-145.
62. Domínguez Monedero, A. (2001) *La polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI*. Madrid: Síntesis.
63. Domínguez Monedero, A. (2011) Lógos poético y política en la Grecia Arcaica. En Sancho Rocher, L., Iriarte, A. & Gallego, J. (Comps.) *Lógos y Arkhé. Discurso político y autoridad en la Grecia Antigua*. Buenos Aires: Miño y Dávila. Pp. 15-48.

64. Domínguez Monedero, A. (2013) El discurso fúnebre: El *epitaphios logos* de Pericles en Tucídides. En Fornis, C. (Ed.) *Los discursos del poder/ el poder de los discursos en la Antigüedad clásica*. Zaragoza: Libros Pórtico. Pp. 19-36.
65. Donlan, W. (2005) The relations of power in the pre-state and early state polities. En Mitchell, L. & Rhodes, P.J. (Eds.) *The Development of the Polis in Archaic Greece*. Londres: Routledge. Pp. 21-25.
66. Dri, R. (2000) Filosofía política aristotélica. En Boron, A. (Comp.) *La filosofía política clásica. De la antigüedad al renacimiento*. Buenos Aires: Eudeba. Pp. 97-130.
67. Ekstein, A. (2006) *Mediterranean Anarchy, Interstate war, and rise of Rome*. Berkeley-Los Angeles-Londres: University of California Press.
68. Epstein, S. (2011) Direct Democracy and Minority Rule: The Athenian Assembly in its relation to the Demos. En *Stability and Crisis in the Athenian Democracy*. Stuttgart: Historia Einzelschriften 220. pp. 87-102.
69. Erskine, A. (2013). Making Sense of the Romans: Polybius and the Greek Perspective. *Dialogues d'histoire ancienne, Supplément n° 9*, 115-129.
70. Farrar, C. (1995) La teoría política de la antigua Grecia como respuesta política a la democracia. En Dunn, J. (Dir.) *Democracia. El viaje inacabado*. Barcelona: Tusquets.
71. Febvre, L. (1993). *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*. Madrid: Akal.
72. Finley, M. (1978a), *Uso y abusos de la historia*, Crítica. Barcelona.
73. Finley, M. (1978a) Empire in the Greco Roman World. *Greece and Rome*, 25, pp. 1-15.
74. Finley, M. (1982) *Esclavitud antigua e ideología moderna*. Barcelona: Crítica.
75. Finley, M. (1986a), *Historia Antigua. Problemas Metodológicos*, Crítica. Barcelona.
76. Finley, M. (1986b) *El nacimiento de la Política*. Barcelona: Crítica.
77. Finley, M. (1995) *El mundo de Odiseo*. Madrid: FCE.
78. Finley, M. (2000) *La Grecia antigua*, Crítica. Barcelona.
79. Freud, S. (1978), *Obras completas. Vol.XIX*. Buenos Aires. Amorrortu editores.
80. Galan, J. (2008) Notes on Egyptian Imperialism ca. 1480-1430 BC (Hatshepsut-Amenhotep II). En Miniaci, G. & Russo, M. (eds.) *La guerra e i suoi riflessi nelle società antiche*, Pisa: Edizioni ETS.
81. Gallego, J. (2003) *Democracia en tiempos de tragedia: asamblea ateniense y subjetividad política*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

82. Gallego, J. (2005) *Campesinos en la ciudad. Bases agrarias de la infantería hoplita*. Buenos Aires: Editorial del Signo.
83. Gallego, J. (2007) El campesinado griego de la aldea a la polis. En Gallego, j. & Mac Gaw, C. (Comps.) *La ciudad en el mediterráneo antiguo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
84. Gallego, J. (2009) La polis entre dos lógicas de lo social: Del parentesco a la política en el mundo griego. En Campagno, M. (Ed.) *Parentesco, patronazgo y estados en las sociedades antiguas*. Buenos Aires: FFyL UBA. Pp. 147-176.
85. Gallego, J. (2011a) Atenas, entre el Krátos y la Arkhè: el lenguaje de la de hegemonía y el agotamiento de la democracia. En Cortés Copete, J. M. Grijalvo, E. & Gordilla, R. (Comps.) *Grecia ante los Imperios: V reunión de historiadores del mundo griego*. Sevilla: Secretaria de publicaciones Universidad de Sevilla. Pp. 155-166.
86. Gallego, J. (2011b) La asamblea ateniense y el problema del estado. Instauración y agotamiento de una subjetividad política. En Campagno, M., Gallego, J. & Mac Gaw, C. (Comps.) *El Estado en el mediterráneo antiguo*. Buenos Aires: Miño y Dávila. pp. 181-222.
87. Gallego, J. (2016) Aristóteles, la democracia ateniense y el problema de la anarquía. *El arco y la lira. Tensiones y debates*, nº 4. 29-43.
88. Geertz, C. (1994) *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
89. Giavedoni, J.G. (2012) La insoportable necesidad del Estado. Un recorrido por las diferentes maneras de pensar el Leviatán en Michel Foucault. En Quiroga, H. (Coord.) *Ciencia Política. Reflexiones sobre conceptos y problemas de la disciplina*. Santa Fe: UNL ediciones.
90. Giovanini, A. (2007) *Les Relation entre États dans la Grèce Antique. Du temps d'Homère à l'intervention romaine*. Stuttgart: Historia Einzelschriften 193.
91. Glotz, G. (1957). *La Ciudad Griega*. México: Hispano Americana.
92. Gómez Espelosín, F.J. (1987). Simples Homines. Algunas observaciones sobre la posición sociopolítica de Polibio. *Faventia*, 9/2, 41-58.
93. Gómez Espelosín, F. J. (2001) *Historia de Grecia Antigua*. Madrid: Akal.
94. Grandjean, C., Hoffman, G., Capdetrey, L., & Carrez-Maratray, J.Y. (2012). *Le Monde Hellénistique*. Paris: Armand Colin.
95. Hall, J. & Ikenberry, J. (1993) *El Estado*. Madrid: Alianza.
96. Hammer, D. (2002) *The Iliad as Politics. The performance of Political Thought*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.

97. Hammer, D. (2009) Homer and Political Thought. En Salkever, S. (Ed.) *To Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 15-41.
98. Hansen, M. (1997) “ΠΟΛΙΣ as the generic term for state”. En Nilssen (ed.) *Yet more studies in the ancient Greek polis*. Stuttgart: Híztoria Eriszelschnitten 117. pp. 9-15.
99. Hansen, M. (2006) *Polis. An introduction to the Ancient Greek City-State*. Oxford: Oxford University Press.
100. Hansen, M. (2010) “The concepts to Demos, Ekklesia and Dikasterion in Classical Athens.” *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 50. pp. 499-536.
101. Hanson, V. D. (2004) *Matanza y cultura. Batallas decisivas en el auge de la civilización occidental*. Madrid: Turner.
102. Haldon, J. (2003) Bizancio y el temprano islam: Un análisis comparativo de dos formaciones tributarias medievales. *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, Vol. 35-36. pp. 1-51.
103. Hardt, M. & Negri, T. (2000) *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
104. Harris, W. (1985 (1979)), *War and Imperialism in Republican Rome 327-70 B.C*, Claredon Press. Oxford.
105. Hartog, F. (2003), *El espejo de Heródoto*. Bs. As. Fondo de Cultura Económica.
106. Huntington, S. (2005) *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Madrid: Paidós.
107. Hobsbawn, E. (1990). La invención de tradiciones. *Revista Uruguay de Ciencia Política*, nº 4, pp. 97-107.
108. Hobsbawm, E. (1998) *La Era del Imperio*. Buenos Aires: Crítica.
109. Hornblower, S. (1985) *El Mundo Griego 479-323*. Barcelona: Crítica.
110. Ismard, P. (2012) Le Public et le civique dans la cité grecque : hypothèses à partir d’une hypothèse. En Azoulay, V., Gherchanoc, F, & Lalanne, S. (ed.) *Le Banquet de Pauline Schmitt Pantel. Genre, Mœurs et Politique dans l’Antiquité Grecque et Romaine*. Paris : La Sorbonne.
111. Kagan, D. (2009) *La guerra del Peloponeso*. Barcelona: Edhasa.
112. Kallet, L. (2002) Siglo V, narraciones políticas y militares. En Osborne, R. (Comp.) *La Grecia Clásica*. Barcelona: Crítica, pp.191-219.
113. Kallet, L. (2013) The origins of the Athenian economic arche. *Journal of Hellenic Studies*, 133. pp. 43-60.

114. Kaplan, R. (2002) *El retorno de la antigüedad. La política de los guerreros*. Barcelona: Ediciones B.
115. Kennedy, G. (2009) Republican Discourses and Imperial Projects: Liberty and Empire in American Political Discourses. *Spectrum: Journal of Global politics*. Vol. 1, nº 1. pp. 69-84.
116. Koselleck, R. (1974) Historia de los conceptos e historia social. En Ludz (Ed.) *Sociología e historia social*. Buenos Aires: Editorial Sur.
117. Kosmin, P. (2014a) Seeing Double in Seleucid Babylonia. Rereading the Borsippa Cylinder of Antiochus I. En Moreno, A. & Thomas, R. (eds.) *Pattern in the Past: Epitaphs in the Greek Tradition*. Oxford Scholarship Online: DOI: 10.1093/acprof:osobl/9780199668885.001.0001
118. Kosmin, P. (2014b) *The Land of the Elephant Kings. Space, Territory, and ideology in the Seleucid Empire*. Boston: Harvard University Press.
119. Lamboglia, R. (2008), “Reflexiones en torno a la obra de Moses Finley frente a los avatares del siglo XX”. *Actas y comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, Vol. 4.
120. Liverani, M. (1995) *El antiguo oriente*. Barcelona: Crítica.
121. Liverani, M. (2004) Imperialism. En Pollock, S. & Bernbeck, B. (Ed.) *Archaeologies of the Middle Ages. Critical Perspectives*. Londres: Blackwell. Pp. 223-244.
122. Liverani, M. (2014) *Imaginar Babel. Dos siglos de estudios sobre la ciudad oriental antigua*. Barcelona: Bellaterra.
123. López Barja, P. (2009) Aristóteles: El gobierno de los mejores. En Sancho Rocher, L. (coord.) *Filosofía y democracia en la Grecia Antigua*. Zaragoza: Prensas Universitaria de Zaragoza. Pp. 199-228.
124. López Barja, P. & González García, F. (2011) Grecia desde el Imperio (americano): la obra de Víctor Davis Hanson. En Cortés Copete, J.M., Muñoz Grijalvo, E. & Gordillo Hervás, R. (coord.) *Grecia ante los Imperios: V reunión de historiadores del mundo griego*. Secretaria de publicaciones Universidad de Sevilla. Pp. 415-425.
125. López Barja, P. (2011) Augusto, Monarquía y Revolución. En Campagno, M. Gallego, J. & Mac Gaw, C. (Comps.) *El Estado en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma*. Buenos Aires: Miño & Dávila. Pp. 371-390.
126. López Barja, P. (2012). La ciudad antigua no era un Estado. En *Pensar el Estado en las sociedades precapitalistas. Pertinencias, límites y condiciones del concepto de Estado* (pp. 79-92.). Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.

127. López Barja, P. (2013) Conflicto versus consenso. De Ciceron a Aristóteles pasando por Carl Schmitt. En Cid López, R. & García Fernández, E. (Comp.) *Debita Verba: Estudios en homenaje al profesor Julio Mangas*. Vol. 1. pp. 171-182.
128. López Barja, P. (2015) Leo Strauss y la antigüedad neocon. En Sancho Rocher, L. (Coord.) *La antigüedad como paradigma. Espejismos, mitos y silencios en el uso de la historia del mundo clásico por los modernos*. Zaragoza: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza. Pp. 187-210.
129. López Eire, A. (1990) La revolución en el pensamiento político de Tucídides. *Gerión*, nº 8. pp. 89-114.
130. López Eire, A. (1997), Lengua y política en la comedia aristofánica. A. López Eire (Coord.), *Sociedad, política y literatura: comedia griega antigua*. Salamanca, Actas del I Congreso Internacional, 45-80.
131. Loraux, N. (2007a) Notas sobre el Uno, el dos y lo múltiple. En Abensour, M. (Comp.) *El espíritu de las leyes salvajes*. Buenos Aires: ediciones del sol. pp. 243-260.
132. Loraux, N. (2007b) *Nacidos de la Tierra. Mito y Política en Atenas*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
133. Loraux, N. (2008a) *La Guerra Civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*. Madrid: Akal.
134. Loraux, N. (2008b). *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Buenos Aires: Katz editores.
135. Loraux, N. (2012) *La invención de Atenas: Historia de la oración fúnebre en la "ciudad clásica"*. Buenos Aires: Katz editors.
136. Low, P. (2005) Looking for the Language of Athenian Imperialism. *Journal Hellenic Studies*, 125. pp. 93-111.
137. Low, P. (2007) *Interstate relations in classical Greece*. Cambridge, Cambridge University Press.
138. Lundestad, G. (1986) Empire by invitation? The United State and Western Europe 1945-1952. *Journal of Peace Research*. Vol. 23. Nº 3. pp. 263-277.
139. Ludwig, P. (2002) *Eros and polis. Desire and community in Greek political theory*. Cambridge, Cambridge University Press.
140. Ma, J. (1999) *Antiochos III and the Cities of Western Asia Minor*. New York: Oxford University Press.

141. Ma, J. (2000) Fighting poleis of the Hellenistic World. En H. Van Wess (ed.) *War and Violence in Ancient Greece* (pp. 337-377). Londres: Duckworth and the Classical Press of Wales.
142. Mac Gaw, C. (2008), “La Ciudad Antigua: Aspectos económicos e historiográficos”, *Studia Historica, Historia Antigua*, nº 26. pp. 237-269.
143. Mann, M. (1997) *Las fuentes del poder social*. Madrid: Alianza.
144. Marcone, A. (2011) La caída de Roma al comienzo del tercer milenio o la dificultad de la periodización. *A.H.A.M.M.*, Vol. 43.
145. Martínez Lacy, R. (2005) La constitución mixta de Polibio como modelo político. *Studia Historica, Historia Antigua*, 23, 373-383.
146. Martínez Lacy, R. (2014) *Historiadores e historiografía de la Antigüedad Clásica*. Fondo de Cultura Económica. Madrid.
147. Meiksins Wood (1995) *Democracia contra capitalismo*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
148. Meiksins Wood (2002) *El Imperio del Capital*. Madrid: El Viejo Topo.
149. Meiksins Wood (2011) *De ciudadanos a señores feudales*. Madrid: Paidós.
150. Melena, J.L. (1972) En torno al *Σκηπτρον* homérico. *Cuadernos de filología clásica*, nº 3. pp. 321-356.
151. Milia, L. & Lizárraga, C. (2011) “La problemática de la comparación en la historia.” *El hilo de la fábula*, Revista anual del Centro de Estudios Comparados, Nº 9. pp. 13-34.
152. Millar, F. (2002) "Popular politics at Rome in the Late Republic", en Cotton, H.M., Rogers, G.M. (eds.) *Rome, the Greek world and the East. Volume I: The Roman Republic and the Augustan revolution*, Chapel Hill-London, pp. 162-182 (= (1995) Malkin, I., Rubinson, Z.W. (edd.) *Leaders and masses in the Roman world: Studies in honor of Zvi Yavetz*, (pp. 91-113.). Leiden.
153. Monoson, S. (1994), “Citizen as *erastes*: Erotic imagery and the idea of reciprocity in the Periclean Funeral Oration”, *Political theory*, vol. 22, nº 2, 253-276.
154. Momigliano, A. (1984) *La historiografía griega*, Barcelona, Crítica.
155. Moreno, A. (2012) ¿Democracia o aristocracia en la republica romana? Reflexión en torno al debate propuesto por Fergus Millar. *Argos*, 35.1. 131-155.
156. Moreno, A. (2014) Los Cartagineses en la reflexión político moral del Bellum Iugurthinum. *Ágora, Estudios Clásicos em debate*, nº 16, 41-60.

157. Moreno Leoni, A. (2013). La Unidad del Peloponeso. De la imaginación a la territorialización en la Confederación aquea helenística durante los siglos III-II A.C. *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 25, 101-129.
158. Moreno Leoni, A. (2015). Memoria y tiranía en la confederación aquea helenística (s. III-II a.C.). *Emerita, Revista de Lingüística y filología Clásica*, LXXXIII 1, 133-156.
159. Moreno Leoni (2017). *Entre Roma y el mundo griego. Memoria, autorrepresentación y didáctica del poder en las Historias de Polibio*. Ordía Prima 8. Córdoba: Brujas.
160. Morris, I. (2005), *The Athenian Empire (478-404)*, Stanford Working Papers in Classics. Princeton. Disponible en <https://www.princeton.edu>
161. Morsel, J. (2008) *La aristocracia medieval. El dominio social en Occidente (siglos V-XV)*. Valencia: Universidad de Valencia.
162. Mosse, C. (1985), *Clases y luchas de clases en la Antigua Grecia*, Akal. Madrid.
163. Musti, D. (2000) *Demokratía. Orígenes de una idea*. Madrid: Akal.
164. Ober, J. (1998) *Political Dissent in Democratic Athens*. New Jersey: Princeton University Press.
165. Ober, J. (2000) Quasi Rights: Participatory Citizenship and Negative Liberties in Democratic Athens. *Social Philosophy and Policy Foundation*, N° 17. pp. 27-60
166. Ober, J. (2002) Conflictos, controversias y pensamiento político. En Osborne, R. (Ed.) *Historia de Europa Oxford I. La Grecia Clásica*. Barcelona: Crítica.
167. Ober, J. (2006) Thucydides and the Invention of Political Science. En Tsakmakis, A. & Rengakos, A. (Ed.) *Brill's Companion to Thucydides*. Boston: Brill's Publishers. Pp. 131-159.
168. Ober, J. (2008) The original Meaning of <Democracy>: Capacity to Do Things, not Majority Rule. *Constellation*, Vol. 15, No 1. pp. 3-9.
169. Olbrys, K & Samaras, Th. (2007) Is Ancient Democracy Quasi-liberal. *RIDA*, N° 54. pp. 111-141.
170. Paiaro, D. (2007). La “invención de la tradición” en Atenas. Algunas reflexiones en torno a The Athenian Experiment de Greg Anderson. *Ordía Prima* 6, pp. 173-196.
171. Paiaro, D. (2011) Las ambigüedades del Estado en la democracia ateniense. En Campagno, M., Gallego, J. & Mac Gaw, C. (Comps). *El Estado en el mediterráneo antiguo*. Buenos Aires: Miño y Dávila. pp. 223-242.
172. Paiaro, D. (2012) Ándres gâr pólis. Algunas reflexiones acerca de los debates recientes en torno a la estatalidad de la ciudad griega antigua a la luz del caso ateniense. En Dell'Elicine, E., Francisco, H., Miceli, P. & Morin, A. (Comps). *Pensar el Estado en las*



*sociedades precapitalistas. Pertinencia, límites y condiciones del concepto de Estado*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento. Pp. 51-77.

173. Paiaro, D. (2014) Salvajes en la ciudad clásica. Pierre Clastres y la antropología política de la democracia ateniense. En Campagno, M. (Ed.) *Pierre Clastres y las sociedades antiguas*. Buenos Aires: Miño y Dávila. pp. 119-142.

174. Parraguez Kobek, M. L. (2008) Freedom not free. Estados Unidos, libertad y seguridad pos 11/9. *Revista enfoque*, año VI, n° 8. pp. 87-111.

175. Pascual, J. (2007). La Sympoliteia griega en las épocas clásicas y helenísticas. *Gerión*, 25, 167-186.

176. Pascual Valderrama, I. (2011). El primer Κοινόν τῶν Ἀχαιῶν ante el poder macedonio. En *Grecia ante los imperios: V reunión de historiadores del mundo griego* (pp. 179-186.). Secretaria de Publicaciones, Universidad de Sevilla,

177. Payen, P. (1997) *Les îles nomades: Conquérir et résister dans l'enquête d'Hérodote*. Paris : Editions E.H.E.S.S.

178. Payen, P. (2012) *Le revers de la guerre en Grèce ancienne*. Paris: Belin.

179. Pébarthe, C. (2008) Quand Athènes dominait le monde grec : l'empire oublié (477-404). En Hurllet, F. (dir.) *Antiquité et Moyen Âge. Analyse comparée*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.

180. Pébarthe, C. (2013) L'empire athénien est-il toujours un empire comme les autres ? *Dialogues D'Histoire Ancienne*. Supplément 5. pp. 57-88.

181. Pechrigr, A. (2012) ἌΡΚΗΕΙΝ ΚΑὶ ἌΡΚΗΕΣΤΗΑΙ En la Política de Aristóteles. En Sancho Rocher, L., Iriarte, A. & Gallego, J. (Comps). *Lógos y Arkhé: Discurso político y autoridad en la Grecia Antigua*. Buenos Aires: Miño y Dávila. pp.

182. Pérez Martínez, J.A. (2014) ¿Imperio, imperialismo o hegemonía? Una armonización conceptual para la Esparta del siglo V a.C. *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 26. pp. 121-145.

183. Perusino, F. (2003), Donne e polis nella Lisistrata di Aristofane. *Il teatro e la città. Palermo, Atti del Congresso Internazionale*, 106-117.

184. Pettit, P. (2004) Liberalismo y Republicanismo. En Ovejero, F., Martí, J. L. & Gargarella, R. (Comps.) *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Barcelona: Paidós.

185. Pfoh, E. (2011) De la relevancia de los conceptos de “sociedad estatal”, “ciudad estado” y “estado tribal” en Siria-Palestina. En Campagno, M. Gallego, J. & Mac Gaw, C.

(Comps.) *El Estado en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma*. Buenos Aires: Miño y Dávila. Pp. 81-104.

186. Placido, D. (1986) De Heródoto a Tucídides. *Gerion*, 4, Madrid: Universidad Complutense de Madrid. pp. 17-46.

187. Placido, D. (1987) Sir Moses Finley. *Gerión*, Vol. 5, pp. 369-376.

188. Placido, D. (1995) Imperialismo y Democracia: coherencia y paradoja de la Atenas del siglo V. *Anales de Historia Antigua y Medieval*, 28. 73-88.

189. Placido, D. (1997) *La sociedad ateniense. la evolución social de Atenas durante la guerra del Peloponeso*. Barcelona: Crítica.

190. Placido, D. (2008) El territorio de la polis. Explotación agrícola y organización política. La ocupación del espacio y la imagen del territorio. En Gallego, J. & Miceli, P. (Coord.) *Habitar, producir, pensar el espacio rural. De la Antigüedad al Mundo Moderno*. Buenos Aires: Miño y Dávila. Pp. 47-58.

191. Placido, D. (2011) Las ciudades griegas entre el imperio persa y el imperio ateniense. En *Grecia ante los Imperios: V reunión de historiadores del mundo griego*. Sevilla: Secretaria de publicaciones Universidad de Sevilla.

192. Placido, D. (2017) *La crisis de la ciudad clásica y el nacimiento del mundo helenístico*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

193. Pomeroy, S., Burstein, S., Donlan, W. & Roberts, J. (2001). *La Antigua Grecia. Historia Política, Social y Cultural*. Barcelona: Crítica.

194. Quiroga, H. (2012) La Política. En torno a su significado. En Quiroga, H. (Coord.) *Ciencia Política. Reflexiones sobre conceptos y problemas de la disciplina*. Santa Fe: UNL ediciones.

195. Raaflaub, K. (1994) Democracy, Power, and Imperialism in Fifth-Century Athens. En Euben, Wallach & Ober. (Comps.) *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*. Ithaca and London: Cornell University Press.

196. Raaflaub, K. (2005) Soldiers, Citizens and the Evolution of the Early Greek Polis. En Mitchell, L. & Rhodes, P.J. (Eds.) *The Development of the Polis in Archaic Greece*. Londres: Routledge. Pp. 26-31.

197. Raaflaub, K. & Wallace, R. W. (2007) "People's Power" and Egalitarian Trends in Archaic Greece. En Raaflaub, K., Wallace, R. & Ober, J. (Comps.) *Origins of Democracy in Ancient Greece*. Berkeley: California University Press.

198. Raaflaub, K. (2013) La invención de un género: Heródoto, Tucídides y los retos de escribir prosa histórica a gran escala. *Nova Tellvs*, 31, 35-67.

199. Rancierè, J. (1995) *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
200. Riaudel, M. (2015). Literatura vs. Historia: ¿una cuestión anacrónica? *El hilo de la fábula. Revista del Centro de Estudios Comparados* (15), 17-30.
201. Rhodes, P. (2007) Democracy and Empire. En Loren Samons II (Ed.) *The Cambridge Companion the Age of Pericles*. Nueva York: Cambridge University Press. pp. 24-45.
202. Rhodes, P. (2009) Civic Ideology and Citizenship. En Balot, R. (Ed.) *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Oxford: Wiley-Blackwell. pp. 57-69.
203. Rosanvallon, P (1986). “Pour une histoire conceptuelle du politique (note du travail)”, *Revue de Synthèse*, 4 (1-2), enero-junio, pp. 93-105.
204. Rosanvallon, P. (2002) *Por una historia conceptual de lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
205. Rosanvallon, P. (2015) *La Contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*. Buenos Aires: Manantial.
206. Rosellini, M. (1979) Lysistrata: une mise en scène de la féminité. En D. Auger, M. Rosellini, S. Said (eds.), *Aristophane, les femmes et la cité, Les cahiers de Fontenay*, 17, 11-32.
207. Rosenbloom, D. (2014) The politics of comic Athens. En M. Fontaine, A. Scafuro (eds.), *The oxford handbook of Greek and Roman comedy*. Oxford, Oxford University Press, 297-320.
208. Rossi, L.E. (2003), La polis come protagonista eroico della comedia antica. *Il teatro e la città. Palermo, Atti del Congresso Internazionale*, 10-27.
209. Samons II, L. (2010), Athens: A Democratic Empire, En Kagan, K. (ed.), *The Imperial Moment*, Harvard University Press. Cambridge. pp. 12-31.
210. Sancho Rocher, L. (1991) TO METEXEIN THΣ ΠΟΛΕΩΣ. Reflexiones acerca de las condiciones de pertenencia ciudadana entre Solon y Pericles. *Gerion*, 9. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. pp. 59-86.
211. Sancho Rocher, L. (2011) Comunidad e individuo en la democracia Antigua: Garantías del individuo y espacio privado en la democracia ateniense. En Campagno, M., Gallego, J. & Mac Gaw, C. (comps.) *El Estado en el mediterráneo antiguo*. Buenos Aires: Miño y Dávila. pp. 243-266.
212. Sancho Rocher, L. (2011b) Arché y democracia a la luz de Tucídides. En *Grecia ante los Imperios: V reunión de historiadores del mundo griego*. Sevilla: Secretaria de publicaciones Universidad de Sevilla.

213. Sancho Rocher, L. (2015) La Historia de Grecia de George Grote y la Atenas de los liberales. En Sancho Rocher (coord.) *La antigüedad como paradigma. Espejismos, mitos y silencios en el uso de la historia del mundo clásico por los modernos*. Zaragoza: Servicio de Publicaciones Universidad de Zaragoza. Pp. 87-119.
214. Sartori, G. & Morlino, L. (1994). *La Comparación en las Ciencias Sociales*. Madrid: Alianza.
215. Schmitt, C. (2009) *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial.
216. Sealey, R. (2009) Democratic Theory and Practice. En Salmons II, L. (Ed.) *The Cambridge Companion to the Age of Pericles*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 238-257.
217. Sebillotte Cuchet, V. (2012) Las Amazonas no son mujeres, luego no existen. En L. Sancho Rocher, A. Iriarte, J. Gallego (Comps.). *Lógos y arkhé: Discurso político y autoridad en la Grecia antigua*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 103-118.
218. Sebillotte Cuchet, V. (2012) Gender Rules and Greek Classical Antiquity (V-IV centuries B.C.). *Annales HSS*. Pp. 573-603.
219. Shaw, B. & Saller, R. (2000) Introducción a la obra de Finley. En *La Grecia Antigua*, Crítica. Barcelona. pp. 11-32.
220. Shipley, G. (2001). *El Mundo Griego después de Alejandro 323-30 a.C*. Barcelona: Crítica.
221. Sierra Martín, C. (2013) La liga de Delos en la alta "Pentecontecia": primer repaso a la tendenciosidad de Tucídides. *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 25. pp. 131-162.
222. Sierra Martín, C. (2016) *Pólis Týrannos*. El demos ateniense como Aristócrata indeseado en el pensamiento político del siglo V A.C. *De rebus Antiquis*, nº 6, año VI. Pp. 29-52.
223. Sierra Martín, C. (2017) *Tucídides Archaikós. Grecia antes de la Guerra del Peloponeso*. Zaragoza: Libros Pórtico.
224. Skinner, Q. (1988). Meaning and understanding in the history of ideas. En *Meaning & context. Quentin Skinner and his Critics* (pp. 29-67). Nueva Jersey: Princeton University Press.
225. Skinner, Q. (2012) *El nacimiento del Estado*. Buenos Aires: Editorial Gorla.
226. Somers, M. (1996) ¿Qué hay de político o de cultural en la cultura política y en esfera pública? Hacia una sociología histórica de la formación de conceptos. *Zona Abierta*, nº 77-78. pp. 31-94.

227. Sosa Sállico, M. (2012) Liberalismo y republicanismo. Nociones preliminares sobre algunas de sus distinciones. En Quiroga, H. (Coord.) *Ciencia Política. Reflexiones sobre conceptos y problemas de la disciplina*. Santa Fe: UNL ediciones.
228. Ste. Croix, G.E.M. (1988) La lucha de clases en el mundo griego antiguo. Barcelona: Crítica.
229. Stroup, S. (2004), Designing woman: Aristophanes Lysistrata and the “hetairization” of the Greek wife. *Arethusa*, 37.1, 37-73.
230. Taffe, L. (1993), *Aristophanes and woman*. London-New York, Routledge.
231. Tompkins, D. (2013) “Moses Finkelstein and the American Scene: The Political Formation of Moses Finley, 1932-1955, En Harris, W.V. (ed.), *Moses Finley and Politics*, Brill. Leiden-Boston. pp. 5-30.
232. Troncoso. V. (1989) Algunas consideraciones sobre la naturaleza y la evolución de la *symmachía* en época clásica. *Anejos de Gerión II*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. pp. 165-179.
233. Valdés Guía, M. (2011) La formación del Estado en Atenas. El sinecismo ático entre mito y realidad. En Campagno, M., Gallego, J. & Mac Gaw, C. (Comps.) *El Estado en el mediterráneo antiguo*. Buenos Aires: Miño y Dávila. Pp. 157-179.
234. Valdés Guía, M. (2017) La paz como Victoria en la guerra: el culto a Nike en Atenas del s. V a.C. *Gerion*, N° 35/1. pp. 39-54.
235. Van der Vliet, E. (2012). The Durability and Decline of Democracy in Hellenistic Poleis. *Mnemosyne*, 65, 771-786.
236. Van Wees, H. (2002) La ciudad en Guerra. En Osborne, R. (Comps). *La Grecia Clásica*. Barcelona: Crítica. pp.
237. Vernant, J. P. (1992) *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: Paidós.
238. Vernant, J. P. (2008) *Atravesar fronteras: Entre mito y política II*. Buenos. Aires: FCE.
239. Veyne, P. (2009) *Imperio Grecorromano*. Madrid: Akal.
240. Vernus, P. (2011) Los barbechos del demiurgo y la soberanía del faraón. El concepto de “imperio” y las latencias de la creación. En Campagno, M., Gallego, j. & Mac Gaw, C. (Comps.) *El Estado en el mediterráneo antiguo*. Buenos Aires: Miño y Dávila. Pp. 13-44.
241. Vidal-Naquet, P. (2003) *El mundo de Homero*. Madrid: FCE.
242. Walbank, F. (2002) *Polybius, Rome and the Hellenistic World. Essay and Reflections*. New York: Cambridge University Press.

243. Walbank, F. (1957) *A Historical Commentary on Polybius*. Volume I. Oxford: Clarendon Press.
244. Wallace, R. W. (2007) Revolutions of the New Order in Solonian Athens and Archaic Greece. En Raaflaub, K., Wallace, R. & Ober, J. (Comps.) *Origins of Democracy in Ancient Greece*. Berkeley: California University Press.
245. Wallace, S. (2018) Alexander the Great and Democracy in the Hellenistic World. En Canevaro, M. & Grey, B. (Ed.) *The Hellenistic Reception of Classical Athenian Democracy and Political Thought*. Oxford: Oxford University Press.
246. Wickham, C. (2014) El legado de Roma. Una historia de Europa de 400 a 1000. Barcelona: Pasado & Presente.
247. Will, E. (1997 (1972)), *El mundo griego y el oriente*, Tomo I., Akal. Madrid.
248. Wolin, S. (1975) *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu.
249. Zimmerman, B. (2003), “Sexualidad y erotismo en la literatura griega” *Ordia Prima* nº 2, 155-167.

## **Cronología**

- 594 Arcontado de Solón en Atenas.
- 561 Primera etapa de la tiranía de Pisístrato.
- 559-556 Segunda etapa de la tiranía de Pisístrato.
- 546-528 Tercera etapa de la Tiranía de Pisístrato.
- 527-510 Tiranía de Hippias e Hiparco.
- 514 Tiranicidio de Hiparco a manos de Harmodio y Aristogitón.
- 508/7 Reformas de Clístenes.
- 490 Primera Guerra Médica.
- 480 Segunda Guerra Médica.
- 478/77 Creación de la Liga de Delos.
- 465 Rebelión de Tasos al dominio ateniense.
- 462 Reformas de Efialtes. Democracia Radical.
- 460-445 Primer Conflicto entre Atenas y Esparta.
- 440 Sublevación de Samos.
- 431-404 Guerra del Peloponeso.
- 430 -427 La Plaga azota Atenas.
- 429 Muerte de Pericles.
- 428-427 Revuelta de Mitilene.
- 425 Batallas de Pilos y Esfacteria, ambas con victoria ateniense.
- 422 Batalla de Anfípolis favorable a Esparta.
- 421 Paz de Nicias. Tregua entre Atenas y Esparta.
- 416 Conquista de Melos por parte de Atenas.
- 415-413 Campaña ateniense a Sicilia.
- 411 Revolución Oligárquica en Atenas. Gobierno de los Cuatrocientos.
- 406 Batalla Naval de Arginusas. Resultado favorable a Atenas.
- 405 Batalla Naval de Egopóstamos que se salda con victoria espartana.
- 404 Rendición ateniense. Gobierno de los 30 tiranos.
- 403 Restauración Democrática.
- 395-386 Guerra de Corinto entre Esparta y la coalición Atenas, Corinto, Tebas.
- 378-355 Segunda Liga Ateniense.
- 371 Batalla de Leuctra. Tebas pone fin a la hegemonía espartana.
- 357-355 Guerra Social o de los Aliados entre Atenas y Quíos, Rodas y Bizancio

- 338 Batalla de Queronea. Filipo II de Macedonia *hegemón* de Grecia.
- 336 Alejandro Magno Rey de Macedonia.
- 334-323 Conquista del Imperio Persa por parte de Alejandro.
- 323 Muerte de Alejandro. Comienza la etapa Helenística.
- 322 Guerra Lamiaca. Levantamiento de Atenas contra Macedonia.
- 321 Pacto de Triparadiso. Los generales de Alejandro reparten su imperio.
- 317 Poliperconte regente. Asesinato de Filipo III Arrideo.
- 310 Asesinato de Alejandro IV. Fin de la Casa Real de Macedonia.
- 306 Antígono Monoftalmos se proclama Rey.
- 301 Batalla de Ipsos. Muerte de Antígono Monoftalmos.
- 281 Batalla de Curopedio. Se estabiliza el reparto del imperio alejandrino.
- 280 Se crea la Confederación Aquea.
- 229-222 Guerra Cleoménica entre Esparta y Macedonia aliada a los aqueos.
- 225 Guerra Celta a raíz de la invasión gala a la península itálica.
- 218-201 Segunda Guerra Púnica entre Roma y Cártago.
- 214-205. Primera Guerra Macedónica entre Roma y Macedonia.
- 200-197 Segunda Guerra Macedónica.
- 197 Batalla de Cinocésfalas. Fin de la hegemonía macedónica en Grecia.
- 168 Batalla de Pidna. Fin de la Tercera Guerra Macedónica.
- 149-146 Tercera Guerra Púnica.



## Glosario.

**Ἄγορά/Ágora:** Asamblea del pueblo; discurso, arenga, plaza pública, mercado.

**Ἄγών/Agón:** Reunión o asamblea de los grandes juegos Olímpicos, píticos, ístmicos y nemeos, certamen, lucha, contienda, disputa, pleito, lugar de la contienda, palestra.

**Ἀνὴρ/Anér:** Varón, hombre, fuerza vital.

**Ἄριστος/Aristos:** Excelente, el mejor, muy bueno, optimo, el mas valiente.

**Ἄρετή/Areté:** Excelencia, mérito, perfección (de cuerpo o espíritu, de las personas o las cosas) inteligencia, pericia, fuerza, vigor, valor, bravura, virtud.

**Ἄρχή/Arkhé:** Comienzo, Origen, fundamento, principio, mando, poder, autoridad, magistratura, cargo, imperio, reino, provincia.

**Ἄρχων/Árkhon:** Arconte, jefe, magistrado, señor, gobernador, dueño, príncipe.

**Αὐτονομία/Autonomía:** autogobierno, independencia.

**Βασιλεία/Basileía:** realeza, poder, y dignidad regia, monarquía, reino.

**Βασιλεύς/Basileus:** Rey soberano, dueño de casa.

**Βία/Bía:** Fuerza, energía corporal, vigor, robustez, violencia, coacción.

**Βουλή/Boulé:** Celebrar consejo, deliberar, proyectar, decider, planear, determinar, ser miembro de un consejo.

**Δίκη/Díke:** Costumbre, uso, manera, justicia, derecho.

**Δύναμις/Dýnamis:** Fuerza, poder, capacidad, fuerza física, vigor, pujanza, fuerza militar, tropas, ejército, potencia, poder, influencia.

**Δουλεία/Douleía:** Esclavitud, servidumbre, sumisión, dependencia.

**Δουλειος/Douleios:** Esclavo

**Ἡγεμονία/Hegemonía:**

**Ἐλευθερία /Eleuthería:** Libertad, independencia

**Ἐκκλησία/Ecclesía:** Asamblea del Pueblo, asamblea de guerreros.

**Εὔνοια/Eunóia:** Benevolencia, buena disposición, favor, interés, gracia, simpatía, afecto.

**Εὐεργετέω/Evergetéo:** Hacer el bien a alguien, recibir favores o beneficios.

**Εὐεργέτης/Evergétes:** bienhechor, benemérito.

**Κλέος/Kléos:** Rumor, fama, noticia, gloria, renombre, honor, acciones gloriosas.

**Κοινόν/Koinón:** común a varios, general, público.

**Κοινωνία/Koinonía:** participación, sociedad, unión, comunidad.

**Κράτος/Krátos:** Fuerza, vigor, solidez, robustez, poder, dominio, trono, soberanía,

autoridad, imperio, victoria, supremacía, violencia.

**Ὅπλιτης/Hoplita:** Soldado de infantería pesada.

**Φόβος/Phóbos:** Terror, miedo, temor, espanto, susto.

**Φιλοτιμία/Philotimía:** Amar los honores, ambición, presunción, alarde.

**Πλεονεξία/Pleonexía:** Codicia, ambición, avaricia.

**Πόλις/Pólis:** Ciudad, acrópolis, ciudadela; la ciudad y su territorio, patria, Estado.

**Πολιτεία/Politeía:** Derecho de ciudadanía, vida de un ciudadano, relación de los ciudadanos con el Estado, vida pública, administración del Estado, política, constitución de un Estado, forma de gobierno, régimen político, gobierno de los ciudadanos, Estado, democracia.

**Πολίτης/Polítes:** Ciudadano, conciudadano

**Πολιτικός/Politicós:** Ciudadano, cívico, civil, de ciudadano, de ciudadanía, del Estado; político, constitucional, público, perteneciente a un gobernante.

**πολέμ-αρχος/Polemarco:** el tercero de los nueve arcontes de Atenas, que era, a la vez, general del ejército. Jefe militar espartano, de Tebas, Mantinea y otras ciudades.

**Συμμαχία/Simmachía:** alianza, tratado militar.

**Τιμή/Timé:** Tasación, valor, precio, estima, honor, consideración, recompensa, dignidad, puesto de honor.

**Τύραννος/Týrannos:** Señor absoluto, omnipotente, tirano, déspota, rey, soberano, príncipe, dueño.

**Τό μέσον/Tó méson:** La mitad, el medio, mitad, centro, espacio intermedio.

**Ἵβρις/Hýbris:** orgullo o soberbia, implica un accionar violento.