

REPUBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACION
POSGRADO DE FILOSOFIA

**Una revisión del Concepto de Control Social a partir
de la Democracia de Pericles.**

Trabajo presentado para optar al grado de Magíster Scientiae en Filosofía

DONACION

Tutor: Dr. Pompeyo Ramis

Autor: Baudilio Márquez

Mérida, marzo de 2011

SERBIULA
Tullo Febres Cordero

Agradecimiento

Mi particular agradecimiento al Profesor Dr. Pompeyo Ramis, por su invaluable amistad y asesoría para la realización de esta tesis. También al cuerpo docente y administrativo del Posgrado en Filosofía, particularmente al profesor y amigo Miguel Montoya Salas, un Maestro; y Msc. Yidalid Salas, siempre atenta y diligente en las cuestiones administrativas que nos concernía como alumnos de la Maestría. A todos mi agradecimiento.

www.bdigital.ula.ve

Resumen

La presente investigación intenta desarrollar una revisión del concepto de control social a partir de las características políticas e institucionales de la democracia ateniense, particularmente durante el periodo de Pericles, haciendo un examen de los soportes ontológicos e históricos de la democracia de Atenas. Para ello se abordará el pensamiento del sofista Protágoras, como uno de los principales filósofos de la democracia, con su perspectiva relativista de la cultura y la sociedad. Los aportes hechos a la democracia por Solón y Clístenes con las reformas legislativas y políticas las cuales tendrán su auge durante el siglo V. Será Pericles quien herede y consolide una estructura política e institucional, como lo deja apreciar en la Oración Fúnebre, atribuida a éste por Tucídides, en la Historia de la Guerra del Peloponeso, donde hace una exposición de las virtudes de la democracia de Atenas. Se concluye que las formas de control social de Atenas se desarrollaron bajo una estructura racional, humanista y legal que definirá dos entidades, una formal como la ciudadanía y otra material como la ciudad, con lo que se demuestra que la democracia concebida por los atenienses no es un ente político acabado, sino sometido a constantes procesos de perfeccionamiento. A partir de ambos se teje un conglomerado de instituciones que apuntarán siempre a la consecución de lo bueno y lo útil para la *polis*.

Palabras claves: democracia, démos, control social, Pericles, Constitución, ciudad (*polis*), justicia (*dike*), ciudadanía.

Índice

Introducción	5
Capítulo Primero	
¿Qué es el control social? Una revisión del concepto	
1. Perspectiva filosófica	9
2. Perspectiva sociopolítica	15
Capítulo Segundo	33
Fundamentos filosóficos de la democracia para Protágoras	
Capítulo Tercero	48
Solón y Clístenes, precursores del pensamiento y acción de la democracia ateniense	
Solón de Atenas	50
Clístenes	62
Capítulo Cuarto	68
La democracia de Pericles	
1. Una revisión teórica de la democracia ateniense	68
2. Semblanza de Pericles	70
3. Instituciones de control social	78
a. La ciudad o polis	79
a.1.- El carácter sagrado de la ciudad	86
a.2.- El papel de la economía	88
a.3.- La necesidad de seguridad	94
b. La ciudadanía	106
Capítulo Quinto	116
Conclusiones	
Fuentes consultadas	124

INTRODUCCION

Para la criminología como ciencia interdisciplinaria existe un área de interés teórico-práctico de significativa importancia que se conoce como control social, la cual en su dinámica de intervención de los comportamientos humanos, en sociedad, es muy susceptible de estar sometida a interpretaciones ideológicas de diversa índole que operan en simultáneo con instituciones de cohesión o coerción según el modelo socio-político. Más allá de este tipo de interpretación y valoración teórico-práctico, la misma no está exenta de una valoración histórico-filosófica que, en el ámbito de la sociedad occidental, no es ajena a la innegable influencia de la antigua Atenas. Esta expresión de control social se entiende como cualquier institución humana que contribuya al orden.

De esta manera, el control social opera en todo tipo de sociedad subordinando a la estructura institucional que desde el punto de vista material y formal pueda manifestar su organización. El ámbito material se expresa a través de los llamados mecanismos de intervención, como son: policía, tribunales cárceles y demás instituciones. La visión formal del control social se concibe a partir de las leyes y disposiciones reguladoras, que se establecen para intervenir directa o indirectamente en la vida de los hombres y mujeres que la conforman.

Ahora bien, todo este proceso institucional, en algunos casos difusos y en otros evidentes, no es espontáneo. Al contrario, en sus entrañas, en su naturaleza, opera una causa originaria que lo circunscribe a un evento o mejor dicho a una serie de eventos históricos que refleja la condición de una sociedad que desarrolló un modelo social, político y económico de significativa trascendencia para las sociedades políticas futuras. Esta sociedad fue Atenas, que producto de una serie de eventos históricos logró derrumbar la estructura aristocrática y tiránica con los

aportes políticos y legislativos de Solón y Clístenes y así dar origen al sistema político que desde entonces se conoce como democracia.

La democracia ateniense como arquetipo de una sociedad que se circunscribió a la *polis* manifiesta una unidad, una estructura propia. La democracia como unidad, desde un análisis histórico, nos remite, como señala Foucault (1970), no tanto a las vías de una serie de continuidades, al contrario se evalúan las transformaciones sufridas desde su fundación y renovación, las cuales no obedecen a un momento único, sino a:

“..... un sistema de relaciones homogéneas que nos presenta una red de causalidad que permite conocer la derivación de cada uno de esos procesos de transformación; y, relaciones de analogía que muestran como se simbolizan los unos a los otros, o cómo expresan todos un mismo y único núcleo central. Se supone por otra parte que una misma y única forma de historicidad arrastra las estructuras económicas, las estabildades sociales, la inercia de las mentalidades, los hábitos técnicos, los comportamientos políticos, y los somete todos al mismo tipo de transformación; se supone, en fin, que la propia historia puede articularse en grandes unidades —estadios o fases— que guarden en sí mismas su principio de cohesión” (págs. 15).

La naturaleza y cualidades intrínsecas de la democracia, como modelo de vida no se agotan en lo que aportaron los demócratas atenienses. Como modelo nace y padecerá una serie de transformaciones y expresiones análogas a lo largo de la historia; no obstante, mantiene en su concepción originaria una forma de cohesión que se sostiene a partir de una forma político-administrativa llamada *demos*, pueblo; en donde sus miembros reciben el nombre de ciudadanos. Esta denominación le otorgaba el atributo de la *isonomía*, es decir, ser iguales ante la ley, la autoridad y, por ende, ser miembros activos en derechos y deberes frente a la *polis*.

La democracia, desde entonces, plantea un referente totalmente novedoso para su época y que hoy todavía tiene impacto en el mundo, por ser la expresión más horizontal que se pueda haber alcanzado entre el Estado, como organización

política caracterizada por tener el monopolio del poder e influencia en la sociedad; y, por otra, el individuo, expresión y reconocimiento de su capacidad de trascender a su entorno y participar activamente en los asuntos que desde la *polis* lo llevan a conocer, interpretar, contender y formular sus ideas y las acciones que convienen para la ciudad.

Bajo estos lineamientos, será la ciudad o polis el espacio adecuado por sus construcciones y ornato quien fijará los lineamientos de interrelación entre lo público y lo privado; por este medio se establecerá un modo de convivencia donde ideas y praxis son posibles por la existencia de una sociedad que ofrece a sus miembros libertad (*eleutheia*), convirtiéndose ésta en el referente de la vida democrática de la antigua Atenas. Una democracia bastante convulsionada en sus inicios y devenir en la que Estado y hombre, gobierno y pueblo, autoridad y ciudadano, poder y ley, orden y exigencias, operarán bajo una dinámica de mutua reciprocidad. Será desde esta óptica, bajo la mayor expresión que este modelo político augura y partiendo del régimen de Pericles, donde se desarrollarán las reflexiones sobre el concepto de control social.

Es la Atenas de Pericles, la que expresa con ideas y acciones un conglomerado de instituciones públicas y privadas que en el orden social, político y económico regirá como sistema para un modo de vida y de relaciones entre el individuo y la sociedad. Este escenario permite una revisión del concepto del control social, tomando como referencia el pasaje descrito por Tucídides, en su obra Historia de la Guerra del Peloponeso, que se conoce como Oración Fúnebre de Pericles. Este documento histórico tiene la particularidad de revelar el ambiente social del imperio ateniense. En él Pericles describe los aspectos característicos de la democracia de la *polis*: una forma de gobierno sustentada en la voluntad de la mayoría, autónoma, con un régimen de leyes, donde se entiende que los hombres entre sí tienen la capacidad de dirimir sus diferencias, sean estas civiles o económicas, un gobierno que somete a elección los cargos públicos, y lo más

importante, es decir, las relaciones de los ciudadanos con el Estado se fundamenta en la libertad. (Tucídides, II 37, 38, 39).

Son estas características de la democracia de Atenas las que permiten vislumbrar uno de los escasísimos momentos históricos en los que los intereses individuales y comunitarios parecen coincidir, de modo que al vivir para sí el individuo vive, también, para la sociedad.

www.bdigital.ula.ve

CAPITULO PRIMERO.

¿Qué es el Control Social? Una revisión del concepto

1. Perspectiva Filosófica

La sociedad occidental es expresión de una gran variedad de estructuras formales (estado, Constitución, democracia, leyes, decretos) y materiales (formas de intervención: asamblea, consejo o bulé, tribunales de justicia), que son herencia de la civilización griega. La sociedad occidental, lejos de carecer de un pasado, se encuentra atada a él, y no porque manifieste una conciencia del mismo, al contrario, su búsqueda de permanencia estriba en lo dinámico de sus actividades formando un tejido complejo de asuntos e intereses. Sin pretender explorar este campo se aspira desarrollar una valoración de la sociedad occidental a la luz de los principios ontológicos que permitieron concebir un modo de vida como la democracia ateniense; debido a que ésta refleja un género de pensamiento y acción del hombre, que como ciudadano se halla en un entorno que le demanda constante movimiento, lo que exigirá de él que se produzca la reacción de diversos mecanismos que interactúan como fuerzas de control social.

Entiendo por control social, desde una perspectiva ontológica, un amplio tejido de manifestaciones simbólicas, formales y materiales, cotidianas y estructurales que intervienen desde diferentes ámbitos en la diversidad de actividades realizadas por el hombre. Cuando se pretende agrupar este concepto con una indagación sobre los fundamentos políticos y sociales que pudiesen estar operando sobre él, lo que se pretende es averiguar cómo la consolidación de la democracia ateniense durante el llamado *Siglo de Pericles* permite desarrollar un área del conocimiento filosófico que facilita evaluar los mecanismos que regulan a los hombres y a las diferentes

instancias de la sociedad, y que son la respuesta que el mismo régimen de libertades ofrece a los ciudadanos, toda vez que este intríngalo de relaciones muestran la diversidad de intereses que se expresan de diversas maneras y renovadas calificaciones, como son: positivo-negativo, bueno-malo, justo-injusto, deseable-no deseable, con las consecuencias que se derivan donde hombre, comunidad y estado son reflejo de una instancia de organización social que se apoya en un órgano político como la Constitución, de la cual emanan leyes, que responden a la cualidad que tiene todo ciudadano de ser igual ante la ley (*isonomía*), con una fulgurante actividad en los asuntos públicos y respeto por los privados, además de la consolidación de un espacio que le otorga autonomía: la ciudad.

Es así como este conglomerado de componentes coadyuvan a delinear los aspectos que permiten estructurar esta definición del control social. Básicamente el control social queda sujeto a lo que señala Candell (2003), para quien la sociedad griega es ante todo una sociedad de la acción. Aquí la acción se expresa en un constante devenir, es decir, que tiene que ver con "lo que aún no es", en expresión del citado autor. Esta posición tiene su fundamento en la realidad existente con anterioridad al acto, del que constituye el punto de apoyo y de partida. Se trata por tanto de una acción no sólo sujeta a lo normativo, sino también deliberativa. Estas dos cualidades de la acción comenzarán a tomar rasgos éticos que van a permitir conjugar, sin perder la delimitación que cada término exige, el sentido de un *modus vivendi* que dirige la vida del ciudadano, como expresión del control social.

Para Aristóteles, el bien común como forma de convivencia debe ser abordado en el ámbito concreto de cada individuo o de cada grupo de individuos. Pues todos ellos se agrupan por razones de intereses o cualidades afines su carácter personal, intrínseco. El bien común reside en el individuo bajo una condición intrínseca que no es endosable a otro u otros por el simple hecho de ocupar el mismo espacio e interactuar. Esta perspectiva señala que el bien deja de considerarse como reflexión filosófica para pertenecer exclusivamente al ámbito de la filosofía práctica, ámbito en el que no cuentan sólo los esquemas generales sino también las particularidades o

circunstancias concretas. En todo caso, el bien del que compete ocuparse a la ética, que es una reflexión humana, es sencillamente el bien humano. Para Aristóteles, este bien está determinado con arreglo a dos factores, uno relativamente constante y otro variable. El primero, es la naturaleza humana, que consta de un conjunto de elementos corporales organizados con arreglo a la forma dinámica llamada tradicionalmente "alma". El segundo, recibe el nombre de *kairós*, que puede traducirse por ocasión o conjunto de circunstancias concretas. El ser humano que actúa con arreglo a las posibilidades que le brinda su naturaleza y que tiene en cuenta en todo momento las circunstancias que le rodean, alcanza el bien al que aspira. Este bien es lo que los hombres suelen llamar felicidad (*eudaimonía*). Ésta consiste en una cierta manera de vivir, no es un estado sino una actividad. Sin embargo, dicha actividad no debe entenderse como cualquiera, al contrario, la misma habrá de desempeñarse siguiendo determinadas pautas, lo cual induce a pensar la presencia o el carácter normativo de la ética (Pol. 1974).

La virtud propia del ejercicio del entendimiento práctico, entendida como la capacidad para elegir adecuadamente los medios idóneos para alcanzar el fin de la buena vida, es la llamada *phrónesis*, que Platón identificaba con la sabiduría y que en Aristóteles viene a ser el equivalente de sensatez o buen juicio. Es la *phrónesis* una virtud propiamente intelectual, aunque su campo de actuación sea el carácter, cuyos impulsos han de ordenar de manera que se alineen en la dirección que conduce a lograr el fin propio del ser humano: el bien. Para ello necesita del concurso de todas las virtudes propiamente éticas, especialmente la templanza y la fortaleza, junto a las cuales, y con la fundamental virtud social de la justicia, forma el cuadro que la tradición ulterior ha llamado las "virtudes cardinales" (Candel, 2003, pág. 35).

Como se puede apreciar, la cualidad humana del hombre en sociedad se construye para esperar de él determinado comportamiento que redunden en su condición política, social, laboral, y sobre todo ciudadana. De allí la importancia de las virtudes éticas, por cuanto éstas siempre se manifiestan bajo un conglomerado

de vicisitudes tanto institucionales como humanas, en medio de diversas actividades. La naturaleza del hombre, siendo así, opera vinculada a la comunidad, pues ésta traerá los mayores beneficios siempre que se manibre bajo el marco de la ley. Pues así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y la justicia, es el peor de todos. Por eso, sin virtud, es el animal más impío y salvaje, y el peor en su sexualidad y voracidad. La justicia, en cambio, es algo social, como que "la justicia es el orden de la sociedad cívica, y la virtud de la justicia consiste precisamente en la apreciación de lo justo" (García, 2008: 44).

La organización jerárquica de la familia no se produce por elección sino por naturaleza; y es en este ámbito donde se produce el imperio de la ética, que es una de las diferencias del hombre con respecto al reino animal y vegetal. Además, es una organización que tiene por finalidad la preservación de la misma especie (Pol.VII, 1252b 26-31). La familia es la primera organización natural y no producto del arte. De esta célula surge la aldea y de la aldea la ciudad, que en un primer momento conserva la organización propia de las comunidades anteriores de carácter monárquico (Pol. VII, 1252b 9-22). La ciudad aparece como el resultado de un desarrollo natural hacia un fin.

Aristóteles le atribuye importancia al estudio y análisis de las partes de la ciudad y aborda la descripción desde una perspectiva claramente teleológica. El análisis quiere demostrar que la finalidad hacia la que tiende todo el desarrollo humano es la vida en una comunidad política. El hombre es un animal político y sólo puede realizarse si vive en una comunidad. La organización en la polis es un resultado natural, puesto que la sociedad es un organismo que se desarrolla a partir de un proceso que tiene lugar de manera natural.

El Estagirita da a la formación de la ciudad y a la organización política un origen en la relación de poder, naturalmente existente entre los hombres, que se desarrolla hacia un fin: La estructuración jerárquica del conjunto social. El fin de la organización social es el autogobierno (Pol. 1253a 1) que es la expresión en el plano comunitario del principio que da origen a la estructuración social, dado que el

superior es el que manda y el que garantiza la conservación de la especie (Pol. 1252a 30-31). Al estar fundada en la naturaleza, la organización en comunidades es necesaria, como es necesario el lenguaje, para indicar lo que es útil o lo que es dañino, lo justo y lo injusto. Esta característica también distingue al hombre del resto de los animales, puesto que es el único que percibe el bien y el mal, lo justo y lo injusto y el resto de los valores (1253a 7-18). Estos valores son el fundamento de la organización social que es por naturaleza anterior a la familia y al individuo. La organización social aparece como el fin de la naturaleza humana y el autogobierno como fin de la comunidad. Sin embargo, la "autarquía" tiene como fin la instauración de lo útil y justo en la sociedad, que ya no ha de ser producto de la simple evolución natural, sino que necesitará el concurso del arte. La estructuración del conglomerado humano en un estado correctamente jerarquizado que no es producto de la evolución natural, sino de la intervención racional, de la decisión voluntaria del ser humano.

La importancia central que Aristóteles otorga al concepto de justicia se encuentra claramente expresada en el hecho de que considera la "determinación" de lo útil y justo en las relaciones mutuas" la más necesaria de las seis condiciones que deben cumplirse para que sea posible la ciudad (Pol.VII 8,1328b 13-15). En otras palabras, la justicia es la primera condición desde el punto de vista ontológico para que pueda existir la ciudad-estado.

Señala Aristóteles:

Enumeremos las cosas mismas a fin de ilustrar la cuestión: en primer lugar, las subsistencias; después, las artes, indispensables a la vida, que tiene necesidad de muchos instrumentos; luego las armas, sin las que no se concibe la asociación, para apoyar la autoridad pública en el interior contra las facciones, y para rechazar los enemigos de fuera que puedan atacarlos; en cuarto lugar, cierta abundancia de riquezas, tanto para atender a las necesidades interiores como para la guerra; en quinto lugar, y bien podíamos haberlo puesto a la cabeza, el culto divino, o, como suele llamársele, el sacerdocio; en fin, y éste es el objeto más importante, la decisión de los asuntos de interés general y de los procesos individuales [cursivas y subrayado del autor].

Tales son las cosas de que la ciudad, cualquiera que ella sea, no puede absolutamente carecer. La agregación que constituye la ciudad no es una agregación cualquiera, sino que, lo repito, es una agregación de hombres de modo que puedan satisfacer todas las necesidades de su existencia. Si uno de los elementos que quedan enumerados llega a faltar, entonces es radicalmente imposible que la asociación se baste a sí misma. El Estado exige imperiosamente todas estas diversas funciones; necesita trabajadores que aseguren la subsistencia de los ciudadanos; y necesita artistas, guerreros, gentes ricas, pontífices y jueces que velen por la satisfacción de sus necesidades y por sus intereses (Pol. 1974).

Como se aprecia Aristóteles enumera en orden de importancia aquellos elementos que son indispensables y configuradores de la ciudad, y por ende de la organización social. En donde todo proceso sea político, económico, religioso o individual active en atención a la finalidad de la polis: la *diké*. Ella es una causa final que es natural en la medida que representa el fin natural de la evolución social, pero que no se consigue de manera automática, sino a través del arte político, una contribución específicamente humana. Natural es la tendencia de los hombres a vivir en comunidad, pero la forma concreta que recibe la comunidad es producto de la ciencia política. La justicia es lo que naturalmente apetece alcanzar la ciudad. El fin al que tiende la sociedad es la justicia, porque ella es garantía del orden social.

La tarea de los diferentes mecanismos de control social a través de sus operadores, enumerados según Aristóteles, como son: labradores, artesanos, magistrados, legisladores y demás, consistirá en determinar la finalidad de la sociedad, que se ha de ordenar de acuerdo con la cualidad de los ciudadanos, las familias y las aldeas que han de constituirla. En este sentido, dos escenarios son posibles. Primero, que todos los ciudadanos sean indistintamente labradores, artesanos, jueces y miembros de la asamblea deliberante; segundo, que cada función tenga sus hombres especiales. Esto implica que no todos los asociados humanos han de tener necesariamente el mismo ordenamiento político y, en consecuencia, la misma *diké*. En el primer Libro de la Retórica, Aristóteles sostiene que cada Constitución tiene sus propios caracteres, costumbres y disposiciones

legales y todo lo que es beneficioso (Ret. 8, 1365b 23-24). Es una forma de describir lo justo, ya que la justicia objetiva es definida por el estagirita en diferentes oportunidades como lo beneficioso para el común y lo que conserva la ciudad y el sistema político existente (Pol. III, 1279 17-21).

La confusión de funciones no puede convenir a cualquier Estado indistintamente. Ya hemos dicho que se podían suponer diversas combinaciones, admitir o no a todos los ciudadanos en todos los empleos, y conferir ciertas funciones como privilegio. Esto mismo es lo que constituye la desemejanza de los gobiernos. En las democracias todos los derechos son comunes, y lo contrario sucede en las oligarquías. El gobierno perfecto que buscamos es, precisamente, aquel que garantiza al cuerpo social el mayor grado de felicidad, sin atentar contra la justicia y el cuerpo social que aspira ser autosuficiente (Pol., 1974, pág. 122-123).

2. Perspectiva sociopolítica

2.1. La sociedad griega y el devenir de un modelo de civilización

Ubicar y desarrollar elementos conceptuales del control social a través de los eventos que acompañaron a la democracia ateniense resulta una actividad aparentemente titánica. El control social es un concepto relativamente joven en las ciencias sociales. Por la distancia que separa estas dos entidades: control social y democracia, es importante ubicar la perspectiva del primero. Durante el siglo XX desde la sociología y la criminología las iniciativas se inclinaron a desentrañar los elementos constitutivos del control social. La gran discusión se plantea, desde las perspectivas funcionalista, estructural y marxista, por el estatus sociopolítico moderno y contemporáneo que existe en el control social y el estado, lo que resulta de interés por la aparente vinculación o no vinculación entre los dos componentes.

Es importante contextualizar el origen del concepto del control social, que es relativamente nuevo. Su aparición, en la ciencia sociológica, se debe al sociólogo norteamericano Edwin A. Ross, quien publicó en 1901, su obra, "*Social Control, A Survey of the Foundations of Order*". En ella Ross elabora un planteamiento del control social desde la perspectiva del consenso, siguiendo la tradición de la época, señalando que éstos son expresión de: dominación voluntaria, influencias sociales y previsiones científicas que se manifiestan informalmente en las sociedades simples, y que se van haciendo más formales y con mayor presión en las sociedades complejas.

Como se puede apreciar, el concepto de control social es contemporáneo y se desarrolló dentro de las corrientes teóricas del consenso y del estructuralismo de Durkheim. Siendo así, es necesario someter a una revisión conceptual la idea de control social, por el interés de ubicarlo en la democracia ateniense, exactamente durante el gobierno de Pericles.

Según Oliver Olmo (2005), es un error recurrente la posición de algunos autores al pretender generalizar una noción de control social, lo que representa un intento forzado y contradictorio, aspirando a construir una categoría historiográfica aplicable a corta y larga distancia de las sociedades que motivan dicha empresa, así como también a sus dimensiones formal e informal y a sus niveles macro, medio y micro. Ciertamente, a veces se desconocen o se obvian los significados del concepto de control social. Y en otras ocasiones se asume de una forma acrítica una noción formalista del control social que lo presenta como sinónimo de distintos controles materializados en una doble vertiente: bien como simples atributos que se añaden a categorías que definen distintas situaciones de dominación social, política, económica, sociocultural o de género; o bien como variopintas instancias de un control formal siempre vigilante, sancionador, represivo o punitivo.

Desde la perspectiva funcionalista-estructural Matza (1969), Quinney (1972) y Cohen y Scull (1983), manifiestan que existe una estrecha asociación entre el estado y el control social, por cuanto el estado tiene como función definir y manejar

mecanismos y estrategias de dicho control. Esta opinión se ha descrito como un avance en la teoría sociológica norteamericana. Foucault (1981), por su parte, también hace sus observaciones al señalar que una perspectiva del control social centrada en el estado se ajusta a los intentos de analizar y evaluar el control dentro de mecanismos "discursivos" y disciplinarios. En ambos casos, se percibe que la relación entre el estado y el control social está sujeta a una estructura de interdependencia que busca coadyuvar con elementos formales y materiales (constitución política, leyes, estructura del poder) la sostenibilidad de ambos componentes.

Para Melossi (1992:17), desde la perspectiva marxista, existe una especie de anacronismo en los intentos de vincular estado y control social, por cuanto estos conceptos pertenecen a tradiciones intelectuales distintas y están ubicados en situaciones históricas diferentes. En estas situaciones disímiles dichos conceptos fueron utilizados con el propósito de lograr mantener el orden político y social, y no simplemente con el de describirlo. De hecho es preciso que distingamos entre los conceptos que utilizan los miembros de la sociedad y los que emplean los analistas sociales. Según el mencionado autor, un examen sobre los orígenes nos llevaría a entender que el Estado es un concepto filosófico europeo, y el control social, por su parte, es una noción sociológica estadounidense.

La presente investigación precisa hacer esta distinción por cuanto la vinculación moderna y contemporánea entre democracia y control social, más allá de tener diversas características comunes como: estado, control social reactivo, disuasivo, intimidatorio, sistema de libertades, derechos, existe una característica que, en lo particular, permitió desarrollar el uso extensivo de la comunicación, como es la libertad de opinar, de expresarse y participar en la Asamblea, cualidad que es propia de las sociedades democráticas. Por ejemplo, en Estados Unidos en la época de Jefferson, una situación de "igualdad natural de condiciones" permitió que los hombres libres de la polis desarrollaran la democracia, por más que se tratara de una democracia de carácter ateniense, limitada -cuando menos hasta la guerra civil. Esa

situación favoreció el desarrollo de formas de control basadas en gran medida en la "hegemonía" y proporcionó la posibilidad de una unidad fundada en el consenso y la comunicación (Melossi, 1992: 24).

Estas cualidades, salvando las distancias, son válidas en la democracia ateniense, por cuanto Pericles consolidó un sistema político que constituyó el mayor avance de Grecia para la creación de un tipo de sociedad más humana, descubrió valores que en adelante se incorporaron, considerados como intangibles, a toda clase de sistemas políticos y de concepciones del hombre. Y, sobre todo, constituye un compendio abreviado, un modelo casi experimental para ver actuar con la mínima complejidad fuerzas e ideas que continúan desde entonces vivas y eficaces (Rodríguez, 1975: 267).

Para López (2005), Pericles insiste en la relación entre la *polis* y cada ciudadano, señalando que la prosperidad de los ciudadanos sólo puede entenderse si la polis como un todo prospera con ellos. Es decir, un ciudadano ateniense ha fracasado si los éxitos personales son el resultado del detrimento de la patria. Los éxitos y los infortunios pueden ser privados o colectivos, pero se iguala desde la concepción elevada que propone el gobernante, en la cual se articulan dos grandes ámbitos: lo público y lo privado. El primero garantiza la igualdad de todo ciudadano para ejercer la libertad de expresar sus inquietudes y preocupaciones por la polis, pudiendo dirigirlas éstas por las vías que le establecen las leyes y las instituciones; el segundo, es el espacio de la libertad y la diversidad, de los deberes y derechos formalmente establecidos para desenvolverse en los diferentes ámbitos que ofrece a sus intereses la ciudad.

Lo que realmente distinguía al hombre griego precisamente era el hecho de vivir en el interior de la *polis*, una forma de organización social completa y superior:

"Existe, pues, una libertad, una capacidad para que cada cual 'viva como quiera', que es parte del ideal ateniense: consiste en la libertad de elegir entre la multiplicidad de

lazos sociales que coinciden en parte, y encontrar así un puesto individual para uno mismo mediante una especie de libertad que se limita a llenar los espacios que quedan vacíos en la complicada estructura, una 'libertad intersticial', en suma. Sigue siendo ésta, sin embargo, una libertad socializada, una libertad que resulta de la seguridad de estar conectado con muchos lugares" (Murray, 1995: 278).

El vehículo propio de esta forma social será la retórica, que, como se comenta más adelante, a partir de los sofistas se erige como un requisito importante e imprescindible, para que el ciudadano ateniense se condujese en los diversos escenarios de la vida social. La teoría de la composición, tanto literaria como hablada, se convirtió en la habilidad más requerida para el desarrollo de la democracia; pero ante todo provocó que el primer carácter de la democracia consista en la igualdad, y en especial en el derecho de palabra. En este marco, surge la relación crucial entre palabra y pensamiento: aprender a hablar es también aprender a pensar. En particular un pensamiento abierto a los demás, dirigido a la comunidad y, ciertamente, dispuesto al debate. Se trata de un pensamiento discursivo y argumentativo, por tanto capaz de representar una posición y de aportar pruebas (López, 2005: 58).

La invención de los argumentos por parte de alguien que desea hacer valer una posición personal, abre ya el camino a la reflexión. Hay entre estos ámbitos una esfera de comunicación; la palabra y el pensamiento están vinculados de manera intrínsecamente. Son dos elementos que se combinan aquí de manera destacada: la retórica presupone el análisis, la búsqueda, la previa reflexión. Poner argumento contra argumento, es ya un modo de participar y de pronunciarse sobre los grandes problemas que afectan a la comunidad y a la vida cotidiana.

Avizorar una sociedad más humana supone que la estructura y funcionamiento de la misma descansa en normas y leyes, que bien pueden estar escritas o no escritas. Este es un elemento indispensable que genera una especie de cohesión en lo interno de su dinámica, como una comunidad garantiza el orden a

que toda sociedad aspira, por cuanto lo normativo une y vincula sus miembros. Para entender este ambiente de convivencia entre los hombres, se necesita establecer las cualidades que van propiciar dicho encuentro, particularmente delimitándolo a los pueblos que tienen como base un origen indoeuropeo, en los que participa una diversidad tan amplia de lenguas que se considera la mayor del mundo. Entre ellas participa la lengua griega. Más allá de este elemento lingüístico, para los antropólogos sociales existe un grupo de elementos que van a acompañar a la civilización griega y latina. Dichos elementos corresponden al mito, la epopeya y la filosofía, con los cuales se habrá de configurar en su origen la civilización griega. Estos son producto de un largo proceso temporal del cual surgirá un modelo ideológico que, al decir de Tristani (1989), corresponde a aquellos elementos visibles, característicos de una sociedad, que sólo alcanzan capacidad de manifestarse por medio del logos, que según Platón tiene nombre dialéctico. Como se aprecia, el filósofo viene a ser como el paradigma del buen ciudadano, quien dialoga con sus semejantes, quien se esfuerza por ver las palabras justicia, sabiduría, virtud, valor... y por ende hacer ver lo que él ha visto para que sus interlocutores puedan mirar a su vez y verificar.

Tristani (1989) se apoya en el filólogo Georges Dumézil para hacer estas reflexiones. Para Dumézil un sistema de ideas designa un sistema mitológico y épico de las diferentes tradiciones indoeuropeas y que éstas corresponden al único sistema de representaciones conocido que le ha dado nacimiento históricamente a la ciudad que en un primer estadio tuvo regímenes vinculados a las aristocracias, oligarquías y tiranías, para luego surgir la democracia, que se basa en un gobierno que se sustenta en la voluntad del pueblo, (demos), donde la cualidad básica que debe caracterizar a los individuos que lo conforman es la libertad. En efecto, ese modo de vida específico que tiene por nombre libertad, libertad política (*eleuthería*) viene a conformar la cualidad de ciudadano que sólo fue posible gracias a una variable gnoseológica, que se va a posesionar de manera necesaria y justificada en esa creación ática que es la filosofía. Las variables enumeradas mito, epopeya y filosofía son abordadas por Dumézil bajo una neutralidad filosófica con la cual él

aspira a obtener un criterio metodológico sobre dichas variables. Tal criterio consiste en que las manifestaciones míticas, epopéyicas y filosóficas no sean valoradas como hechos aislados; al contrario, las civilizaciones indoeuropeas y en particular la griega, donde se ubica la ateniense, deben ser abordadas bajo la noción de un sistema. Esto es un requisito esencial, en el que las formas literarias, por ejemplo los poemas épicos que describen la Guerra de Troya como son la *Ilíada* y la *Odisea*, contienen elementos mítico muy marcados por la participación de los dioses y prácticas de rituales, donde también se narran trascendentales epopeyas; y, de forma simultánea, dejan espacio para las reflexiones filosóficas que comienzan a gestarse en el devenir de la civilización griega, como: moral, justicia, areté (valentía y honor).

En lo que a la moral respecta, ésta se expresa en la obra homérica mediante mitos, leyendas y relatos que sirven de moldes para las generaciones posteriores. Como describe Jaeger (1962): “los personajes de Homero permiten extraer sus pensamientos, sus ideales, y sus normas para la vida. Prueba de la íntima conexión de la épica y el mito, es el hecho de que Homero use paradigmas míticos para todas las situaciones imaginables de la vida en que un hombre puede enfrentarse con otro para aconsejarlo, advertirle, amonestarle, exhortarle, prohibirle u ordenarle algo”.

En el orden jurídico, la noción de *justicia retributiva* derivada de los dioses que premian o castigan las acciones de los hombres. Así por ejemplo, Zeus reprueba siempre la traición y a los perjuros: “Si el Olimpo no los castiga ahora, lo hará más tarde y pagarán, los traidores, cuanto hicieron con una gran pena: con sus propias cabezas, sus mujeres y sus hijos,... el excelso que vive en el éter, irritado por este engaño, agitará contra ellos su álgida espantosa” (Jaeger, 1962). Ahora bien, ¿Cuál es la trascendencia de estas expresiones? ¿Por qué son importantes? La importancia de *los hechos se juzga por la marca, por el efecto indeleble que han tenido en una comunidad que previamente los sanciona como “buenos” o “malos”, dignos de exaltación o de censura, en el marco de un orden social que asigna unos papeles y funciones precisas a los hombres.*

Dentro de esta diversidad de sucesos los hombres deben ajustarse a aquéllos papeles y funciones y si los cumplen de manera ejemplar, serán acreedores de alabanza y dignos de entrar en la inmortalidad por la narración de sus grandes hazañas. Esta es la concepción de inmortalidad que, por cierto, prima en Homero, como bien lo evidencia la poesía griega de la época arcaica, donde ésta se concibe como inspiración de la divinidad y por ende guía para instruir, enseñar al pueblo (Rodríguez, 1975).

Para Penadés (2006), *la sociedad que presentan la Ilíada y la Odisea desconoce la individualidad, la libertad y, por tanto, la responsabilidad de cada hombre*. Éste no tenía que hacer frente a la angustia que produce el hecho de tener que elegir, por lo que un cierto sentido de seguridad debió de acompañar a los hombres, pues todas sus decisiones dependían de la voluntad de los dioses y, por tanto, *no les era posible elegir de forma errónea*. El hombre homérico vive preso de la voluntad de los dioses en un mundo en el que no le es dado decidir por él mismo ni siquiera en ámbitos banales de su vida cotidiana. Sin embargo, no se plantea otra cosa; acepta que está en manos de su destino (*moira*) y anhela que éste le procure fama, pues lo único que le puede crear angustia es el honor.

Después de la época descrita en la Guerra de Troya por Homero, los griegos entran en contacto de forma exponencial con pueblos extranjeros a través de comerciantes, colonos y mercenarios, por lo que las diferencias religiosas y culturales comenzaron a ponerse de relieve entre la población helena. No será sino hasta el siglo VI a.C., cuando se populariza la palabra Barbaros como una versión acortada del término homérico “barbarophónoi”, al tiempo que el término “helenos” se generaliza para fundir en una sola palabra a los griegos, hasta entonces divididos en jonios, dorios y eolios. De este modo, vemos que los términos “heleno” y “bárbaro” habían sido difundidos poco antes de la llegada de las invasiones persas. Las Guerras Médicas contribuyeron a potenciar la carga moral asociada a estas palabras: una vez que los griegos hicieron frente a los extranjeros y consiguieron vencerlos, comenzaron a utilizar el término bárbaro no sólo como poseedores de una

lengua distinta, sino como sinónimo de pueblo natural y culturalmente inferior a los helenos (Penadés, 2006: 12).

Producto de esta diversidad de contactos encontramos que los resultados de la apertura griega a otros pueblos y sus actividades, según Heródoto en su obra *Historias*, permiten identificar al hombre nuevo, distinto del homérico, y por ende ir moldeando un sistema ideológico que entre vacilaciones se abre paso para ir delineando un nuevo tipo de hombre. *El hombre que comienza a manifestar un pensamiento racional*, que comienza a percibirse en las expresiones literario-filosóficas, corresponde a un boceto que aspira a erigirse como un nuevo ideal humano y político fundado en principios universales. Claro está él no lo sabe. Ese hombre empieza a concebir creaciones literarias que desarrollan temas como la identificación de *la Justicia y la Ley con la Razón y la Verdad*, los cuales, como es evidente, operan sobre la base de un pensamiento aristocrático que no reviste formulaciones generales, sino que se expresa más bien mediante mito, fábula, comparación o anécdota, y apenas asoman tímidamente algunas expresiones que respondan a situaciones cambiantes.

Se trata de una sabiduría tradicional, de un espejo de conducta puesto en el pasado y en lo aceptado tradicionalmente, que no tiene por qué tener una coherencia absolutamente rigurosa.

El mundo del mito y de la fábula ofrece un vasto campo para la elección y aun así presenta ya a Píndaro dificultades ideológicas; también las máximas, decíamos, ofrecen puntos de vista diferentes según los casos. Los espíritus innovadores siguen fundamentalmente los mismos procedimientos de expresión: en máximas se expresan Heráclito y Demócrito lo mismo que Focílides, Teognis o Píndaro; en fábulas y anécdotas Arquíloco; Solón utiliza la comparación de Zeus disipando las nubes para hacer comprender el castigo de la injusticia; etc. O aceptan el lenguaje himnico de la literatura profética, así Anaxágoras, Empédocles y el mismo Parménides. (Rodríguez, 1975: 32-33).

Todo el admirable esfuerzo de estos autores por lograr sistemas de pensamiento coherentes, no logra salir de una vacilación entre la afirmación de un conocimiento racional y uno revelado, de un dios que es pura abstracción impersonal y uno que es una fuerza activa personal.

La única vía posible para originar los cambios que permitirá el desarrollo, la evolución de las ideas manifiesta estar relacionada con la estructura social que varias ciudades como: Éfeso, Esparta, Paros, Atenas Megara, manifestaron al introducir en su vida social ciertas prácticas económicas, como la entrada a la actividad económica de la moneda, el desarrollo del comercio, así como creación de nuevas clases de ricos no nobles y en el empobrecimiento de los campesinos. Estos dos sucesos favorecerán la creación de una nueva ideología o facilitarán su difusión y acción eficaz.

La correspondencia entre ciertos sistemas de gobierno y ciertas ideas es clara, como lo expresan los versos de Solón que reflejan las ideas que subyacen a la Constitución propuesta por él para Atenas. Este evento apunta a un proceso que permitirá configurar la conciencia humana, a darle un carácter indivisible, de unidad. Es necesario destacar que ésta no se produjo de forma espontánea.

Según Penadés (2006), este cambio representa un giro muy drástico en la visión que el hombre clásico tenía del mundo y, por otra parte, debió crear una cierta indefensión en él. Es decir, el hombre es consciente de que es un individuo dotado de autonomía y que las ideas y acciones que manifiesten como conducta determinarán el transcurso de su vida y de las personas que de él dependen. Esta desaparición de la tutela de los dioses varió durante los siglos VI y V a. C. la esencia del hombre griego: algunos se refugiaron en una religiosidad profunda, buscando en ella consuelo de lo que pudiera deparar tanto el porvenir como la vida en el más allá; otros intentaron obtener las respuestas trascendentales en el plano racional, sobre todo en la filosofía y en la primera sofística, participando del relativismo, subjetivismo, utilitarismo o cualquier otra tendencia que le era propia, llevando al hombre a una reflexión sistemática de los problemas humanos; finalmente, la

mayoría de los griegos en época clásica encontraron una posición de equilibrio, un camino intermedio entre ambas posturas.

Bajo este escenario, las cualidades o dimensiones que tiene el hombre, desde la perspectiva de Homero y Heródoto, muestran al ser humano susceptible de evolucionar, de manifestar un cambio dentro de un entorno en el que él puede asumir como regla de vida los mitos y las epopeyas, como también poder considerar sus cualidades para trascender racionalmente su entorno, apoyándose en la filosofía. Siendo así, el criterio sistemático para que se consolide la democracia ateniense, que desde la época de Solón viene gestándose, quedará sujeto a un movimiento filosófico que desarrollara las bases de un hombre y una sociedad con nuevos ejes onto-gnoseológicos.

En el siglo V durante el régimen de Pericles se va a producir un movimiento cultural caracterizado por innovaciones filosóficas y científicas que en dicha época marco un hito. Dicho movimiento se conoció como la Sofística. *Los sofistas son* grupos de sabios, maestros, que participaron de manera muy activa y con mucha proyección en la educación de los ciudadanos sobre todo durante el auge de la democracia de Atenas. Contra ellos hay una fuerte crítica por parte de Aristófanes, Sócrates, Platón y Aristóteles, debido a que cobran emolumentos por impartir sus enseñanzas. Curioso resulta que estos mismos filósofos del mismo modo manifestaban sus reservas por la democracia. Más allá de estas posiciones de ataque contra los sofistas, se les reconoce sus significativos aportes en diversas áreas del conocimiento como: gramática, oratoria, derecho, moral, política, historia, así como música, geometría, y astronomía, es decir, imparten una formación humanística necesaria para el ciudadano ateniense y así pueda desenvolverse en la dinámica de la polis.

Las bases de un hombre y una sociedad nueva surgen de las convicciones de un filósofo llamado Protágoras de Abdera. Para él el hombre puede dominar la naturaleza y ponerla cada vez más a su servicio, transformándola en provecho propio. Para ello debía –plantea Protágoras- reformularse la confrontación teórico-

práctica de las nociones de phísis y nómos. Posición ésta que exige a su vez revisar las causas externas, políticas, sociales, económicas, culturales, sobre las cuales gravita una sociedad, así como deben agregarse otras causas internas, esto es, las derivadas de la lógica misma del desarrollo de la filosofía. Estas pueden reducirse a dos: a) el agotamiento de la filosofía de la naturaleza; b) el surgimiento de un interés teórico-práctico por el sujeto humano, como sujeto cognoscente y valorante y como sujeto social y político (Cappelletti, 1987: 37).

Una sociedad como la griega tan uniforme en cada una de sus manifestaciones humanas: ciudad (*polis*), familia (*genos*) y pueblo (*kome*), y a su vez en los modos de vida, alimentos, formas de vestir, religión, mitos, epopeyas, espíritu bélico, viene gestando en sus entrañas un modelo político: la “democracia” que se manifiesta en varias ciudades de la extensa región Ática; tanto es así que en el siglo VI la isla de Quíos era gobernada por una democracia que estaba más avanzada que la propia Atenas (Bowra, 1975: 17).

La democracia ateniense durante el llamado Siglo de Pericles manifestará, más allá de un arquetipo de hombre libre, mecanismos políticos y civiles, públicos y privados de orden común, tanto a lo interno y como al externo de dicha sociedad. Estos mecanismos habrán de mostrar diversas expresiones para la consecución de sus fines, configurando un fenómeno de orden social, político y económico que se conocerá como “*control social*”.

Para hablar del control social que se desarrolló durante la democracia ateniense de Pericles, es necesario ir desgranando los componentes que lo conforman. Para ello se necesita, también, identificar los denominadores comunes que de forma estructural y organizativa lo caracterizan en cualquier tipo de civilización.

Las civilizaciones que han existido y aquellas que aún existen manifiestan constituir o haber constituido, según la sociología, una comunidad social. Una comunidad social se entiende como aquella agrupación de intereses humanos que

gravitan en torno a tres componentes, mutuamente incluyentes, como lo son: sociedad, cultura y personas (Brandt, 1995).

Estos tres componentes son expresiones de existencia y manifiestan continuamente cambios, evolución, es decir, son inacabadas y en su interior siempre persiste la transformación, como un elemento propio de su condición. Otra cualidad que manifiestan estos elementos de la comunidad social es su naturaleza amalgamada que coadyuva para que entre ellas mismas se complementen y manifiesten atributos de coexistencia. El proceso de interconexión de los tres elementos se expresa de forma activa.

La sociedad subsiste si la cultura le suministra contenidos comunicables, y las personas actúan en ella según tal cultura. La cultura subsiste si la sociedad le proporciona el contexto social donde las personas la conservan, crean y transforman en sus interrelaciones. Las personas subsisten gracias a la sociedad y cultura donde se socializan, integran grupos, colectividades y otras formas sociales (Brandt, 1987: 95).

La interconexión de los componentes que conforman la comunidad social manifiesta una vinculación de subsistencia por la actividad que de forma recíproca y vinculante genera, creando entre ellos una especie de equilibrio e interdependencia que las obliga a consolidar mecanismos de intervención que funcionen como estructuras sujetadas a su propia dinámica y proyecciones sociales.

Ahora bien, cuando se habla de la dinámica que persiste en el seno de la comunidad se hace referencia a ciertas formas sociales, que son manifestaciones del comportamiento que las personas expresan de acuerdo con la intensidad de sus interrelaciones y cultura, las cuales se vinculan de diferentes maneras. En estas formas sociales se puede observar, bien sea la presencia o ausencia de organización, como también variedad de fines y objetivos, composición y estructura, estatus y función de sus miembros. Las diferentes formas sociales, en todo caso, se

encuentran ubicadas en un lugar y tiempo en los cuales su permanencia varía según el hecho o fenómeno social que se realice.

Todas las formas sociales se desarrollan con mayor o menor intensidad en una compleja totalidad. En ella las personas actúan de acuerdo con una cultura, en la cual el régimen democrático de Pericles compensa las necesidades individuales y sociales de sus miembros, en cuanto que ciudadanos. Como puede observarse, las formas sociales adquieren vigencia y realidad en la sociedad, asumiendo su propia realidad, conjuntamente con los individuos y la cultura que integran la comunidad social.

La sociedad griega, desde el elemento cultura, supone que cada comunidad social, en este caso la ateniense, posee diversas formas de conocimiento que suministran creencias, valores, normas y demás condiciones para la formación y comportamiento de los ciudadanos, quienes asumen dicha condición por medio de la socialización. La socialización se entiende como un proceso de formación integral al cual se somete un individuo, por medio de diversas instancias de control social, como es la familia, educación, leyes y participación cívica en general.

En medio de semejantes manifestaciones se observa que la comunidad social como sistema tiene otra cualidad: el ser en sí misma autosuficiente, para mantener su propia conservación y alcanzar la satisfacción de las necesidades de sus miembros, lo que a la postre redundaría en manifestar en su propia realidad una estabilidad, continuidad o permanencia temporal, y de esta manera relacionarse con otras sociedades sin perder su identidad.

Este criterio bien lo explica López Arroyo (2005:126) al señalar que por su propia naturaleza la polis favorece la libertad de la palabra y la libertad en el trato, exponiendo a cada uno de sus habitantes a la plena observación de todos los demás. El escaso tamaño de estas agrupaciones y la autonomía que las caracterizaba dio origen a un grado de independencia imposible de imaginar en los grandes imperios, como Egipto o Persia. La polis es el lugar en donde se desarrolla

realmente el gusto por la controversia, el debate, la retórica; aunque también la propaganda y la intriga. El lugar donde se consolida la filosofía, el arte, la literatura, la democracia y la religión griega, en fundamental de las creencias y de los ritos radica en la polis. Es evidente, entonces, que una buena comprensión del legado griego no puede ocurrir ignorando esta singular forma de organización social.

De esta manera es evidente que toda comunidad social se identifique por determinado tipo de organización y estructura. La organización y estructura de cada sociedad implica la presencia de una cultura, grupos sociales, instituciones, estratificación social y otras formas que regulan las interrelaciones y permiten la coexistencia humana de sus integrantes. Aun cuando la condición individual de cada persona es diferente de otras en su comportamiento o acciones privadas, sociológicamente interesa el comportamiento y las acciones que realizan en la interrelación social, con las cuales se difunde un determinado orden que se expresa de manera constante y sujeto a las regulaciones del orden democrático.

El tipo de organización que va a garantizar dicho orden debe gravitar sobre dos principios: libertad y justicia, los cuales deben convertirse en los referentes de la vida social, como una condición implícita y necesaria de la comunidad social, escenario muy evidente, según revela la Aristóteles en la Política (1974):

El principio del gobierno democrático es la libertad. Al oír repetir este axioma, podría creerse que sólo en ella puede encontrarse la libertad; porque ésta según se dice, es el fin constante de toda democracia. El primer carácter de la libertad es la alternativa en el mando y en la obediencia. En la democracia el derecho político es la igualdad, no con relación al mérito, sino según el número. Una vez sentada esta base de derecho, se sigue como consecuencia que la multitud debe ser necesariamente soberana, y que las decisiones de los mayores deben ser ley definitiva, la justicia absoluta (pag.197).

La vida social que se desarrolla en la democracia ateniense, donde los actos que atenten contra su orden y estabilidad son abordados por mecanismos como el Consejo (*bulé*) de Quinientos, la Asamblea Popular (*ekklesía*) y Tribunales de

Justicia, que ella misma ha concebido: Sin orden no puede haber convivencia humana, ni es posible una vida social que permita un desarrollo adecuado a la realidad de la polis.

Todo orden social, basado en las regulaciones, dispositivos y recursos que orientan la conducta de las personas, impone una diversidad de prácticas que en el marco normativo en el que opera favorece las interrelaciones sociales. También permite predecir o prever el comportamiento social.

“La sociedad no podría existir si la gente no fuera capaz de predecir cómo van a actuar los demás, si los hombres no cumplen con sus deberes ordinarios y si las reglas sociales son violadas sin que existan los mecanismos de intervención que favorezcan el orden social para hacer ciertas modificaciones. (Política, 1974: 153).

Ahora bien, en la consecución de dicho orden, la comunidad social ha desarrollado ciertos mecanismos de intervención para regular la conducta social, los cuales se entiende que son aceptados por las personas por ser producto de determinadas pautas históricas-socio-culturales, que le imprimen un alto valor social. Dichos medios y procedimientos es lo que se conoce y constituye el control social.

El control social en sus aspectos formales (leyes) y materiales, mecanismos de intervención, destaca por la naturaleza y contenido intrínseco de las normas que lo constituyen, por cuanto las mismas son pautas de comportamiento exigidos por una sociedad a sus miembros, por estimarlos básicos, fundamentales o necesarios. Tienen una permanencia en el tiempo y están protegidos por fuertes sanciones sociales. Se consideran como esenciales para el buen estado de una sociedad, garantizando la continuidad de la misma en sus rasgos esenciales.

Este no es el caso de la democracia ateniense; ella dista de semejantes formas de control social, como lo podemos notar por los componentes que Aristóteles, en su Política, le atribuye a la democracia. Toda democracia –dice– aspira a la participación política en libertad de todos sus ciudadanos, y ésta se va a

expresar a través de la igualdad (*isonomía*), aquella que fundada en la ley (*nómos*) señala que tanto pobres como ricos son soberanos por igual, de lo que se desprende que son libres para desenvolverse en sociedad, sin más limitación que la fijada por la ley; por otra parte, está el carácter de los cargos públicos, que deben distinguirse por la moderación de la renta

También se observa, sigue señalando Aristóteles, la importancia de los empleos, que en esta democracia deben ser regulados según un régimen razonable de gravámenes públicos. El derecho de todos los ciudadanos a ser magistrados, en donde el ejercicio de sus funciones sólo tenga presente la soberanía de la ley. Se trata en fin del derecho que tiene los ciudadanos de ser magistrados, habida cuenta del respeto a la soberanía y la ley. Por ello sólo será fuerte la democracia que opere bajo el gobierno irrestricto de la ley (Pol. 1974: 166-167).

Frente a este escenario, los inyectores del control social se apoyarán en dos paradigmas muy comunes en el derecho constitucional moderno como son las garantías que tiene todo ciudadano para su libre desenvolvimiento, y que la democracia ateniense los presenta bajo los paradigmas de libertad e igualdad, respectivamente, donde ambos son el objeto que aspira toda democracia. Ahora bien, viéndolas por separado, se observa que la igualdad frente a la ley, según Fustel (1990), no debe ser encasillada en lo formalista que emana del marco normativo, sino que tendrá como razones justificadoras la confrontación entre ricos y pobres por el dominio de la tierra y los excesivos impuestos a que se veían sometidos estos últimos.

A partir de las reformas de Solón, en el siglo VI, se comenzará a vislumbrar el establecimiento de una igualdad entre ellos, modificando el sentido de su relación social, la cual representaba la debida participación política entre las diversas clases de ciudadanos. Los que hasta entonces habían estado sin derecho entrarán como sujeto y objeto de justicia en la administración del gobierno. Este es el primer ensayo de mejoramiento de las condiciones jurídicas y económicas de los ciudadanos pobres (Almandós, 2003:11).

Por su parte, la libertad dentro de la democracia ateniense se proyectará como el escenario social donde los ciudadanos mandan y obedecen alternativamente, ya que el derecho y la justicia en un Estado popular consiste en observar la igualdad en cuanto al número y no en cuanto al mérito. Según esta idea, la soberanía debe residir en la masa del pueblo, y lo que éste decida debe ser considerado como lo más recto y justo, puesto que se pretende que todos los ciudadanos tengan iguales derechos. De ello resulta que en las democracias los pobres tienen mayor autoridad que los ricos puesto que son más numerosos y sus decisiones tienen fuerza de ley, lo que no significa que se constituya la tiranía de los pobres.

Como bien lo explica Sancho Laura (1991), la democracia se definía en la antigüedad básicamente de dos maneras: el gobierno de todos los nativos "*démos*" a los que se les reconocía la categoría de ciudadanos, o el gobierno exclusivo de las clases populares sobre la élite tradicional (aristócratas, oligarcas). Mientras la primera visión es la propiamente democrática, coincide con la expuesta por Pericles en su Discurso Fúnebre (Tucídides. II 37,1); la segunda, forma parte habitualmente de los análisis críticos como lo señala Aristóteles (Pol. IV 1291b 7-13). Corresponde a la primera visión, aquella que reconoce derechos al *démos* como manifestación primigenia de la democracia, por cuanto ésta fundamenta sus raíces en la liberación del campesinado (Sancho, 1991: 7); y liberar al campesinado significó, desde Solón hasta Clístenes, crear las bases y estructuras de una forma de gobierno que consolidó un modelo político: la democracia, que, dirigida por sectores de origen aristocráticos pero reacios a las prácticas políticas de gobernar de aquél, instituyó una forma de control social que se caracterizó por el equilibrio del poder político y ciudadano, los cuales se hacían contrapeso. La racionalidad que observamos en el uso de la retórica y el discurso conferirá coherencia a las deliberaciones que sean de interés para la polis.

CAPITULO SEGUNDO.

Fundamentos Filosóficos de la Democracia para Protágoras.

Para ubicar el momento en que se produjo el interés por las formas de gobierno que dirigían la vida de los hombres se debe partir por aquellos acontecimientos y autores que comenzaron a manifestar disposición por el estudio de la naturaleza humana dentro de su perspectiva individual y social. El primer momento que permitió dicho experimento se produjo cuando se quiso entender la naturaleza humana, por parte de filósofos y sofistas, intentando dejar a un lado los componentes religiosos que la explican para concentrarse en las cualidades intrínsecas que están presentes en el hombre y la naturaleza.

Particularmente, en el sofista Protágoras se observan significativos esfuerzos por ubicar la naturaleza humana como un ente independiente y capaz de trascender su entorno con sus obras o ideas, las cuales hablarán de cómo asume la vida de manera individual y colectiva.

Interesa, para efectos de esta investigación, desarrollar algunos aspectos que permitan reconocer cómo el hombre a partir de ese *status* de autonomía social que le concedió la *polis*, alcanzó a desarrollar una forma de convivencia basada en un orden libertades.

La teoría democrática fundada por Protágoras, que será marco referencial durante la democracia de Pericles, obedece a los siguientes fundamentos:

Las ideas de cómo hacer política democrática en la época de Pericles se caracterizan, en primer lugar, porque un amplio sector de pensamiento creyó poder prescindir del fundamento divino del orden social y político, todavía con reminiscencias de Esquilo y sus tragedias, y basarlo simplemente en la naturaleza

humana; además, de concebir al hombre como el poseedor, en su propia condición humana, de las fuerzas que favorecen el progreso dentro de un orden democrático (Rodríguez, 1975:160).

Este planteamiento exigió para los pensadores de la época darle un giro a las teorías existentes sobre el hombre, la sociedad y la política. La posibilidad de concebir nuevas teorías fue producto de la compleja dinámica comercial y cultural que mantenía Grecia en sus diferentes ciudades. El pensamiento filosófico proveniente de algunas ciudades de Jonia que se esparció a otras ciudades de la región, particularmente hacia Atenas marcó el comienzo de una nueva época. Como es el caso de Anaxágoras de Clazomenas, Diógenes de Apolonia, Protágoras de Abdera, Pródico de Ceos, Hipódamo de Mileto, entre otros (Rodríguez, 1975:162). Algunos de los aquí nombrados son llamados filósofos, otros sofistas.

Los estudiosos coinciden que los sofistas se diferencian de los llamados filósofos en el hecho de que los primeros recibían dinero a cambio de sus enseñanzas. Es bien sabido que los sofistas fueron maestros y conocedores de diversas áreas del conocimiento, como: *ética, política y retórica*. No obstante, observamos algunas afirmaciones de Platón (*Protágoras, Teeteto*) y Aristóteles (*Política*), donde se les ataca por considerárseles una especie de “mercaderes de la enseñanza”. Aunque más allá de lo cuestionable que les pudiese parecer esta práctica, en el fondo dominaba un rechazo, por parte de algunos filósofos, por la posición relativista y escéptica que los sofistas asumían con respecto a la moral y la verdad absoluta.

El punto en común que manifiestan estos sectores, es que ambos tienen una teoría social y política basada en los mismos principios: fe en el hombre y en su razón; fe en la naturaleza humana como base de una nueva sociedad, fundada sobre principios igualitarios. En fin, nuevas teorías que justifican el desarrollo autónomo de las sociedades. Lo importante, sin embargo, es que filósofos y sofistas coinciden en plantearse ideas éticas y políticas.

En el caso de los sofistas, sus convicciones se dirigían al estudio del hombre sobre cómo podía él dominar la naturaleza y ponerla a su servicio de manera que ésta pueda ser transformada para su provecho. Para ello se debía desarrollar la confrontación teórico-práctica de las nociones de *phísis* y *nómos*.

Sobre estas dos nociones la filosofía griega observará algunas variantes en cuanto a la importancia que se le atribuye a uno y otro concepto. Como afirma Cappelletti (1987), la *phísis*, para el siglo V entra en una especie de agotamiento. La filosofía griega, iniciada en Mileto a comienzos del siglo VI a.C. con Tales y Anaximandro, era una filosofía esencialmente cosmológica; su objeto era el ser del mundo; su meta revelar la *phísis*, "la naturaleza", es decir, descubrir y explicar las cosas que están en el espacio.

A la pregunta por el ser del mundo [se] había dado ya múltiples respuestas: tantas, de hecho, como podían darse a partir de los supuestos aceptados y contando con los instrumentos conceptuales con que contaba. Pero todas ellas resultaban insatisfactorias: el monismo dinámico de los jonios, el monismo estático de los eleatas, el unipluralismo de los pitagóricos, el pluralismo cualitativo limitado de Empédocles, el ilimitado de Anaxágoras, el pluralismo cuantitativo de Leucipo, se contradecían entre sí, se negaban y anulaban mutuamente. El mismo intento realizado por algunos filósofos, contemporáneos ya de los sofistas, de retomar con nuevos argumentos el pensamiento de un filósofo del pasado, como es el caso de Diógenes de Apolonia con respecto a Anaxímenes o de Hipón de Samos con respecto a Tales, parece demostrar que hacia esta época las posibilidades especulativas de la filosofía de la naturaleza están agotadas. (Cappelletti, 1987: 37).

El debilitamiento de la *phísis*, como centro de rotación de la filosofía griega, se produjo debido a las expectativas de los pensadores por nuevos temas que surgían en la realidad de la *polis*, así como también los eventos que se sucedían producto de la hegemonía de poder que había alcanzado Atenas, fruto de las victorias contra los persas. Lo que vaticinaba un nuevo orden social en el que Atenas se convertiría en el centro de la actividad política y económica de la región. Este escenario colocó a filósofos y sofistas dispuestos a desarrollar reflexiones sobre el orden social que se

debía alcanzar en la sociedad. De esta manera el concepto de *nómos* se convirtió en el motivo esencial de las reflexiones filosóficas, lo que se traducía en un interés teórico-práctico por la cualidad cognoscente y ética del hombre, convirtiéndose en un paradigma social y político de la sociedad Griega.

Es importante precisar que en épocas anteriores la sociedad griega atendió al concepto de *nómos*, tanto en su trascendencia filosófica como práctica, lo que significaba que para la época de Protágoras y Pericles la atención que se le presta a este concepto no es nueva, como lo señala Grondona (2000: 4):

A partir de Dracón y de Solón, los atenienses empezaron a ser gobernados por un nuevo tipo de poder abstracto, impersonal, al que llamaron *nómos* o "norma" [...] que no provenía de afuera ni de arriba sino de adentro, del seno de la polis o ciudad-Estado que habían constituido. Su ideal fue desde entonces la *eunomía*, o "buena (eu) ley": el recto ordenamiento de la ciudad.

Sólo a partir de una serie de sucesos políticos y económicos, como los que refieren varios filósofos y poetas de la época Griega, comenzará a valorarse el proceso de cambios que vive la *polis*, para ir ajustando el *nómos* a la realidad individual y colectiva del ciudadano, particularmente durante el régimen democrático de Pericles.

Las ideas filosóficas que justificaron la democracia ateniense fueron el resultado de un devenir que se manifestaba por la agitación social que vivió Atenas durante el siglo VI. Producto de la crisis económica, la vida social se vio agitada cuando por resultado de las deudas los ciudadanos se convirtieron en esclavos de sus acreedores. Frente a esta situación surgirá la figura de Solón (638 – 559 a.C.), considerado uno de los Siete Sabios de Grecia, quien intervendrá estableciendo un nuevo orden social de libertades y obligaciones en lo económico, social y laboral que será determinante en la evolución de la democracia.

En el camino hacia el desarrollo de la democracia, específicamente en el siglo V, la historia de la filosofía presenta a un grupo de filósofos y sofistas que harán un significativo aporte. En esta época destacan pensadores como: Pródico, Protágoras, Demócrito, Tucídides, quienes participaron de manera directa o indirecta durante la democracia de Pericles.

El sofista, como señala Rodríguez Adrados (1975), representa un tipo humano muy característico de la nueva edad democrática. En él se manifiesta un estilo de vida liberal, que muestra una nueva forma de concebir el hombre con su entorno, donde lo trascendente es él y su percepción del mundo que le rodea. Estamos frente a una especie de individualismo. No obstante, el sofista, como lo reflejan Gorgias, Pródico e Hippias, sirve a su ciudad siendo embajadores de sus respectivas ciudades.

Ahora bien, esa cualidad individual que manifestaban los sofistas, ellos la transmitían a través de la educación. Muy contraria a la educación tradicional que se impartía en Grecia con evocaciones a los poemas homéricos y premisas religiosas y la preparación física a través de la gimnasia. La educación ofrecida por los sofistas está orientada a instruir al ciudadano ateniense en la vida ciudadana. Ser instruido para la vida ciudadana implica, primero, una formación para servir al Estado y la democracia. Segundo, las instrucciones tenían un carácter racional, superando las ideas tradicionales y poéticas –que provenían más que de un enfoque racional de una perspectiva poética, sin quitarle a la creación poética la especial cuota de racionalidad que posee-. Un ejemplo de la educación sofista se observa en los intentos de los sofistas por desarrollar la *areté* o virtud política de los ciudadanos, explicándoles cómo funciona la comunidad a partir de las normas.

En efecto, la democracia es vista por los sofistas de manera racional, lo que permite analizar dicho modelo político partiendo de la discursividad. De esta manera la razón participará del proceso de perfeccionamiento de la democracia ateniense. El movimiento sofista no viene a destruir el orden del Estado, sino a perfeccionarlo. Siendo así, podemos anotar:

- I. Los sofistas, una vez superada la crítica a la sociedad tradicional, desarrollarán una doctrina sobre el progreso del individuo y del Estado. Dicha concepción del progreso parte del individuo, quien es el que posee el sentimiento de respeto por sus semejantes “*aidós*” y de justicia “*diké*”. Con estas cualidades presentes en todos los escenarios de la realidad alcanzarán a desarrollar la virtud política necesaria para actuar conforme a la razón y respeto a las normas que rigen la comunidad.
- II. Que el hombre alcance a desarrollar la virtud política significa que él es consciente y protagonista de su rol dentro de la comunidad, y al mismo tiempo la comunidad reconoce, bajo un marco normativo, un conjunto de derechos y obligaciones que servirán como marco de actuación para que los hombres desarrollen su vida pública y privada. Siendo así, tenemos que dialécticamente hombre y sociedad alcanza una vinculación que supera lo particular para conciliar entre ellos un interés común, que trascenderá las diferencias de clases y de poder.
- III. La concepción de los gobiernos aristocráticos y tiránicos será sustituida por un modelo político en donde el *démos* manifieste su propia dinámica gubernamental, como lo reflejan los sucesos que desde Solón hacen que la dirección de la ciudad sea objeto de reformas constitucionales.

Ahora bien, del grupo de sofistas antes mencionados las ideas desarrolladas por Protágoras, como reseña Cappelletti (1987:117), son el esfuerzo del abderista por indicar el tránsito del individualismo a la democracia. En ellas se indica el movimiento, el constante flujo, que se produce de la naturaleza a la cultura. Por cuanto el hombre en su origen vivía un estadio de plena libertad, limitado sólo por las barreras que le imponía el entorno, bien por escasez de recursos o bien por la escasez de fuerzas. Siendo así, la verdad y el ser eran entonces lo que a cada individuo le parecía.

A Protágoras de Abdera (484 - 411 a.C.), se le conoce como el padre de la sofística, según indica Platón en el *Protágoras*. A este maestro abderista le son reconocidos sus cualidades en gramática y oratoria, y los aportes hechos en el perfeccionamiento de ambas disciplinas; además de ser un maestro en la educación de los jóvenes griegos. (Fraile, 1956). Según Filostrato, Protágoras fue el primero entre los griegos que exigió honorarios por su enseñanza, hecho que el mismo Filostrato, contra la opinión de Sócrates y sus seguidores, no se considera reprochable, ya que, según él, solemos conceder más valor a los estudios que debemos pagar (Cappelletti, 1987: 53).

Protágoras realizó varias visitas a la ciudad de Atenas, estableciéndose en ella en el 445, donde entabló amistad con Pericles, convirtiéndose en su asesor para la redacción de leyes. En 416 es acusado por Pitodoro de *asebia*, delito referido a la infracción de las leyes del Estado, al no creer en los dioses del Estado, e introducir en su lugar nuevos demonios y distintos. A este respecto Guthrie (1958: 72), señala el argumento que se adjudica a Protágoras sobre los dioses, que posiblemente fue origen y motivo de inconvenientes con su entorno:

En lo que concierne a los dioses, no dispongo de medios para saber si existen o no, ni la forma que tienen; porque hay muchos obstáculos para llegar a ese conocimiento, incluyendo la obscuridad de la materia y la cortedad de la vida humana.

De este proceso Protágoras resultó condenado con la pena de muerte, de la que intentó huir pereciendo ahogado en un naufragio, cuando iba rumbo a Sicilia.

Para Demandt (2000), apoyándose en los argumentos descritos en la *Apología* de Platón, este tipo de acusación era por demás extraña en la democracia ateniense. Se considera extraña la acusación debido a que la crítica contra las religiones no era un evento nuevo en la sociedad griega. Desde los siglos VI y V en Jonia, en la llamada época de la Ilustración, el poeta y filósofo Jenófanes de Colofón, así como otros, habían comenzado a burlarse de las creencias politeístas que según

la tradición existían. Esta posición de cuestionar las religiones se extendió a todas las regiones de Grecia y era uno más de los temas que discutían filósofos o sofistas en diversos escenarios, lo que en el caso de Atenas, siendo una ciudad modelo en libertades ciudadanas, resultaba una contradicción.

Ahora bien, las acusaciones de este tipo que se observan en la historia y la literatura griega refieren que ésta se usó contra personajes emblemáticos de la sociedad ateniense, como fueron el naturalista Anaxágoras, el arquitecto y escultor Fidias y la hetaira Aspasia. Los casos contra el poeta Díágoras, el político Alcibíades, el filósofo Aristóteles, entre otros. Tras estas acusaciones por lo general se ocultaba un motivo político, retaliaciones o venganzas por agravios que otrora dirigieron contra los que luego se volvieron sus acusadores.

Por otra parte, tenemos que de las obras de Protágoras, según Fraile (1956), apenas se conservan escasos fragmentos de: *Sobre La Verdad*; *Discursos Destruyores*; *Contradicciones*; *Sobre los Dioses*; *Sobre el Ser*, *Gran Discurso*.

Las bases filosóficas de Protágoras provienen de Heráclito o de los atomistas de Abdera. Está dominado por la idea del cambio incesante de las cosas. Nada hay fijo ni estable. Solamente podemos conocer los fenómenos que impresionan nuestros sentidos. De aquí proviene su particular subjetivismo sensista, relativismo y escepticismo. No habiendo nada estable y percibiendo cada uno la realidad a su manera, no hay verdad universal, sino tantas verdades como individuos. Cada uno es la norma de su verdad. Todas las apariencias son verdaderas. Lo que es verdad para uno no lo es para otro. Las cosas ni son ni no son, puesto que están en perpetuo cambio. Solamente son verdad en cuanto que nos aparecen, y su verdad consiste en cómo nos aparecen. A su obra *Sobre La Verdad* pertenecía la famosa frase: "El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto que no son" (Fraile, 1956: 197).

Volviendo a la categorización que se hizo páginas anteriores sobre los conceptos *phísis* y *nómos*, se puede decir que Protágoras pertenece al grupo de sofistas que fue partidario del *nómos*. Es decir, el sabio abderista es un teórico que reconoce en las leyes el orden de la *phísis*, y por ende en la democracia. Esto tiene fundamento en una singular interpretación de la *phísis* al modo de los heraclíteos, y del *nómos* como negación y superación de la misma. Estas consideraciones exigen destacar que la *phísis* representa lo individual y lo mudable, el *nómos* lo universal y lo idéntico (Cappelletti, 1987: 41 -42). En otras palabras, podría decirse que la tesis central de Protágoras corresponde a:

La *phísis* está constituida por los individuos, cada uno con su verdad, con su bien, con sus valores propios y exclusivos; esta *phísis* es superada por el *nómos*, que es lo común, lo social y lo cultural, el cual no representa una verdad superior a la de los individuos, pero sí un nivel superior de utilidad y de vida, ya que sin el *nómos* ni siquiera queda asegurada la existencia de los individuos mismos (Cappelletti: 73)

Aquí observamos que la *phísis*, que es un objeto que fluye, es construida por el hombre desde su verdad la cual se apoya en los criterios argumentativos, bien sea conocimiento o valores, que permiten conformar su verdad. La verdad obtenida bajo esta forma niega las verdades absolutas, así como los valores comunes y todo pasa a ser valorado desde un relativismo. Lo único que se sobrepone al individuo es la realidad que demanda el entorno social y cultural, para de esta manera alcanzar las leyes que representarán ese estadio de utilidad y bienestar para la vida de los ciudadanos. El esquema del movimiento dialéctico resulta claro: Protágoras pretende mostrar cómo el individuo y la realidad natural son superados por la sociedad y la cultura; cómo a la mera materia, en perpetuo flujo, se sobrepone lo que podría llamarse el espíritu; y cómo, a la vez, esta superación significa una superación de la verdad por la utilidad o, mejor dicho, por la vida (Cappelletti, 1987: 75).

La realidad está constituida, para Protágoras, por un continuo e infinito flujo de hechos (o fenómenos). El sujeto o, por mejor decir, los sujetos, están situados frente

a ese flujo, dotados de una capacidad cognoscitiva, que se reduce a la percepción sensorial (Cappelletti, 1987: 92). El sujeto hombre por encontrarse en el centro de la realidad es quien posee la cualidad para representarse la phísis, es decir, descifrar el ser en cuanto es su medida. Que el hombre es medida de todas las cosas quiere decir, pues, que cada individuo constituye en sí y por sí, en su conciencia y por obra de su actividad cognoscitiva, que es en esencia actividad sensorial, no sólo toda “verdad” sino también todo “ente” o todo “ser”. Esto implica [...] que todo ser como objeto determinado sólo existe para un sujeto determinado; que toda verdad es relativa al sujeto que la constituye. [...] Todo sujeto en la medida en que conoce y valora alcanza la verdad y valora acertadamente. De esto se desprende que para Protágoras no hay verdades comunes ni valores generales en los cuales todos los sujetos participen y comulguen; por otra parte, todos los sujetos humanos son equivalentes, puesto que ninguno está más acertado ni más errado que otro.

Aquí es donde se observa que los individuos, considerados en su estado natural, según la phísis son realidades autónomas y aisladas, verdaderas entidades, que abarcan todo el ser y toda la verdad que pueden abarcar, y no necesitan, desde el punto de vista del conocimiento y del valor, nada de los demás (Cappelletti, 1987: 101–102).

Para Protágoras, nada más lejos que la existencia de “un único e individual sentido-razón”. Con los siguientes argumentos Cappelletti (1987) explica lo mencionado: El sujeto mide, el objeto es medido. Aún cuando no se puede decir que el sujeto ponga o produzca el objeto, es claro que aquí tiene un papel activo frente a la naturaleza. No crea la realidad, ni causa su existencia. Pero determina su esencia, su cualidad como naturaleza. Hace que el hecho sea fenómeno y que el fenómeno sea ente o cosa. La materia fluye y mientras es puro devenir no tiene ningún ser determinado. El sujeto proyecta su unidad y su identidad relativas sobre el flujo, y determina así, en el acto del conocimiento, el ser del objeto, lo dota de una naturaleza y de una esencia. Sólo que este ser, esta naturaleza y esta esencia, con la verdad que le es propia, sólo son tales para el sujeto.

Es cierto que en la materia hay más razones que cosas, esencias y verdades que el sujeto, de manera que, si todo cuanto el sujeto conoce es verdad y es ente, no todo ente y toda verdad está en cada sujeto. Pero esto es simplemente porque, por su propia naturaleza, se supone que la medida es siempre menor o igual que lo medido, y porque la unidad del sujeto es, para Protágoras, finita, mientras la pluralidad del objeto es indefinida (Cappelletti, 1987: 95).

Los argumentos teóricos planteados sobre el pensamiento de Protágoras destacan por constituir un planteamiento gnoseológico y ontológico. Se le concede dicho carácter por cuanto la realidad está sujeta a un proceso cognoscitivo, de medida, por parte del sujeto, lo que reafirma el paradigma del hombre-medida. La originalidad del sofista abderista se halla en haberse opuesto al subjetivismo del conocimiento, que corresponde a la *phísis*, el objetivismo del *nómos*, que corresponde a la cultura. Se trata de dos categorías contrapuestas, en las cuales la segunda implica la superación de la primera.

Según la *phísis*, sólo hay sujetos y ante todo, sujetos individuales que, colocados frente al flujo de la realidad, captan allí o, por mejor decir, acotan entes y verdades, siempre relativas a cada uno de ellos. Según el *nómos*, hay técnicas, sentimientos y conductas objetivamente vigentes, en cuanto a través de ellos se asegura la preservación y el acrecentamiento de la vida humana en sociedad

De esta manera encontramos el escenario que permitirá presentar los argumentos ontológicos que hacen viable una representación de la cultura y la sociedad. Donde cada sociedad o *polis* tiene un cuerpo de leyes, una estructura administrativa y fiscal, una organización familiar, una lengua, una mitología, un ritual, etc., que lo diferencian de otros Estados. El conjunto de estas instituciones es tan verdadero (para dicho Estado, en cuanto es un sujeto colectivo) como el de cualquier otro Estado. Más aún, la opinión concreta que, a partir de dichas instituciones, se forma el pueblo sobre cualquier problema particular es también tan verdadera como

cualquier otra. De tal modo, la opinión de la sociedad (sujeto colectivo), igual que la opinión del individuo, corresponde a su verdad. Pero para la sociedad, lo mismo que para el individuo, no todas las verdades son igualmente útiles o provechosas (Cappelletti, 1987:112)

Todas las verdades son equivalentes como verdades, no todas son igualmente aceptables como principios de acción, como normas de vida o como modos de comportamiento en la sociedad. El papel del sofista consistirá en lograr que se sustituyan las opiniones (verdades) perjudiciales (o menos útiles) por otras provechosas (o más útiles). Aquí observamos el talante relativista del maestro de Abdera, donde el reconocimiento de la verdad estará orientado por la utilidad que esta tenga para orientar la vida de la polis.

Para Protágoras las fuerzas que conforman la sociedad bien sea como asamblea o de manera particular con cada ciudadano deben buscar constituir una opinión útil para el Estado, por encima de la verdad que cada uno de ellos cree tener como individuo o suma de ellos.

De esta manera la utilidad será entendida como promoción de la vida humana y, ante todo, de la vida social corresponde a algo superior a la verdad, la Naturaleza (*phísis*) que es subjetividad, es decir, algo que es cultura (*nómos*) y de algún modo objetividad.

De todo lo dicho puede inferirse lo siguiente, lo útil es superior a lo verdadero. Esto se explica por las siguientes premisas. Primero, porque lo útil tiende a asegurar la vida del todo social, con lo cual asegura también la vida de las partes (individuos) y hace así posible lo verdadero; segundo, lo útil tiene un carácter transubjetivo, en la medida en que no depende de la opinión de ningún sujeto individual ni tampoco, en su existencia y en su forma general, del sujeto colectivo.

En este sentido, el *nómos* prevalece sobre la *phísis*. Protágoras aparece como el único que, entre los sofistas, defiende esta tesis abiertamente. Su originalidad consiste en haber identificado la *phísis* con lo subjetivo individual, y el *nómos* con lo

objetivo social; la phísis con la dimensión teórica (la verdad), el nómos con la dimensión práctica de la vida (Cappelletti, 1987: 111–113).

Vincular el discurso hasta aquí expuesto con la democracia es un paso necesario para identificar elementos que dentro del discurso permitan visualizar la naturaleza del control social en la democracia ateniense. Reconociendo que la sociedad debe estar dirigida por fuerzas sociales en las que se conciba que su organización y funcionamiento deben delimitar la influencia y los efectos que tendrán los llamados juicios útiles de los verdaderos, el mismo Protágoras resuelve la situación a partir de su teoría sobre el hombre-medida.

Como se observa en el *Teeteto* de Platón, Sócrates evoca la máxima de Protágoras: El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto que no son (Teet, 152 a). Con respecto a esta máxima al sofista se le cuestiona, según su doctrina:

www.bdigital.ula.ve

"..... nadie sabe más que otro, nadie está en posesión de un mayor número de verdades o de una verdad más honda o importante que otro, nadie es más sabio que otro y, por consiguiente, nadie puede pretender enseñar a otro ni desempeñar el papel de sofista, Protágoras contesta: Nadie está más cerca de la verdad que otro, pero esto no impide que haya hombres más sabios que otros, puesto que "sabio" no significa "el que posee más verdades" sino "el que es capaz de hacer cambiar las verdades perjudiciales para la Sociedad por otras verdades útiles". Tal es el caso de los médicos y de los agrónomos. Ellos no pueden sustituirse al hombre o al vegetal enfermos ni negar que sea cierto para estos pacientes el malestar que padecen, pero pueden, en cambio, sustituir las sensaciones (siempre verdaderas pero) dolorosas por otras (también verdaderas y) agradables, es decir, "útiles" o "buenas". Del mismo modo, los sabios en materia política, que se denominan "sofistas" (y son los médicos y agrónomos del cuerpo social), consiguen que los Estados adopten las verdades buenas, que convienen a su propia salud y prosperidad, en lugar de las "malas" o "perjudiciales" (Cappelletti, 1987: 115).

Bajo este argumento el mismo Protágoras deja entrever que la sociedad debe alcanzar, más allá de las verdades particulares, un concepto de lo útil, es decir, debe concebir el *nómos* sobre el cual girará todas las diversas manifestaciones culturales que la configuraran como sociedad, y de esta forma alcanzar una convivencia estable y permanente garantizando la vida social.

Ahora bien, la sociedad, en esa cualidad que le atribuyen los ciudadanos al alcanzar el "consenso" útil para regulador de la vida en común, se convierte en un cuerpo social saludable por cuanto ninguno de los elementos que lo integran predomina sobre los demás. Es decir, en la *polis* gobierna un régimen que se sustenta en la "*isonomía*", la igualdad ante la ley, y ésta tiene cabida sólo bajo un sistema político como la democracia, donde los ciudadanos sostienen el poder a partir de su propia libertad.

Para Cappelletti (1987), Protágoras se esfuerza por señalar el tránsito del individualismo a la democracia, al señalar el tránsito de la naturaleza a la cultura. Originariamente los hombres vivían sin sujeción ninguna y cada uno de ellos gozaba de una libertad sólo limitada por la escasez de sus recursos y la brevedad de sus fuerzas. La verdad y el ser eran entonces lo que a cada individuo le parecía. La fundación de la Sociedad, mediante la cultura, por obra de los héroes o de la experiencia y la voluntad colectivas, negó la individualidad, aunque no de un modo total y absoluto, ya que siempre sigue siendo cierto que verdad es lo que a cada sujeto le parece tal.

Sin embargo, a la individualidad se sobrepuso la sociedad y a la verdad subjetiva la utilidad objetiva. La conservación de la vida de la humanidad en la sociedad y el Estado se presentó como la meta suprema hacia la cual todos los hombres deben tender igualmente, en la medida en que todos están igualmente interesados en ella.

La democracia resulta, a partir de aquí, el régimen político más adecuado, el único que, sin negar radicalmente la esencia de la individualidad, la perfecciona mediante una básica igualdad; el único que, sin tergiversar la verdad, puede condicionarla social y culturalmente a la vida. El papel del sofista consiste, precisamente, para Protágoras, reseña Cappelletti, (1987:117), en hacer posible el tránsito de la mera individualidad y del extremo liberalismo, si así pudiera decirse, del sujeto natural, a la condición de ciudadano, y al igualitarismo democrático, a través del lenguaje y gracias al pudor y la justicia. Para alcanzar este tránsito se debe inculcar y promover en los ciudadanos la virtud política. Aquella *areté* que sólo permite a los hombres reconocer al *nómos* que lo persuade de conducirse de forma egoísta, al margen de la justicia y la honestidad. Para alcanzar esto los sofistas disponían del medio, la educación, una educación que formara hombres para la *polis*.

www.bdigital.ula.ve

CAPITULO TERCERO

Solón y Clístenes precursores del pensamiento y acción de la democracia ateniense.

Quien aspire identificar los personajes más representativos de la democracia ateniense debe hacer un ejercicio filosófico apoyándose en los eventos históricos que desde el siglo VII rodearon a la antigua Grecia. En el caso de Atenas los eventos que justificaron la intervención Solón y Clístenes se deben ver, primero, por las situaciones que motivaron el surgimiento de éstos y cuáles fueron las ideas que en el ámbito filosófico fundamentaron su aparición. Podemos enumerar una larga lista de hombres que con su actitud política, como legisladores, estadistas o militares, y sin dejar a un lado su espíritu filosófico, hicieron posible ir configurando aquel modelo de gobierno; no obstante es necesario repasar, brevemente, ciertos aspectos.

El primer cuestionamiento que se realizará contra las formas de control social que se manifestaban hostiles y atentatorias contra la *sophrosyne* que ejercían los nobles apegados a sus virtudes agonales en contra de la plebe, se hará partiendo de un cuestionamiento del concepto de la justicia (*diké*). Se debe a Hesíodo, según comenta Rodríguez Adrados (1975: 76), la reflexión de que así como Zeus otorgó a las bestias la ley de devorarse entre sí, a los hombres les dio la justicia. Esto equivale a considerar la justicia como la verdadera *areté* y a atribuirle a la humanidad en general, a diferencia de las bestias. De esta manera Hesíodo, entre mitos, fábulas y máximas, creó el concepto de una moralidad humana general, la justicia. Para que esta justicia haga posible la convivencia dentro de la *polis*, será necesario crear una norma general, que corresponderá a la procuración de la defensa del débil. Y sólo esto podrá ser garantizado en la medida en que se realice la publicación de las normas de justicia, como lo reflejan las leyes de Dracón en Atenas.

Bajo este escenario surgiría la pregunta, sobre cuáles son los hechos históricos que exigen que se tomen estas medidas. La primera obedece a las circunstancias económicas que generaron una tensión entre pueblo y nobleza, haciendo que la justicia se convirtiera en un lema general y no fuera propugnada solamente en casos aislados. Un ejemplo notorio de esta crisis fue la introducción de la moneda y el desarrollo del comercio, que hizo más ricos a un grupo, los comerciantes, quienes no eran nobles, y aspiraban a la igualdad legal y el poder político; los otros, los pequeños campesinos que vieron bajar los precios de sus cosechas y adquirieron deudas con los nobles terratenientes, perdieron sus tierras y en algunos casos se convirtieron en esclavos. Todo esto generó luchas civiles y reacciones en diversas regiones de Grecia. La solución fue que se produjera una igualación progresiva, llevada por los legisladores, la cual consistió en que: a mayor riqueza y capacidad militar se obtiene mayor poder político. No obstante se amplía progresivamente el número de los ciudadanos con capacidad política, con lo que la aristocracia ya no la monopoliza, y se mejora la situación de las clases inferiores. Este es el escenario que hará posible el surgimiento de la democracia (Rodríguez Adrados, 1975: 17-18).

Siendo así es válido que de todas las instituciones griegas que heredamos de esta civilización, la democracia tenga sus particularidades, porque si algo enseñaron los griegos, específicamente el sofista de Abdera y el pensamiento que fundó, es que la democracia no es un objeto ni un concepto acabado, sino algo que permanece en un constante fluir. Testigos, tal vez inconscientes, de este constante fluir que caracteriza a la democracia, antes de Pericles, lo fueron Solón y Clístenes. En ellos se observan periodos que identifican varios escenarios de tensiones sociales, económicas, militares y políticas, como fueron las pugnas entre los antiguos nobles, aristócratas, artesanos y agricultores; los problemas mercantiles y financieros por deudas de los ciudadanos; la guerra siempre latente con ciudades vecinas y los insistentes persas, con sus invasiones y destrucción (Mederos, s/f).

Todos estos escenarios fueron abordados cada uno en sus circunstancias sociales por una ciudad como Atenas, en las que comenzaba a germinar entre sus habitantes la semilla que enarbola la libertad, la justicia, y que se materializará en la ley como marco de un orden común para convertirse en una ciudad autónoma. En este contexto tanto Solón como Clístenes vienen acompañados por una situación social que le impondrá un rosario de circunstancias, que los empujará a tomar acciones sustentados en una forma de pensar tanto ética como filosófica, en la cual se irá demarcando un modelo de control social que, para efectos de esta investigación, nos habla de cómo la democracia se constituyó en un poder político y social donde el poder mismo se convirtió en humano, normativo y racional.

Solón de Atenas (638 – 559 a.C.)

Para Grondona (2000), entre los años 620 y 593 a.C. Atenas, la principal de las ciudades griegas, recibió de Dracón y Solón sus primeras leyes fundamentales. Fue así como se inició una evolución política que culminaría en la democracia. Gracias a las leyes de Dracón y Solón, se instaló la distinción entre las leyes de la Naturaleza, dominada por los dioses, y las leyes puramente “humanas” propias de la ciudad. Sin esta distinción no habría sido posible la democracia. Es decir, el acto de decretar un conjunto de leyes se manifiesta como el evento originario para la democracia y ruptura con las deidades, por cuanto las leyes fueron diseñadas para establecer la justicia y el orden en las relaciones que tienen vida en la ciudad a su vez marcan una tradición que romperá con el derecho no escrito, aquel que se transmite por vía oral de generación en generación. Este evento histórico se convierte en la referencia del derecho escrito (*Const. Aten. 3; 7*)

Por esta razón se considera a Solón fundador de la democracia ateniense. A Solón se le conoce como político y legislador, y fue llamado uno de los Siete Sabios de Grecia. En el 594 a.C. fue elegido arconte (magistrado), con el voto de

aristócratas y campesinos, para intervenir frente a la situación social que se produjo en Atenas, debido a una depresión agrícola en la que muchos atenienses libres, pequeños agricultores que no podían pagar sus deudas, quedaron reducidos a esclavos.

Las leyes decretadas por Solón van a establecer el piso de un nuevo orden social, que reclama acciones de tipo económico, político e institucional.

A las directrices legislativas de Solón, en el ámbito económico, corresponden el hecho de suprimir la responsabilidad personal por incumplimiento de pago (*seisachtheia*), reduciendo la cuantía del mismo, de modo que los clientes y servidores mejoraron sus condiciones de vida y, sobre todo y más importante, fueron libres. Ya no corrían el peligro de ser sometidos a la esclavitud por un año en el que la cosecha fuera pésima y no pudieran alimentar a su familia y pagar el tributo a su acreedor. Sin embargo, el avance más notable fue el otorgamiento de la propiedad a los clientes de aquellas tierras que llevaban mucho tiempo cultivadas, por lo que el legislador arrancó las marcas que delimitaban las propiedades y se las entregó a los campesinos.

Este suceso supuso la eliminación del carácter sagrado que le había atribuido la religión a la propiedad, y que impedía su transmisión a terceros. Asimismo, liberó a todos aquellos que habían sido reducidos a la esclavitud por incumplimiento de pago del censo y trajo de vuelta a Atenas a todos los que, por este motivo, habían sido vendidos como esclavos en el extranjero, o habían huido para evitar ser reducidos a servidumbre, cancelando todas las deudas que tuviesen pendientes, y les entregó en propiedad las tierras que habían trabajado.

En el escenario político Solón manifestando una vez más su influencia jónica, modificó el binomio religión-poder, con el fin de otorgar derechos políticos tanto a las nuevas ramas divididas de las familias tradicionales, como a los nuevos ciudadanos libres que habían abandonado la clientela, de modo que el poder político ya no era un privilegio de nacimiento concedido por la religión, sino que estableció un nuevo

criterio el de la riqueza. Sin embargo, aunque teóricamente supuso un cambio, ya que el acceso a los cargos políticos dependía de la capacidad adquisitiva y no de la cuna, en la práctica, los aristócratas siguieron en gran medida monopolizando el poder político, porque eran terratenientes y disponían de recursos económicos.

La timocracia, vinculada con el nivel de honorabilidad, se sustentaba sobre la base de la división de la población en cuatro clases censitarias:

- ↓ “Pentacosiomedimnos” o quinientos medimnos. El medimno corresponde a un tipo de medida que permitía conocer los ingresos económicos de determinados grupos. Estos se caracterizaban por tener un ingreso anual de 500 medimnos (1 medimno = 50 litros) que bien podían ser grano, vino o aceite
- ↓ “Hippeis” o Caballeros. Por tener ingresos que ascendían a 300 medimnos, y podían proporcionar un caballo para la guerra.
- ↓ Agricultores o campesinos, llamados “zeugitas”, quienes tenían ingresos de 200 medimnos, y podían proporcionar una yunta de bueyes.
- ↓ “Thetes” o clase que no tenía propiedades (*Const Aten. 7, 8*), y que, sin embargo, pasaron a formar parte de la fuerza naval de Atenas, alistándose como remeros en los trirremes, constituyéndose en los funcionarios más importantes de la flota, convirtiéndose a futuro en una clase social muy importante y base de la hegemonía ateniense.

Conforme se estableció la naturaleza y la cualidad económica y social de las clases se iba formando su carácter político, que determinó quiénes podían acceder a los cargos públicos. Sólo las tres primeras tenían esa posibilidad. No obstante Solón concedió a los “Thetes” el derecho a tomar parte en la asamblea pública. Se considera que bajo estas medidas se alcanzó un paso significativo para ir constituyendo el gobierno democrático, por cuanto el pueblo comenzaba a tener control sobre la administración de la polis y los miembros de la comunidad verían

superada la anterior disposición draconiana que establecía que sólo podían ser ciudadanos aquellos que tenían armamento de hoplitas (*Const. Aten. 4,2*)

En el plano institucional, Solón introdujo cambios en las esferas más altas de la sociedad ateniense. Las magistraturas superiores eran las siguientes: los nueve arcontes, los intendentes, los contratistas públicos, los Once y los recaudadores. Estos cargos estaban ocupados por los “pentacosimedimnos”, “hippeis” y “zeugitas”, elegidos por sortero de entre los propuestos por cada una de las tribus. El cargo público más importante era el de arconte, pero sólo podían optar al mismo los pentacosimedimnos, es decir, los aristócratas.

Solón estableció normas en materia civil, fijando lineamientos en actos como la propiedad, matrimonio, adopción, vestimenta, agricultura y ordenamiento del calendario. Sin embargo la aportación más relevante y que inició el camino hacia la democracia, fue la creación de los dikasterios. Estos eran tribunales populares formados por ciudadanos que asumieron la potestad jurisdiccional en materia penal y civil, sin perjuicio de las competencias del Consejo del Areópago. Según Aristóteles, Solón contribuyó a que este poder atribuido al pueblo tuviera mucha repercusión social, al establecer leyes que provocaron una gran cantidad de litigios, resueltos en su mayoría con la participación de los ciudadanos (*Const. Aten. 9,1*).

Por otra parte, el Estagirita afirma que Solón concedió a los ciudadanos la potestad de fiscalizar la actividad de los magistrados, que debían comparecer ante los dikasterios, lo que fortaleció la posición del pueblo frente a los aristócratas, impidiendo que utilizaran el cargo en su propio beneficio.

Esto se hace evidente con la nueva conformación del consejo o *bulé*, conformado por Cuatrocientos miembros, como lo estableció Solón. En este órgano se diseñaban los proyectos de ley que luego serían presentados ante la Asamblea. El consejo asumió muchas de las funciones legislativas antes desarrolladas por el Areópago. El Consejo del Areópago, por su parte, seguía formado por exarcontes, y se ocupaban de ser el guardián de las leyes y vigilar a los magistrados para que

mandasen conforme a las leyes (*Const. Aten, 6,4*). El Consejo de los Cuatrocientos o *bulé*, por su parte, estaba compuesto por cien ciudadanos atenienses, de cada una de las cuatro tribus, elegidos por sorteo.

A pesar de la profunda reforma, Solón no suprimió la organización política-religiosa de Atenas, de modo que la religión siguió ejerciendo una fuerte presión sobre la sociedad, permitiendo que los aristócratas aún retuvieran importantes cuotas de poder e influencia sobre el pueblo, que más allá de haberse liberado de las cadenas de la servidumbre personal y económica, en su mayor parte estaban incorporados a diversas familias y, por tanto, sometidos y subordinados a la autoridad de un “eupátrida”. Si bien es cierto que al liberarse del yugo clientelar, los atenienses eran libres de desligarse de la familia tradicional a la que habían pertenecido, aquellos que osaron independizarse cayeron en la más absoluta degradación y fueron despreciados y marginados por el resto de los miembros de la comunidad.

La reforma política del sabio ateniense merece una valoración positiva porque otorgó al pueblo libertad de participar en los asuntos públicos que se tradujo en derechos políticos. No obstante, los cambios en el ámbito económico no causaron los efectos esperados. Los eupátridas los consideraban exagerados y provocaron la pérdida de importantes cuotas de poder; el *démos*, por su parte, los consideraba insuficiente, ya que habían abrigado la esperanza de que se produjera el reparto de la tierra del Ática, como en Esparta, donde los ciudadanos, llamados iguales eran propietarios de lotes de tierra iguales, pero eso nunca se produjo porque Solón no pensaba que debieran participar por igual en la posesión de la tierras los aristócratas y el pueblo, de manera que siguió habiendo profundas desigualdades económicas (Álvarez García, 2009). La idea fundamental en la que se sustentó Solón para tramitar sus reformas fue la “moderación”. Esta consistía en la creencia de que cada clase debía recibir privilegios en proporción a las responsabilidades públicas que soportaba. Ahora bien, frente a estos acontecimientos que se producen en el siglo VI a.C. surgen las siguientes preguntas ¿Cuál es el origen para que la aristocracia, con

su poder religioso, económico y noble, comience a debilitarse? ¿En qué se inspiró Solón para considerar que los cambios que proponía eran los convenientes, y no otros? ¿Por qué no levantar la bandera de la tiranía y hacer un orden a favor de la esclavitud y el sometimiento del pueblo? Veamos.

El paradigma propuesto por Solón es reflejo de lo que él ha expresado en sus poemas. Sus formas poéticas son la elegía y el yambo, de origen jónico. En ellas expresa el espíritu jónico exaltado por exclamaciones a favor de la independencia de las ciudades griegas, que sólo es posible a partir de la unidad a la cual, como pueblo, deben aspirar. Como bien señala Jaeger (1994:137), la poesía de Solón tuvo un fuerte impacto en el estado ático porque en ella se expresaba una vida espiritual e independiente, convirtiéndose Solón en el referente fundamental de la cultura y educación atenienses. Sus versos se imprimieron en el alma de la juventud y eran evocados por los oradores ante los tribunales de justicia y en las asambleas públicas, como expresión clásica del espíritu de la ciudadanía ática. Su influjo vivo persistió hasta el tiempo en que, con la decadencia del poder y del esplendor del imperio ático, despertó la añoranza de la grandeza del pasado.

La poesía jónica hacía alegorías sobre diversos temas. Las ideas que impresionaron a Solón fueron aquellas que se estaban difundiendo sobre cómo este pueblo manifestaba la posibilidad de un derecho basado en la justicia y la libertad del individuo. Una libertad que confería al individuo el ámbito necesario para su desarrollo personal. Una concepción del derecho de este tipo implicaba desarrollar una nueva estructura social y vaticinaba los cambios, y futuro declive, de los derechos de las clases tradicionales.

Solón apunta a cambios legislativos donde no aspira subvertir el status quo de la aristocracia, previendo el terremoto social que eso iba a implicar. Aristóteles, en la Constitución de Atenas, describe el comportamiento que asumió Solón al ver los efectos de sus leyes en Atenas

Habiendo trazado la constitución del modo dicho, dado que se le acercaban para molestarle sobre las leyes, ensalzando unas cosas y consultándole otras, como quería dejar aquellas sin cambio y no hacerse odioso si seguía en la ciudad, se desterró y emprendió un viaje a la vez de comercio y de curiosidad a Egipto, después de dejar dicho que no volvería en diez años, pues no creía justo quedarse allí e interpretar las leyes, sino que cada uno cumpliera lo escrito. A la vez le ocurría que muchos de los nobles le eran enemigos por la reducción de las deudas, y que ambos bandos habían cambiado de opinión al hallarse con una situación que no era la que esperaban. Pues el pueblo había creído que él lo iba a repartir todo, y los nobles, que iba a volverlo al estado anterior o a cambiarlo poco. Solón se había puesto frente a unos y a otros, y (estando en condiciones de apoyarse en unos u otros, como quisiera, y hacerse así tirano), prefirió hacerse odioso a unos y a otros, salvando a la patria y estableciendo las leyes mejores (*Const. Aten 11*).

Era evidente que, a pesar de precariedad de las condiciones sociales, no existían las condiciones para desarrollar las fuerzas capaces de unir las actividades nacientes de la individualidad en un designio más alto para la estructuración de la comunidad. Faltaba un lazo de unión entre la fuerza educadora que llevaba implícita el nuevo orden legal que regía la vida política y la libertad de pensamiento y palabra de los poetas jónicos.

Para Jaeger (1994), por vez primera la cultura ática equilibra ambas fuerzas: el impulso creador de la individualidad y la energía unificadora de la comunidad estatal. A pesar del íntimo parentesco con los jonios, a los cuales tanto debe el Ática desde el punto de vista espiritual y político, resulta comprensible esta diferencia fundamental entre el movimiento centrífugo de libertad de los jonios y la fuerza centrípeta y constructiva de los áticos. Así se explica que las estructuras decisivas de lo griego, en el reino de la educación y de la cultura, se hayan desarrollado en tierra ática. Los monumentos clásicos de la cultura política griega, desde Solón hasta Platón, Tucídides y Demóstenes, son, en su totalidad, creación de la estirpe ática. Sólo era posible que surgieran donde un poderoso sentido de las exigencias de la

vida de la comunidad subordinaba a ellas cualesquiera otras formas de la vida espiritual y pudiera, sin embargo, vincularlas a la propia intimidad.

Solón es el primer representante del auténtico espíritu ático y al mismo tiempo su creador más eminente. Pues, aunque el pueblo entero estuviera predestinado por la armonía de su constitución espiritual a la realización de algo extraordinario, fue decisiva para el desarrollo posterior la aparición de una personalidad capaz de dar forma a aquella Constitución.

Para la historia de la educación griega es Solón un como maestro político de su pueblo. Él sobrepasa enormemente la esfera de influencia temporal e histórica, lo que le otorga una importancia perenne para la posteridad. Solón se nos manifiesta, en primer término, como poeta. Su poesía nos revela los motivos de sus hechos políticos que, por la elevación de su conciencia ética, se eleva muy por encima del nivel de los partidos políticos. Hablamos antes de la importancia de la legislación para la formación del nuevo hombre político. La poesía de Solón constituye la explicación más palpable de esta verdad. Tiene para nosotros el valor excepcional de mostrarnos, tras la universalidad de la ley la figura espiritual del legislador que encarna de un modo visible la fuerza educadora de la ley, tan vivamente sentida por los griegos (Jaeger, 1994:139).

En medio de este contexto es evidente deducir que la cultura que manifestaba la sociedad ateniense, particularmente la nobleza ática, era totalmente jónica. No obstante, parece pertinente englobar una idea que viene girando en medio de la disertación que corresponde a la idea del derecho.

Como se ha señalado, los cambios que introdujo Solón en Atenas fueron violentos en el orden social y económico, exigiendo que para alcanzar la mayor participación posible en los bienes del mundo, los individuos debieran ajustarse a la idea del derecho, por ser ésta el nuevo punto de inflexión en la naturaleza de las relaciones entre los hombres, donde el orden social estaba marcado por un *nómos* y

por unas estructuras de poder que igualaban el rico con el pobre con respecto a la justicia, *diké*.

Visto desde la época de Solón y sus más inmediatas, la influencia de Hesíodo es determinante, por cuanto él es el primero en apelar a la divina protección de *Diké* en su lucha contra la codicia de su hermano (semejante), y la ensalza como protectora de la comunidad contra la maldición de *hybris* y le asigna un lugar al lado del trono del altísimo Zeus. Hesíodo presenta un cuadro con todo el crudo realismo que su piadosa fantasía pinta, mostrando los efectos de la maldición de la injusticia proyectada por la culpa de un individuo sobre la comunidad entera: malas cosechas, hambre, pestilencia, abortos, guerras y muerte. Por el contrario, la imagen del estado justo brilla con los claros y brillantes colores de la bendición divina: los campos producen grano, las mujeres paren hijos, que son imágenes de sus padres, los navíos producen ganancias, la paz y la riqueza dominan en la ciudad entera (Jaeger, 1994: 141).

También Solón funda su fe política en la fuerza de *Diké*, y la imagen que traza de ella conserva visiblemente los colores de Hesíodo. Es de creer que la fe inquebrantable de Hesíodo en el ideal del derecho haya jugado un papel en la lucha de clases de las ciudades jónicas y haya sido para las clases un motivo de lucha y resistencia. Solón no descubrió de nuevo las ideas de Hesíodo. No necesitaba hacerlo. No hizo más que desarrollarlas. Se halla también convencido de que el derecho tiene un lugar ineludible en el orden divino del mundo. No se cansa de proclamar que es imposible pasar por encima del derecho porque, en definitiva, éste sale siempre triunfante. Pronto o tarde viene el castigo y sobreviene la necesaria compensación, cuando la *hybris* humana ha traspasado los límites.

Esta convicción obliga a Solón a intervenir con sus advertencias en las ciegas luchas de intereses en que se consumen sus conciudadanos. Ve a la ciudad caminar con pasos precipitados hacia el abismo y trata de detener la ruina que la amenaza. Movidos por la avaricia los caudillos del pueblo se enriquecen injustamente; no ahorran los bienes del estado ni los del templo ni guardan los venerables

fundamentos de *Diké*, que contempla silenciosa todo pasado y presente y acaba infaliblemente por castigar.

Pero si consideramos la idea de castigo que se forma Solón, veremos hasta qué punto se separa del realismo religioso en que se funda la fe de Hesíodo en la justicia. Para él, el castigo divino no consiste ya, como en Hesíodo, en las malas cosechas o la peste, sino que se realiza de un modo inmanente por el desorden en el organismo social que origina toda violación de la justicia. En semejante estado, surgen disensiones de partido y guerras civiles, los hombres se reúnen en grupos que sólo conocen violencia e injusticia, grandes grupos de indigentes se ven obligados a abandonar su patria y a peregrinar en servidumbre. Jamás se ha pintado de un modo tan preciso y tan vigoroso íntima interdependencia del individuo y su destino en relación con la vida, como en estas palabras del gran poema, escritas evidentemente antes del tiempo en que Solón fue proclamado "pacificador". Será Solón quien señale que: El mal social es como una enfermedad contagiosa que se extiende a la ciudad entera. Y sobreviene indefectiblemente a toda la ciudad.

Con estas palabras Solón busca colocar en el panorama las disensiones que surgen entre sus conciudadanos. No se trata de una visión profética, sino de un conocimiento político. Por primera vez es enunciada, de un modo objetivo, la dependencia causal entre la violación del derecho y la perturbación de la vida social. Tal es el descubrimiento que proclama Solón. "Esto me ordena mi espíritu: enseñar a los atenienses" (Jaeger, 1994:142).

Solón concibe con perfecta claridad la idea de la legalidad de la vida social. Es preciso recordar que al mismo tiempo en Jonia los filósofos naturalistas Tales y Anaximandro dieron el primer paso en el osado camino del conocimiento de una ley permanente, en el devenir eterno de la naturaleza. Aquí como allí, se trata del mismo impulso hacia una concepción intuitiva de un orden inmanente en el curso de la naturaleza y de la vida humana y, por tanto, de un sentido y una norma íntima de la realidad. Solón presupone evidentemente una conexión legal de causa a efecto

entre los fenómenos de la naturaleza y establece, de un modo expreso, una legalidad análoga en los acontecimientos sociales, cuando dice en otro lugar:

"De las nubes provienen la lluvia y el granizo,
del relámpago se sigue necesariamente el trueno
y la ciudad sucumbe ante los hombres poderosos
y la democracia cae en las manos de un autócrata."
(Jaeger, 1994:142).

Se refiere Solón a la tiranía, es decir, el dominio de una estirpe noble y su jefe, que se apoya en la masa del pueblo para abatir a la aristocracia. Este era el peligro más temible que podía pintar Solón ante la sociedad ática dominada por los aristócratas, puesto que en aquel momento acababa su secular dominio del Estado. Altamente significativo es que no hable del peligro de la democracia. Por la falta de madurez de las masas este peligro se hallaba todavía lejano. Los tiranos, mediante el derrumbamiento de la aristocracia, le abrieron por primera vez el camino.

En Solón la posibilidad de una tiranía parecía ser un temor, sabía que las revueltas políticas que se podían generar por sus leyes estaban en la atmosfera y era cuestión de tiempo que se produjeran las condiciones necesarias. Previendo semejante situación Solón diseñó la siguiente estructura administrativa y judicial, según alude Aristóteles:

Formó el Consejo de cuatrocientos, cien de cada tribu, y al Consejo del Areópago lo colocó como guardián de las leyes, igual que ya antes existía como inspector de la constitución, [...], y juzgaba a los que se levantaban para quitar el poder al pueblo, por haber puesto contra ellos Solón la ley de *eisangelía* o acusación por conspiración (Const. Aten. 8,4).

Para Jaeger (1994), el diseño constitucional desarrollado por Solón y la dirección a la que éste apunta se va a manifestar en dos niveles, que son: el conocimiento de una determinada legalidad y el conocimiento de la legalidad universal. El primero, está dirigido a la vida cotidiana de un ateniense, es decir, un

conocimiento de las leyes que emana de su propio carácter participativo y deliberativo, en el cual es posible ejercer todos los escenarios de la dinámica social. Un tipo de derecho que sólo da la experiencia del desarrollo político, producto de una tradición centenaria presente en múltiples ciudades de la metrópoli y las colonias, en las cuales se había realizado el mismo proceso con notable regularidad. Atenas entró posteriormente en este desarrollo. De ahí que fuera la creadora de un conocimiento político previsor.

Y segundo, el conocimiento universal de una legalidad política entre los hombres lleva consigo un deber para la acción. El mundo en que vive Solón no deja ya al arbitrio de los dioses la misma amplitud que las creencias de la *Ilíada*. En este mundo domina un estricto orden jurídico. Así, una buena parte del destino que el hombre homérico recibía pasivamente de las manos de los dioses, debe ser atribuido por Solón a las culpas de los hombres. De este modo los dioses son meros ejecutores del orden moral que, a su vez, se identificó con la voluntad de los dioses. Así como los líricos jónicos de su tiempo, que sintieron con no menos profundidad el problema de los sufrimientos de la vida en el mundo, se limitaron a formular resignados lamentos sobre el destino del hombre y su carácter inexorable, apela Solón a los hombres para que adquieran conciencia de la responsabilidad en la acción, y ofrece en su conducta política y moral un modelo de este tipo de acción, vigoroso testimonio de la inagotable fuerza vital, así como de la seriedad ética del carácter ático (Álvarez García, 2009). Para Solón la unidad que implica que el hombre participe de la acción y la ética no está dada, debe ser construida a partir del ejercicio de la política.

Vimos que en Jonia prevalecían ya en la vida pública las ideas relativas al derecho y a la ley que dominan el pensamiento religioso y político de Solón. Pero, como vimos también, no parecen haber hallado su formulación en ninguno de los poetas. El otro aspecto de la vida espiritual jónica, expresado con el mayor vigor por su propia poesía, es el goce individual y la sabiduría personal de la vida. Solón se halla también profundamente compenetrado con ella. Lo nuevo en sus poemas es la

íntima alianza de ambos aspectos. Se compenetran en la imagen de una vida humana integral, de rara perfección y armonía, que halla su encarnación más perfecta en la personalidad de su propio creador. El individualismo es superado, pero se reconocen los derechos de la individualidad. Es más, estos derechos hallan, por primera vez, fundamento ético. Por la unión entre el Estado y el espíritu, la comunidad y el individuo, es Solón el primer ateniense. Por esto acuñó el tipo perenne del hombre ático, prevaleciente en la totalidad de su desarrollo ulterior (Jaeger, 1994: 144 -145).

Clístenes (570 – 507 a.C.)

Para entender en qué medida Clístenes fue el gran impulsor de la democracia ateniense, es necesario hacer una reconstrucción del sistema político ateniense de aquella época. Derrocado Hippias, último bastión de la tiranía de los Pisistrátidas, en el 510 a.C., se enfrentaron por el poder dos facciones aristocráticas: la de Clístenes, de la familia de los Alcmeónidas, y la de Iságoras, amigo del rey espartano Cleómedes. Debido a esta amistad la asamblea lo nombra estratega, ante el riesgo de que el ejército espartano sitiara la ciudad.

Según Aristóteles, esta situación le trajo a Clístenes enemistad con Iságoras, viéndose obligado al exilio. Sin embargo, la mayor parte del *démos* se sublevó contra Iságoras y sus partidarios, haciéndose con el poder y entregándosele a Clístenes. Como dato importante es pertinente destacar que Clístenes no recibió, como sucedió con Solón, la potestad de hacer leyes, sino que todas las reformas se aprobaron por leyes de la asamblea (*nomoi*). Esta afinidad de Clístenes con las masas populares se debe a que los Alcmeónidas siempre habían luchado contra los tiranos (*Const. Aten. 21,2 y ss.*).

Para Álvarez García (2009), Clístenes continuará el camino iniciado hacia la democracia, otorgando nuevos derechos políticos al pueblo y diseñando una organización político-territorial: la división de Atenas en diez tribus, con lo que asestó el golpe definitivo al poder político-religioso de los eupátridas, al eliminar todos los privilegios basados en el nacimiento de los que secularmente habían disfrutado y suprimir la influencia de la primitiva religión en la vida política ateniense, instaurando nuevos cultos a divinidades diferentes.

Siguiendo con Álvarez García (2009), la organización política impulsada por Clístenes fue concebida a partir de un nuevo marco territorial de la *polis*. La división consistía en crear treinta sectores llamados tercios: diez del distrito de la ciudad, diez de la costa y diez del de tierra adentro. El territorio de cada una de las diez nuevas tribus estaba formado por tres tercios, elegidos al azar, uno por cada distrito. Cada distrito estaba formado por un determinado número de municipios (*demos*), para eliminar las antiguas familias. De modo que cada tribu estaba formada por ciudadanos de toda la geografía, es decir, polis costa y zonas rurales, y de cualquier condición o clase social. Para consolidar la nueva visión política, Clístenes suprimió el nacimiento como criterio de pertenencia a una tribu, instituyéndole por el del domicilio y se derogaron todos los privilegios que la religión había otorgado desde tiempos inmemoriales al primogénito. La religión de cada tribu y demo cambió, ya no eran los antepasados divinos del eupátrida a los que había que rendir culto, sino que cada tribu eligió a un héroe epónimo del pasado de Atenas y lo convirtió en la figura divina a la que había que adorar y venerar. Los *demos* de la ciudad eligieron como dioses comunes a Zeus y a Apolo. En esta nueva organización territorial del poder, la jefatura de la tribu y de los demos y el cargo de sacerdote ya no eran hereditarios, sino cargos anuales que podían desempeñar cualquier miembro de la tribu. Clístenes liberó definitivamente al pueblo del yugo opresor de los eupátridas, gracias a un cambio en las creencias religiosas que eran las que legitimaban el poder de los aristócratas.

En este nuevo régimen la religión y la tradición dejaron de ser el principio que, durante muchos siglos, había inspirado el gobierno de la ciudad, y son sustituidas por el interés público. Cuando hay que tomar una decisión política ya no se vuelve la mirada hacia la religión para ver lo que prescribe, sino que se adopta aquella que sea más favorable al interés general de los ciudadanos.

Dado que las prescripciones de la religión eran diáfanas y evidentes para aquellos que estaban ungidos con los dones divinos, como los eupátridas, eran ellos los que unilateralmente decidían todas las cuestiones relativas al gobierno y a la administración de la ciudad. No obstante, determinar en qué orden y sobre qué criterios normativos había que implementar sus prescripciones para satisfacción del interés público, necesariamente debía consultarse a los ciudadanos, es decir, debía haber un debate público en el que cualquiera pudiera exponer las razones o motivos por los que se considerará que tal o cual decisión reportaría mayor utilidad o bienestar al conjunto de la población.

La reforma política de Clístenes fue de gran envergadura al continuar el camino iniciado por Solón hacia la democracia, por cuanto convirtió a la Asamblea en el centro del poder político. Pero todavía perduraban las profundas discriminaciones en el acceso a los cargos públicos que se encargaban de la gestión de gobierno.

Los aspectos más sobresalientes fueron los siguientes:

- ✚ La división "censaria" de clases hecha por Solón se conservó, pero amplió el acceso al cargo de arconte a los hippeis. Los magistrados eran elegidos por la Asamblea, lo que no impidió que los eupátridas siguieran instalados en el poder político porque sus candidaturas eran apoyadas por los jornaleros que dependían de ellos.}

- ✚ En el ámbito militar, cada una de las diez tribus elegía a un estrategos, jefe del ejército de la tribu. Los diez estrategos dependían jerárquicamente del arconte polemenco, comandante en jefe de todas las fuerzas armadas de Atenas.
- ✚ Para favorecer la igualdad de los derechos políticos, estableció las condiciones para la igualdad (*isonomía*) ante la ley. Para ello concedió la ciudadanía ateniense a muchos esclavos y extranjeros, pero no a las mujeres. Su integración en las diez tribus no planteó problemas, pues no estaban constituidas por vínculos de sangre, como ocurría tradicionalmente.
- ✚ Como señala el propio Aristóteles, Clístenes diseñó mecanismos de control ante los ataques que de manera permanente padecía la propia democracia. Para ello decretó la ley sobre el ostracismo (*Const. Aten. 22,1*). Era una institución que tenía por finalidad librar a Atenas de los tiranos, que muchos daños causaban a la polis. La Asamblea era soberana para resolver si determinada persona podía resultar factor desestabilizador de la democracia. Para que la ley del ostracismo resultara eficaz debían votar por los menos 6000 ciudadanos. Se desterraba por diez años fuera de la polis a todo aquel sobre quien recayera tal medida, sin que ello implicara la confiscación de bienes. Todo esto como medida preventiva. El sufragio se hacía con tejas (ostraca) que llevaban escrito el nombre del denunciado.
- ✚ Estableció el Consejo de los Quinientos (*bulé*), órgano de gobierno de Atenas. Estaba formado por cincuenta ciudadanos, llamados consiliarios, mayores de treinta años, de cada una de las diez tribus, elegidos por sorteo entre los que voluntariamente quisieran optar al cargo. Entre sus funciones, destacan por su importancia las siguientes: la elaboración de proyectos de ley para su posterior debate y votación en la Asamblea, el examen moral de los magistrados antes de acceder al cargo y la fiscalización de su gestión, la elaboración de informes.

- ✚ Recortó de manera sensible los poderes del Consejo del Areópago, formado por exarcontes, perdiendo varias competencias que fueron traspasadas a la *bulé*, pero conservó su función de custodiar las leyes y el enjuiciamiento de los homicidios intencionales o voluntarios.
- ✚ Los *dikasterios* siguieron siendo tribunales populares encargados de ejercer la potestad jurisdiccional. Estaban conformados por un presidente (*arconte*) que establecía el orden de los juicios y por aquellos ciudadanos mayores de treinta años, en el pleno ejercicio de sus derechos civiles y sin deudas pendientes con la ciudad-estado. Eran elegidos mediante sorteo. Ejercían funciones de jueces y jurado. Anualmente se designaban seis mil jueces, seiscientos de cada tribu, para atender a las necesidades de la justicia ateniense, y se incorporaban a alguno de los numerosos *dikasterios*, formados por un número diferente de miembros dependiendo de la causa que tuvieran que enjuiciar:
 - En los litigios civiles de hasta mil dracmas, estaba compuesto de 201 miembros y en los de más de mil por 401 ciudadanos.
 - En las causas penales, estaba formado por 500, 1000 o para las más graves 1500 miembros.

El tribunal más conocido era el del *Heliaia* que se encontraba en el ágora, pero había más *dikasterios* repartidos por toda la ciudad; se celebraban los juicios durante todos los días laborables, excepto los tres últimos días de cada mes y los días en que la *ekklesia* tenía en sesión (Álvarez García, 2009: 19).

- ✚ La Asamblea (*ekklesia*) era la institución en la que se tomaban las decisiones políticas relativas a los asuntos públicos de Atenas. Estaba formada, igual que en tiempos de Solón, por todos los ciudadanos, se reunía alrededor de diez veces al año; tenía potestad legislativa y, entre otras funciones, se encargaba de decidir sobre la declaración de guerra o la concertación de un tratado de

paz, así como de resolver todas las demás cuestiones relativas a las relaciones exteriores de la polis. Las sesiones de la *ekklesia* se desarrollaban sobre la base de la *isegoria*: todos los ciudadanos tenían derecho a disertar sobre la materia objeto de debate; sus opiniones tenían igual valor porque se reconoció el derecho de voto para decidir sobre los asuntos que afectarían a la comunidad política en la proporción de un voto por cada ciudadano (Álvarez García, 2009: 19-20).

En el ámbito del control social, las reformas de Clístenes dan un giro significativo a las estructuras de poder tradicionales que comienzan a secularizarse, es decir, empieza en la polis ateniense un proceso donde se busca separar los asuntos públicos de alguna relación con los religiosos. Esto se produce a partir de un elemento que el mismo Clístenes comienza a desarrollar en la ciudad, donde la nueva *bulé* surgía de la selección que se hacía en los *demos* de los ciudadanos, quienes al ser elegidos participaban de las deliberaciones de la asamblea. Por ejemplo, las reformas implementadas aseguraban que todos los aristócratas tuviesen iguales posibilidades de acceso al *demo*. Con estas medidas la asamblea ya no operaba como un bastión para ninguno de los grupos. En esta etapa la propuesta de Clístenes va dirigida a que los ciudadanos habituados a escuchar y decidir tengan conciencia de la trascendencia de su voto. Más allá de la actividad de la asamblea se busca la uniformidad del *demos*. Como los *demos* estaban conformados por polis, costa y zonas rurales, el miembro del *demos*, el ciudadano, fuese aristócrata, *zeugitas*, *hipies* u *hoplita*, tenía que vincularse con sus conciudadanos en la búsqueda del apoyo necesario para ser propuesto para el arcontado o la *bulé*. Es innegable que el desarrollo de las funciones políticas del "*politias*" se aceleró y con ello su conciencia nacional y tendencia al exclusivismo (Sancho, 2005: 75-76).

Las reformas de Clístenes buscaban una amplia participación de los ciudadanos en el *demos*, la Asamblea y la *bulé*, ésta sólo se alcanzaba haciendo presencia e interviniendo en los asuntos de la polis. Esta reforma se hizo extensiva

para los extranjeros o metecos. Éstos vieron en las reformas un procedimiento para acceder a la categoría de ciudadano. Esta amplitud de Clístenes lo ubica, dentro de la perspectiva del control social, como un político que reconocía los escenarios dispersos de la ciudad de Atenas, y apuntó a mezclarlos con la intención de levantar un cuerpo cívico, generalmente orientado a ejercer un papel dinámico en la realidad económica y social, convirtiéndolo en una realidad política e institucional incluyente de todos los componentes de la polis. Por ello convino en otorgar nuevas tareas políticas tanto a las tribus como a los *démos*.

www.bdigital.ula.ve

CAPITULO CUARTO

La Democracia de Pericles

1. Una revisión teórica de la democracia ateniense.

Democracia es un vocablo conformado por dos locuciones griegas: *demos*, “pueblo” y *kratos*, “poder”. Si examinamos su etimológicamente hablando la democracia es una forma de gobierno donde el poder se concentra en el pueblo. Desde la experiencia de los griegos la democracia no es un concepto dado, sino corresponde a un proceso que construye su esencia y dinámica a partir del comportamiento de varios entes que en él conviven como lo son ciudadanía, ciudad, libertad, Constitución, política, derecho, entre otros, para convertirse en un régimen político incluyente de los ciudadanos que en ella participan, estableciendo un modo de vida que girará en función de la intervención de sus miembros en los asuntos de la polis.

Este sistema político, aunque no fue exclusivo de los atenienses, ya estaba presente en otras ciudades griegas antes de que allí se manifestará, como reseña Bowra (1958:17), primero que Atenas en la isla de Quíos, para el siglo VI, ya existía una especie moderada de democracia. Para Heródoto en su *Historia*, citado por Chatelet (1989:100), las diferencias entre griegos y persas se manifiestan por el antagonismo institucional y normativo entre las dos sociedades. La región Ática se caracteriza por tener ciudades y los persas viven en un imperio. En las ciudades los hombres son libres, no reconocen otros dueños que las leyes en que han consentido, que discuten en común para luego tomar decisiones, que reconocen el arbitraje de los tribunales para solucionar asuntos privados. Los persas, por su parte, tienen a un amo como dueño de su destino un déspota todopoderoso que gobierna sobre masas que, domadas por el miedo, atraídas por el interés y seducidas por la gloria, se reconocen en ese dueño trascendente. Heródoto –continúa Chatelet – destaca la existencia de una estructura formal como la Constitución que gobierna las ciudades;

que existen ciudades en las que manda un hombre solo. Hay otras en las que el poder es detentado por algunos, como sucede en las oligarquías fundadas en el nacimiento, la fortuna, las capacidades guerreras; otras también en las que el poder es la voluntad y el acuerdo del pueblo (*démos*) En cualquiera de los dos casos, oligarquías o demos, quien gobierna tiene dominio asegurado por la ley tradicional o escrita. Entre los persas no hay ley, no hay ciudadano: simplemente hay un déspota y multitud de súbditos. Este escenario coloca a la civilización griega, incluyendo a Esparta que estaba gobernada por las leyes de Licurgo, en un modelo de sociedad donde prima la construcción de un espíritu de identidad por la *polis*, y las leyes por parte de sus ciudadanos.

Ahora bien, la construcción de ese espíritu de identidad, en el caso de las ciudades democráticas, no se produjo de forma pura. El empuje manifestado por los atenienses desde las reformas de Solón colocaban la libertad, el bienestar material del pueblo y su felicidad, en manos de un humanismo que se apoyará en los valores de la aristocracia, perfeccionándolos para convertirlos en algo común a todos los ciudadanos (Rodríguez, 1975:211-212), y que sólo es posible visualizar a partir de los eventos históricos que traerán consigo una evolución política e ideológica, que en el caso de Pericles reflejarán su forma de hacer política.

Los eventos históricos se sitúan a principios del siglo V, y corresponden a los triunfos que obtuvo la sociedad griega bajo el protagonismo ateniense. Para Cappelletti (1987:35) Atenas con las victorias de Maratón (490 a.C.), de Platea (480 a.C.) y Salamina (479 a.C.) se convertirá en la polis que representará la unificación cultural y política de la Hélade, es decir, Atenas será capital intelectual de Grecia y, hasta cierto punto, también el centro principal del poder militar y político. Hacia ella convergen todas las inquietudes del espíritu, representadas en filósofos, poetas, médicos, matemáticos, retóricos e historiadores. Además, entre los griegos se extiende y se confirma el sentimiento de la propia superioridad intelectual y moral frente a los bárbaros. Este doble efecto resulta también decisivo en la aparición de la sofística, cuyos exponentes se dirigen desde todos los rincones de la Hélade, hacia

la esplendorosa y democrática Atenas de Pericles, donde el florecimiento de las artes, arquitectura, teatro, escultura, música y la tecnología marcarán un hito en la época de Pericles. En medio de este escenario, tan complejo como diverso, se avizora una tendencia que busca una reorganización sistemática de la sociedad apoyada en principios racionales. Como señalaba Protágoras, la sociedad es un objeto susceptible de explicación racional en su origen y también portadora de valores superiores a los del simple individuo y de una teoría de la cultura de carácter supranacional (Cappelletti, 1987), y Atenas entraña esas dos cualidades. Su origen desde el reinado de Teseo habla de un pueblo lleno de historia, que construye su identidad y mantiene en la memoria los acontecimientos que la han configurado entre regímenes monárquicos, con aristocracias y oligarquías, tiranía y democracia, y en los cuales ha ido de la mano la manifestación cultural del espíritu humano que busca su acomodo y permanencia en el tiempo. El deseo de permanecer en el tiempo no es gratis sino que obedece a la necesidad que tienen los pueblos por medio de sus hombres de dejar la huella viva de la historia que les tocó vivir. En el caso de Atenas mayor no puede ser su interés de dejar una huella viva de trascendencia. El conocimiento que tenemos de Atenas se recoge de una inmensidad de fuentes, de diversas posiciones de pensamiento, unas a favor, otras en contra de los diferentes escenarios sociales que le ha correspondido vivir. En el caso particular de la democracia muchos son los aportes históricos y literarios que la describen; y si trata de la democracia de Pericles, aún más.

2. *Semblanza de Pericles*

A Pericles le sobraban razones hereditarias para ser el prominente político y estadista que fue en su natal Atenas. Nació en el año 495 a.C. Hijo de Xantipo, figura militar sobresaliente contra los persas, quien destacó en la batalla de Micala del 479 durante las Guerras Médicas. Su madre Agariste era sobrina de uno de los reformadores de la política democrática ateniense, Clístenes. Sus biógrafos

(Cartledge, 2004; Plutarco, 1964; Homo, 1958), coinciden en señalar que entre sus maestros estuvieron el músico Damón, el filósofo Zenón de Elea y el naturalista jonio Anaxágoras. En cuanto a las amistades más destacadas de Pericles, merece mención el dramaturgo Sófocles, el historiador Heródoto, el escultor Fidias y el sofista Protágoras. Pericles era un hombre moderado, discreto y adquirió una reputación de honradez financiera total y, especialmente, de ser insensible a los sobornos (la palabra griega para decir “soborno” era la misma que significa “regalos”). Poseía una elevada formación intelectual que lo llevó a recibir el reconocimiento de sus conciudadanos por su explosiva y convincente elocuencia, además de ser sagaz al momento de confrontar problemas y tomar decisiones, todo aunado a un patriotismo que manifestaba en la forma como amó a su ciudad e hizo todo lo necesario para su grandeza. Para el año 453, contrae matrimonio con una mujer rica y de abolengo, cuyo nombre se desconoce; del matrimonio nacieron dos hijos Xantipo y Paralos. Hacia el 445, Pericles se separa de su primera esposa para contraer matrimonio con Aspasia, mujer de origen jonio de amplia formación cultural, personaje muy importante en la vida personal y política del estadista.

Desde el punto de vista político, Pericles, para el año 465 se afilia al partido demócrata dirigido por Efiálfes, militar y político reformador a favor de la democracia. Éste será asesinado en el 461, en una celada de los sectores aristócratas de Atenas. Pericles se convierte en el líder del partido y desde esa tribuna alcanzará, mediante elecciones, el cargo de *Estratega*. Desde esta magistratura profundizó las reformas democráticas iniciadas por Efiálfes. La figura de Pericles resulta tan emblemática para el estudio de los orígenes de la democracia, que su período de gobierno recibe el nombre de “Siglo de Pericles”, por identificar una etapa de la vida democrática ateniense en la que ésta alcanzó el esplendor clásico comparado con el resto de las ciudades de la antigua Grecia. En 458 es elegido por el pueblo ateniense *Estratega*, cargo en el que se desempeñara por varios años ininterrumpidos hasta 429 (Homo, 1958: 90).

Desde su cargo de *Estratega* Pericles intentó que todos sus conciudadanos participaran en el ejercicio del gobierno: asamblea, consejo y tribunales. También contribuyó a consolidar y extender la hegemonía ateniense. Desarrolló una política exterior, a partir de la supremacía naval ateniense y creó un organismo que se conoció como la Liga de Delos-Ática, en 477. Esta organización de carácter *supra polis* fungiría como un mecanismo de apoyo y presión para las demás ciudades griegas, afines a Atenas, que sentían la amenaza persa, lo que derivó en la implementación de impuestos (Homo, 1958). Producto de éstos, Pericles, como lo destaca Plutarco (1964:19-20), desarrolló una política de reconstrucción de la ciudad, caracterizada por grandes obras civiles. Restauró los templos destruidos por los persas y construyó estatuas y edificios de los cuales el más espléndido fue el Partenón en la Acrópolis que produjo mayor placer y ornato a la ciudad. La construcción de este edificio, como de otras obras, proporcionó trabajo a los ciudadanos más pobres e hizo de Atenas una ciudad monumental para su época. El gobierno de Pericles elevó a Atenas al centro de la literatura y el arte, donde el teatro con la tragedia y la comedia en honor a Dionisio, presentadas detrás de la Acrópolis, marcaron una época brillante de Atenas (Homo, 1958).

Más allá del desarrollo que a lo interno manifestaba la ciudad de Atenas, fuera de sus dominios se comienzan a entretener intrigas que buscarán dar al traste con el auge de la región Ática. Para el siglo V, señala Homo (1958), las ciudades griegas vivían bajo la influencia de dos modelos de gobierno: la aristocracia y la democracia. La aristocracia espartana, que aún bajo la influencia de Licurgo, mantenía un gobierno sustentado en la fuerza militar, se convirtió en el rival geopolítico de Atenas. Esparta ya había organizado su propio grupo, equiparable al de la Liga Delo-Ática, la Liga del Peloponeso. Es así como después de diversas tensiones se declara en 431 la guerra entre ambas ciudades, que se conocerá en la historia como la *Guerra del Peloponeso*. Pericles reunió en Atenas a los residentes y permitió que el ejército peloponeso invadiera y devastara distintas zonas del Ática. Al año siguiente, se propagó la peste en la superpoblada ciudad, generando una gran mortandad,

erosionando la confianza y el apoyo popular con el que contaba Pericles. Por esa razón y por algunas acusaciones de irregularidades en el manejo del patrimonio público, fue destituido, juzgado y multado. Al año siguiente, 429, Pericles volvió a postularse para el cargo de Estratega, y fue reelegido. Será en ésta, su última gestión, donde pronunciará su famosa Oración Fúnebre, en memoria de los soldados muertos el primer año de la guerra. Poco después, en el curso de ese mismo año, morirá a causa de la peste. Pareciera que la vida de Pericles fuese una especie de síntesis de la vida que tuvo la democracia ateniense. Más allá del papel protagónico que él desarrolló, los sucesos lo envolvieron en un drama histórico que, apoyándonos en Rodríguez Adrados, citado por Torres Esbarranch (Edición Gredos, 2000, Guerra del Peloponeso, Tucídides), pudiese resumir en cinco actos:

- I. “Progreso de Atenas en democracia, libertad de pensamiento y bienestar económico. Su modo de vida y sistema político la llenan de esperanzas, de las que se hace eco Tucídides en pasajes como el Discurso Fúnebre.
- II. A su progreso y expansión se enfrentan potencias tradicionales, aristocráticas y rezagadas en el crecimiento urbano y artístico, como Esparta y Beocia, y grandes rivales comerciales como Corinto.
- III. Atenas, confiada y optimista, sucumbe a la tentación imperialista y se embarca en la aventura de Sicilia, cuya primera parte sigue rodeada de esperanzadoras expectativas.
- IV. La fortuna, en un rápido giro, cambia la situación. Serios contratiempos en Sicilia y el debilitamiento de Atenas debido a su mal calculada expansión, aparecen los conflictos de clases y el futuro es incierto.
- V. Desenlace. La guerra civil y la derrota militar truncan el progreso económico y democrático [...] de la gran Atenas de Pericles”.

La síntesis que propone Rodríguez Adrados permite examinar la democracia de Pericles en dos niveles: macro y micro. En el primero ante las rivalidades de las ciudades griegas, Pericles intenta unir a Grecia bajo una autoridad única, según el modelo de una confederación (Bowra, 1974:231). A nivel micro, el concepto de Pericles de la gloria abarca tanto a la ciudad como a los ciudadanos. La fuerza especial del modo de vida ateniense bajo su liderazgo consistía en que aplicaba el viejo sentido griego del honor en una nueva dirección.

“Un hombre vive continuamente para su propia dignidad y hallaba en ello un código más exigente que la mayoría de los códigos de moralidad, pero también se identificaba con su ciudad y su honor con el suyo” (Bowra, 232).

Siendo así, el hombre, como lo concibió Pericles, debía mantener su nivel personal para ganar honor en favor de su ciudad. Al hacer creer a los atenienses en su ciudad les hizo creer en sí mismos, con lo cual dejaba establecido que la primera tarea del gobierno es tratar a los hombres como fin en sí mismos. Detrás del respeto por el gobierno democrático yace el respeto por el individuo. Esta es la gran contribución ateniense para el mundo, la de una sociedad que mostró cuánto ganan sus miembros cuando el concepto de identidad es común entre ellos.

La Oración Fúnebre de Pericles (Tuc.II, 36-46), es presentada por Tucídides como una sinopsis de las virtudes de la democracia ateniense. Se desprende del discurso del Estratega, que la democracia como forma de gobierno no es un concepto acabado, sino al contrario, pervive en una constante evolución por medio de intensas luchas sociales y frecuentemente es sacrificada en esas luchas (Held, 1992:16). Como corolario de estas luchas surgen a modos de respuestas nuevos escenarios estructurales en Atenas, que se manifestaran en la promulgación de leyes, como las de Solón, el tirano Pisístrato, Clístenes y Pericles, que incrementaron la cualidad y el número de actores que alcanzaron el derecho y el deber de intervenir en la polis, convirtiéndose en ciudadanos. Esto se tradujo en nuevos ideales políticos, con grandes repercusiones sociales, como la igualdad entre ciudadanos,

libertad, respeto a la ley y la justicia. La mejor manifestación de este régimen democrático se encuentra en la Oración de Pericles. Veámoslo:

La Oración Fúnebre de Pericles está compuesto por: un *exordio* y proposición, donde hace un elogio a los muertos a consecuencia de las guerras, por ser hombres valientes que han dejado fama. Luego expresa un elogio a los antepasados atenienses a quienes se les debe el haber dejado como herencia una ciudad libre, exaltando, además, que sus padres lucharon en las guerras médicas y conquistaron, no sin esfuerzo, el imperio que tenemos. Posteriormente despliega diversos argumentos, todos elogiosos, a favor de la polis. En ellos destaca:

- a) La ciudad de Atenas cuenta con una Constitución que no envidia las leyes de otras polis, sino que se constituye en modelo para algunas ciudades que pretenden imitarla.
- b) Exalta las bondades de un gobierno que se llama democrático, que ofrece la polis a sus ciudadanos para que participen en igualdad de derechos en las discusiones que cada quien, sin importar la clase social, pueda tener sobre los asuntos de la polis.
- c) Se ejerce un gobierno libre a favor de la comunidad, los asuntos públicos se ejercen con un sentido de identidad y obediencia por la naturaleza y funciones de los cargos y apego a las leyes, y de entre ellas sobre todo a las que están dadas en pro de los injustamente tratados, y las implícitas por ser leyes no escritas, y que sin embargo implicarían una vergüenza reconocida.
- d) Los atenienses tienen frecuentes descansos para nuestro espíritu en los certámenes y sacrificios, así como el decoro de la casa.
- e) Tienen una ciudad grande y noble, y por eso a ella traen toda clase de productos desde otras tierras de los cuales disfrutan.

f) Los atenienses siempre mantienen la ciudad abierta y nunca impiden que nadie conozcan de ella, incluso en medio de los preparativos de la guerra, y además porque confían siempre a la hora de actuar en su buen ánimo. Ahora bien, prefieren la paz y no exponerse al peligro cuando no es necesario luchar.

g) La ciudad educa a los hombres desde la niñez en el valor que ya es propio de los adultos. Por eso la mayoría de las veces vencen con facilidad en tierra extranjera.

h) Aman la belleza con economía y amamos la sabiduría sin alabanza, y usan la riqueza más como ocasión de obrar que como jactancia de palabra.

i) Existe en los atenienses preocupación por los asuntos privados y públicos, concibiendo que quien no lo hace es un inútil y sin provecho, y no sólo ocioso y negligente.

j) Prudencia en deliberar, siendo atrevidos y llamados a la deliberación en todo lo que vayan a emprender. En cambio a otros la ignorancia les da temeridad y la reflexión les implica demora.

k) Respecto a la virtud: se distinguen de la mayoría, pues procuran tener amigos, no recibiendo favores sino haciéndolos. Señala que son los únicos que sin angustiarnos procuramos a alguien beneficios, no tanto por vanidad, ostentación o por el cálculo del momento oportuno como por la confianza en nuestra liberalidad y grandeza.

l) La ciudad toda es escuela de Grecia, lo cual se debe a la virtud y esfuerzos de los que por ella han muerto, y no tanto a las palabras o frases atildadas. Aquí Pericles destaca que el primero y principal juez de la virtud del hombre es la vida buena y virtuosa, y el postrero, que la confirma, es la muerte honrosa, como han sido los héroes de la guerra. Atenas es la única ciudad de su tiempo que acude a una prueba mayor

que su fama, y la única que no provoca en el enemigo que la ataca indignación por lo que sufre, ni reproches en los súbditos. Por todas partes hemos contribuido a fundar recuerdos imperecederos del bien y del mal que hemos hecho.

m) Prosigue haciendo un elogio a los muertos, señalando cuanto ensalzado a la ciudad, con sus virtudes y bondades, puesto que dieron su vida por la ciudad y sus ideales.

n) Culmina con una peroración, exhortando a los ciudadanos presentes a que imiten, a los padres, hijos y viudas, dándoles palabras consolándolas con la ponderación del heroísmo alcanzado por sus deudos.

A partir del esquema presentado de la Oración Fúnebre de Pericles, se presenta un glosario de elementos institucionales que se califican como expresiones propias del control social que tuvo la democracia ateniense. Formas de control que corresponden a diversas instituciones en cuyos componentes se aprecia la naturaleza y composición material y formal que identifican a la ciudad (*polis*), la ley (*nómos*), la ciudadanía (*politeia*) y la libertad (*eleutheia*); formando la ciudad y sus ciudadanos un binomio complementario que perfecciona la cohesión que debe existir en el orden social.

Por ejemplo "*toda ciudad implica disponer de ciudadanos*", sin que esto parezca tautológico, pues la condición básica que exige el funcionamiento de la ciudad desde la democracia de Pericles, es que todo individuo por el hecho de vivir en la ciudad debe ubicarse como un sujeto que manifiesta un sentido de identidad y contribuye al buen funcionamiento de la polis. Bajo esta dinámica, el carácter activo que manifiesten los ciudadanos por los asuntos de su ciudad conducirá a ésta a tener un dominio sobre sus miembros. Es decir, que entre el gobierno que dirige la

cosa pública y el ciudadano no hay distancias, por cuanto la *ley* y la *libertad*, que serían el otro binomio, gravitan sobre aquello que el colectivo considera bueno y útil.

De esta manera se observa que el control social de la democracia de Pericles apunta a consolidar un sistema o modelo de vida a partir de la ciudad. Será en la ciudad donde la vida del ciudadano tenga sentido, por cuanto se manifestarán otros componentes que fortalecerán a la ciudad como expresión de control social.

3. Instituciones de Control Social.

La democracia ateniense, si se observa desde los diferentes eventos históricos que vivió, presentaba una organización política y económica que le permitían desenvolverse en la dinámica política que tuvo. Serán esas formas de organización que manifiestan diversidad de instituciones las que intervienen en la vida de la ciudad, teniendo inherencia en lo público y privado, en lo individual y social, convirtiéndose en un mecanismo de control social que la sociedad ateniense buscará perfilar como instancia necesaria para el orden.

De esta manera, la naturaleza del control social presente en la democracia de Pericles manifiesta una expresión humana y colectiva, material y formal, institucional o no institucional, que está marcada por diversos eventos históricos que permiten visualizar este compuesto de instancias de control, como lo dejan entrever la Oración Fúnebre. Ahora bien, se necesita ilustrar las siguientes interrogantes ¿Por qué en esta oración, precisamente? ¿Qué argumentos se manifiestan en ella para pretender semejante empresa? ¿Acaso Pericles es lo suficientemente explícito como para presentarnos los escenarios que muestren a la sociedad ateniense y sus formas de control? La Oración Fúnebre de Pericles, según el esquema que se presentó, es considerada una de las expresiones más sublimes del tributo que, en medio de la

agitación social de la Guerra del Peloponeso, podían recibir los soldados fallecidos al cumplirse un año de la guerra.

En la Oración Fúnebre, según relata Tucídides, el estadista hace sus mayores elogios a su ciudad, resaltando sus ideales y la organización política y cultural que se concentran en dos entidades: ciudad y ciudadanía. Estas dos entidades siempre participaron de una especie de demanda por parte de los atenienses, quienes las impulsarían a lo largo de diversos eventos de agitación social. Esas dos entidades concentran un tipo de control social que se reduce, por un lado, a un espacio de convivencia para el desenvolvimiento de la vida política y social democrática, y por el otro, donde es imprescindible que se manifieste la participación e identidad de los atenienses dentro de una condición ciudadana.

a. La ciudad o *polis*.

Como sucede con cualquier componente de la naturaleza la ciudad, desde la perspectiva filosófica, es un elemento para ser valorado por su cualidad ontológica. Es decir, por poseer tanto en sus dimensiones espaciales y sociales una serie de características que le otorgan cierta universalidad como punto de encuentro de los seres humanos, donde se hacen patentes diversas relaciones, política, económicas, sociales, que determinan lo proclive que son las sociedades humanas a manifestar una transformación en la incesante búsqueda del equilibrio para su estabilidad. Para entender la cualidad ontológica de la ciudad existen dos corrientes filosóficas, la de mayor tradición, representadas por Platón y Aristóteles desde la visión que éstos le imprimieron a la democracia, y particularmente durante el régimen de Pericles.

Para Chatelet (1989:99), "Platón observa a la polis a partir de la tradición griega reconociendo en ella una similitud con la geometría, por cuanto ella es un reflejo de la organización del cosmos, de la cual no escapa la sociedad y el individuo. La ordenación del "mundo", esa que en el texto platónico se compara con el oro,

plata y bronce, se encuentra en la disposición jerárquica de las almas, en la disposición de las almas irascible y concupiscible de deseos materiales del individuo. La ciudad griega racionalmente concebida estatuye primero la inteligencia en el alto gobierno, la virtud irascible en el ejército y la producción de bienes de consumo en los ciudadanos comunes. De semejante manera la posición natural del hombre en todos los estratos sociales postula implicaciones éticas y políticas". Para los griegos en todos estos casos, tanto teóricos como prácticos, la política y la moral deben distinguirse por separado por cuanto ellas son comprendidas como sistemas sustentadores de la relación social y sus transformaciones. Es decir, la *polis*, al igual que la totalidad del cosmos, está regida por un orden que basado en el ideal ontológico se convierte en espacio natural.

Para identificar desde la filosofía política el origen de la polis, Aristóteles, en la Política (1252a/1252b), explica que la polis se distingue de otros dos tipos de agrupamiento humano, la familia (*genos*) y el pueblo (*kome*), por el hecho de ser específica del hombre --existen, en efecto, agrupaciones de animales unidos por la sangre o el interés ligado a la vecindad— y por tener como fin no sólo la supervivencia, sino también el «vivir bien», es decir, la conducta individual y colectiva digna de un hombre. Es así como el “vivir bien”, según el Estagirita, permite al hombre reunir las cualidades necesarias para la vida en común. De esta manera el orden político que construyeron a partir de la polis, el de la agrupación organizada por una constitución (*politeia*), no es resultado ni del azar ni de la fuerza, proviene de un don de la naturaleza y de los dioses que se manifiesta en la inteligencia e ingenio (*metis*) y el valor (*areté*).

Para conocer el significado que tiene la polis en Atenas, hay que acudir a la antigua idea que la sociedad griega tenía con respecto a la ciudad. Para Jean Louis Harouel, citado por Ricardo Abuauad (2008:3), “en Grecia la noción de ciudad/comunidad no se confunde con aquella de ciudad/construcción. La polis es ante todo una comunidad de ciudadanos, una asociación de carácter moral, político y religioso. Es un concepto que tiene su nacimiento en una sociedad rural, de hábitat

disperso, donde las asociaciones políticas que en ella se formaban (*sinecismos*) eran, en el origen, independientes de toda forma urbana". Transcurrido no mucho tiempo, la comunidad va a desarrollar una forma física de ciudad, añadiendo el territorio que soporta y una cierta forma de organización social. La ciudad, en el pensamiento griego, solo tardíamente es una preocupación morfológico- espacial. La polis, dice Aristóteles, "es un cierto número de ciudadanos, de modo que debemos considerar a quién hay que llamar ciudadanos y quién es ciudadano. Llamamos pues ciudadano de una ciudad al que tiene la facultad de intervenir en las funciones deliberativa y judicial de la misma, y en general, al número total de ciudadanos que basta para la suficiencia de la vida" (*Polit.* 1274b).

Bajo estos criterios filosóficos, que explican la cualidad ontológica de la ciudad, se deben añadir elementos de la historia y la teoría política que detallan las naturalezas de la ciudad en la región Ática, en cuanto a su origen y evolución. Para Anderson, citado por Held (1992), la organización social de estas ciudades estaba basada en el dominio privilegiado, con gran acento religioso, de una nobleza hereditaria sobre el resto de la población urbana. Este dominio se ejercía por medio del gobierno sobre la ciudad a través de un consejo exclusivamente aristocrático. En medio de esta forma de poder la actividad económica se concentraba en el cultivo de la tierra y el comercio marítimo, que estimuló el desarrollo de las pequeñas aldeas costeras que fueron concentrando habitantes y ampliando su radio social y económico, disfrutando períodos de progresivo crecimiento. De una ciudad dirigida por una nobleza apareció una nueva forma de autoridad conocida como "tiranías" o "autocracias" (650-510 a.C.) que fracturó la continuidad política de las primeras ciudades. Estas tiranías representaban los intereses de todos aquellos que recientemente habían hecho fortuna con la propiedad de tierras o el comercio e intercambio. El orden tribal y de "clanes" dio paso a regímenes más tiránicos. Pero la estabilidad de estos regímenes era vulnerable, debido a los continuos cambios en las alianzas y coaliciones. El enriquecimiento de unos pocos no fue acompañado de la mejora de las condiciones de vida de las clases más pobres, especialmente de los no-propietarios o de los propietarios de pequeñas extensiones de tierra. El aumento

de la población hizo crecer la presión sobre los privilegiados, dando lugar a un período de intensas luchas sociales. Con el fin de preservar el equilibrio del poder, hubo que hacer a menudo algunas concesiones en la compleja e intensa vida política de las ciudades. Las concesiones que se hicieron, fundamentalmente en Atenas, pero también en el resto de las ciudades, reforzaron la autonomía económica de los medianos y pequeños agricultores, así como la de otras categorías del campesinado. Esta situación produjo que el estatus de estos grupos mejorara, debido a importantes cambios en la organización militar, que hicieron de agricultores y campesinos moderadamente prósperos, piezas centrales de la defensa de la comunidad. Sería este cambio, quizá más que ningún otro, el que influiría en la futura estructura política de la polis.

Con la expansión de la esclavitud un creciente número de ciudadanos independientes experimentó un aumento sustancial del ámbito de sus actividades. Fue el establecimiento de una economía de esclavitud —en la minería, la agricultura y en ciertas industrias de artesanía— que permitió el repentino florecimiento de la civilización urbana de Grecia, donde los ciudadanos al disponer de mano de obra esclava, podían dedicarse a la vida de la polis en todo su extensión (Anderson, citado por Held: 1992: 31). Las comunidades urbanas griegas adquirieron un sentimiento creciente de identidad y solidaridad. Se establecieron líneas claras de demarcación entre “los de dentro” (ciudadanos) y “los de fuera” (esclavos y otras categorías que incluían a todos los procedentes de otras comunidades, sin importar su condición). Esta identidad se reforzó con la extensión de la alfabetización, que también benefició a la administración y ayudó al control de la población y de los recursos materiales, a pesar de que la cultura de la antigua Grecia siguió siendo predominantemente oral.

Para Finley, citado por Held (1992), estos cambios continuaron con la promulgación de constituciones para la polis, que buscaban transformar el régimen legal tanto escrito como oral, transmitidos a lo largo de generaciones. Si Atenas destaca como el pináculo de este desarrollo, lo cierto es que la nueva cultura política

se extendió por toda la civilización griega, concediéndose nuevos derechos a todos los ciudadanos libres. Es preciso destacar que el surgimiento de estas primeras democracias no fue el resultado de un único conjunto de acontecimientos; más bien, su desarrollo estuvo marcado por un proceso de continuo cambio a lo largo de muchas generaciones. Ahora bien, como se puede observar, Atenas, como sucedió en otras regiones de Grecia, muestra el contexto social en el que se sobrepusieron diversidad de factores democráticos, de los cuales el más célebre fue la conformación de una ciudadanía económica y militar independiente, en el contexto de comunidades relativamente pequeñas y compactas. Los cambios políticos tuvieron lugar en comunidades social y geográficamente vecinas, con una población de unos pocos miles de habitantes, que convivían en estrecha relación, en un centro urbano o en sus alrededores. En estas comunidades la comunicación era relativamente fácil; las noticias circulaban con rapidez, aunque no con exactitud, y el impacto de cualquier medida económica y social era prácticamente inmediato. Las cuestiones de culpabilidad y responsabilidad política era, en este contexto, prácticamente ineludibles, y el tipo de obstáculos a la participación política que plantean las sociedades grandes y complejas, no eran todavía significativos. Esta sumatoria de factores es importante para identificar las variables que distinguen a la democracia ateniense, toda vez que en ella se desarrolló un modelo de convivencia donde la participación política, comercial y religiosa generaba una heterogeneidad de posiciones que involucraban e identificaban a los ciudadanos en los asuntos públicos.

Un ensayo para identificar las variables de la polis ateniense se podría intentar con lo propuesto por Joel Kotkin (2007), quien señala que si algo tienen en común las ciudades del mundo, en diferentes épocas, es una generalidad de usos y costumbres que están presentes en la experiencia urbana, como lo ha estado en toda la humanidad, a lo largo de la historia. Este conjunto de experiencias producto de la dinámica social en la que estuvo envuelta se transformaron en conocimientos y leyes que son las que han permitido dar testimonio de las sucesivas reestructuraciones del entorno social, en forma más o menos duradera. Las ciudades

concentran y desatan los impulsos creadores de la humanidad. Desde sus más remotos inicios, cuando solo una minúscula parte de los seres humanos vivía en ciudades, éstas han sido los lugares que han generado la mayor parte del arte, la religión, la cultura, el comercio y la tecnología de la humanidad. Esta evolución se produjo de la manera más portentosa en un puñado de ciudades, cuya influencia se difundió luego a otros centros a través de la conquista, el comercio, la religión y, más recientemente, las telecomunicaciones masivas.

Durante los últimos siete milenios, los seres humanos han creado ciudades y lo han hecho de las más diversas formas. Algunas empezaron como poco más que aldeas que, con el tiempo, se unieron y evolucionaron conjuntamente. Otras han reflejado la visión consciente de un sumo sacerdote, un gobernante o una élite comercial, siguiendo un plan general destinado a satisfacer un propósito divino, político o económico.

Según Joel Kotkin (2007), se han construido ciudades en prácticamente todos los rincones del mundo y quien desde la antigüedad hizo un estudio de ellas para tener una mejor comprensión fue Heródoto. Las fuentes bibliográficas (Álvarez García, 2009; Kotkin, 2007; Almandós Laura, 2003), señalan a Heródoto como un acucioso investigador de las ciudades y su vida social. A través de su obra *Historias*, Heródoto describe los usos, costumbres, tradiciones, mitos e historias, incluyendo los conflictos armados de los pueblos del mundo antiguo, entre éstos el de Grecia y Persia. La inquietud de Heródoto, sobre estos centros poblacionales de gran importancia en su época girará en identificar cuáles son los elementos y cualidades trascendentales que convierten a estas ciudades en lugares de pujanza social y económica, hasta convertirlas en referentes de un estilo de vida donde se desarrollaron expresiones de vida social de la más diversa variedad que operaron como formas de control social para garantizar el orden que garantizaría su permanencia. Al parecer lo que las hizo grandes, como fue el caso de Atenas, no lo podemos observar desde un solo punto de vista, sino después de revisar diversos acontecimientos y personajes que concentraron tres requisitos necesarios para

configurar una ciudad. Para Joel Kotkin (2007), toda ciudad, más aún aquellas que han marcado un hito para la humanidad, manifiesta en su dinámica la existencia de tres indicadores referenciales como son:

1. El carácter sagrado del lugar;
2. El desarrollo de una actividad económica que involucra el comercio, tributos e industria;
3. Capacidad de proporcionar seguridad junto con un proyecto de poder.

Allí donde estos tres factores se hallan presentes florece la cultura urbana con todas las implicaciones estructurales y organizacionales que van a permitir su desarrollo. En el caso de Atenas, particularmente en la democracia ateniense, los tres indicadores están presentes. Su cualidad de ciudad le imprime una realidad social que permitió su desarrolló en todos los ámbitos. Esta realidad social comenzará a configurarse a partir de los triunfos de Grecia, bajo la dirección de Atenas y Esparta, contra los persas, en los cuales un grupo de militares y políticos atenienses como Milcíades, Temístocles y Arístides abrieron el camino para que Atenas desarrollara un modelo de democracia durante el régimen de Pericles que permitió consolidarla como un referente religioso por la magnanimidad del Partenón, que recoge las cualidades espirituales de la Hélade, pudiendo presentar su mayor esplendor producto de la actividad comercial, arancelaria, industrial e incluso tecnológica de Atenas que facilitó el desarrollo de una economía hegemónica en la región. Este escenario religioso y económico alcanzará sus propias dimensiones gracias a una política de seguridad institucional y normativa tanto a lo interno y externo de la polis a través de una estrategia que caracterizaba a esta polis, permitiendo de esta manera convertirse en una sociedad que ofrecía la mejor vida a sus ciudadanos y a su vez convertirse en la polis más influyente de la región.

a.1 El carácter sagrado de la ciudad

La cualidad sagrada de Atenas en la época de Pericles aún está de pie. La Acrópolis de Atenas aún presenta la majestad del Partenón. Este lugar sagrado de Atenas identifica un ambiente que para el siglo V era el referente de la gloria política, militar, económica y literaria; en fin, de la vida social ateniense en todo su esplendor. En él todo forma un conjunto que no puede separarse del ambiente de Atenas como tampoco del régimen democrático de la ciudad. Para Rodríguez Agrados (1988), la Acrópolis y su Partenón, eran una manifestación del poder de Atenas, de aquella ciudad ilustrada que describía Tucídides. Esa Atenas que unía poder y democracia, antiguas virtudes, así como también libertad, belleza y cultura. En suma: la Acrópolis y sus edificaciones eran un símbolo del orden y la civilización de Atenas contra la barbarie. Ejemplo de ello lo muestra el Partenón en sus frisos que aluden a los viejos mitos del nacimiento y el triunfo de Atenea, los cuales aún podemos ver representados en los frontones con sus dioses y héroes humanizados. Con todo ello el Partenón dominaba a la vasta cohorte de las viejas diosas y dioses allí presentes. Atenas con su Acrópolis era un reflejo del poder y el dinero que se expresaba en su hegemonía comercial y militar en la región Ática.

Como se puede razonar, la vida social de una ciudad como Atenas necesita, por más que haya desarrollado un espíritu laico aún embrionario, cultivar y mantener la religión y sus rituales, como un valor referencial de cómo los dioses han participado en la consecución de su desarrollo. De esta manera los lugares sagrados se convierten en estructuras permanentes y referenciales de la sociedad y la *politeia*. Desde la perspectiva de Protágoras la religión con todas sus expresiones litúrgicas se convierte en un elemento trascendente para la vida de los hombres en la polis, pero no exclusivo, porque para el Abderista la religión como expresión del *nómos* es uno de los mecanismos culturales con los cuales el mismo hombre supera la *phísis* y la única vía para salvarse ante la fragilidad de la naturaleza humana. Desde esa postura, Protágoras advierte, que es propio que todo pueblo tenga su lengua y esto

depende de la *phísis*, pero todos los pueblos tienen una lengua y esto es propio del *nómos*; cada pueblo tiene sus leyes y esto depende de la *phísis*, pero en todo pueblo hay una ley y esto se debe al *nómos*. Así como también todos los pueblos tienen su religión y esto depende de la *phísis*, pero todos los pueblos tienen una religión y esta es propia del *nómos*, siendo así –señala Protágoras– la lengua, la ley y la religión no podemos verlas sino como algo firme y relativamente permanente, por los constantes procesos de opinión y examen por los que somete el hombre su entorno. Por estas razones la vida de la humanidad, que es el valor supremo, exige que la cultura, la sociedad y el Estado estén dotados de continuidad, esto es, de básica permanencia, aunque no desprovistos de adaptabilidad, esto es, de una cierta movilidad y capacidad de cambio. Hay así, en la cultura, en la sociedad y en el Estado, estructuras permanentes y estables (Cappelletti, 1987: 145).

Como buen estadista Pericles, que disiente de la religión tradicional, no intenta enfrentarse con ella. Como destaca Rodríguez Adrados (1975:253), él representa como Protágoras y las demás personas de su grupo, el ala de la democracia basada en ideas laicas, frente a la concepción religiosa de Heródoto o Sófocles. Se vislumbra entre ellos muchas posiciones comunes en la práctica y sólo hay diferencia en la interpretación; lo que para la democracia laica es cálculo y prudencia, es para Esquilo y Heródoto cuidado por evitar *hybris*. Las “leyes no escritas” son las mismas para Pericles y para Sófocles, pero el uno ve en ellas una convención humana y el otro un decreto divino; la política racional de Pericles puede ser compartida por Sófocles y Nicias, compañeros suyos en la estrategia. Sin embargo, ellos considerarán como una acción divina lo que Pericles cree racional explicable; el hecho de que un camero tenga un solo cuerno será para Lampón un presagio sobre el triunfo de Pericles sobre Tucídides el de Melesias y para Anaxágoras un puro hecho natural sin más complicaciones. Una colaboración es posible mientras Pericles mantenga las formas externas del culto y se manifieste en sus discursos con expresiones neutras. Por lo demás, bajo este alejamiento de la religión tradicional puede haber una forma de religión moralizada y monoteísta (Homo, 1956).

Como se aprecia las ideas desarrolladas sobre el carácter sagrado de la ciudad de Atenas reflejan un elemento muy particular de aquella época en donde las ideas teológicas son un referente para la vida y el orden social. No obstante, en una ciudad como Atenas politeísta y heredera de una larga tradición religiosa comienza a mostrar sus variantes laicas y racionales con las cuales se inicia un proceso de secularización de su propia vida y la forma de darse respuesta frente a su entorno. La vida hegemónica de Atenas la convierte en una ciudad muy dinámica, donde será la religión, como expresión de control social, quien imprimirá afinidad y cohesión a las relaciones sociales y políticas de la *polis*.

a.2 El papel de la economía

De acuerdo a Fustel (1990), en la *polis* se avizoran elementos religiosos que dentro de ella participaran en la configuración de la actividad económica. Para él la evolución histórica de la *polis*, en el ámbito económico, pasa por observar el papel que jugó la religión en la construcción de grupos de poder que se convirtieron en los sectores dominantes que interactuaron en la construcción de la ciudad y sus variables económicas. Cuando hace mención sobre la constitución de las "aristocracias de riqueza" (período que el autor coloca como posteriores de las reformas de Solón), señala que en Atenas "en donde había pocas fortunas territoriales y la riqueza provenía sobre todo de la industria y del comercio, la inestabilidad de las fortunas suscitó la envidia o la esperanza de las clases inferiores, generando que la aristocracia fuese pronto atacada". Es decir que se establece una correspondencia entre el desarrollo del comercio y la crisis de la ciudad. Según Fustel (1990), en el comercio todos los beneficios eran para el rico, a la vez que se establece una correspondencia negativa entre el desarrollo de la artesanía, la industria, monopolizada por el trabajo esclavo, y la carencia de trabajo para los ciudadanos libres.

En una ciudad como Atenas lo religioso, aunque elemento de mucha importancia, no bastaba por sí solo para convertirla en una gran ciudad. De acuerdo a Joel Kotkin (2007), es muy seguro que los sacerdotes gestionaran escenarios como organización social, aportando los requisitos previos para el florecimiento urbano, pero no podían por sí mismos producir suficiente riqueza para mantener a grandes poblaciones durante un largo período. Esto requería una economía activa integrada por artesanos, comerciantes, obreros y esclavos. Son estas gentes, que necesariamente conforman la inmensa mayoría de los urbanitas, quienes se han erigido en los principales creadores de la propia ciudad.

Según Carlos García (2008), El proceso de urbanización en general ha sido tomado como un indicador de la creciente complejidad de las relaciones sociales en directa relación con el surgimiento del estado en las sociedades primitivas. La ciudad en el mundo antiguo clásico aparece como un espacio geográfico que concentra una complejidad de relaciones sociales. El surgimiento del Estado en la Grecia continental e insular, después del derrumbe de la cultura micénica, está ligado indisolublemente al desarrollo de las estructuras de la polis. Finley (1984) destaca que el primero que formuló una teoría económica de la formación de la ciudad fue W. Sombart, quien señalaba "la relación necesaria entre el fenómeno de la ciudad y el sistema económico predominante". En el caso de los atenienses la economía se concentraba en el cultivo de la tierra y el comercio marítimo. De estas actividades se derivaba una política fiscal de ingresos por parte del Estado ateniense, tanto de naturaleza patrimonial como fiscal y tributaria.

La polis ateniense para el siglo V ha desarrollado una actividad comercial muy dinámica, demandando toda una estructura burocrática para la atención de diversas actividades. De acuerdo a Ruiz (2007), una parte permanente de los ingresos del Estado eran percibidos como rentas patrimoniales derivadas de la explotación de la propiedad pública (tierras). Cada *demos* del Ática era propietario de una parte del terreno comunal, sembradío o praderas, que cedía en arriendo a particulares. Fuente considerable de los ingresos patrimoniales provenían del arrendamiento por parte del

Estado de los yacimientos de plata del Laurión, las canteras y las salinas. En materia fiscal los ingresos obtenidos correspondían a los procedentes de la Liga de Delos-Ática. La base financiera del Estado pasó a ser la contribución anual pagada a las *polis* por miembros de la Liga, además de varios monopolios comerciales en los puertos aliados. Los atenienses dividieron el territorio de la Liga en distritos; a la cabeza de cada distrito fueron puestos comisarios atenienses, llamados *epískopoi*, que eran los encargados de la inspección general sobre las *polis* que integraban su distrito, y controlaban el pago del impuesto. Por lo general, éste era pagado de una vez, durante los grandes festejos dionisiacos. Este tesoro era una especie de fondo de reserva del Estado ateniense. La *ekklesia* podía resolver tomar empréstitos de dichos fondos para cubrir determinadas necesidades del Estado. Inicialmente, "las deudas a la diosa Atenea" eran devueltas junto con sus correspondientes intereses; estos reintegros se hacían con dinero procedente de los foros. En tiempos de Pericles, los atenienses pasaron a disponer de la parte restante de la curia, como si fuera de su propiedad.

En materia aduanera, Atenas era bien gratificada por este tipo de tributo dirigido a las transacciones en los mercados internos y de exportación. No existían aranceles únicos: los productos de primera necesidad eran grabados con impuestos bajos, y los menos imprescindibles con tipos más elevados. Los derechos al cobro de estos aranceles, así como de otros impuestos, eran cedidos, en subasta pública, a concesionarios individuales o asociados. Por ejemplo, durante la guerra del Peloponeso, el derecho a cobrar los impuestos en el Pireo se vendía en subasta pública anual por la suma de 30 talentos. Los derechos aduaneros comerciales se cobraban también en todos los grandes puertos del Mediterráneo y del Mar Negro. La inspección y tasación de las cargas era realizada por funcionarios de aduanas; la ocultación de carga era castigada con su confiscación o se decuplicaban los derechos a pagar.

Ahora bien, existían ciertos impuestos dirigidos a los ciudadanos y extranjeros. Por ejemplo, existía el impuesto sobre los contratos de compra-venta de bienes

raíces y de arrendamientos. Otros tipos de ingresos correspondían a los derechos procesales, las multas impuestas por los jueces y el importe de las ventas de los bienes confiscados. Contra los extranjeros existía el *Metoikón*, donde todo meteco, y al parecer los libertos, estaban obligados a pagar 12 dracmas; las mujeres solteras y las viudas que no tenían hijos adultos pagaban sólo 6 dracmas.

Aristóteles hace un razonamiento sobre los impuestos que existían en Atenas, los cuales respondían a la vida social de la *polis*, como fueron los impuestos de carácter religioso, artístico y deportivos. En el caso de lo religioso los ciudadanos y metecos acaudalados tenían la obligación de contribuir a los gastos del Estado mediante las llamadas liturgias. Esta figura fiscal se remonta a la época en que el desempeño de las funciones oficiales no era remunerado, cuando el ejército era armado por los ciudadanos y cuando el Estado carecía aún de ingresos estables. Entonces los ciudadanos ricos, que eran los que gobernaban, consideraban honorable tomar a su cargo considerables erogaciones para satisfacer necesidades sociales de interés general para toda la ciudadanía. Los metecos no podían participar en las liturgias de índole militar, como tampoco en las vinculadas con el culto. El impuesto para apoyar el patrocinio del teatro correspondía a la *Coregía*. Esta liturgia estaba vinculada con las representaciones teatrales que tenían lugar en las fiestas. El corega tenía que reclutar un coro, proveerlo de las vestimentas necesarias, pagar su aprendizaje y alimentar a todos sus miembros, en tanto durasen su aprendizaje y actuaciones. En la mayor parte de los casos, durante estas competiciones teatrales, cada una de las *philai* áticas presentaba su coro (*Const. Aten. 55, 56, 57*). En los casos de eventos deportivos existía el impuesto que se conocía como *Gimnastarquía*, que consistía en la organización de torneos gimnásticos, debiéndose sufragar los gastos para el adiestramiento de los que tomaban parte en dichos torneos, los gimnastarcas tenían que ocuparse de la iluminación y ornamentación del lugar en que se realizaban.

Un impuesto, como señala Ruíz (2007), que estaba orientado al mantenimiento de la armada ateniense correspondía a la *Trierarquía*. Con éste se

cubrían los gastos para la construcción de nuevas *trieres* y el equipamiento de mástiles y velas corrían a cargo del Estado. Las obligaciones del *trierarca* fueron inicialmente las de cuidar del buen estado del barco y de su equipamiento. Durante el siglo V, los gastos del trierarca crecieron: la adquisición de pequeños objetos para el aparejamiento del barco también habían pasado al conjunto de obligaciones del trierarca, quien, además, tenía que alistar a la tripulación, darle la pertinente instrucción y, en algunos casos, pagarles los emolumentos.

Por su parte los gastos “públicos” que se generaban en la polis ateniense se corresponden a cuatro ámbitos: sociales, obras públicas, militares y retribuciones a los cargos públicos.

En el caso de los gastos sociales, éstos correspondían a los causados por las celebraciones de fiestas y sacrificios religiosos. En ellos se afectaba una parte considerable del tesoro de la polis. Atenas gozaba de mayor cantidad de celebraciones que ninguna polis griega, como sucedía con los festejos *panateneos*. A los vencedores de las competiciones ecuestres o gimnásticas se les premiaba con centenares de cántaros con óleo sagrado y coronas de oro y plata. En las competiciones militares los premios eran toros, valorados en una mina por cabeza. A propuesta de Pericles, el fisco comenzó a dar a los ciudadanos indigentes el llamado *theórikon* (*Const. Aten.43; 47,2*), que funcionaba como mecanismo para subvencionar a éstos para que asistiesen a los espectáculos teatrales que organizaba la polis.

En el caso de las obras públicas los gastos se concentraban en dos esferas. Las que correspondían a los gastos en que incurría en la fortificación de Atenas: construcción de los Largos Muros, fortificación de la colina del Sunión, el Pireo, Eleusis y otros puntos del Ática. Además, existían otros gastos relacionados con la construcción de edificios públicos. Al parecer, durante los años del gobierno de Pericles, el total de estos gastos se situó entre seis y ocho mil talentos.

Para Diego Ruiz (2007), una ciudad como Atenas, que jugaba un papel hegemónico en la región Ática, el gasto militar era una inversión que demandaba una cuota significativa del tesoro de la ciudad. Antes de Pericles el mantenimiento del ejército no costaba nada al Estado, ya que cada ciudadano debía armarse y mantenerse por su propia cuenta. Pero posteriormente tales gastos fueron asumidos por el Estado. Para tener una idea sobre estos gastos a mediados del siglo V, además de los 3.350 guerreros acuartelados en Atenas, existía un ejército permanente terrestre y naval fuera de la ciudad. A lo que hay que añadir el gasto de mantenimiento y construcción de una flota que contaba con unos 300 barcos. Además de la flota de guerra, eran mantenidas con cargo al Estado dos naves fiscales: las asentadas en Salamina y en Páralos, destinadas al cumplimiento de toda clase de embajadas.

Durante el gobierno de Pericles se produce un acontecimiento trascendental para la vida social ateniense, las *retribuciones por el ejercicio de cargos públicos*. La remuneración de los miembros de la Héliade representó primero dos óbolos diarios para cada uno de los jueces. La cantidad total de estos gastos dependía de los días en que se celebraban sesiones, y de la cantidad de jueces que tomaban parte en ellas. La paga a los *prítanos* del Consejo, también introducida durante el gobierno de Pericles, representaba un gasto anual de 15 a 20 talentos. Los arcontes, que tenían a su disposición personal subordinado, por lo general esclavos públicos, eran retribuidos del siguiente modo, cada arconte recibía diariamente cuatro óbolos, y el Estado tomaba a su cargo la alimentación del heraldo y del flautista, asistentes del arconte.

Como se aprecia la actividad económica durante la democracia de Pericles recoge la herencia de la consolidación institucional impulsada por órganos como la asamblea y el consejo quienes perfilaron instancias que llevaron a Atenas se desarrollaran mecanismos fiscales tanto de ingresos como gastos los cuales hablan del positivo esfuerzo de la *polis* por el desarrollo y consolidación de diversas esferas presentes en la vida social, obras públicas, militares, religiosas y retribución a los cargos públicos, todo para el fortalecimiento de la sociedad y cultura.

a.3 La necesidad de seguridad

En el caso de Atenas la seguridad era un aspecto muy neurálgico, tanto para lo interno de la polis como por los elementos externos sobre los que giraba su coexistencia con las demás ciudades. La seguridad en este contexto correspondía al conjunto de acciones dirigidas por las instancias políticas a través de mecanismos institucionales, orientados a preservar la supervivencia de la polis en el ámbito interno y externo. Por encima de todo la ciudad tiene que ser segura, condición que debe operar de forma permanente; para ello deben prever los escenarios de riesgo donde agentes foráneos pudiesen vulnerar su territorio, posibilidad que Pericles bien previo creando un organismo *suprapolis*, la Liga de Delos-Ática. Esta institución le permitía evaluar escenarios de riesgos al identificar quién era aliado y enemigo. Por otra parte, la polis venía desarrollando desde los tiempos de Solón mecanismos de seguridad para los ciudadanos en diversos campos de la vida privada y pública, ofreciendo seguridad jurídica en los ámbitos civil, penal, político y económico, para de esta manera engrandecer la ciudad y ciudadanos.

La seguridad de la ciudad de Atenas será abordada desde el campo interno, para configurar las cualidades que se persiguen con la presente investigación sobre las cualidades del control social desde la democracia de Pericles.

Cuando Pericles decide fundar la colonia de *Thurius*, en Sicilia, tenía muy claras las virtudes de la polis ateniense, lo que demuestra las intenciones de proyección del panhelenismo que promovía Pericles. Cappelletti (1987), destaca que en este proyecto participaron ciudadanos de todas las partes de Grecia: los atenienses sólo formaban cuatro de las diez tribus de la población. El mismo afán de conciliación se encuentra con la presencia de representantes de la religión tradicional, los adivinos Lampón y Jenócrito: el primero fue proclamado fundador. Hace presencia, también, un representante del racionalismo contemporáneo de la época como Protágoras quien tiene el encargo de redactar la Constitución,

acompañado por Hipódamo de Mileto, encargado de diseñar los planos del urbanismo. También fueron a *Thurios* personajes tan diversos como el historiador Heródoto, el retórico Tisias y los sofistas Dionisodoro y Eutidemo. Como se puede apreciar Pericles y quienes lo apoyaron en esta empresa no escatimaron recursos y pusieron en movimiento los mejores hombres para que crearan una ciudad a la altura de los tiempos que vivía Atenas. Esto demuestra que más allá del traslado de recursos humanos la intención era establecer instituciones similares a las de la sociedad griega.

Pericles recibe una herencia de Clístenes que le permite delinear su proyecto de democracia. Con la llegada de Clístenes en 508 se promulgan leyes que van dirigidas a ofrecer otra dimensión político administrativa en los *demos*. Como señalan Maisch y Pohlhammer (1931), la base de la organización de la vecindad, comprendía el nuevo estatuto municipal, que subsistió esencialmente inalterado durante los siglos posteriores. Al efecto, todos los pueblos existentes en el Ática, aproximadamente un centenar, cuyo número fue aumentando, se constituyeron en ayuntamientos independientes con administración propia y encargados a la vez de determinadas funciones de control estadístico de la población. Varias y pequeñas aldeas elegían “alcalde” (*demarca*) por un año, que debía llevar la matricula de los ciudadanos, y el catastro del territorio comunal. En unión de uno o dos funcionarios locales administraba los fondos públicos, presidía las asambleas de los afiliados de la comunidad, mandaba ejecutar sus resoluciones y era el hombre de confianza que redactaba las listas locales de conscripción de hoplitas y equipos de remeros. La inscripción en el registro civil dio carta de naturaleza no solo en el distrito respectivo sino también de ciudadanía del Estado; por esta razón desde entonces la clasificación oficial de un ciudadano genuino de Atenas acompañaba su nombre propio con el de su padre (patronímico) y la indicación de su pueblo de origen. La pertenencia a una determinada circunscripción territorial pasaba hereditariamente a la descendencia en la estaban inscritos los ciudadanos originarios por vía legal y que dicha condición no se perdía por encontrarse ausente de su *demos*. La metrópolis de Atenas no formaba un solo municipio con características homogéneas, sino que se

componía de diversos sectores. Se presume que fueron diez tribus repartidas entre diversas *philas*.

Destacan Maisch y Pohlhammer (1931), que Clístenes reunió varios *demos* en una unidad de categoría superior, formando un cantón o tercio; diez de ellos, enclavados en cada una de las tres regiones de la Ática, de manera que la totalidad del país constaba de treinta terceras partes. La intención de Clístenes era reunir en un solo distrito tres áreas: polis, costa y rural, lo cual hizo con la particularidad de que la composición de estas nuevas solidaridades se determinaba por sorteo, entrando únicamente una sola de cada una de las tres regiones. Por consiguiente, un distrito no representaba nunca un conjunto geográfico, antes por el contrario estaba compuesto por tres *demos* siempre dispersos en las tres regiones distintas de la ática. La finalidad de esa desintegración era suprimir radicalmente la agrupación de partidos político territoriales, que en los últimos años habían desempeñado un papel tan importante y quebrantar el caciquismo de las familias nobles al arrebatárles su preponderancia local.

Esta reorganización de los ciudadanos por *philas* y *demos* fue en adelante el fundamento sobre el cual descansaron las instituciones más importantes del Estado, la composición del consejo y de los diferentes colegios de magistrados, así como la formación del ejército. Clístenes aumentó también el número de los miembros del consejo elevándolo de 400, y lo llevó a 500. Después de la reforma se elegían entre los ciudadanos políticamente acreditados mayores de 30 años y políticamente acreditados que se ofrecían voluntariamente. El procedimiento del sorteo era mediante "habas", donde al azar se elegían cincuenta individuos de cada *phila* de los diez *demos*, siendo reservado a cada *demo* un número de puestos proporcionales a su extensión. Desde 501 se votaban tres estrategias, uno de cada *phila*, y en 487 se introdujo, finalmente, un nuevo sistema de elección para los arcontes.

Por último, Clístenes promulgó una serie de disposiciones de tendencia democrática, cuya creación más importante fue la ley del Ostracismo, un sistema de represión que atentaba directamente contra los adeptos de los Pisistrátidas, y de una

manera más general contra la posible vuelta de cualquier otra tiranía. Según esta institución el acuerdo de la mayoría de la Asamblea popular en la que votaban por los menos 6000 ciudadanos, tenía facultad de desterrar por diez años a un caudillo, cuya creciente influencia política pareciese poner en peligro el equilibrio democrático, pero sin implicar la confiscación de bienes como medida preventiva. El sufragio se hacía con “tejuelas” (ostraca) que llevaban grabado el nombre del denunciado.

Al momento de producirse la guerra contra Persia, dicho evento produjo cambios en la vida política de Atenas, independientemente de los grandes éxitos alcanzados por la armada, con lo cual se aumentaba la conciencia de valor ciudadano por parte de aquellos humildes marineros que presentaban servicios militares en alta mar. Desde que Atenas en 477, se puso al frente de la liga marítima Delos-Ática, contaba con una afluencia extraordinaria de forasteros procedentes de todas partes; la sociedad de carácter agraria se iba convirtiendo en un emporio comercial. Atenas, que disfrutaba entonces de los cuantiosos ingresos de la Confederación, tenía alrededor de diez mil hombres a sueldo en el ejército y en la armada. En estas circunstancias el pueblo reclamaba la dirección del Estado.

El único obstáculo era el Consejo del Areópago, que apegado a la tradición oligárquica se mostraba siempre conservador y en la segunda arremetida persa tuvo una loable labor en los preparativos de la batalla de Salamina. La presión del pueblo fue mayor y en 462 bajo la dirección de Efiates se llegó a un acuerdo con la Asamblea popular, procediendo ésta a anular la autoridad del Areópago y sus atribuciones políticas fueron repartidas entre el Consejo de los 500, la Asamblea del pueblo y el Tribunal popular. La actuación del Areópago quedaba confinada a la jurisdicción sobre lesiones premeditadas, asesinatos, envenenamiento y delitos causados con incendios, por cuanto en éstos estaba la violación de preceptos sagrados que aún en la época de la democracia de Pericles manifestaban su vigencia.

El régimen democrático alcanzó su máximo apogeo con las siguientes características: La dignidad del arconte, que originariamente quedaba reservada a

los latifundistas, se hizo accesible primero a la clase de los caballeros, y a partir del año 468, los individuos de la tercera clase, los zeugitas o propietarios de una yunta bueyes, que hasta entonces sólo podían ocupar las magistraturas inferiores y ahora podían alcanzar el cargo de arcontes. Por último, todos los cargos públicos que no requerían conocimientos profesionales, se confiaban mediante sorteo, sin elección previa, en la cual podían participar todos los ciudadanos mayores de 30 años al presentar su candidatura.

Maisch y Pohlhammer (1931), destacan que el Consejo del Areópago, que estaba llamado a preparar y dirigir los negocios de la Asamblea Popular, figuraba representado por una comisión del pueblo. Desde Clístenes se componía de consiliarios sorteados anualmente en número de 500. Antes de empezar el desempeño de su cargo tenían que prestar un juramento que les obligaba, entre otras cosas, a observar las leyes de Solón, aconsejar lo mejor posible a la comunidad y no mandar detener a ningún ciudadano, sino en muy determinadas circunstancias. La décima parte de este consejo, ó sea los 50 consiliarios correspondientes a un distrito, constituían una junta administrativa que, alternando en el poder por el orden indicado por sorteo, actuaban durante una prítania (de 35 a 36 días en el año común y de 38 a 39 en el año bisiesto). Cada día la suerte decidía entre ellos al que había de ser prefecto (*epistato*), quien en su calidad de magistrado supremo, custodiaba el sello del Estado y las llaves del archivo y de los santuarios donde eran depositados los documentos y los tesoros de la ciudad. Los prítanos cuidaban de los asuntos políticos en trámite, recibían los heraldos, embajadas y misiones del extranjero, convocaban las misiones plenarias del consejo que se celebraban cada día, excepto los festivos y otros no feriados. Por vía semejante se celebraba la Asamblea Popular.

Las competencias del consejo abarcan íntegramente todos los negocios del Estado. Todo cuanto tocaba decidir a la Asamblea Popular ya había pasado por sus manos en plena censura y de su seno salían los proyectos de ley presentados al pueblo; tan solo a condición de que los asuntos hubieran sido deliberado en el

consejo y que los pritanos los incluyeran en el respectivo orden del día. La Asamblea popular tenía derecho a dar su parecer a través del voto sobre ello. Por otra parte, el consejo se convertía en órgano ejecutivo de la voluntad popular, quedando facultado en ocasiones con poderes extraordinarios. Los magistrados presentaban sus informes al consejo, que en cambio les daba instrucciones y tenía autoridad para imponerles multas correctivas. Por último, ejercía la superintendencia sobre la hacienda pública. En lo relativo a las contribuciones, las aduanas, las deudas del Estado, las confiscaciones y las construcciones públicas. Los santuarios, la caballería y la armada se regían asimismo por su voluntad. Pero el consejo era también responsable de todas sus gestiones. Al final del año se sometían a un examen, y si no había motivo para reclamación o crítica alguna, era distinguido con el premio honorífico de una corona.

Los magistrados eran elegidos en la Asamblea popular por mayoría de manos. Allí se elegía a intendentes de fontanas, arquitectos navales, altos oficiales del ejército y funcionarios de hacienda. Éstos eran en el siglo V los tesoreros del Estado. Los demás magistrados eran elegidos mediante sorteo, en el cual participaban todos los ciudadanos que se habían anunciado como aspirantes. Para todos los colegios de magistraturas compuestos de 10 miembros, cada distrito sorteaba un puesto. Simultáneamente la suerte designaba a los suplentes, quienes en caso de muerte o imposibilidad de ejercer el cargo ocupaban enseguida la vacante.

La actuación de los magistrados empezaba juntamente con el año civil, el día primero del mes de *hecantombeon* y la de algunos altos funcionarios de hacienda con la festividad de las panateneas. Con anterioridad a entrar en funciones los nuevos magistrados, juraban ejercerlas de conformidad con el espíritu de la ley. Dentro de la esfera de sus atribuciones podían dictar multas hasta cierta cuantía, y algunos como los generales, tenían también facultad de imponer arrestos. En ejercicio de sus obligaciones llevaban una corona de mirto, lo mismo que los concejales en las sesiones y los oradores de la Asamblea popular. En todo tiempo, incluso durante el año de su actuación, podían ser acusados y destituidos por

deficiencias o irregularidades cometidas en el desempeño de sus funciones. Al expirar el plazo de su ministerio, cada magistrado tenía que rendir cuenta de su conducta oficial, discutiéndose entonces eventualmente si había cometido alguna extralimitación de sus poderes, alguna defraudación, una falta por deshonestidad o cualquier otra infracción que hubiera recaído en perjuicio de los intereses públicos. La revisión de las cuentas era encomendada a un colegio de contadores compuesto de tasadores y procuradores.

La institución del Arconte, estaba conformada por nueve 9 miembros, quienes mantenían la tradición del poder soberano ejercido en otros tiempos por la realeza, cuando dirigían todos los asuntos del estado, y que con el advenimiento de la democracia fueron perdiendo su autoridad, quedando limitados a ciertos oficios jurídicos y religiosos. El conjunto del colegio no intervenía sino para el sorteo de los magistrados públicos y del jurado agregado a las audiencias respectivas.

1. El primer arconte, a la vez que presidente del gremio encabezaba las diversas listas oficiales y por eso prestaba el nombre al año de su administración. Al posesionarse de su cargo publicaba un edicto, garantizando a todos los ciudadanos la posesión de su propiedad o licencia para disponer libremente sobre ella durante el tiempo de su ejercicio. Este funcionario es una especie de juez de garantías y amparo en materia civil. Era el curador del antiguo derecho familiar y de sucesión, el protector de las viudas y tutor de los huérfanos, el encargado del equipo para los coros trágicos y cómicos.
2. El segundo arconte o arconte-rey ejercía la superintendencia en todos los aspectos del culto rendido por el Estado, además de las carreras de antorcha.
3. El polemarca, originalmente jefe del ejército, conservaba de sus atribuciones del pasado tan solo algunas obligaciones de orden ritual; era el sacrificador de reses a varias deidades; presidía la fiesta conmemorativa de los guerreros muertos en campaña, que celebraban por medio de

simulacros de batallas y arengas públicas. Su ocupación principal consistía en hacer justicia a la población no ciudadana. Por ello Aristóteles señala que “todo cuanto el primer arconte representa para los ciudadanos el polemarcha le toca respecto a los metecos” (Const. Aten. 58). Muy en particular era competente para todos los casos en que una de las partes litigantes fueran extranjera o no empadronada en la ciudad.

4. Los seis *thesmotetes*, junto con su secretario, formaban desde un principio un cuerpo colegiado, instituido exclusivamente para jurisprudencia. Su misión era proceder a la revisión anual de la leyes, incorporar a las distintas salas su respectivo personal de jurados, determinar los días hábiles del foro, informar la calificación de los nuevos magistrados, presidir todos los pleitos que afectaban a los intereses del Estado y aquellas causas públicas o privadas que no estaba bajo la competencia de ninguna autoridad determinada.

www.bdigital.ula.ve

Por su parte los tribunales desempeñan la administración de justicia durante la democracia, teniendo diversas funciones, donde cada autoridad tenía una jurisdicción propia que consistía en el interrogatorio, la presidencia en la vista principal (desarrollo del juicio), y la ejecución de la sentencia en todos los procesos públicos o privados que se relacionaban con su respectivo ramo de administración, mientras que para el fallo de la sentencia eran competentes, con cierta exclusividad, los tribunales populares creados por Solón. Los magistrados que cumplían únicamente obligaciones judiciales eran, además de los *thesmotetes*, los siguientes:

1. Los cinco *iesagogueis*, magistrados que despachaban la mayoría de las demandas que debían estar decididas dentro del plazo de un mes, como querellas por dote, incumplimiento o infracción de contrato, además de las situaciones de malos tratos, etc.
2. Los Cuarenta, o jueces pedáneos, instituidos por Pisistrato, estaban originalmente conformados por treinta individuos, que aumentaron

posteriormente a cuarenta; trabajaban en grupos, dedicándose principalmente a hacer justicia en litigios referentes a la propiedad, resolviendo en definitiva los asuntos de poca monta (inferiores a 10 dracmas). Tratándose de cantidades mayores, trasladaban los asuntos a los jueces de paz.

3. Los jueces de paz, conformado por ciudadanos mayores de 60 años. Su gestión duraba un año y actuaban como árbitros públicos. De negarse a ejercer el cargo corrían el peligro de recibir la *atimia*. Tenían que sustanciar y resolver los pleitos civiles que por sorteo les eran encargados. Era un procedimiento bastante sumario y económico, con el cual se solucionaban la mayoría de desavenencias entre particulares. Contra el fallo dictado en esta ocasión se podía apelar al tribunal popular.
4. Existían también los Areopagitas y Éfetos, que constituían tribunales permanentes, cuya jurisdicción quedó limitada a los crímenes de sangre.
5. El tribunal de justicia más importante estaba reservado al Jurado Popular, Heliasta o Juez Colectivo, como también se le conocía. Estas funciones podía ejercerlas todo ciudadano mayor de 30 años que estuviera en uso de la plenitud de sus derechos de ciudadanía e inscrito como aspirante en este cargo. Cada año los arcontes sorteaban entre los solicitantes 5000 jurados y mil suplentes distribuidos en 10 secciones.

Como se puede apreciar, la conformación de los órganos de control social en Atenas era admirable, por cuanto existían mecanismos institucionalizados para intervenir en los más diversos ámbitos que demandaba la vida cívica. Aunado a ello es importante destacar que la actuación de los órganos de administración de justicia tenía determinados procedimientos con los cuales se garantizaba la seguridad jurídica que frente al poder del Estado debían tener los ciudadanos. Estos procedimientos se ajustaban tanto a la materia civil como a la penal, donde se establecía la naturaleza de la causa y quién, además, podía tener el derecho a ejercer la acción.

En esta materia Maisch y Pohlhammer (1931), señalan que cuando se trata de la lesión de intereses privados o públicos, se distinguían dos clases de causas. La primera era acusación privada o *diké*, y la segunda la pública o *grafe*. Se debe tener presente que los conceptos áticos de público o privado no se corresponden con los que manejan en la actualidad. La *diké* tan sólo podía ser presentada por la persona perjudicada o su representante legal, mientras que la *grafe* cualquier ciudadano podía presentar una denuncia. Además en la *diké* el objeto en litigio o la multa impuesta se cobraba por el acusador, en la *grafe* lo era por el Estado. Sólo si resultaba algún ingreso material, como en los casos de confiscaciones, el acusador recibía una parte determinada de aquel beneficio.

Había las siguientes clases de acusaciones públicas por lesionar derechos e intereses colectivos:

1. Lo que llamaríamos en la legislación penal venezolana una detención por flagrancia, los atenienses lo denominaban *conducción*. El acusador llevaba al delincuente sorprendido en el acto ante la autoridad competente. También existió un órgano llamado *Los Once* que cumplían servicios policiales, conformado por 10 "policías" y otro funcionario llamado escribano, quien escribía las actas.
2. Podía presentarse también "*La aducción*", donde el acusador conducía a los funcionarios por el terreno donde se había consumado un delito o al escondite del criminal.
3. Otra forma de actuar era a través de *La denuncia*, en la cual el acusador motivaba la intervención de las autoridades presentando una denuncia por escrito. La consecuencia inmediata de estos tres tipos acusación era el arresto del denunciado, a no ser que presentara tres fiadores que respondieran por él.
4. La información suministrada sobre la enajenación ilegal de una propiedad del Estado o sobre los perjuicios causados a los intereses de la comunidad, hacían que el denunciante recibiera la mitad de la cantidad en litigio.

5. La notificación de una cantidad de dinero en poder de cualquier particular que debía ser confiscada.
6. La delación, una denuncia de carácter político por delitos que ponían en peligro la seguridad del Estado.

En los casos de acusaciones civiles, los trámites tenían su propia forma de ser conducidos. En ellas se valora el derecho que tiene el ciudadano para formular una acción privada, donde era indispensable que con anterioridad ya estuviera decidida por un árbitro y sólo en el caso de que las partes no aceptaran el arbitraje, daban libre curso al asunto entregándolo a la autoridad competente. Todo querellante dispuesto a entablar un pleito judicial, dirigía en presencia de dos testigos un requerimiento a la parte contraria para que compareciera ante el tribunal respectivo, y simultáneamente presentaba su denuncia por escrito, que siendo aceptada por el presidente de la sala, era expuesta en público.

Los gastos del juicio que variaban proporcionalmente con la cuantía de la demanda, eran adelantados por ambos contrincantes, y el anticipo hecho por la parte absuelta era recuperado a costa de la condena. El presidente del tribunal empezaba la primera instrucción, tomaba los juramentos sobre la acusación y refutación, hacía que le presentasen las pruebas, protocolizaba las declaraciones de los testigos y decidía sobre si la denuncia podía legalmente admitirse; hecho lo cual guardaba todos los documentos y pruebas testificales, poniéndoles a cada una un sello. El demandado tenía el derecho de protestar contra la admisión de la demanda, muchas veces incluso sobre la argumentación en el debate judicial. Pero precisamente porque en Atenas no imperaban las leyes perfectas sino que juzgaban hombres sensibles y sugestionables de modo que podían convencer, emocionar y hasta exaltar, trocando la causa más débil en la más fuerte. El arte del laboratorio forense, con la importancia que se le daba en esa época a la retórica, había alcanzado aquí su máxima perfección.

Ahora bien, los asuntos relacionados con la seguridad interior de la ciudad se regían por criterios administrativos de “*políticas públicas*”, con los cuales se buscaba garantizar el normal desenvolvimiento de las actividades cotidianas de los ciudadanos en la *polis*; para ello se efectuaban inspecciones públicas que eran realizadas y dirigidas a través de órganos “especializados”. Las autoridades comprometidas para estos fines tenían el encargo de inspeccionar y vigilar el tráfico y comercio, tanto en el interior como fuera de la ciudad.

1. Diez inspectores de distrito, vigilaban la moralidad pública, cuidaban de la limpieza de las calles y plazas y estaban autorizados para la inspección de edificios en cuanto al estado de la construcción, sanidad, peligro de incendio y demás situaciones de riesgo.
2. Diez inspectores de mercado se preocupaban de que se ofreciesen a la venta alimentos frescos y sin adulteración y demás enseres en buen estado.
3. Diez *fieles contrastes* estaban encargados de comprobar mediante una pesa y medidas adecuadas a cada tipo de mercancía la exactitud de las usadas por los vendedores
4. Diez inspectores de cereales, vigilaban la venta los mismos no elaborados, así como también de los procesados como la harina y establecían el precio de tasa para el pan.
5. Diez inspectores de la lonja, que se encargaban de garantizar el cumplimiento de un decreto contra la usura ejercida por los acaparadores de trigo, donde además se exigía que las dos terceras partes de los granos panificables, que arribasen a los puertos de cereales, debían ser llevados al mercado de la ciudad y de esta manera garantizar la harina a la población.

b. La ciudadanía

La institución de la ciudadanía como cualidad política atribuida a un individuo o un grupo de individuos por pertenecer a una determinada región, tiene su origen en la antigua Grecia, cuando se comienza a calificar a los habitantes de la *polis* como ciudadano. Donde más allá de la calificación, tal distinción residía en los atributos que se le confieren al ciudadano ateniense cuando su vida en la *polis* le hace participe de una serie de derechos como ciudadano, los cuales deben ir de la mano de su participación en la administración de los asuntos públicos de la *polis*, bien sea en funciones ejecutivas, legislativas o judiciales, que lo convertían en una especie de hombre de Estado. Atributos que para la democracia ateniense de Pericles, como lo deja ver en su Oración Fúnebre, están alejados de los prejuicios de la condición social del ciudadano para acceder a los compromisos que demandaba la misma *polis*.

Como se puede apreciar, la ciudadanía es una condición otorgada bajo el auspicio de un marco de leyes a los miembros de una determinada comunidad política, con la cual se le otorgan, a su vez, derechos y deberes que delinearán el papel que están llamados a ejercer en la comunidad. Ahora bien, la cualidad de ciudadano es alcanzada a partir de un marco estructural que la sostiene y que corresponde al Estado. Si se parte de esta posición es adecuado hacer una pregunta, como bien lo señala Aristóteles: ¿Cuál es la naturaleza del Estado? Para él un Estado es una reunión o conjunto de ciudadanos, de tal manera que hemos de considerar quién es el que recibe el título o denominación de ciudadano y cuál es la naturaleza esencial de este ciudadano (Polít 1274b 1275a). Luego de diversas consideraciones sobre los bocetos con los cuales se intenta precisar la cualidad de ciudadano, el mismo Aristóteles señala que los ciudadanos son los que participan que “participan de un cargo”, el cual se aplica especialmente a la ciudadanía tal

como se entiende bajo una democracia. Y ser ciudadano bajo una democracia corresponde a la capacidad de ejercer el derecho a participar en un oficio *deliberativo* o judicial conforme a las reglas del Estado. Como se puede apreciar la naturaleza del Estado corresponderá, bajo la democracia, a la reunión suficientemente numerosa de tales personas en orden a garantizar la independencia de la vida (1276b).

Estas ideas de cómo concibe Aristóteles la cualidad de ciudadanía son producto de una diversidad de acontecimientos históricos que se remontan desde la Constitución de Solón y que dan cuenta de cómo uno de los primeros órganos que levantó los andamios para construir la democracia fue la ciudadanía, convirtiéndose en el origen de un régimen de relaciones entre los hombres en el que prima la obediencia a la ley, ese ente abstracto que coloca frenos a las instancias del poder frente a la cualidad personal del ciudadano. Los atenienses para alcanzar estos espacios de derechos y garantías debían involucrarse en la participación de la administración de justicia y en el gobierno. Derechos y garantías que más allá de las reformas de Solón con su alto contenido económico, les sobrevinieron las impulsadas por Clístenes con un nuevo concepto de ciudadanía y sus reformas poblacionales y administrativas, que trajeron significativos cambios políticos. Pero los cambios políticos en Atenas se apreciarán con mayor intensidad cuando a mediados del siglo V, Efialtes introduce reformas en una de las instituciones más tradicionales el Areópago, transfiriendo las competencias de ésta al Consejo de los Quinientos. Con este evento se le asesta un duro golpe a la clase aristocrática. Para terminar de consolidar el sistema de libertades aparece la figura de Pericles, que ante la prominente hegemonía de Atenas en la región, consolidó una democracia abierta con amplia participación de los ciudadanos, lo cual vino de la mano de un amplio crecimiento cultural, industrial y tecnológico sin precedentes en la región.

Esta breve reseña exige revisar qué había detrás de esa cualidad de ciudadanía. Como bien lo señala Pérez-Díaz (2006) la ciudadanía en el fondo se basa en la constante consecución del interés común de los atenienses, el cual en sí mismo encierra una gran complejidad. La ciudadanía no es un fin, sino al contrario

una condición para involucrarse en los asuntos de la *polis*. La aspiración de los atenienses como ciudadanos se concentraba en tener la potestad de desenvolverse en un halo de respeto a valores como la vida, la libertad, la propiedad privada y sobre todo el derecho político que le permitían participar de los asuntos de la *polis*, lo que se traduciría en garantizar una sociedad sujeta a las leyes e instituciones que la regían.

La operatividad de estos valores en la sociedad ateniense se va a medir a partir de dos conceptos de carácter legal. Éstos fungirán como instituciones democráticas que permiten medir la cualidad formal y material que tienen los ciudadanos al momento de jugar posiciones dentro de la dinámica de las demás instituciones. Como bien señala Luis Zaballa (2010:204-205), en la antigua Atenas "todo el proceso de democratización, así como toda práctica democrática, estaba inspirada en dos principios fundamentales, conocidos como *isonomía* o igualdad de los ciudadanos ante la ley, e *isegoría*, o derecho igualitario de todos los ciudadanos para hablar y hacer propuestas a la asamblea; realizando cada principio una función distinta en el objetivo general de la democracia de enriquecer el acervo cultural de la ciudad".

A partir de estos dos radios de acción, *isonomía* e *isegoría*, se muestran las cualidades de un control social que operaba gravitando sobre las demás instancias de control, como era la asamblea, el consejo o tribunales; es decir, cada ciudadano conocía su posición dentro del entramado de las relaciones que la ciudad demandaba. Tanto es así que el principal efecto de la *isonomía* en el sistema político ateniense era la limitación que imponía al poder de los gobernantes. Esta posición no era gratuita, si algo temían los atenienses, aunque no faltaban quienes lo añoraban, era que sobre la ciudad volvieran a gobernar tiranos y oligarcas, quienes con sus abusos significaron muchos males. Para los atenienses la mejor decisión fue construir un régimen de gobierno que tuviera como límite a su actuación un ámbito normativo que regulara sus actuaciones y que ofreciera un marco de equilibrio para la operatividad de las instituciones, por cuanto las leyes establecían un conjunto de

controles para prevenir el abuso de poder, incluyendo la rotación en los cargos, la elección por sorteo y los límites temporales en el ejercicio de funciones, añadiendo a ésto la supervisión de los tribunales populares de justicia. Como consecuencia de estas expresiones que limitaban el poder de la autoridad y destinaban un papel protagónico a los ciudadanos en el ejercicio de dicho control, se desarrolló la institución de la *isegoría*. En ella está planteado que los ciudadanos, todos sin excepción, tengan la misma posibilidad para gobernar y participar en la asamblea. Este control sobre el poder de los diversos componentes de gobierno es lo que hace posible la *isegoría*, por cuanto no sólo se requería la prevención del abuso político, sino la supresión general del castigo por cualquier forma de desacuerdo individual. En otras palabras, como lo destaca Luis Zaballa (2010:206-207), una democracia como la ateniense para operar bajo esta dinámica exige que haya *tolerancia*: “Desde una perspectiva funcional, la significación del principio de tolerancia residía en su capacidad para preservar una diversidad cultural que el castigo inevitablemente reduciría. Aunque no exactamente en estos términos, los atenienses advirtieron claramente la necesidad de mantener un debate social abierto a la contraposición de ideas con el fin de proveer a la ciudad con las ideas más adaptativas. En su famosa *Oración fúnebre*, Pericles escribió: Nosotros los atenienses decidimos los asuntos públicos por nosotros mismos, o al menos intentamos comprenderlos, en la creencia de que el debate no dificulta la acción; lo que dificulta la acción es *no ser instruido por el debate* antes de tener que acometer la acción”. Si la tolerancia tenía dicha dimensión era porque no estaba reservada exclusivamente a los debates de la asamblea, sino que también permeaba todos los aspectos de la vida pública. El principio de tolerancia parece haber tenido una aplicación general entre los ciudadanos atenienses hasta el punto de exigirse respeto incluso a la vida privada. Y esto suponía no sólo la limitación del castigo formal del Estado, sino también del castigo informal de la sociedad, expresado por medio de la “retribución afectiva¹”, es

¹ Corresponde al medio de retribución predominante en las sociedades en banda. Dado su pequeño tamaño, sus miembros se observan entre sí de manera extremadamente estrecha, y adquieren un profundo conocimiento de su respectivo carácter. El resultado es que la Retribución afectiva es extremadamente eficiente. Luis Zaballa (2010:106) Polis. Historia natural de la sociedad. Caracas: Editorial Alfa.

decir, aquella compensación, que en el caso de la sociedad ateniense, se apoya en la *areté*, la virtud moral y política alcanzada por el ciudadano por ser miembro de la *polis*. De nuevo en la Oración fúnebre Pericles afirmó: “No sólo somos liberales en nuestra vida pública, sino también en lo que se refiere a vivir libres de la sospecha de los demás en nuestra vida cotidiana; porque no sentimos rencor hacia nuestro vecino cuando hace lo que quiere, y no le miramos con mala cara, que es algo que, aun siendo inocuo, resulta doloroso”.

Es pertinente apreciar como este elemento de la democracia ateniense, la *isegoría* establecía el ambiente necesario para que se desarrollara la tolerancia y la virtud cívica, y no sólo por las ideas diferentes, sino también la posibilidad real de que esas ideas fueran socialmente adoptadas con el debido reconocimiento de la contribución del ciudadano a la sociedad. Señala Luis Zaballa (2010), que al igual que el mercado, la democracia también estaba concebida como un concurso público, en el que se llamaba a la participación y se establecían premios para estimularla. Este esquema estaba siempre implícito en los debates de la asamblea, a veces haciéndose explícito en los argumentos de los oradores”; porque si en algo despuntó Atenas desde los inicios, cuando se comenzó a gestar el régimen democrático, fue por el crédito y estima que le otorgaba a las cualidades oratorias, que siempre manifestaron sus líderes, que hacían vida activa en la política. Como destaca Cappelletti (1987:141-142), al analizar el pensamiento de Protágoras, mediante la palabra es posible que alguien induzca al sujeto cognoscente a cambiar su punto de vista sobre la realidad fluyente y a captar otro momento de esta realidad, distinto del que antes captaba. De esta manera será la palabra el vehículo indispensable para distinguir lo útil de lo meramente verdadero, lo que sirve a la vida (como algo objetivamente dado) de lo que configura la verdad (como algo subjetivamente captado). Es así como la instauración del *nómos* sobre la *phísis*, significa precisamente la instauración de un nivel superior, donde lo útil o, por mejor decir, lo que ayuda a la vida, predomina sobre lo meramente verdadero. Es así como el ciudadano ateniense, visto desde la sofística, se vincula esencialmente a la existencia del *nómos* (de la cultura) y se propone, según la concepción de

Protágoras, una tarea como la del agrónomo, o el médico social, o un curador y propulsor de la vida humana en su más alta condición, de vida social, política y cultural.

La ciudadanía como la concibieron los atenienses significa la participación de éstos en los asuntos públicos. En este sentido, Héctor Álvarez García (2009), destaca que los atenienses asumían la pertenencia a la *polis* dentro del binomio: palabra-acción. Ellos no creían que la palabra dañase la acción, al contrario, sentían la necesidad de ilustrarse antes de actuar. La política ya no era materia de la religión, era necesario meditar y reflexionar las razones por las que se tomaba una decisión y no otra, hasta encontrar la más favorable a los intereses generales. La libertad de todos los ciudadanos en el uso de la palabra garantizaba la resolución de los múltiples problemas y asuntos públicos de la manea más beneficiosa para todos. La salud política, en este sentido, de Atenas se podía diagnosticar de la siguiente manera: El estado de salud de la democracia se mide por el grado de participación de los ciudadanos en la vida política, porque de ello depende la mayor o menor legitimidad de las decisiones adoptadas por el pueblo soberano.

Como bien se ha dicho la esencia de la ciudadanía ateniense tenía soporte en las leyes, aquellas leyes que desde Solón orientaban un sistema social diseñado a partir de la Constitución. De esa cualidad normativa emanaban un tejido de instancias de control social en el cual las leyes son reflejo de un elemento estructural que inicialmente configura a las sociedades.

Para Jaeger (1994), la estructura de toda sociedad descansa en las leyes y normas escritas y no escritas que las unen y ligan a sus miembros. Así toda educación es el producto de la conciencia viva de una norma que rige una comunidad humana, lo mismo si se trata de una familia, de una clase social o de una profesión, que de una asociación más amplia, como una estirpe o un Estado. La educación participa en la vida y el crecimiento de la sociedad, así como en su destino exterior como en su estructura interna y en su desarrollo espiritual. Y puesto que el desarrollo social depende de la conciencia de los valores que rigen la vida

humana, la historia de la educación se halla esencialmente condicionada por el cambio de los valores válidos para cada sociedad. A la estabilidad de las normas válidas corresponde la solidez de los fundamentos de la educación. La importancia universal de los griegos como educadores deriva de su nueva concepción de la posición del individuo en la sociedad. Aquí se observa la visión dialéctica de la educación y las leyes como mecanismos reguladores y configuradores de los valores que sustentan el orden social. Debido a que las instancias convencionales de la sociedad como: familia, autoridad, usos, costumbres, religión y demás expresiones civilizadas son normativizadas para imprimirle continuidad y estabilidad de la comunidad, esta dinámica permite representar el hilo conductor básico que mantendrá la sociedad a lo largo del tiempo durante el cual leyes y educación se vincularán y ajustarán a partir de la dinámica que le impriman los actores y su vinculación con el entorno.

Sigue Jaeger (1994) argumentando que se debe revisar uno de los elementos configuradores de la ciudadanía ateniense, como lo será la "virtud política". En un régimen democrático como el de Pericles, el respeto mutuo y la observación de las leyes son imprescindibles para su funcionamiento. Queda claro que su origen y finalidad es puramente pragmática, como se dice en el mismo texto del *Protágoras*. Se trata de respetar principios y regulaciones sin los cuales no es posible la vida en común. Pero no son arbitrarios, sino que provienen de la naturaleza humana, es decir, del *logos*. Este se encarna antes que en nadie en el sabio. Por ello son posibles para Protágoras formulaciones aparentemente contradictorias, como decir que las leyes son «hallazgos de los sabios» y, también, que son una convención. Como lo destaca Rodríguez Adrados (1975), será "la naturaleza humana la base para la creación del orden social y político, orden que no tiene otra finalidad que hacer posible la vida de los hombres en comunidad y perfeccionarla. Lo que la favorece es "conveniente" y "justo"; es, al tiempo, "natural" y "correcto". Luego veremos que también es "agradable" y "verdadero". Esta alta consideración a la naturaleza humana es eminentemente social, es característica del pensamiento de la

primera Ilustración². Puede surgir una contraposición entre la misma y la practicidad de la ley en un momento determinado; puede pensarse en su perfeccionamiento; pero no se especula todavía en absoluto sobre un posible divorcio entre los valores arriba aludidos. Por inercia u oportunismo se piensa implícitamente que la nueva justicia pragmática coincide con la justicia tradicional, es decir, las antiguas leyes no escritas de origen divino.

En medio de todo esto, el sistema político de Pericles manifiesta algunos escenarios sociales los cuales hacen viable la consolidación de la democracia, y permite entrever su dinámica. Destaca Hermosa Andújar (2000) que “cuando Pericles pronuncia su célebre Oración hace ya mucho tiempo que la plebe ha hecho su ingreso en la ciudad, y no poco para el establecimiento de la democracia en Atenas. [...] Pericles se suma a una nueva tradición, ya bien consolidada, al enorgullecerse que en su patria gobiernen “los más”, como también al vincular con tal régimen democrático la grandeza de aquélla”. Por otra parte, asoma el “segundo rasgo del sistema político ateniense, tras el gobierno de la mayoría en favor de los intereses de la mayoría, es el de la *igualdad*: la ley otorga los mismos derechos a todos los particulares en la resolución de sus pleitos privados”. A la anterior igualdad en los derechos políticos se suma ahora la de los derechos civiles. Ahora bien, todo eso no es sino el fenómeno jurídico de la revolución de la *igualdad*. Para el individuo, la igualdad significa la abolición de los privilegios ligados al nacimiento y a la riqueza, y con ellos los vinculados a la religión, al estatus, a la profesión, etc., es decir, a la antigua y natural cohorte de jerarquía social. Ahora bien, la abolición de la jerarquía es la abolición de la sociedad de la jerárquica, y del mundo cerrado y excluyente que construye.

Otra variable, que incorporará Pericles, cuando establece en el *mérito* el tercer elemento constitutivo del sistema político ateniense. En lugar de prolongar la igualdad de un extremo a otro de la esfera individual y social y provocar con su

² Cf. Rodríguez Adrados, F. (1975), señala que “es la naturaleza humana y no un imperativo divino la que contiene una serie de valores y cualidades que hallan su mejor expresión en el orden democrático, creado por ella (pag.160).

extensión un igualitarismo, Pericles la detiene en las capacidades personales de los individuos. Criterio de mucho peso para poder atribuir a determinada persona el ejercicio de los cargos públicos. Como señala Hermosa Adújar (2000) "no será la suerte la encargada de asignar un cargo público a una persona concreta, sino la valía de ésta, la cual no depende ni de su prestigio, ni de su origen, ni de su condición social, sino de su virtud". El reconocimiento del mérito por el ordenamiento político significa la legitimación de la diferencia individual en el interior de la igualdad general, la sanción del sujeto a la vez como ser único y como ser común, y sobre todo da fe de la recompensa pública otorgada a las cualidades personales del individuo.

Con respecto a la igualdad hemos hablado hasta el momento de sus consecuencias sociales y políticas directas o no, sobre el individuo; pero si analizáramos sus efectos sobre la sociedad, también veríamos aquí el legado revolucionario dejado por aquélla. Cuando sujetos particulares se reúnen en instituciones generales para la administración de la ciudad ya se ha producido un limpio corte en la esfera de los intereses y de las actividades; ya la vida privada se ha diferenciado de la vida pública, y la actividad económica se ha cualificado como algo distinto de la actividad política. Esta, por su parte, también se ha emancipado de la religión y las preocupaciones por los ritos del culto comunitario han dejado de reclamar su atención.

Es así como tenemos un cuadro de cualidades operativas de la democracia ateniense, destacadas por Pericles, como son: mayoría, igualdad, mérito. Es decir, una parte del ciclo político, la de la constitución del poder, se concentra en estos elementos que configuran el control social, el cual se caracteriza por operar de modo cohesionador entre las instancias públicas y los ciudadanos. Este vínculo permite que los ciudadanos conciban a la *polis* más allá del espacio común de convivencia, como el lugar de intereses donde cada uno se desenvuelve como un fin en sí mismo para grandeza de la ciudad. El control social, así entendido, no opera en el vacío, como tampoco divorciado de objetivos, que en lo social sean garantías del equilibrio social. El control social convierte cada instancia de la *polis* en una expresión de

libertad, y ésta sólo requerirá para su normal desenvolvimiento ser reflejo de la ley, los usos o costumbres que priman en una sociedad. Por cuanto la libertad ha evolucionado a expensas de la ley, más aún dentro de un régimen democrático, se justifican las consideraciones y apego que se tiene ante la ley, porque ella en su cualidad abstracta redundará en beneficios de todos. De esta forma se observa que la ley exige obediencia y en la comunidad ateniense es una exigencia devotamente cumplida. En consecuencia el control social, en una sociedad democrática, será expresión de los elementos cohesionadores que de forma dialéctica establecen la compatibilidad siempre necesaria entre los ciudadanos y la *polis*. Ahora bien, ¿Por qué la ley representaba tanta importancia para los atenienses? Porque, como bien lo señala Hermosa Adujar (2000), más allá del temor que inspire la ley, ella es obedecida por guardar la garantía de que todos los ciudadanos atenienses sean iguales ante la ley, y ella es, también, la finalidad solidaria con su carga moral en el alma de un pueblo constituido por individuos iguales y libres que, además, se autogobiernan.

www.bdigital.ula.ve

CAPITULO QUINTO.

Conclusiones

La presente investigación ha intentado desarrollar una revisión de los elementos conceptuales del control social a partir de la sociedad de Atenas durante la democracia de Pericles. Este régimen político representó la máxima expresión que alcanzó Atenas durante la democracia, después de una serie de acontecimientos históricos políticos en cuyo devenir se produjo unos de los reconocimientos a nivel social más importantes de los derechos políticos de la muchedumbre, del *demos*, frente a la aristocracia. Bajo este escenario la democracia ateniense dejará para la posteridad la referencia más tangible de cómo un proceso político sobrevino en una ampliación de los derechos sociales de participación política y de igualdad (*isonomía*) ante las leyes.

El resultado de este proceso fue posible gracias a tres sucesos de naturaleza política y social muy significativos previos a la democracia de Pericles.

Primero, los cambios emprendidos por Solón abarcaron diversos campos de la vida pública y privada ateniense, teniendo mayor repercusión en el ámbito económico, donde la institución de la esclavitud, como modelo de producción, sufre su primer traspie. Solón introduce reformas legislativas orientadas a suprimir toda posibilidad de responsabilidad personal por incumplimiento de pago que afectaba a los agricultores y pequeños propietarios. Este hecho marcó un giro en las formas de control social, por cuanto la dinámica económica, tanto en la agricultura como en el comercio, demandaban nuevas estructuras operativas. La respuesta por parte de Solón consistió en crear órganos de justicia, donde sus miembros eran elegidos por los ciudadanos. Con esta estructura de justicia se buscó que los ciudadanos, bajo un marco normativo, administraran entre ellos la justicia, estableciendo funciones jurisdiccionales que hacían más viable buscar soluciones a los problemas que la propia *polis* generaba.

El segundo escenario corresponde a las reformas de Clístenes, quien otorgará al pueblo nuevos derechos políticos y de administración de la “cosa pública”, a partir de una nueva organización político-territorial. Al dividir Atenas en diez tribus, eliminó todos los privilegios basados en el nacimiento. De modo que cada tribu estaba conformada por ciudadanos de toda la geografía, es decir, ciudad, costa y zonas rurales, y de cualquier condición o clase social. En esta nueva organización territorial del poder, la jefatura de la tribu, del *demos* y el cargo de sacerdote ya no eran hereditarios, sino cargos anuales que podían desempeñar cualquier miembro de la tribu. Como se puede apreciar esto aceleró el paso hacia una sociedad que progresivamente se comenzaba a secularizar.

El tercer contexto es el que corresponde a las consecuencias de las Guerras Médicas, que sirvieron para frenar los conflictos sociales existentes en Atenas entre los aristócratas y los *demos*. Producto de constantes agresiones por parte de los persas, entre estos dos grupos se desarrolló un sentimiento de identidad patrio por la *polis*, lugar común en lo social, político y religioso para ambos. La armonía fue posible gracias a que se conjugaron tres criterios axiológicos que hicieron posible la convivencia: la libertad como un atributo de la naturaleza humana y de la cual depende la capacidad política del ciudadano en la *polis*; la igualdad ante la ley (*isonomía*) que involucraba que todos los ciudadanos al igual que los aristócratas tuviesen derechos políticos y sociales; y, tercero, la participación de los ciudadanos en la dirección de la *polis* según sus capacidades. Éste último criterio promovido por la aristocracia. La unidad de la *polis* era posible si cada individuo aceptaba su lugar y el papel que desempeñaba.

Estos tres escenarios denotan la progresiva construcción de un modelo de control social marcado por los acontecimientos, donde la política deberá reformularse a partir de la racionalidad. La racionalidad en el ámbito del control social corresponde a una forma de pensar, que obtiene su legitimidad de principios universalmente aceptados, bajo un régimen democrático. Esos principios se hallan en la propia dinámica que tuvo la antigua Grecia, al convertirse en un pueblo de

mucho contacto intercultural con su entorno. De esta forma la cultura griega descubrió la razón que favorece el intercambio entre los hombres, convirtiendo la argumentación, discusión y dialogo en condiciones necesarias para el ejercicio intelectual, la búsqueda del conocimiento y el establecimiento de relaciones políticas. De esta forma el cuadro de sociedad que la Atenas de Pericles hereda de Solón hasta Clístenes, está orientada racionalmente a crear las bases y las estructuras de una forma de gobierno que consolide un modelo político: la democracia, que dirigida por sectores de origen aristocráticos pero reacios a las prácticas políticas de tiempos pasados, instituyó mecanismos de control social, que se caracterizan por el equilibrio del poder político y ciudadano, los cuales se hacían contrapeso. La racionalidad que observamos es el bastión que representa, para los ciudadanos atenienses, el uso de la retórica y la acción para hacer de sus ideas el arma con la que se generan las deliberaciones y se fijan posiciones de interés para la *polis* en la búsqueda siempre de lo bueno y lo útil para contribuir al orden.

La democracia de Pericles, como se habrá observado, presenta una diversidad de características filosóficas, históricas y políticas que, vistas desde la distancia, se manifiestan como un objeto susceptible de valoración criminológica, toda vez que los escenarios que caracterizan la vida democrática ateniense son una configuración de eventos que buscan en la *polis* la estabilidad de un orden social por medio de instituciones racionalmente concebidas. Pericles al asumir el poder hereda una Atenas que presenta un orden institucional que opera bajo un marco legal que se convertirá en la energía de la sociedad, por cuanto de ellas emana la voluntad política de sus ciudadanos, que desarrollaron las condiciones normativas para dirigir los diversos asuntos de la vida social. Todo esto tiene un principio que se centra en la concepción de que la democracia ateniense, particularmente durante el régimen de Pericles, otorgó al ciudadano al convertirlo en un hombre político que se apoyará, para ejercer dicha cualidad, en la *isonomía e isegoría* que le confieren su estatus como ciudadano.

El hombre ateniense debe su participación en los asuntos de la *polis* al hecho de haber conquistado, después de diversas luchas sociales, el estatus de ciudadano. Esta condición le otorgaba derechos políticos, que se sostenían a partir de la libertad, atributo *sui generis* para la época, con respecto al resto de las *polis* griegas. En este sentido, el ciudadano ateniense dispondrá de una libertad en atención a las posibilidades que tiene para alcanzar bienestar material y felicidad, que redundará en su vida privada; y, además, hacer todo lo necesario para la grandeza de la *polis*, debiendo poner en ejercicio sus actitudes políticas. De esta manera estará engrandeciendo su vida pública y la de ciudad. Esto sólo fue posible gracias a que la democracia ateniense pudo desarrollar un humanismo en el cual se perfeccionaron los valores de la aristocracia como la *sophrosyne* y la *diké*, extendiéndolas al común de los ciudadanos, para estimular el carácter racional de las acciones y decisiones que debe primar entre los miembros de la *polis*.

De esta manera la sociedad ateniense se convierte en un espacio de convivencia en el que participan una variedad de estructuras formales, como Estado, Constitución, democracia y leyes, que junto a otros órganos de administración de la *polis*, de naturaleza material como la asamblea, consejo o *bulé*, tribunales de justicia y demás órganos de funciones administrativas consolidaran la estructura de la función pública de Atenas. Todos ellos reunidos permiten identificar el *ethos* de la democracia ateniense.; entendiendo por *ethos* el espíritu característico de una ciudad, que en el caso de Atenas permite conocer su dinámica social. La política ateniense se resguardará bajo la operatividad estructural por cuanto ella es el referente que guía y establece las pautas de dirección como sociedad. Todos los ciudadanos se conciben en sus derechos y obligaciones a partir de estas instancias de poder, de las cuales ellos mismos son parte.

Bajo este escenario, el control social en Atenas se proyecta como una amplia red de enunciados tanto institucionales como no institucionales que sujetan a los ciudadanos a un radio de acción de libertades y compromisos que los mantienen como miembros activos de la ciudad. Digamos que para hacer factible el régimen

democrático los ciudadanos debían desarrollar sus capacidades cognitivas e intelectuales para así poder prestar su mejor servicio a la *polis*. Como bien argumentaba Protágoras, según Cappelletti, (1987), las cualidades racionales del hombre van de la mano de determinados cambios en su vida social, donde la invención del lenguaje, de la escritura, de la religión y de la técnica parecen coincidir con una vida social elemental como la de la familia y el clan, convirtiéndose estas formas de vida social en el puente que enlaza la naturaleza (*phísis*) y cultura (*nómos*), representada en el Estado (*polis*). Concluye Cappelletti, sólo el Estado, la sociedad política, es, para Protágoras, la sociedad en sentido pleno y definitivo, porque gracias a ella puede sobrevivir y acrecentar su vida la humanidad. Con estos argumentos es válido que el hombre deba entrenarse para desarrollar sus capacidades racionales, especulativas y analíticas, todas necesarias para argumentar y deliberar adecuadamente las decisiones y acciones políticas, por lo que el libre uso y desarrollo del arte de la palabra fue considerado una destreza fundamental para los ciudadanos (1987:125-126).

La representación más ilustre de cómo en un ciudadano deben habitar estas cualidades la apreciamos en la Oración Fúnebre de Pericles, que nos ha dejado Tucídides. En ella se observa al estadista que ha logrado alcanzar la madurez de su propia condición ciudadana aunado a un conocimiento sobre los derroteros que a lo largo de su propia historia marcan la vida de Atenas, llenándola de atractivos que la convierten en el epicentro de Grecia. La razón fundamental consiste en que la democracia ateniense es una sociedad de libertades tanto para los ciudadanos como para extranjeros, quienes pueden desarrollar las cualidades que son propias tanto del pensamiento, como del arte y la industria.

En este sentido, la democracia de Pericles, tomando las cualidades expuestas en la Oración Fúnebre, corresponde a un modelo de control social donde se aprecia la consolidación institucional de un sistema de organización política, que muestra sus propios atributos marcando una distancia sustancial de los vestigios originarios que marcaron las pugnas entre aristocráticas y demos. Esta consolidación institucional

ateniense habla de un tipo de autonomía entre los propios órganos de control social que resultaba de su orientación a mantener formas de autogobierno, en las cuales el ciudadano es consciente de su participación vinculada con otros conciudadanos, operando en una dinámica de gobernantes y ciudadanos que se van rotando según las formas de elección a los cargos. Esto trajo como consecuencia, en los periodos más emblemáticos de la democracia ateniense, el surgimiento de la condición ciudadana en su calidad de derecho de participación directa y positiva del *demos* en el gobierno de lo colectivo.

Las características generales dentro de las que opera el control social en la democracia ateniense se concentran en los siguientes puntos:

Primero: La democracia ateniense como modelo político reposa en una estructura de poder en donde la autoridad reposa en el ciudadano.

Segundo: Un ciudadano ateniense debía desarrollar una comprensión de los asuntos de la *polis*, por cuanto ésta vivía constantemente diversos escenarios sociales, políticos y económicos que demandaban ser transformados mediante la actividad reflexiva, de la cual sólo podían ocuparse los ciudadanos.

Tercero: Pericles alcanzó a desarrollar en Atenas una *polis*, a diferencia de las demás de la región Ática, con la suficiente autonomía para dirigir sus propios destinos, incluso el de otras ciudades. Atenas logró concentrar en sí misma los lugares sagrados más emblemáticos de Grecia, con la Acrópolis y su Partenón; estableció una política económica y fiscal a partir de una estructura administrativa que permitió que la *polis* alcanzara a desarrollar políticas de seguridad tanto a lo interno como externo. Todo ello representó la consolidación de la *polis* como un bloque de intereses que favorecieron la consolidación de un espacio para la vida pública y privada, convirtiéndose así en esfera de bienestar para los atenienses.

Cuarto: Los órganos administrativos y de justicia están sistemáticamente sujetos a un marco legal en donde se prevé competencias y funciones. El carácter sistemático de este orden institucional permite que todos los asuntos de la *polis*,

sean públicos o privados, estén regulados por el Estado ateniense. De esta manera la intervención de la autoridad estaba garantizada para brindar la seguridad jurídica necesaria para el desenvolvimiento de la *polis*. Es así como ciudadanos e instituciones se desenvolvían sujetos a un ordenamiento legal que determinaba el radio de acción frente a los asuntos de gobierno o justicia.

Quinto: Las cualidades que la ley, en sus propias disposiciones, confiere a los ciudadanos fueron importantes dentro de la *polis*. Las constituciones que desde Solón hasta Pericles establecieron derechos y obligaciones que tenían los ciudadanos los coloca en tres escenarios. La igualdad ante la ley (*isonomía*) que destaca por establecer derechos formales que en la realidad social tenía sus obstáculos para su materialización; el derecho político que tenía todo ciudadano ante la asamblea, el de igualdad de palabra (*isegoría*) al momento de participar y deliberar en los asuntos de la ciudad. Y por otra parte, los derechos en cuanto a la igualdad socioeconómica, para el ejercicio de una profesión y oficio, durante la época de Pericles fueron muy significativos los esfuerzos para su fortalecimiento.

Sexto: para los atenienses era muy importante todos los ciudadanos pudieran participar en las diferentes formas de gobierno. Esta posibilidad se expresaba en el aumento progresivo en la participación y dirección del *demos* en las decisiones políticas y administrativas de la *polis*. A esta se sumó la función contralora de la asamblea, como destaca Aristóteles en la Constitución de Atenas. También se le atribuyeron dependencias subordinadas a través de mecanismos fiscalizadores, los cuales, en el peor de los casos, instruirán procesos penales por el perjuicio que se hubiese causado al patrimonio de la *polis* en el desempeño de los cargos políticos, judiciales o administrativos.

La democracia de Pericles como forma de control social dejaba a la posteridad cinco elementos direccionales importantes, como son:

- a) La racionalidad con la cual la *polis* concibe todas las formas de intervención institucional en la vida de los individuos.

- b) El humanismo, que debe caracterizar la vida individual y colectiva, como medio para establecer cohesión entre los miembros de la comunidad y evitar las injusticias.
- c) La ley dentro de un régimen democrático como el ateniense es importante desde su origen, como dispuso Solón al establecer la Constitución de Atenas en el siglo VI, iniciando el camino para superar las barreras sociales entre aristócratas y *demos*. La ley, así, se convierte en un instrumento significativo que brindará seguridad jurídica, requisito indispensable dentro de un sistema de libertades que rigen tanto en lo individual como en las relaciones políticas, económicas y sociales de la *polis*.
- d) El significado que alcanzó la condición de ciudadano entre los miembros de la *polis* ateniense, exigió de quienes poseían esa cualidad un sentido de identidad por lo asuntos de ésta convirtiéndolos en sujetos de derechos y deberes.
- e) La ciudad se convirtió en el espacio ideal para el desenvolvimiento de las potencialidades de sus miembros. El espacio que ofrece toda una diversidad de opciones para el desarrollo de la vida política, por cuanto la política es el referente primigenio en el cual ciudadanos, sean aristócratas o pueblo, encontraron para hacer una vida en común. El resultado obtenido de esta simbiosis fue la superación de la moral agonal por una moral cívica. De esta manera se abrieron los espacios para el desarrollo de diversas manifestaciones del espíritu griego, en donde Atenas se convirtió en la ciudad mecenas por excelencia.

Con la inspiración de la dialéctica sofista más la visión pragmática de Pericles la configuración de la *polis* ateniense se ofrecía a la posteridad como un arquetipo que alcanzaría a desarrollar un conjunto de orientaciones teóricas y prácticas para el desenvolvimiento dialéctico y operativo en la organización finalista de la democracia, con la cual se impuso un modelo de organización social e institucional que configuró un tipo de control social que residía en la *polis* y sobre la cual gravitaban todos sus ciudadanos.

Fuentes Consultadas.

- Abuaud R. (s/f) *La ciudad clásica: de la polis a la urbe. s/e.*
- Almandós, L. (2003) *Igualdad y diferencia en la democracia ateniense.* Encuentros. Colección tesis laureadas. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Disponible en: <http://www.bdigital.unal.edu.co/1405>
- Álvarez, H. (2009) *Las instituciones políticas de la democracia ateniense.* Revista de Derecho UNED, número 4, pp. 11 – 43.
- Aristóteles (1948) *La Constitución de Atenas.* Madrid. Biblioteca española de escritores políticos. Edición, traducción y notas con estudio preliminar por Antonio Tovar.
- _____ (1974) *La Política.* Madrid: Editorial Espasa-Calpe.
- _____ (2003) *Política.* Barcelona. Editorial Gredos.
- Bowra, C.M. (1975) *La Atenas de Pericles.* Madrid. Editorial Alianza.
- Brandt, J. (1995) *Sociología general.* Caracas: Ediciones Eneva
- Cappelletti, J. (1987) *Protágoras: naturaleza y cultura.* Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.
- Chatelet, F. y Mairet, G. (1989) *Historia de las ideologías.* Madrid: Editorial Akal. Compiladores. Jean Louis Tristani.
- Cartledge, P. (2004) *Los griegos.* Barcelona: Biblioteca de Bolsillo. Traducción Mercedes García Gamilla.
- Demandt, A. (2000) *Los grandes procesos de la historia.* Editorial Biblioteca de Bolsillo. Barcelona.
- Fraile, G. (1956) *Historia de la filosofía I. Grecia y Roma.* Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Fustel N.D. (1994) *La ciudad antigua,* México: Editorial Nueva España.
- García, C. (2008). *La ciudad antigua: aspectos económicos e historiográficos.* Ediciones Universidad de Salamanca Estudios Históricos, Historia Antigua, número 26, pp. 237-269

- Guthier, W. (1958) *Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Held, D. (1992) *Modelos de democracia*. México: Alianza Editorial.
- Hermosa A. (2000) *Pericles y el ideal de la democracia ateniense*, Revista Res publica, número 5, pp. 45 – 72.
- Heródoto (1977). Historia (tomo I Introducción de F. Rodríguez Adrados). Barcelona: Biblioteca Clásica Gredos.
- Homo, L. (1958) *Pericles*, México: Editorial Grijalbo.
- Jaeger, W. (1962) *El estudio de la filosofía griega*. Universidad Nacional de Tucumán. Facultad de Filosofía y Letras.
- _____ (1994) *Paideia*. Bogotá: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Knauss, B. (1979) *La Polis. Individuo y Estado en la Grecia antigua*. Madrid: Editorial Aguilar.
- Kotkin, J. (2007) *La ciudad, una historia global*. Caracas: Editorial Random House Mondadori.
- López, R. (2005) *El mito griego como antecedente a la racionalidad filosófica. Dimensiones Filosófica, Histórica y Epistemológica del Mito Griego y su Relación con el Logos, Entre los Siglos VIII y V AC*. Tesis Para Optar al Grado de Doctor en Filosofía. Mención Epistemología de las Ciencias Sociales.
- Maisch, R. y Pohlhammer, F. (1931) *Instituciones griegas*. Barcelona: Editorial Labor.
- Mederos, C. (s/f). *El tránsito de la Grecia Clásica al Helenismo*. I.E.S. Viera y Clavijo. La Laguna. Seminario "Orotava" de Historia de la Ciencia – año VII.
- Melossi, D. (1992) *El estado del control social*. México: Editorial Siglo Veintiuno.
- López, M. (s/f) *De la índole común de la ética y la política en Aristóteles y la Medicina*. Disponible: <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fil/11319070/articulos/CFCG9393110141A.PDF>
- Moreno, L. (2003) *Ciudadanía, desigualdad social y Estado del bienestar*. Unidad de Políticas Comparadas (CSIC). Documento de Trabajo 03-08
- Olmo, P. (2005) *El concepto de control social en la historia social: estructuración del orden y respuestas al desorden*. Artículo publicado en la revista *Historia Social*, nº 51, 2005, pp. 73-91.
- Ospina, M. (2003) *La democracia ateniense*. Medellín. Texto presentado a la convocatoria para docente del departamento de Historia de la Universidad de Antioquia. Septiembre 2003
- Penadés, A. (2006) *La religión en el Imperio Persa y en la Grecia Clásica a través de la obra de Heródoto*. Recuperado de http://www.culturaclasica.com/colaboradores/RELIGION_IMPERIO_GRECIA_CLASICA_HERODOTO_pdf
- Pérez-Díaz, V. (2006) *Rctos históricos y virtudes cívicas*, enero/marzo 2006
- Platón (2000) *Protágoras*. Barcelona: Editorial Gredos

- _____ (2000) *Teeteto*. Barcelona: Editorial Gredos.
- Plutarco (s/f) *Vidas paralelas II*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Rodríguez, F. (1975) *La democracia ateniense*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ruiz, D. (2007) *El Estado ateniense*. s/c. disponible en <http://laberinto.uma.es>
- Sancho, L. (1991) *Democracia frente a populismo en Isócrates*. Gerión, 9, 1991. Editorial de la Universidad Complutense de Madrid.
- Tucídides (2000) *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Libros I, II. Madrid: Editorial Gredos.
- Zaballa, L. (2010) *Polis. Historia natural de la sociedad*. Caracas: Editorial Alfa.

www.bdigital.ula.ve