

Sobre la raigambre griega del sistema democrático

Luis GIL

Summary

A modification to Holden's triangle simile should be established in order to visualize in a proper way the similarities and differences between Athenian and modern democracies. *Demokratia* can be symbolized as a circle inscribed inside of an isosceles triangle whose basis is *isogonia*, his sides *eleutheria* and *isonomia*. Therefore word sequences of a well known French slogan for an Athenian should be: *isogonia* ('fraternité'), *eleutheria* ('liberté'), *isonomia* ('égalité').

Al mundo griego se le suele considerar algo así como un «inventario de arquetipos», que peligrosamente tiende a convertirse en un «repertorio de lugares comunes», especialmente entre los legos en la materia, por la comodidad que los tópicos ofrecen para la clasificación elemental de la experiencia histórica. A nadie se le escapa que la noción de «arquetipo» entendida como modelo a imitar, si bien pudo ser fructífera en el Renacimiento o en la Ilustración para dar vida a nuevas creaciones del espíritu, es en la actualidad insostenible. Por «arquetipo» debemos entender, como sugiere Biagio Virgilio¹, un a modo de «laboratorio histórico» para buscar las raíces de nuestra identidad cultural y ahondar en el bagaje de nuestras experiencias históricas. Una recomendación que recuerda bastante la orteguiana de concebir la historia del mundo antiguo como compendio de errores magistrales, aunque disienta de ésta por admitir, al menos como hipótesis, la existencia en el mundo grecorromano de aciertos ejemplares. También el helenista huye del tópico como gato escaldado y ha desterrado de su lenguaje habitual clichés como los de «mila-

¹ «Atene: democrazia e potere personale. Aspetti della grecità come modello», *Atene e Roma*, n.s. 35, 2-3 (1990) 49-70, en p. 49.

gro griego», «genio griego» y los más antiguos de «noble simplicidad», «serena grandeza», «armonía», procedentes de la concepción winckelmanniana del arte clásico.

Uno de los tópicos más difundidos es el que asocia la noción de democracia a Grecia sin hacer en dicha asociación los pertinentes distinguos. Nadie evidentemente puede poner en duda que el sistema de gobierno conocido como democracia debe a Grecia, muy en especial a Atenas, no sólo el nombre, sino su misma invención y puesta en práctica, pero tal vez es errónea la creencia de que el modelo de democracia griega sirvió de inspiración a las democracias modernas y que fue el ideal que se tuvo presente tanto en la revolución americana, como en la francesa. No pudo ser así, se ha sostenido recientemente², porque las fuentes antiguas que los padres de la patria americana y los revolucionarios franceses manejaron no distinguían bien entre sistema de gobierno y la ideología política que lo sustenta. El estudio de las formas de gobierno, de sus órganos y su funcionamiento hoy corresponde a la ciencia política, en tanto que el de las utopías políticas y las ideologías es de la incumbencia de la historia de las ideas o de la filosofía política.

Pero ni Platón, ni Aristóteles, ni Polibio trazaron siempre bien la línea de demarcación entre los *desiderata* y los hechos constatables. Todos ellos se ocupan de la democracia, desde el punto de vista general propio de la filosofía, incluyendo a veces la descripción de algunos de sus órganos de gobierno en constituciones concretas, y adoptando por lo general una postura muy crítica sobre el funcionamiento y los supuestos del sistema. Platón lo discute en el *Político*, en los libros octavo y noveno de la *República* y alude en las *Leyes* a ciertas instituciones atenienses. Aristóteles sólo menciona en treinta ocasiones el caso de Atenas entre las más de trescientas alusiones a las constituciones de otras ciudades griegas. Hasta que a finales del siglo XIX no se descubrió la *Athenaion politeia* aristotélica, la fuente principal para el conocimiento de las instituciones democráticas atenienses eran las *Vidas* plutarquianas de Solón, Pericles, Demóstenes y Foción. Polibio, por su parte, recurre al concepto de democracia para describir la organización política de la República romana como modelo perfecto de constitución mixta.

Del pensamiento político griego lo que, a través fundamentalmente de Cicerón y los estoicos latinos, San Agustín y San Isidoro, se transmitió a la Edad media y al pensamiento europeo hasta el siglo XIX puede resumirse en los siguientes puntos:

1. La democracia o gobierno del pueblo (entendido generalmente en su sentido restrictivo y peyorativo de populacho, no de la totalidad de la población) es una de las tres formas básicas de régimen político: monarquía, oligarquía, democracia.

² Cf. nota 3.

2. La mejor forma de gobierno es la constitución mixta, que reúne elementos de las tres (Aristóteles, Polibio).

3. En cualquiera de las constituciones, el mejor gobierno es el de la ley (Aristóteles, Cicerón, Juan de Salisbury, Santo Tomás de Aquino).

4. Todo sistema de gobierno debe ordenarse al bien común (Aristóteles, Santo Tomás).

Fue Roma y no Grecia en el siglo XVIII el modelo de americanos y franceses en sus respectivas revoluciones, como muy gráficamente señala M. H. Hansen³: «Los Padres fundadores que se reunieron en Filadelfia en 1787 no instauraron un Consejo del Areópago; sino un Senado que, en su momento, se reunía en el Capitolio. La constitución francesa de 1799, ideada por Siéyès, no tenía un colegio de *strategoi*, sino un triunvirato de cónsules».

La imagen que se formó de la democracia ateniense el siglo XVIII se basó en un pasaje del libro II de la *Política* de Aristóteles (1273b 35-1274a 21) y la *Vida de Solón* plutarquiana. De ahí que se estimara a Solón como el instaurador de la democracia ateniense, que se pasara por alto la fundamental reforma de Clístenes y se tuviera una idea equivocada de la Atenas periclea. Los elogios a Solón abundan tanto en las páginas que dedica a la democracia ateniense John Adams⁴, como en las que le consagran Montesquieu⁵ y De Joucourt⁶. En cuanto a la democracia en tiempos de Pericles, Rousseau⁷ la consideraba como una tiranía aristocrática de «savants et orateurs».

En el siglo XIX se operó un cambio radical en las valoraciones debido, por un lado, al desarrollo del historicismo que emancipó la historia, como ciencia con contenido y métodos propios, de la filosofía y demás ciencias del espíritu, y por otro, al auge de los nacionalismos. Los doce volúmenes de la *History of Greece* (1846-56) de George Grote, relevante político inglés, líder de los radicales, la *Histoire de la Grèce ancienne* (1851) de Victor Duruy, ministro de educación con Napoleón III, y los tres volúmenes de la *Griechische Geschichte* de Ernst Curtius, preceptor del príncipe heredero de Prusia Federico Guillermo I, que marcaron un hito en el conocimiento de la historia de la Grecia antigua, concedieron la merecida atención a las fuentes historiográficas, como Heródoto, Tucídides y Demóstenes, liberando a los historiadores de la pauta marcada por los juicios de valor de los filósofos, Platón y Aristóteles. La de-

³ «The tradition of the Athenian democracy a. D. 1750-1990», *Greece and Rome* 39 (1992) 14-30, en p. 18.

⁴ Cf. *Defence of the Constitutions of Government of the United States of America* (1787-8) en *Works* (Boston, 1851), vol. IV, pp. 472-92.

⁵ *De l'esprit des lois*, ed. de Garnier, Paris, 1967, vol. I, pp. 12-15, 25, 48-9, 52, 54, 122, vol. II, pp. 107, 282.

⁶ «Démocratie» en la *Encyclopedie* de Diderot, vol IV (1754), pp. 816-18.

⁷ *Discours sur les sciences et les arts* en *Oeuvres*, ed. La Pléiade, Paris, 1967, vol III, pp. 10, 12, 56; *Sur l'économie politique*, *ibid.*, p. 246. Debemos esta referencia y las cinco anteriores al artículo citado en nota 2.

mocracia ateniense dejó de ser en teoría una de las formas posibles de gobierno, para adquirir una entidad histórica propia que se consolidó aún más con la publicación en 1890 de la *Athenaion politeia* de Aristóteles, dada a conocer por un papiro.

Hacia finales del siglo pasado y sobre todo durante la la Primera Guerra mundial se puso de moda el invocar los arquetipos griegos. Francia e Inglaterra, potencias con un imperio marítimo y un régimen democrático en la metrópoli, se identificaron con Atenas como defensoras de las libertades individuales y de la democracia. Alemania, que bajo la hegemonía de Prusia había logrado recientemente su unificación, echó mano del ejemplo macedonio y espartano. En el ardor de la contienda se fijó en los autobuses de Londres un cartel con la alabanza del régimen democrático del *logos epitaphios* pericleo. En Alemania, por el contrario, Hermann Diels predecía en 1916 el triunfo del *nomos* espartano (Alemania) sobre la *physis* ateniense (Inglaterra y Francia). Y ese mismo año Engelbrecht Drerup, en un libro intitulado *Aus einer alten Advokatenrepublik*, Paderborn, 1916, reutilizado después por la propaganda nazi, vaticinaba desde el primer capítulo («Advokaten gegen Könige», pp.1-4) el triunfo del Kaiser Guillermo II sobre Lloyd George, como un nuevo Filipo de Macedonia sobre un Demóstenes redivivo. Terminado el conflicto, Clemenceau, retirado de la política, publicó su biografía de Demóstenes, y en la Alemania derrotada se invocó reiteradamente el ejemplo espartano de Leónidas y los suyos caídos en las Termópilas, inmortalizado por el famoso epitafio de Simónides y su no menos famosa traducción al alemán de Schiller. Pero esto es una utilización secundaria del modelo griego que nada dice de su influencia en las constituciones políticas de los siglos XIX y XX⁸.

Más interesante es examinar, de acuerdo con los criterios que en la actualidad se adoptan para definir los diferentes tipos de gobierno, las similitudes y las discrepancias entre la democracia ateniense y las democracias actuales. El inconfundible aire de familia que tienen éstas con el régimen instaurado en Atenas por la reforma de Clístenes salta a la vista, cuando se repara en los órganos de gobierno de la democracia ateniense, con su sistema bicameral, integrado por una Asamblea (*ekklesia*) de la que formaban parte todos los ciudadanos mayores de edad, y un Consejo (*boulé*) de quinientos miembros, elegido anualmente, con un ejecutivo, civil y militar, compuesto por los colegios de los diez arcontes y de los diez estrategos, también elegidos anualmente, y un poder judicial, el tribunal de la Heliea, con una altísima participación ciudadana, renovado también cada año. Si se tiene además en cuenta que la soberanía radicaba en la *ekklesia*, es decir, en la totalidad del *demos*; que las decisiones de esta cámara (así como las del Consejo y las de los tribunales) se tomaban por votación mayoritaria; que la transmisión del poder se efectuaba por elección y en algunas magistraturas menores mediante sorteo entre un nú-

⁸ Tomamos estos datos del citado artículo de M. H. Hansen.

mero de candidatos elegidos previamente (*klérosis ek prokriton*⁹); si por añadidura se considera que se sometían a examen (*dokimasía*) antes de entrar en funciones las cualificaciones personales de los magistrados electos y que, agotada la duración del cargo, se les exigía rendir cuentas de su gestión (*éuthynai*), no cabe albergar la menor duda de que el sistema de gobierno ateniense no sólo puede homologarse con el de las actuales democracias, sino competir con ventaja con las más avanzadas de ellas.

Evidentemente, el sistema confería al gobierno la seguridad de no ser derrocado violentamente, al tiempo que limitaba sus poderes y le imponía la renuncia al empleo de la fuerza contra los rivales que acataran las mismas reglas de juego. En una palabra, en la Atenas de la segunda mitad del siglo V a. C. se había alcanzado lo que en pleno siglo XX se considera el mayor logro de la democracia. En cuanto a la índole del gobierno ateniense, si se atiende a sus instituciones clave, habría que calificarla, siempre empleando términos actuales, de régimen parlamentario, aunque bajo el liderazgo de Pericles se rozaran los límites de lo que hoy se entiende por presidencialismo¹⁰. Según las modalidades de legitimación establecidas por Max Weber— carismática, tradicional, racional-legal— sería esta última la propia de la democracia ateniense. Algunos criterios actuales de clasificación de los tipos de gobierno no pueden aplicarse, salvo en sentido traslaticio, al caso de Atenas, por ejemplo, el de las clases sociales monopolizadoras del poder (y así se habla de un régimen feudal, burgués, capitalista) y el del control y ejercicio del gobierno, que puede acumularse en un centro de poder (régimen autocrático) o repartirse y equilibrarse en varios. En una sociedad esclavista tanto el adjetivo de «burgués», como el de «capitalista» resultan anacrónicos. Asimismo, tampoco queda muy claro cuál de los dos adjetivos, el de autocrático o el de no-autocrático (entendido como sinónimo de «constitucional»), describe mejor la modalidad de gobierno propia de la democracia ateniense.

Una constitución propiamente dicha, con el mínimo de requisitos que la definen como tal, a saber, una delimitación de las funciones del Estado y de sus órganos, una lista de derechos individuales, y el establecimiento de métodos que permitan cambiarla, jamás existió en Atenas. Las llamadas constituciones de Dracon y de Solón eran más bien códigos de derecho penal y civil. Si bien es verdad, como ha puesto recientemente de relieve Domenico

⁹ Sobre un aspecto de la misma, cf. M. H. Hansen, «*Klérosis ek prokriton* in fourth-century Athens», *CP* 81 (1986) 222-229.

¹⁰ Tomando al pie de la letra la afirmación de Tucídides (II 65, 5-9) sobre el liderazgo de Pericles («de palabra fue una democracia, de hecho el gobierno por el primer varón»), Biagio Virgilio (art. cit. en nota 1, p. 67) concluye tajantemente: «Por consiguiente "democracia" es "poder personal" [...] No sólo "democracia" es "poder personal", sino también "democracia" es "imperialismo"». Sobre la perduración de rasgos "aristocráticos" en la democracia ateniense, cf. Jennifer T. Roberts, «Aristocratic democracy: The perseverance of timocratic principles in Athenian government», *Athenaeum*, n. s. 64 (1984) 355-69.

Musti¹¹, que los regímenes democráticos griegos favorecieron la escritura en proporciones mucho mayores que los aristocráticos, jamás llegaron a elaborar textos legales escritos equiparables a las actuales constituciones. Por consiguiente, de atenerse estrictamente a los hechos, la democracia ateniense no fue jamás una democracia constitucional. ¿Cabe entonces aplicarla el calificativo de «autocrática»? Y a este interrogante habría que responder afirmativamente, si se tienen en cuenta los siguientes hechos. En Atenas no existió jamás una clara división entre el poder legislativo, ejecutivo y judicial y, llegado el caso, la *ekklesía*, como depositaria de la soberanía, recababa el ejercicio real de todos ellos. Al estar siempre en funciones, infringía el principio de la temporalidad en el desempeño del poder (el turno del *archein* y el *árchesthai*, del mandar y ser mandado, según la expresión griega) y quedaba exenta de la no menos importante obligación de rendir cuentas al final de su mandato. Por ello la Asamblea era, en última instancia, irresponsable de sus actos¹². Por otra parte, como tenía peligrosamente en sus actuaciones a confundir la noción de ley (*nomos*) con la voluntad mayoritaria de la cámara expresada en un decreto (*pséphisma*), podía impunemente permitirse las veleidades de un tirano.

Es ésta una característica que distingue la democracia ateniense de las modernas, a la que se debe agregar su inmediata secuela, a saber, la ausencia de partidos políticos. Las dimensiones de los estados actuales exigen la existencia de partidos políticos como órganos de articulación de la opinión pública¹³. Las menores dimensiones del estado ateniense hacían innecesaria esta intermediación de la ciudadanía, ya que cada uno de sus miembros podía no sólo emitir su voto, sino expresar libremente su parecer en la *ekklesía*. La democracia ateniense era una democracia directa y no representativa como lo son las democracias actuales. El sistema tenía sus ventajas y sus inconvenientes. Entre las primeras se ha de poner la facilidad que daba al voto en conciencia sin coerción disciplinaria de partido alguna y las oportunidades que ofrecía a la participación ciudadana en los asuntos públicos. Muy escasa en la actualidad ésta o prácticamente nula, fue asombrosamente grande entre los aproximadamente 30.000 varones adultos que componían el censo político ateniense. Anualmente se celebraban unas cuarenta sesiones de la *ekklesía* a las que asistían por término medio alrededor de 6.000 individuos. Para las 200 vistas de juicios que cada año tenían lugar se elegían jurados en un conjunto de 6.000 ciudadanos mayores de 30 años. Todos los años también había que elegir los 500 miembros de la *boulé*, los 9 arcontes, los 10 *strategoí* y ocupar por *klérosis ek prokriton* no me-

¹¹ «Democrazia e scrittura». *Scrittura e civiltà* 10 (1986) 21-48.

¹² Sobre esta cuestión, cf. L. Gil, «La irresponsabilidad del demos», *Emerita* 38 (1970) 351-373.

¹³ Sobre la articulación de una «clase política» —aparte del conocido fenómeno de los demagogos del siglo V a. C.— cf. C. Mossé, «Politcuomenoi et idiôtai: L' affirmation d' une classe politique à Athènes au IV^e siècle», *Rev. Ét. Anc.* 86 (1989) 193-200.

nos de 700 magistraturas menores. Como inconvenientes se han de mencionar los propios de los sistemas asamblearios: la invertebración de la opinión de la cámara, dada la inexistencia de partidos políticos, que se prestaba a las manipulaciones de los demagogos y a la formación de mayorías ocasionales debidas a las pasiones del momento y no a la serena reflexión.

Paralelos de este tipo de democracia directa se encuentran en la actualidad en algunos cantones suizos que cuentan con el *Landsgemeinde*, asamblea popular al aire libre donde todos los ciudadanos tienen derecho a opinar sobre un orden del día previamente preparado por el *Kantonsrat*. En su función probuleutica éste sería el correlato de la *boulé* y aquélla el de la *ekklesía*. En cuanto al nombramiento por sorteo de los magistrados, reaparece en las ciudades medievales italianas, por ejemplo en el caso del Doge en Venecia y en el de los priores y el Gonfaloniere en Florencia. Pero tanto el origen de esta práctica como el de las instituciones suizas no tienen que ver nada con la democracia ateniense. Se trata de puras coincidencias casuales.

Pasando al terreno de la ideología democrática, Hansen¹⁴ igualmente ha hecho notar que la estrecha conexión existente en la actualidad entre las nociones de democracia, libertad e igualdad, procede de la revolución americana, la revolución francesa y el utilitarismo inglés. Pero hasta el tratado de Tocqueville *De la démocratie en Amérique*¹⁵, la *History of Greece*¹⁶ de Grote y los ensayos de Stuart Mill sobre la libertad¹⁷ y el gobierno representativo no se adquirió conciencia plena de la interrelación citada. El brillante ensayo de Fustel de Coulanges (Paris, 1864), *La cité antique*, popularizó la creencia de que democracia y libertad no son nociones inseparables y que las antiguas democracias desconocieron la libertad individual. Durante mucho tiempo las ideas de Fustel de Coulanges valieron como artículo de fe.

Un rápido examen de las fuentes históricas nos mostrará lo erróneo de este enjuiciamiento y nos permitirá encontrar algunas sorprendentes analogías entre la moderna ideología democrática y la ideología de la democracia ateniense que, si no refutan las tajantes afirmaciones de Hansen, nos plantean nuevos interrogantes de difícil solución. Hansen hace suya una comparación de B. Holden¹⁸, que ejemplifica con un símil geométrico las relaciones entre democracia, libertad e igualdad:

Democracia, igualdad y libertad forman, por decirlo así, los tres extremos o ángulos de un triángulo, de suerte que las líneas de relación van, no sólo de la igualdad y libertad para ponerse en contacto entre sí en el tercer

¹⁴ Art. cit., pp. 25-7.

¹⁵ Vol. II, parte 2, cap. 1.

¹⁶ Cf. vols. IV, p. 345 y VI, p. 180.

¹⁷ *On liberty* (1859), cap. 1, pp. 19-20 de la edición de Prometheus Books.

¹⁸ *Understanding liberal democracy*, Oxford, 1988, p. 28.

punto, la democracia, sino que también forman el lado final del triángulo uniendo directamente la igualdad con la libertad.

Empecemos considerando el vértice negado por Fustel de Coulanges, la libertad. El concepto de libertad (*eleuthería*) en Grecia es en principio una noción de derecho privado y, pudiéramos decir, de derecho internacional. Los hombres son libres o esclavos y lo mismo ocurre con los pueblos, que o viven de acuerdo con sus propias leyes, siendo dueños de sus destinos, o bien sometidos a una potencia dominadora. Así lo indican el epíteto de *eleutheros*, que se da a las divinidades tutelares de la libertad, especialmente a Zeus¹⁹, y las festividades públicas llamadas *eleutheria* en las que se les agradecía el haberse librado del yugo extranjero. Los libertos, al adquirir la libertad, consagraban una estatua a Zeus *eleutheros* y en conmemoración de la victoria de Platea se celebraban unas *eleutheria* de las que dan alguna noticia Tucídides (III 58) y Plutarco (*Vit. Aristid.* II, 20 ss.).

Durante la Guerra del Peloponeso, atenienses y espartanos hicieron un uso abusivo del concepto de libertad como *slogan* propagandístico en pugna casi siempre con la dura realidad de los hechos. Atenas justificaba su imperio sobre las ciudades de la Liga de Delos por el mérito de haber liberado a Grecia del yugo persa. Esparta se presentaba como la liberadora de la Hélade de la tiranía ateniense. La falsedad de ambas pretensiones ya no se les escapaban a los propios griegos y mucho menos a mente tan analítica como la de Tucídides, según puso de relieve un bello estudio de Hans Diller²⁰. En la obra del historiador el término *eleuthería* se refiere normalmente a la libertad frente al exterior. Pero hay un importante pasaje en el *logos epitaphios* pericleo en el que se hace derivar del régimen democrático también la libertad interior (Thuc. II 37; 39, 1, 4), lo que representa una importante novedad en el pensamiento político griego, que hasta entonces sólo había reconocido como rasgo distintivo de la democracia la *isonomía*²¹. Gracias a poder acomodar al propio gusto e iniciativa la vida privada, sin estar sometidos a las imposiciones del poder político y a las reprobadoras miradas del prójimo, los atenienses han desarrollado sus posibilidades al máximo y adquirido una serena confianza en sí mismos. Esta libertad individual se la recuerda también

¹⁹ El ejemplo más antiguo es el del altar erigido en Samos a Zeus Eleutherios (522 a. C); cf. Hdt. III 142 s.

²⁰ «Freiheit bei Thukydides als Schlagwort und als Wirklichkeit» en *Kleine Schriften*, hrsg. v. H.-J. Newiger und H. Seyffert, München, Beck, pp. 465-81.

²¹ Para K. Raaffaub (*Die Entdeckung der Freiheit. Zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grundbegriffes bei den Griechen*, München, Beck, 1985) la creación de la Liga de Delos sería decisiva para que los griegos adquirieran plena conciencia de la libertad como un valor político. En nuestra opinión fueron las luchas contra la tiranía y el enfrentamiento entre demócratas y oligarcas. Sobre el concepto de libertad política, véase también Chr. Phylactou, «L'interprétation du concept de liberté politique athénienne», *RIDA* 36 (1990) 99-117.

Nicias a sus hombres antes de librar la última y decisiva batalla en Siracusa (Thuc. VII 69, 2). Parece como si con ello Tucídides quisiera dejar en claro que las afirmaciones del *logos epitaphios* no reflejaban una mera impresión personal de Pericles, sino una realidad que captaban por igual todos los atenienses. Las sarcásticas consideraciones del Viejo Oligarca²² y las quejas de Platón en la *República*²³ confirman que el alto grado libertad individual existente en Atenas era la más chocante característica de su régimen de gobierno.

En estrecha relación con la noción de libertad (cf. Hdt. III 142, 3s, VI 123, 2) está la noción griega de «igualdad», expresada con el término de *isonomía*, un compuesto cuya morfología y primitivo sentido se han prestado a dudas²⁴. Frente la errónea idea de R. Hürzel²⁵, que pretendía demostrar con citas de Isócrates y Aristóteles que en principio designó la igualdad de hacienda, o la más acertada de Schaefer²⁶, que veía en ella el eslogan de la lucha del *demos* por alcanzar la igualdad legal durante los siglos VI y V, Victor Ehrenberg²⁷ demostró, a nuestro juicio convincentemente, mediante el análisis contextual de sus primeras apariciones que desde un principio tuvo el sentido político de igualdad de participación, sin excluir la acepción propia del derecho civil y penal postulada por Schaefer, o mejor aún, incluyéndola. Así en el ejemplo más antiguo, aunque en la forma adjetival *isonomous*, aparece en el célebre *skolion* de Harmodio y Aristogitón en neta contraposición con la tiranía. En Heródoto igualmente la *isonomía* es lo contrario de la tiranía (III 142, 3 s.), como lo es la *isegoría* (V 78)²⁸ o igualdad en el uso de la palabra y la *isokratía* «igualdad de poder». El concepto surge, pues, durante las luchas contra la tiranía y el deseo de compartir el poder tan propio es de las oligarquías aristocráticas como de la democracia. Así, por ejemplo, los tebanos dicen de su ciudad que en tiempos de las Guerras Médicas no se regía ni por una oligarquía *isónomos* ni por una democracia (Thuc. III 62, 3). Con el tiempo la noción tenderá a asociarse estrechamente con el régimen democrático. Los rasgos que describen la *isonomía* (sorteo de las magistraturas y rendición de cuentas de su ejercicio, toma de decisiones por la comunidad) en Hdt. III 80 ss. hacen de

²² Cf. E. Gabba, «La società ateniese nel "Vecchio Oligarca"», *Athenaeum* 66 (1988) 5-10.

²³ Cf. L. Gil, «La mentalidad democrática ateniense», *Helmantica* 46 (1995) 1-21.

²⁴ Cf. recientemente P. Frei, «*Isonomía*. Politik im Spiegel griechischer Wortbildungslehre», *MH* 38 (1981) 205-219. No puede considerarse un genuino compuesto de rección verbal sobre *nemein*. Se trata de una formación analógica sobre compuestos en *—nomos* y *—nomía* (v. gr. *ánomos*, *autónomos*, *dýsnomía*), especialmente sobre su correlato *eunomía*, eslogan de los oligarcas.

²⁵ *Themis, Dike und Verwandtes*, Leipzig, 1907, p. 244.

²⁶ *Staatform und Politik*, 1932, 106 ss.

²⁷ «*Isonomía*», *RE*, Supplbd. VII, cols. 296-97.

²⁸ Sobre el tema, cf. Y. Nakategawa, «*Isegoria* in Herodotus», *Historia* 37 (1988) 257-75. Sobre su funcionamiento en Atenas, cf. G. T. Griffith, «*Isegoria* in the assembly at Athens», *Studies presented to Victor Ehrenberg on his 75th birthday*, Oxford, Blackwell, 1966, 115-37.

ella un sinónimo de *demokratía* (cf. VI 443, 3)²⁹. Otros términos afines como *isopsephía* «igualdad de voto» (Thuc. I 141, 6, III 11, 3, Eur. *Suppl.* 353) e *isomoíría* «igualdad de participación» (Thuc. VI, 39, 1) añaden nuevas connotaciones al concepto de *isonomía*. A finales del siglo V y principios del IV se dirá simplemente *to ison* «lo igual» o *isotes* «igualdad».

El término *isonomía*, como el de *eleuthería* no tuvo, sin embargo, un contenido político concreto. Como su correlato *eunomía* («buen gobierno») en los regímenes aristocráticos no designaba ningún tipo de constitución, como muy bien advierte Ehrenberg³⁰, ni siquiera el estado con leyes iguales para todos, sino la forma ideal de comunidad en la que todos tenían igualdad de participación en el gobierno. El término con verdadera carga política fue el de *demokratía*, cuya definición por el Pericles tucidideo (II 37, 1-3), como el sistema de gobierno en el que el poder no está en manos de unos pocos sino en el de los más, en el que todos reciben igual trato ante la ley en sus disputas privadas y se elige para los cargos públicos al más capacitado, sin que nadie quede excluido del ejercicio de éstos por la pobreza o por la oscuridad de su linaje, en el que se puede vivir en libertad sin levantar las sospechas o malas caras de nadie, tiene, como ha puesto de relieve Hansen³¹, una sorprendente analogía con la que le da al término la décimo-quinta edición de la *Enciclopedia Británica*³² en la correspondiente entrada:

Democracia es el régimen político basado en el autogobierno del pueblo y en los tiempos modernos el basado en instituciones libremente elegidas y en un ejecutivo responsable ante el pueblo y en un modo de vida fundamentado en el supuesto de la igualdad de todos los individuos y de su igual derecho a la vida, a la libertad (incluyendo la libertad de pensamiento y expresión) y a la búsqueda de la felicidad.

¿Cabría, pues, establecer con las nociones de *demokratía*, *isonomía* y *eleuthería* el triángulo de Holden arriba citado, o hay algo más que no se ha tenido en cuenta? Los estudiosos de la democracia griega normalmente no suelen prestar demasiada atención al discurso de Aspasia en el *Menéxeno* platónico, al que se suele considerar un remedo festivo del *logos epitaphios* pericleo. En anteriores trabajos míos³³ he señalado la importancia que tiene como

²⁹ Sobre la contradicción igualdad formal/desigualdad social, cf. C. Mossé, «Égalité démocratique et inégalité sociales. Le débat à Athènes au IV^e siècle». *Méris* 2 (1987) 165-76; 195-206.

³⁰ Art. cit., col. 297 a. renglones 20-5.

³¹ Art. cit., p. 14.

³² Vol. VII, 1955, p. 182.

³³ «La ideología de la democracia ateniense», *CFC* 23 (1989) 39-50, «La mentalidad democrática ateniense», *Helmantica* 46 (1995) 1-21, «El mito del *Protágoras* platónico y los fundamentos de la democracia», *en prensa*.

testimonio de la justificación popular del régimen democrático el mito de la autoctonía, que Nicole Loraux no vacila en calificar de «le mythe athénien par excellence»³⁴. En otros estados griegos como Esparta, al ser heterogénea la población, hay constituciones anómalas que reflejan en sus leyes e instituciones las diferencias de *status* personal: unos son siervos y otros esclavos.

Nosotros, en cambio, y los nuestros —dice Aspasia—habiendo nacido hermanos de una sola madre (*scil.* la tierra del Ática) no pretendemos ser ni amos ni esclavos los unos de los otros (= *eléutheroi*); antes bien, la igualdad de linaje (*isogonía*) nos fuerza a buscar la igualdad de participación (*isonomía*) y a no ceder mutuamente a nada que no sea la reputación de la virtud y la sabiduría.

La democracia al nivel de la ideología popular, recibe así una justificación de la más pura raigambre racista y despectiva hacia el resto de los griegos, pero que les hacía estar a los atenienses tan orgullosos de sí mismos como de su sistema de gobierno. Para seguir empleando un símil geométrico, diríamos que la *demokratía* es un círculo inscrito en un triángulo isósceles, cuya base es la *isogonía* y cuyos lados son la *eleuthería* y la *isonomía*, que constituyen su apoyo y su delimitación. El triple lema de la república francesa de *liberté, égalité* y *fraternité* tiene en el discurso de Aspasia su antepasado más remoto, aunque enunciado con una ordenación que sería fraternidad (*isogonía*), libertad (*eleuthería*), igualdad (*isonomía*). ¿Se debe esto también a una mera coincidencia?

LUIS GIL
Universidad Complutense
Facultad de Filología

³⁴ *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Paris, 1981, pp. 150-51. Sobre la «autoctonía», cf. V. J. Rosivach, «Autochthony and the Athenians», *CQ* 37 (1987) 294-305.

