

Tema y variaciones: la ciudadanía griega y sus lecturas prácticas y teóricas

Última lección del prof. Dr. Domingo PLÁCIDO SUÁREZ
Universidad Complutense de Madrid

Ilmos. Sres. decanos, Sres. Directores de los Departamentos de Historia Antigua; Seres. Coordinadores del Máster; queridos alumnos, colegas y amigos todos:

Mi primer agradecimiento va dirigido a los organizadores del Máster de Historia y Ciencias de la Antigüedad que han tenido la amabilidad de invitarme a dar la conferencia de clausura del presente curso académico. Tengo muchos motivos para hacerlo, pues a la satisfacción académica se une la estrictamente personal, al coincidir con el año de mi jubilación, lo que significa que se presenta además como la última lección en calidad de catedrático en activo, aunque, al parecer, el departamento y las autoridades complutenses van a permitir que continúe por algún tiempo prestando mis servicios en la Universidad. Por ello agradezco también a nuestro decano la invitación a pronunciar, en esta misma oportunidad, la llamada “última lección”. A la Universidad Complutense, de uno u otro modo, con alguna interrupción, relacionada con los modos en que en aquellos tiempos se desarrollaba la carrera docente, he dedicado mi vida académica desde 1960, año en que inicié los estudios de la especialidad de Filología Clásica. El magisterio del profesor Montero Díaz, que entonces compartía su labor docente en dicha especialidad con la de Historia, orientó definitivamente hacia la Historia Antigua una vocación, hasta entonces dubitativa. Tal orientación se definió, de acuerdo con el perfil del maestro, con la ambición de extender los estudios hacia disciplinas afines, como la Filosofía o las Religiones. Mi agradecimiento se extiende a todos ellos.

Por otra parte, también me complace poder agradecer al Consejo de Investigaciones Científicas y a los miembros del grupo de trabajo correspondiente a la línea dedicada a la Arqueología del Paisaje, la oportunidad de insertarme en sus investigaciones, que han enriquecido notablemente mi capacidad de comprensión de las realidades antiguas.

Mi vida profesional coincide, casi de modo matemático, cono mi convivencia con Elvira, a la que siempre he ofrecido los resultados de mi trabajo. Hoy sólo puedo ofrecérselo a su memoria.

Dada la cantidad de asignaturas que he tenido la obligación y el placer de explicar, la última lección la ha centrado en las que corresponden a los últimos años, la Historia de Grecia y, en concreto, la correspondiente al Máster que se clausura, *Ciudad y ciudadanía en Grecia*, pero al mismo tiempo me ha producido muchas satisfacciones la explicación de las *Tendencias historiográficas*. Por ello he elegido, en terminología musical, un tema y sus variaciones: La ciudadanía griega y las lec

turas que se han hecho de la misma en tiempos recientes, tanto entre los teóricos como en los sistemas que, de un modo o de otro, han pretendido recuperar lo que, desde los inicios de la modernidad, se ha convertido en un modelo tendente a la idealización.

La historia griega antigua se halla marcada por la historia de la ciudadanía y sus vicisitudes, que afectan a múltiples aspectos de la vida cultural, y no sólo política y social. Así, desde la formación del Panteón desde los orígenes del Arcaísmo, la religión aparece como un fenómeno marcadamente cívico¹. Por ello, se considera que la invención de la ciudadanía tuvo lugar en Grecia, como definición de los derechos y los deberes de los miembros de la comunidad². El primer contenido se definía como el derecho a vivir en un territorio, a explotar una tierra y a estar protegido por las leyes. Éstas se consideran por muchos estudiosos el síntoma de la definición de la ciudadanía y de la ciudad como se entendía en Grecia³, ya que garantizaban a la comunidad de los ciudadanos los privilegios del derecho. Desde los inicios de la Modernidad, políticos y teóricos se han propuesto profundizar en el concepto griego de ciudadanía, como modelo en gran parte idealizado, pero también, lo que resulta sin duda más productivo, como elemento de reflexión sobre el mundo moderno, tanto como sobre la dinámica cambiante de la historia; no ha resultado por ello productiva la contemplación de la ciudadanía griega como modelo, dado el abismo existente entre ambas sociedades. Pretender que se aplica el modelo sería un ejemplo de “falsa conciencia”, como comentaba Marx en el *18 Brumario*⁴. Los autores de la Escuela de París han insistido en considerar el concepto de alteridad para comprender en su realidad las sociedades antiguas y evitar aplicaciones interesadas.

En cualquier caso, para evitar equívocos, conviene hacer distinciones, dado que no en todas las ciudades griegas la ciudadanía se convirtió en un criterio de integración y exclusión como el que se consolidó en Atenas. Existen ciudades y ciudadanos, pero siempre se imponían los criterios de exclusión de amplias poblaciones, mientras que, en Atenas, la exclusión se limitaba a los elementos que constituían los condicionantes básicos de las sociedades antiguas, mujeres, extranjeros y esclavos. La ciudadanía, en efecto, era el eje principal de los sucesos políticos de la Historia de Atenas a partir del Arcaísmo.

Las medidas de Solón aspiran a garantizar la libertad de los ciudadanos, lo que se complementa con los nuevos criterios de división de la población. Las leyes

¹ M^a E. Rodríguez Ten, “Transformaciones culturales en el panteón griego derivadas de la aparición del concepto de ciudadanía. El caso de Hera”, en D. Plácido, M. Valdés, F. Echeverría, Y. Montes, eds., *La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*, Madrid, UCM, 2006, 15-31.

² F. Ruzé, en C. Fiévet, dir., *Invention et réinvention de la citoyenneté, Actes du colloque international de Pau, Université de Pau et des Pays de l'Adour, 9-11 décembre 1998*, Pau, Éditions Joëlle Sampsy, 2000, 19-28.

³ K. A. Raaflaub, “Homer to Solon: the Rise of the Polis. The Written Sources”, en M. H. Hansen, *The Ancient Greek City-State*, Copenhagen, Munksgaard, 1993, 69.

⁴ K. Vlassopoulos, *Politics. Antiquity and its Legacy*, Nueva York, Tauris, 2010, x-xi.

servían como marco jurídico de una nueva sociedad cívica, no democrática desde el punto de vista político, pero sí capaz de garantizar la libertad de los miembros de la colectividad ciudadana, erigida desde ahora como una comunidad de privilegiados frente a los excluidos, carentes éstos de protección ante la acumulación de riquezas y el control de las poblaciones por parte de los poderosos. Dentro de ello, con todo, la distribución censataria garantizaba los privilegios de éstos por procedimientos nuevos, los propios de la *pólis*.

Solón empieza entonces a marcar los límites que permiten el privilegio de los integrados. Establece por ello, junto con la eliminación de la “esclavitud por deudas”, los límites de la ciudadanía y la esclavitud. Por ello, en el sistema antiguo, la ciudadanía se identifica con la libertad como contrapunto de la esclavitud, mientras que la sociedad actual tiende a identificar la libertad con el liberalismo económico. La ciudadanía se define como libertad, no ya política, sino entendida como liberación con respecto a las formas de explotación propias del sistema productivo; es decir, se trata de un concepto de libertad profundamente social.

Al hecho de verse marginados de la posesión de la tierra se sumaba, tanto en la ciudad arcaica anterior a las reformas como, fuera de Atenas, en el conjunto de las ciudades griegas, la circunstancia de verse privados de los estatutos censatarios, para, en consecuencia, pasar a formar la masa de los marginados, bien delimitada en relación con la ciudadanía incluso en la señalización de los espacios cívicos.

Las reformas de Solón y de Clístenes tuvieron como objetivo fortalecer los derechos políticos de quienes no participaban de la propiedad de la tierra cívica, al ampliar a los no propietarios una de las características clave de la llamada ciudad hoplítica. Solón estableció un censo en el que se reconocía la existencia de los *thêtes*, aunque con derechos políticos limitados, pero su inclusión iba acompañada de las garantías de no caer en la esclavitud. Se abolió, en efecto, el derecho a someter a cualquiera, en razón de las deudas acumuladas en un sistema tributario que presionaba a los productores, a formas de dependencia por las que dichos deudores se veían obligados a realizar trabajos o a soportar el sistema tributario del hectemorado. Al mismo tiempo, se regulaba la esclavitud mercancía y se establecían en la ciudad marcas para distinguir los espacios en que no se admitía a los esclavos. Solón incluso liberó a atenienses que habían sido vendidos como esclavos fuera de Atenas. La ciudadanía se convirtió así en una garantía de libertad para la masa popular de Atenas, con lo que llegó a ser el elemento clave de la Historia social.

En la nueva estructura se incluyen poblaciones antes marginadas, pero se excluyen los que ahora no forman parte de la ciudadanía, de la *politeía*, como expresión del colectivo humano de la *pólis*. Simbólicamente, se produce la delimitación del espacio público representado por el ágora, accesible sólo a quienes también tienen acceso a la ciudadanía, como se muestra en el discurso *Contra Eubulides* de Demóstenes (LVII 31)⁵, donde se señala, tanto el peligro para los pobres de quedar excluidos, como el recurso al derecho al uso del ágora como prueba de ciudadanía.

⁵ G. E. M. de Ste.-Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, London, 1981, 315.

Sin embargo, en ese proceso, la pobreza aparece como elemento clave al estructurarse la sociedad sobre el sistema censatario, con lo que aparecen evidentes los límites de las determinaciones jurídicas. En Atenas, por razones jurídicas o por razones económicas, los derechos de la ciudadanía nunca se consideraron “derechos humanos universales”⁶.

La ciudadanía se convirtió en un privilegio, de modo que la historia institucional se revela principalmente como la historia de los altibajos correspondientes a la participación en los derechos según las vicisitudes políticas. Así, según lo que se cuenta en la *Constitución de Atenas* atribuida a Aristóteles, 13, 5, los atenienses hicieron una revisión (*diapsephismós*) de las listas de ciudadanos, tras la caída de los tiranos, porque pensaban que en tiempos de la tiranía se había aceptado a muchas personas impuras.

Los monumentos que delimitan el espacio del ágora como lugar sagrado y restringido se datan hacia el año 600 y se encuentran en el suroeste, al este de la *thólos* y al extremo occidental de la estoa media⁷. Aquí se sitúa también el *perirrhantérion* usado para las purificaciones a la entrada. Posiblemente había marcas similares en otras entradas al ágora. El suroeste, como escenario de la vida política de la ciudad, contiene los edificios simbólicos de la ciudadanía, a los que se restringe el acceso según este criterio. En ese lugar se ven los *Hóroi* de delimitación del ágora, marcas señaladas con una inscripción que indicaba su función delimitadora, datadas en los finales del siglo VI, para acentuar el carácter cívico y religioso del espacio contenido en su interior y marcar la exclusión de quienes no participaban de la ciudadanía.

La formación de la ciudadanía en época de Clístenes y la definición de la población esclava aparecen así como dos aspectos paralelos en el proceso de los orígenes de la ciudad iniciado con Solón. El concepto de meteco constituye un elemento complementario, para definir los límites de la ciudadanía plena⁸. Por ello en el texto de Aristóteles se definen como “esclavos metecos” los que tendrían que quedar excluidos⁹, pero la peculiaridad de las medidas de Clístenes consiste precisamente en que se incluyen tales poblaciones marginales, que luego normalmente quedan excluidas. Por ello resulta paradójica la postura de Mitford (1810), que criticaba el sistema democrático por apoyarse en la esclavitud, pero defendía el espartano por la teórica igualdad, cuando se sabe que existe una gran cantidad de población no esclava sometida a condiciones de servidumbre colectiva, lo mismo que en la mayoría de las poblaciones no esclavistas de la Antigüedad, incluida la ciudad platónica.

La exclusión de la ciudadanía y la formación de las dependencias en la ciudad forman parte de un mismo proceso fundacional a lo largo de todo el período de las colonizaciones, así como en la historia general de la mayoría de las ciudades griegas.

⁶ J. Ober, *Athenian Legacies. Essays on the Politics of going on together*, Princeton, 205, 96.

⁷ *Athenian Agora. A Guide to the Excavations and Museum*, Athens, 1990, 59.

⁸ Vide P. McKecknie, *Outsiders in the Greek Cities in the Fourth Century*, London-New York, 1988, 10, sobre los límites de la situación de los metecos.

⁹ D. Plácido, “Esclavos metecos”, en *In memoriam. Agustín Díaz Toledo*, Almería, 1985, 297-303

El sistema democrático ateniense se define por la participación en la ciudadanía a través de los demos o distritos territoriales formados sobre las comunidades aldeanas, y no de los *géné*, grupos de sangre tendentes a convertirse en elementos de control de la aristocracia. Ello abrirá a la larga la puerta a los *thêtes*, los que no poseen parte de la tierra cívica, dado que la posesión de la tierra se identifica en principio con los *géné*, aunque luego los poseedores de tierra cobren entidad propia al margen del sistema gentilicio, con el establecimiento de los ejércitos hoplíticos como criterio de ciudadanía. La oscilación entre la participación o no de los *thêtes* resulta un termómetro de las tensiones sociales que caracterizan la historia de la ciudad arcaica.

Al mismo tiempo, la victoria de Salamina permitió reforzar la presencia de los *thêtes* en la ciudadanía, sobre la base del papel desempeñado por ellos en la guerra, con lo que pudieron colocarse al mismo nivel que los hoplitas en la defensa de la ciudad, característica tradicionalmente argumentada para justificar la identificación entre ciudadanía y posesión de la tierra. Antes sólo los hoplitas estaban capacitados para defender la ciudad.

En la historia política de las ciudades griegas, la dicotomía entre oligarquía y democracia hay que entenderla en el marco de la dinámica entre democracia y ciudadanía. De éstas, la primera existe en Atenas en el marco de la ciudadanía como derecho extenso, pero es muy frecuente, desde la perspectiva social, el predominio de la oligarquía a través de diferentes instrumentos, entre ellos del evergetismo. Las acciones imperialistas de Cimón afirman su poder como oligarca, pero al mismo tiempo facilitaron la consolidación de la ciudadanía de los *thêtes*, aunque ésta representara el inicio del camino de su propio fracaso político como estratega. En ese marco se desarrollan las tensiones entre redistribución pública y redistribución privada, que reflejan las tensiones entre el estado democrático llamado radical y la democracia basada en el evergetismo, factor de apoyo de la oligarquía. En principio, el Imperio sustentaba una redistribución de tipo clientelar, como en el Imperio romano y los imperios aristocráticos modernos. La distribución entre los ciudadanos está monopolizada por la oligarquía, que halla así el fundamento de su poder político y de su capacidad de control.

Las condiciones históricas del siglo V, así como la distribución del trabajo y la dominación sobre pueblos y territorios del Mar Egeo, capacitaban al pueblo ateniense para dedicar su tiempo a la actividad militar y política. Ésa fue la época en que la ciudadanía se convirtió casi en una profesión, basada en que la distribución se llevaba a cabo de modo público, y no privado. En consecuencia, la población sin tierra pudo permitirse defender sus derechos de ciudadanía, aunque los individuos que en la práctica los defendían en los escenarios políticos, el consejo o la asamblea, fueran políticos que pertenecían a las clases más poderosas. El sistema permitía la existencia de una concordia real en el interior de la población libre. Es el sistema definido por la teoría democrática de Protágoras, según la cual todos tienen la posibilidad de participar en la Asamblea, de derecho y de hecho, gracias al *misthós*, retribución realizada desde instancias públicas, alternativa al evergetismo. Aquí el sistema distributivo alcanza una naturaleza cívica. El problema ya entonces es que se basa en

la presencia de poblaciones dependientes o marginales. Max Weber atribuía el protagonismo de los políticos al papel carismático de las minorías¹⁰, lo que desde luego necesita a su vez una explicación basada en las posibilidades de presión de las masas.

La democracia es por ello el estadio político de que están excluidos los bárbaros, ya que quienes no participan de los derechos del ciudadano se convierten en la fuente de las actividades que no son las adecuadas a la profesión del político y del guerrero inherente a la ciudadanía como marco de participación en la comunidad.

Así, al fallar las condiciones materiales, después de la Guerra del Peloponeso, surgió un debate acerca de los límites de la ciudadanía cuando, tras la fracasada proposición de Trasíbulo para extender la condición de ciudadanos a todos los metecos que habían contribuido a la expulsión de los Treinta, Formisio propone en cambio reducir el número de ciudadanos. El político que se opuso en el discurso XXXIV de Lisias, en el párrafo 2, concluye ante el pueblo: « No merecía la pena volver del exilio, si era para perpetrar con vuestros votos vuestra propia servidumbre » (καταδουλώσεσθε). La expulsión de los Tiranos, con el objeto de liberar al pueblo de Atenas, no habría tenido ninguna eficacia. De este modo, la *stásis*, o conflicto interno, en el siglo IV se opera entre ciudadanos, para alcanzar la plena liberación de los trabajos manuales o para someter a los demás a ese tipo de trabajos.

La exclusión de la ciudadanía favorece la explotación de la población sin estatus servil, asimilada a la dependencia sólo porque no tienen *scholé* (Aristóteles, *Política*, IV 6, 3= 1292b31-33), ocio o tiempo libre, enunciado con un término derivado del verbo griego “tener”, en el período que, desde este punto de vista, se puede considerar de “crisis de la *pólis*”, entendida como crisis de la ciudadanía.

De hecho, el problema de fondo de la *Historia* de Tucídides consistía en que el resultado de la derrota en la Guerra del Peloponeso podría ser la creación de dependencias internas, entre los ciudadanos atenienses.

Formisio, que ha propuesto las restricciones a la ciudadanía, era de los que habían estado con el pueblo. En los momentos finales de la Guerra del Peloponeso, el pueblo de Atenas puede definirse según múltiples parámetros, pues incluso quienes se opusieron a los Treinta proponen el establecimiento de formas restrictivas, sobre el censo, para definir la pertenencia al cuerpo de ciudadanos activos. El planteamiento recibirá el respaldo teórico de Aristóteles, que consideraba que la ciudadanía plena debía pertenecer sólo a los *mésoi*, capaces de vivir de sus tierras. Es el momento en que se ve más claro cuáles son los rasgos sociales de la democracia ateniense.

La nueva democracia trataba de evitar la recuperación de los beneficios obtenidos por el pueblo. Las posibilidades de preservar los privilegios de la ciudadanía se apoyan ahora en las liturgias de los más ricos o en el evergetismo privado. Éste funcionará como un arma para recuperar formas de jerarquías previas a las reformas de Pericles,

¹⁰ W. Nipper, “Introductory Remarks: Max Weber’s ‘The City’ Revisited”, en A. Molho, K. Raafflaub, J. Emlen, *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy*. Stuttgart, Steiner, 1991, 19-30.

que había competido con el evergetismo privado de Cimón gracias a la inversión pública a través de la *misthophoría*. La práctica de las liturgias como alternativa al *misthós* introduce problemas en las relaciones entre ricos y pobres. En la época de Pericles, todo ciudadano se había convertido así en aristócrata frente al no ciudadano (Tucídides, II 41, 1). La ciudadanía se apoyaba, sin duda, en condiciones económicas privilegiadas. El restablecimiento de los monopolios privados en los sistemas de redistribución sirve para recuperar dentro de la democracia formas de poder predemocráticas. La democracia del siglo IV se caracterizará por las tendencias a reducir el *misthós*, o bien por la eliminación o reducción, o bien por la limitación en el número de quienes disfrutaban de la *politeía*. Por ello, el debate sobre la *politeía* del siglo IV viene a ser un debate sobre el alcance social de la democracia y por ello el planteamiento de Aristóteles conduce a las limitaciones sociales de la ciudadanía y de la democracia.

Ahora bien, al mismo tiempo que la democracia se identifica así con la tiranía del *dêmos* en la época imperialista, según la opinión platónica, los ciudadanos libres que quedan sin Imperio y no tienen participación en la tierra cívica se encuentran al borde de la dependencia, enunciada unas veces porque se pone en duda su condición de libres, otras a través de la identificación de los libres pobres con los esclavos, los que necesitan realizar trabajos banáusicos, en un mundo en que la recuperación del Imperio se transforma en una utopía y en que los intentos por recuperarlo plantean más problemas de los que resuelven.

Por ello, puede decirse que a partir de la Guerra del Peloponeso se desarrolló la crisis, que acaba con las condiciones de la democracia en que se sustenta el clasicismo, pero, como es imposible rehacer la historia, es imposible volver a la ciudad hoplítica, y la crisis de la democracia, o de la Atenas clásica, se transforma en crisis de la ciudad considerada como entidad política autónoma, regida por los ciudadanos libres que participaban en la explotación de la tierra cívica y la defendían en el ejército hoplítico.

Efectivamente, en el desarrollo de los conflictos del siglo IV, también se encuentra en peligro la libertad del campesinado. Por eso la *Política* de Aristóteles (VII 10, 3=1330a25-26) termina proponiendo el final del sistema de explotación de la tierra por parte del ciudadano. La crisis de la democracia se resuelve en una crisis de la ciudad hoplítica que facilitará el acceso a los reinos despóticos del mundo helenístico, donde el campesinado volverá a ser dependiente; no sólo se restringe la ciudadanía, sino que ésta no garantiza la libertad. En el sistema despótico, el individuo no dispone de armas políticas que le permitan conservar los derechos como ciudadano libre.

Así, en 346, la revisión de la ciudadanía conducirá a los sancionados, después de haber recurrido, a ser vendidos como esclavos¹¹.

Dentro de la historia de Atenas, a lo largo de los siglos V y IV se delimitan de nuevo los espacios sociales. Primero se delimita la libertad de la *pólis* a quienes viven de la agricultura. Pero el desarrollo de la ciudad crea nuevas condiciones de convivencia

¹¹ P. B. Manville, *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*, Princeton University Press, 1990, 175.

que permite la integración, sin duda conflictiva, de quienes basan su riqueza en formas de propiedad apoyadas en la esclavitud mercancia, lo que permitió la integración en la ciudadanía de banqueros enriquecidos por medios que a Aristóteles le parecían peligrosos para la conservación de la concordia cívica.

En discursos de Demóstenes, como el *Contra Loquites*, da la impresión por ello de que se han difundido prácticas que permiten el trato servil a los ciudadanos pobres, los que corren riesgo de verse sometidos a la servidumbre en la crisis que puede devaluar la ciudadanía como arma defensiva contra la esclavitud y el trato servil.

Por ello, en el desarrollo conflictivo de la ciudad democrática, el fundamento social, formado inicialmente por los campesinos libres, se debilita para pasar a formar parte de las poblaciones marginales en el proceso de la crisis de la *pólis*. Así, en el libro VII (9, 10= 1329a35-39), de la *Política*, cuando excluye, junto a los *technítai* y a los *thêtes*, a los *georgoi*, a los campesinos, se pone de relieve que el sistema que Aristóteles tiene en perspectiva es aquel en el que también la agricultura se halla en manos de la población dependiente¹², cuando desaparezca definitivamente la identificación del campesino con el ciudadano soldado¹³. La línea argumental teórica de Aristóteles se quiebra cuando reconoce a los campesinos como un sector de la población que debe quedar marginado de la ciudadanía activa.

La Atenas clásica es por ello la Atenas de la democracia, donde el *dêmos* ha adquirido la libertad basada en el *misthós*. Ahora bien, la libertad, en un sistema antiguo, donde paralelamente al establecimiento de la libertad del ciudadano se desarrolla la esclavitud, no significa sólo libertad política, sino que significa libertad con respecto a la explotación. El *dêmos* en el mundo helenístico vuelve a encontrarse en situación de dependencia, al tiempo que la esclavitud como sistema dominante pierde su protagonismo en las relaciones de producción. Por otro lado, en la ciudadanía panhelénica del helenismo se diluyen los derechos vinculados a la *pólis*.

La ciudadanía romana, en su expansión imperialista, convive con las ciudadanía locales. Serán ciudadanía, en todo caso, dominadas por las jerarquías sociales¹⁴. La ciudadanía, como en Grecia, garantizaba la libertad, pero el instrumento no era, como lo era en Grecia, la participación en los organismos democráticos, sino la inclusión en las redes de protección organizadas por los políticos, sobre todo los tribunos de la plebe. Por ello, los derechos sociales, de origen privado, no significaban capacidad política, como para el *dêmos* ateniense. En el Imperio, tales mecanismos desaparecen y la ciudadanía sirve como marco de integración en los aparatos de un sistema dominado por las relaciones clientelares. Las ventajas del Imperio se distribuyen sobre las bases del sistema clientelar.

En las primeras reflexiones sobre la ciudadanía en época moderna, en la *Enciclopedia*, ésta representa el síntoma del paso del estado natural al político¹⁵. La nueva co-

¹² C. N. Johnson, *Aristotle's Theory of the State*, Londres, McMillan, 1990, 105.

¹³ L. Foxhall, "Farming and Fighting in Ancient Greece", in J. Rich, G. Shipley, *War and Society in the Greek World*, Londres-Nueva York, Routledge, 1993, 134-145.

¹⁴ G. Labarre, en Fiévet, dir., *Invention et réinvention de la citoyenneté*, 57-74.

¹⁵ D. Diop, en Fiévet, dir., *Invention et réinvention de la citoyenneté*, 137.

riente de pensamiento se enfrenta a las limitaciones de la ciudadanía romana, sobre todo porque se pronuncia contra la concepción infamante del trabajo¹⁶, que dominaba en la sociedad esclavista.

Montesquieu distinguirá entre las repúblicas aquellas en que todos los ciudadanos participan del poder, las democracias, y las que sólo dan participación a la aristocracia. La democracia se identifica con la República como marco de igualdad social¹⁷. Sin embargo, para él sólo era posible en los pequeños estados de la Antigüedad, en lo que se muestra consciente de la imposibilidad de transferencia automática de las realidades políticas.

En el ambiente revolucionario, la *Declaración de derechos del hombre y del ciudadano* elimina el término súbdito, en favor del ciudadano, en línea con el *Contrato* de Rousseau¹⁸. La nueva sociedad se pretende igualitaria. Está presente en estos momentos la idea de democracia y de ciudadanía como igualdad, idea que en los tiempos más recientes que quedado superada por la idea de democracia como libertad, fácilmente compatible con toda clase de desigualdades.

En cualquier caso, debido precisamente a la vitalidad de los debates políticos del momento, es notable la polisemia de la palabra ciudadanía en los orígenes de la Revolución¹⁹. Desde el siglo XVI se había asociado a la patria, frente al universalismo católico. Enrique IV la utiliza como criterio de afirmación del Estado, donde se integra el ciudadano francés. En el siglo XVII ya comienza a definirse frente al absolutismo. La ciudadanía se utiliza asimismo como argumento frente a la educación jesuítica contrarreformista en los años de alrededor de 1760²⁰.

Después de Condorcet, se ha desarrollado alternativamente el concepto de nacionalidad²¹, con las repercusiones que eso tendrá en el desarrollo de las identidades étnicas frente a las políticas. Más recientemente, tal tendencia se define en los proyectos de ruptura con la ciudadanía europea²². En el fondo, la cuestión se entiende en un mundo en el que la ciudadanía en el plano político se limita al voto.

Alternativamente, se ha ido definiendo la ciudadanía social, como instrumento de protección frente a la explotación²³, en un momento de intento de recuperación por parte de teóricos e historiadores, tanto de la función de los tribunos de la plebe como de las formas de redistribución propias de la democracia ateniense en tiempos de Pericles, con el objeto de hacer de la ciudadanía un marco efectivo de convivencia.

La mayoría de los teóricos modernos basaba las posibilidades de la ciudadanía en la virtud. El instrumento era la pedagogía y la represión. Pero paralelamente se difunden las teorías enemigas de la propiedad como causante de la injusticia que rompe la con-

¹⁶ Diop, en Fiévet, dir., *Invention et réinvention de la citoyenneté*, 152.

¹⁷ K. Vlassopoulos, *Politics. Antiquity and its Legacy*, Nueva York, Tauris, 2010, 24-25.

¹⁸ G. Lahouati, en Fiévet, dir., *Invention et réinvention de la citoyenneté*, 131.

¹⁹ F. Bidouze, en Fiévet, dir., *Invention et réinvention de la citoyenneté*, 97-112

²⁰ F. Boulerie, en Fiévet, dir., *Invention et réinvention de la citoyenneté*, 113-122

²¹ C. Coutel, en Fiévet, dir., *Invention et réinvention de la citoyenneté*, 163.

²² P. Blacher, en Fiévet, dir., *Invention et réinvention de la citoyenneté*, 281.

²³ J.-D. Chaussier, en Fiévet, dir., *Invention et réinvention de la citoyenneté*, 189.

cordia. Para Babeuf, por su parte, la única igualdad posible se alcanzaba por medio de leyes agrarias destinadas a abolir la propiedad privada. Con tal abolición, no se trataba de alcanzar la virtud, como en Platón²⁴, sino la justicia igualitaria. De todos modos, entre los jacobinos, sigue muy presente el programa de promover la virtud²⁵, pero esta vez unida a las ideas de bienestar social y económico.

Después del auge inicial del liberalismo, se extendió el pensamiento de que las miserias derivadas del capitalismo sólo podrían aliviarse a través de la ciudadanía como instrumento de acceso al estado del bienestar. Sin embargo, el neoliberalismo ha vuelto a establecer la desregulación como modo de evitar las garantías sociales dentro del sistema, con el triunfo del caos propio de la competitividad y de las reglas del mercado, donde lo individual triunfa sobre lo colectivo²⁶. El estado del bienestar queda sustituido por el estado de la rentabilidad²⁷, unido a la privatización de los servicios sociales. En general éstos tienden a minimizarse y a dirigirse sólo a grupos marginales, no a los productores, concebidos con cierta dosis de caridad. Los monopolios privados sirven para recuperar dentro de la democracia formas de poder predemocráticas. Lo mismo que ocurre con los productos de utilidad pública, como el petróleo, cuya privatización a principios del siglo XX condujo en Argentina a la agudización de las relaciones de dependencia colonial²⁸, o la explotación de las fábricas de acero en la Alemania que impulsó el nazismo.

Las mujeres han pasado desde luego de la exclusión absoluta a una relativa y paulatina integración. Pero resultan en gran parte víctimas de las restantes injusticias de la sociedad, en el plano de las clases y de las dependencias coloniales. Tras la descolonización se inicia un proceso que permite que en Congo, en 1991, se reunieran en una Conferencia Nacional. Hubo representación política en la Asamblea Nacional de dos mujeres en 1997²⁹, gracias a su participación en la reconstrucción de la paz tras las guerras civiles de los 90, lo que hizo notar su influencia en la orientación posterior hacia la política. Los acontecimientos sucesivos y el rumbo del capitalismo internacional han introducido factores de pesimismo en la perspectiva de tales procesos.

En general, la ciudadanía se define en la Sociología actual como instrumento de acceso a los derechos sociales³⁰. La ciudadanía a escala mundial se concibe como universalismo distributivo solidario basado en el progreso industrial que puede prescindir de la esclavitud, como preveía Aristóteles, cuando decía que podría dejar de haber esclavos en el momento en que fuera posible el automatismo. La ciudadanía activa, paralela a la del ciudadano ateniense, se representa como una lucha constante para obtener y

²⁴ K. Vlassopoulos, *Politics, Antiquity and its Legacy*, Londres, Tauris, 2010, 136-137.

²⁵ Vlassopoulos, *Politics*, 138.

²⁶ L. E. Alonso, *Trabajo y ciudadanía. Estudios sobre la crisis de la sociedad salarial*, Madrid, Trotta, 1999, 91.

²⁷ Alonso, *La crisis*, 53.

²⁸ F. Pigna, *Los mitos de la historia argentina. III. De la ley Sáenz Peña a los albores del peronismo*, Buenos Aires, Planeta, 2009⁴, 148-151.

²⁹ Dianzinga, Fiévet, dir., *Invention et réinvention de la citoyenneté*, 437.

³⁰ L. E. Alonso, *La crisis de la ciudadanía laboral*, Barcelona, Anthropos, 2007, 12-13.

conservar los derechos, nunca otorgados, sólo conquistados. Los logros siempre aparecen como resultado de los conflictos.

Hoy se dan las condiciones productivas para que existan los derechos equivalentes al *misthós*, sin necesidad de imperio ni de esclavitud. El problema yace ahora en el imperialismo que tiende a prescindir de poblaciones situadas al margen de la ciudadanía en los estados dominantes. La ampliación de la ciudadanía como derecho a otras poblaciones derivará de la continuación de la lucha iniciada por los movimientos obreros³¹, dado que el capitalismo dominante nunca cederá sin lucha los derechos correspondientes a la ciudadanía social. No es posible ya separar los derechos políticos y civiles de los sociales y económicos. El problema nuevo estriba en que tales formas de ciudadanía se basan en la organización de la economía a través de los estados y la nueva universalización impone la tiranía de los mercados a escala internacional.

La política nacional republicana se ve sustituida por la expertocracia transnacional³², que es el peligro que veía Ramonet en los acuerdos de Maastricht, cuando éstos dejan la política económica en manos de los expertos económicos internacionales, que se ponen al servicio de la oligarquía transnacional. Con la globalización económica el estado pierde su capacidad de garantizar los derechos al bienestar de la ciudadanía para plegarse a los mercados³³. Ello es especialmente cierto en las formas en que predomina el capitalismo financiero, donde el dinero parece hacer dinero sin pasar por la producción³⁴, con lo que se prescinde de los productores en el momento de contar con los actores de la ciudadanía, cuyos intereses quedan marginados en el momento de tomar las grandes decisiones. Salir de la crisis queda en manos de los intereses financieros. Entonces sí se tiene en cuenta a los productores, pero sólo para tratar de aumentar la explotación y reducir los costes salariales y la protección social.

En ese ambiente, la aceptación del multiculturalismo, como concepto integrado en una concepción universal de la ciudadanía, pasa por la aceptación de la democracia fuerte que impida que la etnicidad se transforme en arma del poder de los dirigentes locales. Sobre esta base se apoyan las posibilidades actuales de superar las formas de exclusión hoy predominantes³⁵. La crítica de los peligros de la ilustración como hegemonía de los países avanzados de Europa, nacida de la teoría crítica, tiene que complementarse con la defensa de la democracia y de los derechos humanos y de sus raíces ilustradas. En la situación actual, la cuestión es afirmar éstos dentro de la aceptación del multiculturalismo, para evitar que la defensa de las culturas locales se convierta en regreso a tradiciones feudales, como las representadas por los fueros. La

³¹ Alonso, *La crisis*, 27.

³² P.-A. Taguieff, *Résister au bougisme. Démocratie forte contre mondialisation techno-marchande*, París, Mille et une Nuits, 2001, 67.

³³ Alonso, *Trabajo y ciudadanía*, 109.

³⁴ D. Bensaïd, "Introducción" a K. Marx, *Las crisis del capitalismo*, Madrid, Diario Público, 2010, 17.

³⁵ J. Babiano, "Ciudadanía y exclusión", en M. Pérez Ledesma, comp., *Ciudadanía y democracia*, Madrid, Pablo Iglesias, 2000, 237-255.

paradoja se encuentra en el hecho de que algunos movimientos modernizadores frente a tradiciones nacionales se apoyan en dichas tradiciones³⁶. El desarrollo de las autonomías locales tiene que complementarse con el fortalecimiento de las instituciones internacionales de carácter democrático, que impidan el fortalecimiento de poderes locales antidemocráticos. El problema puede plantearse cuando las autonomías tienen poblaciones que no pertenecen a las etnias o nacionalidades que configuran los derechos locales y pueden pasar a convertirse en minorías privadas de derechos.

En las sociedades humanas la libertad no siempre significa lo mismo. Para Maquiavelo la libertad se alcanzaba a través del Imperio, complementada con la protección de los débiles por el procedimiento de los tribunos de la plebe romanos, el *auxilium*³⁷. La cuestión es saber hasta qué punto es posible hallar un modo de funcionamiento de las relaciones sociales que permita la libertad en relación con la explotación. En la democracia ateniense lo era tendencialmente para el ciudadano, es decir, para el libre, pero había esclavos, que en la sociedad contemporánea podrían sustituirse por las máquinas, como decía Aristóteles, pero para ello el proletariado tenía que haber ganado la lucha de evitar que el maquinismo sólo haya proporcionado mayores ganancias a los capitalistas, si no hubiera acabado la lucha de clases como la veía Tony Blair.

El problema del predominio de las ciencias y la industria tendría que ir, en realidad, por otro camino, según veía ya Wittgenstein³⁸, diferente al que sirve hoy para unificar el mundo, cuyos rasgos se resumen en *uno*, "en el que, desde luego, vivirá cualquier cosa antes que la paz. Pues la ciencia y la industria deciden las guerras, o así lo parece". La unificación por la industria y la ciencia viene a ser la globalización por el capitalismo, que no crea un mundo en paz, sino un conflicto a gran escala, donde los poderosos están en condiciones de pacificar a través de la represión, es decir, de la guerra, o del fomento de las guerras entre los globalizados. Con la globalización el capitalismo evita la necesidad de tener un mercado interior que se debería fomentar mejorando las condiciones de vida del proletariado; siempre habrá en cambio un mercado global y una clase obrera global barata³⁹. Los problemas internos se solucionan gracias a la inversión en el extranjero, que proporciona las armas para reducir los efectos de las huelgas⁴⁰. La globalización que permite la exportación de productos del Tercer Mundo dentro del sistema de libre comercio potenciado por la OMC y el FMI, repercute en la bajada de los precios y por tanto en que los campesinos obtengan pocos beneficios y además compitan con los productos de los campesinos de

³⁶ W. Kymlicka, *Multicultural Osyssseus. Naviging the New International Politics of Diversity*, Oxford University Press, 2007, 145.

³⁷ Vlassopoulos, *Politics*, 52-54.

³⁸ L. Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid, Espasa Calpe, 1996² (1977), nº 364, 120.

³⁹ N. Chomsky, *Lucha de clases. Conversaciones con David Barsamian*, Barcelona, Crítica, 2003 (=1996), 138.

⁴⁰ Chomsky, *Lucha*, 164.

los países desarrollados que ven así también disminuidos sus ingresos⁴¹. Sólo gana así el capital financiero. Como ocurre con las fábricas de zapatos chinas, que pueden vender barato a costa de la mano de obra subdesarrollada y crea paro en el proletariado levantino, mientras que el capital financiero internacional entra sin problemas en los países subdesarrollados e invierte para producir con mano de obra barata.

En un planteamiento verdaderamente social, hay que partir del análisis de la miseria causada por la explotación que la crea y la capitaliza para buscar la consolidación de su poder. Habida cuenta del origen de la desigualdad, la única manera social de paliarla se basa en que el estado favorezca modos de redistribución que hagan revertir en el miserable parte de las ganancias de los ricos. El sistema fiscal moderno es teóricamente un instrumento social de redistribución que supera a la caridad medieval o al evergetismo antiguo. La democracia ateniense estableció un sistema de redistribución social público que ya superaba el privado. Los ricos cristianos de la primera revolución industrial fortalecieron la caridad con instituciones religiosas, pero en realidad recuperaban el sistema de la limosna que había sustituido al evergetismo de la ciudad pagana. Sin duda, la solidaridad personal y las ONG son elementos positivos para paliar los males del capitalismo, pero seguramente sirven para perpetuar su dominio. De algún modo se produce la especialización en ser pobre de que habla Reinert⁴². Es cierto que con el poder económico del capitalismo actual es imposible que un estado sea tan socialmente democrático como para establecer un sistema de redistribución que realmente frene su capacidad explotadora. La solidaridad es un modo tendencialmente más laico de ejercer la caridad, la que teóricamente había sido sustituida por el estado social moderno, o estado del bienestar, pero ya se encargan los políticos de hacer saber que éste se ha acabado, curiosamente al mismo tiempo que, según los mismos, se ha acabado la lucha de clases. Con el final de las reivindicaciones sociales se acabaron también las presiones para que los estados establezcan una política redistribuidora justa. Se bajan los impuestos y se dejan los problemas derivados de la explotación en manos de la solidaridad de los particulares. Podemos pensar, en las condiciones de la economía real actual, que el contribuyente controlado aportaría cantidad suficiente como para que, si se establece un sistema proporcional controlado, haya medios de redistribución para paliar la miseria.

La democracia social sólo resulta posible en realidad sin explotación capitalista, que es también la pensada por Bowles y Gintis⁴³. Siempre pasaría por la derrota democrática del capitalismo. Chomsky⁴⁴ piensa igualmente que sólo es posible la democracia en nuestros días a través del control de las inversiones, para lo que se necesita la conciencia de que éstas no funcionan de manera “natural”, como resultado de la “naturaleza del sistema”. La primera necesidad para que sea posible reaccionar en

⁴¹ R. M. Jennar, *Europe, la trahison des élites*, París, Fayard, 2004, 169,

⁴² E. S. Reinert, *La globalización de la pobreza. Cómo se enriquecieron los países ricos... y por qué los países pobres siguen siendo pobres*, Barcelona, Crítica, 2007.

⁴³ S. Bowles, H. Gintis, *Democracy and Capitalism. Property, Community and the Contradictions of Modern Social Thought*, Nueva York, Basic Books, 1986.

⁴⁴ *Lucha de clases*, 161-2.

busca de un sistema de inversiones controlado públicamente, es la conciencia de que el sistema funciona como una tiranía establecida para favorecer a los ricos a través de la política de inversiones. Hoy, en mayo de 2010, se pone de nuevo de manifiesto la tiranía de los mercados con la crisis griega, que obliga a los gobiernos a restringir la política social, como ya preveía Ramonet en el coloquio del Colegio de España de París a propósito de Maastrich.

La actual desregulación del mercado laboral equivale a la eliminación del *misthós* en la Atenas clásica, que pudo hacerse por métodos violentos, como en los Treinta o en los regímenes fascistas, o por métodos pacíficos, como en la restauración democrática ateniense o en las políticas neoliberales. En estos casos, son claramente las razones económicas, y no políticas, las que acaban con los derechos de la ciudadanía⁴⁵.

Las realidades antiguas no sirven de modelo para el presente, pero sí de motivo de reflexión para adentrarse críticamente en las realidades actuales.

⁴⁵ Alonso, *Trabajo y ciudadanía*, 127.