



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN LETRAS

**TEORÍA POLÍTICA EN LA ATENAS DEL SIGLO VI A.C. A  
LA LUZ DE LA *POLÍTICA* DE ARISTÓTELES Y DE LA  
*CONSTITUCIÓN DE LOS ATENIENSES***

TESIS  
QUE PARA OPTAR EL GRADO DE:  
MAESTRO EN LETRAS (CLÁSICAS)

PRESENTA  
DAVID MORENO GUINEA

**TUTOR: DR. JOSÉ MOLINA AYALA**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN LETRAS

Ciudad de México, Noviembre 2016



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Para mis padres y hermanos,  
por apoyarme siempre.

Para Xóchitl,  
por su confianza en mí,  
por su cariño,  
por impulsarme a terminar este proyecto.

Para José,  
por acompañarme y orientarme  
en las buenas y en las malas.

<b>Introducción</b>	1
<b>Capítulo 1 (Prolegómenos): Revolución política mundial</b>	5
• Democracia, ¿destino manifiesto?	10
• Siglo VI, ¿periodo arcaico?	12
• ¿Por qué el siglo VI a partir de Aristóteles?	15
• Enfoque político	19
<b>Capítulo 2: Polis, polites, politeia, politiké</b>	
• ¿Qué es una polis?	23
• Formación de la polis y desarrollo de la ciudadanía	27
• La polis en el pensamiento aristotélico	30
• Regímenes políticos (πολιτεῖαι)	32
• Πολιτική (politiké)	37
• Teoría política de Aristóteles	40
<b>Capítulo 3: Teoría aristotélica de la stasis</b>	43
• Stasis: la discusión académica	45
• Stasis en Aristóteles, ¿qué es y qué no es?	51
• ¿Cómo traducir “stasis”?	60
• Stasis, siempre política	63
• Clase media, el remedio contra la stasis	65
<b>Capítulo 4: Atenas, siglo VI</b>	
• Las fuentes	69
• La situación a inicios del siglo VI	70
• El uso del término “stasis” en la <i>Athenaion Politeia</i>	72
• Las reformas de Solón	73
• La tiranía de Pisístrato	80
• Los cambios constitucionales de Clístenes	84
<b>Conclusión</b>	91
<b>Bibliografía</b>	93
<b>Apéndices</b>	101

## Introducción

“Teoría Política en la Atenas del siglo VI a.C. a la luz de la *Política* de Aristóteles y de la *Constitución de los Ateniences*” es un título largo y puede parecer pomposo o grandilocuente. Mi intención al elegirlo era ser preciso y acotar claramente el objetivo de mi tesis. No obstante, conforme realicé esta investigación, no tardé en advertir que había mucho que explicar, y que otro tanto lo debía fundamentar. Si bien pienso que cada parte del título irá quedando más clara al cabo de cada capítulo, considero pertinente hacer en esta introducción un resumen de los objetivos que persigo capítulo a capítulo. Comenzaré por describir el objetivo de la tesis de manera general; en seguida, continuaré con la descripción del contenido de cada capítulo y, finalmente, haré algunas precisiones adicionales.

En cuanto a la investigación en general, fundamentalmente he querido hacer dos cosas: en primer lugar, me propuse estudiar la teoría de la “*stasis*” que desarrolla Aristóteles en el libro V de la *Política*, pues estimo que es una herramienta de teoría política que arroja luz sobre las transformaciones de las instituciones políticas en Grecia. Asimismo, pienso que un estudio detallado de este tema mejora también nuestra comprensión de la *Política* misma y contribuye a ver en esta obra un tema que es central pero que típicamente ha sido soslayado por los investigadores, a saber, el tratamiento aristotélico del conflicto político. Ciertamente, la *Política* suele leerse en conjunto con los tratados éticos y es frecuente que se ponga énfasis en el estado ideal de los libros VII y VIII, más que en los que lidian con las luchas internas, como el IV y el V especialmente.

En segundo lugar, he querido echar mano de la teoría de la *stasis* de Aristóteles para estudiar las reformas y gobiernos de Solón, Pisístrato y Clístenes. El siglo VI<sup>1</sup> es interesante y

---

<sup>1</sup> A menos que se indique lo contrario, las fechas siempre son antes de Cristo.

fundamental para comprender el funcionamiento de la política griega en Atenas. En efecto, buena parte de las instituciones atenienses que conocemos fueron establecidas a lo largo de ese siglo, si bien las transformaciones continuaron realizándose hasta bien entrado el siglo V. Ahora bien, como mencionaré a lo largo de este trabajo, el siglo VI normalmente ha despertado el interés de los académicos que quieren encontrar en él los orígenes de la democracia, pero son pocos los lugares en los que se estudia este siglo en sí mismo. Aunque con mi investigación de ninguna manera pretendo llenar esta laguna, sí quiero al menos apuntar hacia la importancia de los sucesos políticos de este siglo. Me he apoyado para esta sección en la narración de la *Athenaion Politeia*, atribuida a Aristóteles.<sup>2</sup>

En el Capítulo 1, “Revolución política mundial”, comienzo por situarnos en el contexto de la política griega en general. Tras hablar de la magnitud del fenómeno político en aquellos siglos, exploro brevemente la relación que tuvo el siglo VI con la democracia ateniense. Más adelante, explico más a fondo las razones de mi investigación y procuro fundamentar y decir por qué y cómo es pertinente hablar del siglo VI. Asimismo hablo más detalladamente de por qué es útil estudiar este siglo desde la teoría política de Aristóteles. Finalmente, exploro las ventajas de estudiar el siglo VI con un enfoque político.

En el Capítulo 2, “*Polis, polites, politeia, politiké*”, hablo de la centralidad del concepto de ‘polis’ para los griegos y defino qué es una polis siguiendo principalmente las investigaciones de Herman M. Hansen. Después abordo la cuestión de los orígenes de la polis, su formación y el desarrollo de la ciudadanía que ésta implica. Finalmente hablo de los diversos regímenes políticos, del término ‘política’, y de la teoría política de Aristóteles en contraste con la “filosofía política” y con la “ciencia política”.

---

<sup>2</sup> Salvo indicación contraria, las traducciones son mías.

En el Capítulo 3, “Teoría aristotélica de la *stasis*”, establezco el estado de la cuestión acerca de las diversas interpretaciones que se han hecho de la teoría de la *stasis* en la *Política* de Aristóteles. En seguida doy cuenta de mi propia interpretación y explico la *stasis* en esos términos, echando mano especialmente de la interpretación de Steven Skultety. Tras hablar de los objetivos de la *stasis*, los medios y sus causas, hago una breve reflexión acerca de la posible traducción del término. Por último, hablo de la llamada “clase media” o más propiamente de *hoi mesoi*, “los de en medio”, como un antídoto en contra de la *stasis* en las ciudades.

En el Capítulo 4, “Atenas, siglo VI”, hablo de las reformas o de los gobiernos, según sea el caso, de Solón, Pisístrato y Clístenes. Del periodo de Solón destaco la lucha que hubo en Atenas por la estabilidad, sin que esto implicara una búsqueda de la democracia. En cuanto a Pisístrato, refiero cómo buscó la prosperidad de toda la polis y cómo sus tres incursiones en el gobierno ateniense debilitaron poco a poco a las familias aristocráticas. Finalmente, tras hablar de las célebres reformas de Clístenes, doy cuenta de las versiones que lo consideran el padre de la democracia, así como de quienes vieron en él a un astuto político que supo sacar ventaja personal de la situación. En el caso de los tres, hago referencia a los contextos de “*stasis*”, según las definiciones del Capítulo 3 y de acuerdo con lo que Aristóteles narra acerca de estos tres periodos en su *Athenaion Politeia*.

Si bien en este breve resumen anuncio que desarrollaré tal o cual tema, no quiero generar falsas expectativas; naturalmente, mi tratamiento es sucinto y acorde con las dimensiones de este trabajo. Mi criterio, más que procurar ser exhaustivo, ha sido incluir aquello que ha resultado relevante para mi investigación y que según mi juicio contribuye a una mejor comprensión del tema central. Estoy convencido de que, en este tema, la sola concisión es una aportación necesaria. Así, por ejemplo, y como es patente a partir de este resumen, mi estudio “del siglo VI”

no es realmente un estudio de *todo* el siglo VI, sino de las reformas o gobiernos de tres de las principales figuras que moldearon las instituciones en ese siglo. De esta manera, no hablaré siquiera de Hiparco e Hippias, los pisistrátidas, ni he buscado averiguar más acerca de los arcontes que gobernaron entre los periodos de Solón y Pisístrato. Lo mismo vale para otros capítulos donde toco diversos temas pero solamente profundizo en lo que he considerado pertinente.



## Capítulo 1 (Prolegómenos): Revolución política mundial

La democracia ateniense del siglo V, el siglo de Pericles, ha sido por antonomasia el paradigma de esta forma de gobierno, tanto para sus críticos y detractores como para sus más fervientes defensores. De acuerdo con Jones (1986, 41-42), los filósofos políticos de Atenas nos han legado principalmente críticas de la democracia: todos eran partidarios de la oligarquía. No obstante, como explica Jones, sus textos no reflejan fielmente el pensamiento político de la época, sino la postura de un grupo selecto.

Que existe un sesgo oligárquico o, en todo caso, antidemocrático, se vuelve claro cuando recordamos que la mayoría de los atenienses, y no solamente los pobres, lucharon por mantener el régimen democrático en Atenas y lo consiguieron, aun después de los gobiernos oligárquicos impuestos en 411 y en 403. La oración fúnebre de Pericles, que aparece en Tucídides, es un buen texto al cual recurrir, si se quiere contrarrestar la postura de los filósofos, pues es uno de los pocos lugares en que se puede observar una postura en favor de la democracia. Ciertamente, no es sino hasta el siglo IV, afirma Jones, que encontramos defensores de la democracia en los oradores, los cuales, sin embargo, “dicen poco sobre los principios de la democracia, pues los daban por hecho”.

Herman M. Hansen (1999, 313) sostiene que la democracia del siglo V no tiene paralelo en la historia mundial. Su auge se debe, quizá principalmente, a la hegemonía que Atenas logró por encima de las demás *poleis* griegas a raíz de su desarrollo marítimo, de su progreso económico, y de sus victorias frente a los persas en las primeras dos décadas de ese siglo. Su origen, sin embargo, se remonta a las reformas políticas y a las decisiones económicas que, para hacer frente a las luchas intestinas (*staseis*), llevaron a cabo los estadistas del siglo VI: Solón,

Pisístrato y Clístenes.<sup>3</sup> Cabe señalar, no sin cierto pasmo, que si bien las políticas de estos gobernantes dieron lugar a la democracia en Atenas en el siglo siguiente al suyo, ninguno de ellos puede ser propiamente llamado “demócrata”, como se verá más adelante.

Frente al resto de los gobiernos del mundo contemporáneo, los cuales se desarrollaron en torno a un régimen monárquico o aristocrático, en los estados griegos prevaleció la participación política de ciudadanos no aristócratas que lucharon contra la imposición jerárquica del poder. Es precisamente este hecho el que hace a Grecia, en palabras de Mossé (1970, 5), la cuna de la ciencia política:

Los griegos han sido los primeros, entre todos los grupos humanos, en crear un tipo de Estado que exigía de todos los que formaban parte de él una participación real en la vida política, en la vida de la ciudad, en la *Polis*.

En esta extraordinaria transformación política griega, Christian Meier observa una verdadera revolución: “Quizá deberíamos —dice Meier—, por analogía con la revolución neolítica, hablar de una revolución política a escala histórico-mundial” (2001, 56). Tal es la dimensión del fenómeno político griego.

Consideradas desde la actualidad, ahora que han proliferado las democracias (o países que ostentan el nombre y se jactan de serlo), a nivel global, la democracia griega y las instituciones que la originaron no parecen un invento tan radical. Sin embargo, si hacemos consciente el hecho de que los griegos no tuvieron antes otros griegos que les mostraran este camino, entenderemos la magnitud de este vuelco político en la historia mundial. Ciertamente, el surgimiento de instituciones y mecanismos que permiten y exigen la participación ciudadana no es resultado del azar. Como veremos a lo largo de este trabajo, la configuración de los gobiernos griegos, especialmente el ateniense, fue producto de fuerzas sociales que, beneficiadas por un

---

<sup>3</sup> Raaflaub 1997, 56-57, afirma que para hacer frente a los peligros internos de la polis fue necesaria la formalización de las instituciones que velaban por estructuras igualitarias.

florecimiento económico, rechazaban el gobierno de unos cuantos en detrimento de la mayoría. Mas antes de que los valores de la isonomía pudieran ser cristalizados en instituciones específicas, primero era necesario engendrar estos valores. En otro texto, Meier (1985, 8) lo explica de esta manera:

Quando los individuos aspiran al poder, se encuentran fundamentalmente con problemas de poder y de organización, pero, para que las grandes capas de la población puedan pretenderlo, es necesario que se produzca una revolución en los espíritus. En tanto que el poder había sido hasta entonces ejercido por reyes o nobles, en adelante, incumbiría a simples ciudadanos.

A esta misma conciencia política generalizada en Grecia, expresada en Atenas como una búsqueda de la isonomía, hacen referencia Lèveque y Vidal-Naquet (1964). De acuerdo con ellos, Clístenes desarrolló una ciudad “geométrica”, influido por los desarrollos intelectuales de su tiempo, que habían permeado tanto la geografía y la escultura como la política, y cuyo espíritu provenía de los filósofos milesios.

¿Qué circunstancias condujeron a la difusión y al fortalecimiento de esta conciencia política? ¿Cómo se originó esa semilla de participación política y qué características del entorno social, económico y político propiciaron que germinara? Atribuir llanamente al “milagro griego” la singularidad de su pensamiento revolucionario sería tanto como ignorar los rasgos que lo caracterizan. La conciencia política griega no es un accidente ni se debe atribuir al milagro de una raza excepcional: es, como lo piensa Josiah Ober (2002, 4), el resultado de la evolución de una cultura compleja.<sup>4</sup> Esta evolución, sin duda, se gesta a lo largo de varios siglos, que corresponden especialmente al periodo entre los siglos VIII y V, posterior a la llamada Época Oscura y que suele conocerse como el de la Grecia Arcaica. Autores como Cornelius Castoriadis consideran que éste es el periodo más importante de Grecia:

---

<sup>4</sup> Un ejemplo de la referencia al “milagro griego” se vio en una exposición de esculturas griegas que tuvo lugar en Washington, D.C. en 1992, cuyo título era: “The Greek Miracle: Classical Sculpture from the Dawn of Democracy” (cf. Raaflaub et al., 2007, 5).

la Grecia que importa es aquella que va desde el siglo VIII hasta el siglo V. Aquí está la fase durante la cual la *polis* se crea, se instituye y, en la mitad de los casos aproximadamente, se transforma más o menos en *polis* democrática” (2006, citado por Vidal-Naquet, p. 28).

Siguiendo a Castoriadis, y a contrapelo del derrotero común, desde el que se suele pensar toda la historia de la antigua Grecia en función de los siglos V o IV, en este trabajo quiero proponer que estudiemos el siglo VI no por los resultados que produjo uno y varios siglos después, sino en sí mismo. El espíritu de las reformas en Atenas en el siglo VI trasciende la sólita discusión acerca del mejor régimen (u otras discusiones como el de la autoría de la *Athenaion Politeia*). En efecto, revela cómo la conciencia política y la participación ciudadana que ésta conlleva son indispensables para mantener un gobierno equilibrado (cf. Raaflaub et al., 2007, 5). Esto, a su vez, no es posible lograrlo sin ciudadanos que, si bien no serán ejemplos de virtud, al menos lucharán por lo que ellos entienden por justicia. Si realmente queremos comprender en qué consiste ese caldo de cultivo que produjo no solamente la democracia, un tipo de régimen nunca antes visto, sino también una tradición crítica de éste, es necesario analizar las transformaciones que se dieron en Atenas a nivel institucional. Asimismo, es preciso dirigir nuestra atención a los factores económicos, sociales y políticos que influyeron en estos cambios.

Ahora bien, ¿cómo se inicia esta evolución o qué sucesos detonaron el cambio hacia esta ruta? De acuerdo con Mossé (1970, 11), la particular evolución de la civilización griega, en contraste con el mundo que la rodeaba, se debe en gran medida a la aparición de tiranías en diversas *poleis* a finales del siglo VII. Por una parte, afirma ella, el acaparamiento del poder en uno o pocos resultó en que germinara, en quienes lo padecieron, la conciencia de los problemas políticos. En efecto, cierta conciencia sobre la injusticia de los tiranos parece ya estar presente en *Los trabajos y los días* de Hesíodo (c. 750-650), como se aprecia en la fábula del gavián y el gorrión (vv. 210-211):

*Insensato el que quiera oponerse a los más poderosos:  
de la victoria es privado y penas sufre a más de deshonras.*<sup>5</sup>

Por otra parte las tiranías contribuyeron, en un sentido más directo, a debilitar las antiguas aristocracias de linaje noble y, con ello, a abrir paso a la *isonomía* del período clásico. El gobierno del tirano Pisístrato será ilustrativo de este hecho, como se apreciará más adelante, cuando estudiemos las políticas que llevó a cabo durante su gobierno, que le valieron el título de “buen tirano” (cf. *Ath. Pol.* 14.3 y 16.8). Otro tanto discutiremos en torno a la polémica figura de Clístenes, a quien algunos consideran ser un idealista, defensor del *demos*, mientras que para otros es un cínico egoísta que se aprovecha del pueblo para realizar reformas que garanticen que el poder se mantenga en manos de sus familiares (de su *génos*).

En la mayoría de las ciudades-estado griegas, sustenta Josiah Ober (2002, 4), existió una constante resistencia al monopolio del poder. Ninguna, dice, soportó el gobierno monárquico y son contados los ejemplos de aristocracias estables. Al contrario, en muchas *poleis* era frecuente que los ciudadanos comunes (es decir, no nobles) participaran de los asuntos políticos, por lo que sus regímenes pueden ser denominados como “republicanos”. Ober, como Meier, se refiere a este fenómeno como algo excepcional en la historia política mundial: “La ausencia de una marcada jerarquía política fue culturalmente notable; no era típico de las civilizaciones contemporáneas vecinas de Egipto, Anatolia y Asia occidental”. En suma, los movimientos políticos y sociales del siglo VI son el lugar ideal para el estudio de las instituciones griegas y para mejorar nuestra comprensión de cómo se conforma un gobierno participativo, duradero y estable.

---

<sup>5</sup> Traducción de Paola Vianello.

### *Democracia, ¿destino manifiesto?*

La formación de la democracia ateniense es, pues, un fenómeno insólito en la historia política mundial. *A posteriori* es fácil leer la historia y ver estos cambios como algo natural, como si fuera el destino que tarde o temprano se habría de cumplir. El propio Aristóteles, en la *Athenaion Politeia*, parece entender los cambios de un régimen a otro como un camino hacia la forma final del gobierno en Atenas: la democracia (cf. Ober 2002, 12).

No debe sorprendernos este juicio de Aristóteles, pues en el caso de la democracia ateniense, en efecto, este régimen político parecería algo esencial, intrínseco al pueblo ateniense. Nos lo muestra no solamente su duración—desde las reformas de Clístenes a finales del siglo VI hasta su caída ante la invasión macedónica en el 322<sup>6</sup>—sino también, y especialmente, su reinstauración tras la imposición de los gobiernos oligárquicos del 411 y del 403. Los ciudadanos de Atenas preferían gobernarse ellos mismos aun a costa de cometer errores, que someterse al poder de un grupo o a un régimen distinto: defendieron su gobierno a ultranza. “Y, como dice Castoriadis —lo cita Vidal-Naquet— es verdad que la democracia supone el derecho para el pueblo de equivocarse groseramente”<sup>7</sup>.

Paradójicamente, sin embargo, los principales cambios que en el siglo VI condujeron a la democracia no la tenían como objetivo. A manera de analogía, podemos pensar en el movimiento de Independencia de México, cuyo inicio fue el Grito de Dolores, en el que el cura Hidalgo proclamaba no la independencia sino la fidelidad al rey Fernando VII. Al menos Solón, como con acierto apunta Pierre Lévêque (1964, 243-44), no buscaba instaurar una democracia, en el sentido pleno del término. El objetivo de sus reformas era “establecer el equilibrio entre los

---

<sup>6</sup> La democracia ateniense fue introducida por Clístenes en el 508/7 y fue abolida por la conquista macedónica en 322/1; cf. Hansen 1999, 3. Existe desacuerdo entre los especialistas acerca del inicio de la democracia y en última instancia la fecha depende de cómo se defina democracia (cf. Raaflaub et al. 2007, p. 18).

<sup>7</sup> Castoriadis 2006, p. 30.

nobles y el *demos*”<sup>8</sup>. Más que en la igualación de la propiedad, este equilibrio consistía, en primer lugar, en dar acceso a las decisiones políticas a los ricos que hasta entonces habían sido excluidos por no pertenecer a la clase de los *gnórimoi* o los “notables”; en segundo lugar, mediante sus reformas, Solón buscó poner fin a los abusos en contra de los pobres cuyas deudas los tenían ya en una situación de esclavitud. Llama la atención que las políticas que llevó a cabo pavimentaron el camino hacia esta democracia no deliberada. En cuanto a la formación de la democracia, Claude Mossé nos dice que es preciso entender que los atenienses “no sólo combaten por sus vidas y sus tierras ingratas, sino también por un ideal de equilibrio social y de autonomía, lentamente forjado de Solón a Clístenes” (Mossé 1970, 8). ¿Será que un equilibrio tal es posible solamente bajo un régimen democrático?

Es preciso advertir que ese “destino”, entonces, no estaba fijo en la mente de los estadistas del siglo VI. Ellos no pensaban en el régimen democrático, sino en la *eunomía*, entendida como “orden y estabilidad” (cf. Mossé, 1970, 10). En su estudio sobre los orígenes de la democracia en la antigua Grecia, Raaflaub y Wallace estudian las raíces del igualitarismo y del poder del pueblo, mas subrayan que si bien esta disposición facilitó el desarrollo de la democracia, ésta no era por ello ni necesaria ni inevitable (Raaflaub et al., 2007, 5). La lucha de quienes gobernaron en el siglo VI tampoco era solamente en favor de la *isonomía* (la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley), sino también, y quizá primordialmente, en contra de las terribles y temibles *staseis* —las luchas intestinas— que arruinaban las ciudades y a todos los que vivían en ellas. Estos ideales y estos temores son los que condujeron paulatinamente a la formación de la democracia. Mas como he querido proponer, mejor que adentrarnos en esta perspectiva, que mira al futuro y se centra en lo que produjo el siglo VI para la posteridad,

---

<sup>8</sup> Lévêque, en introducción a Castoriadis, 2007; más adelante estudiaremos la postura de Stahl y Walter, que consideran a Solón como un estadista visionario y el padre de la democracia.

¿acaso no valdría la pena estudiar sus padecimientos, sus luchas, sus reformas, en el contexto de su propio siglo?

Este hecho, por supuesto, no impide que también hablemos de democracia, aunque, desde luego, enfocándonos en sus características “originales”. Si entendemos la democracia como “un sistema de instituciones bastante claramente definidas que operaban de acuerdo con reglas determinadas legalmente, que en cierta medida asemejaban una ‘constitución’” (Raaflaub et al., 2007, 6), en la medida en que su estudio arroje luz sobre las políticas del siglo VI, será útil escrutar este régimen, y así lo haremos, para comprender mejor la naturaleza de esta revolución política mundial.

### ***Siglo VI, ¿periodo “arcaico”?***

Siempre que nos acercamos al estudio del pasado es preciso preguntarnos cuál es la principal motivación que nos impulsa a tal empresa. Nuestro afán, en el caso que nos ocupa, no es por un mero interés filológico ni por uno puramente histórico. Sin duda, buscamos reflexionar sobre el pasado para arrojar luz sobre éste, pero también sobre el presente. No obstante, un aliciente semejante, enfocado en encontrar entre los textos de los antiguos respuestas para los problemas de nuestro tiempo trae consigo un riesgo doble. En primer lugar, es posible que no logremos una comprensión cabal del pasado por apresurarnos a trazar analogías con nuestra propia realidad. En segundo lugar, nuestras reflexiones resultarán menos fructíferas si no tomamos la debida distancia con el pasado.

Una de las faltas que se suelen cometer en nuestro estudio de la historia del periodo “arcaico” (la nomenclatura misma lo deja en claro), y en particular el siglo VI, es que con poca frecuencia lo abordamos tan sólo como el preámbulo para comprender la democracia de los siglos V y IV, y no como un fenómeno revolucionario en sí mismo. El propósito del presente



trabajo es estudiar el siglo VI en sí mismo y no a la luz de los siglos posteriores, aunque sin duda debemos echar mano de textos principalmente del siglo IV.

Los estadistas del siglo VI, como ya he mencionado, no tenían en mente el régimen en que derivarían sus políticas y sus reformas en el siglo V: ¡mucho menos la democracia extrema del siglo IV! Andrewes (1977, 241) hace esta misma reflexión en su estudio de las reformas de Clístenes, quien “no podía haber previsto la democracia en la forma en que se presentó cuando Heródoto estuvo en Atenas, ya no se diga la forma en que ésta se desarrolló hacia finales del siglo V”. Y añade: “Aristóteles pone mucho énfasis en su deseo [de Clístenes] por “mezclar al pueblo” y utiliza a Clístenes como ejemplo del uso de estos mecanismos para aumentar la democracia; pero Clístenes no podría haberse visto a sí mismo como lo ve Aristóteles, como uno de una serie de pasos hacia el establecimiento de la democracia extrema que Aristóteles conoció.” Advirtamos mediante este ejemplo uno de los obstáculos, pero también una de las razones por las cuales es deseable intentar ver el siglo VI en sí mismo.

Este enfoque, que busca abordar el estudio de la Grecia “arcaica” a partir de su propio tiempo, es adoptada por John Davies en su texto “The Historiography of Archaic Greece” (2013, 3-21). La palabra “arcaico”, explica, puede significar para nosotros algo así como pasado de moda, primitivo o anticuado. Ciertamente, afirma Davies, los ciudadanos que habitaron Atenas durante este siglo de cambios políticos, de una larga tiranía y de grandes reformas, no se veían a sí mismos como “arcaicos”. La terminología que comúnmente empleamos para referirnos a los periodos de Grecia, como lo desarrolla Davies, proviene en primera instancia de los propios historiadores griegos; en segunda instancia, también, de la historia cultural griega (literatura, arte, filosofía y política); y finalmente, de la evidencia física de lugares y artefactos. No obstante, las convenciones sobre los periodos históricos de Grecia, fueron establecidas en el siglo XIX, un

tiempo de fuertes nacionalismos que no dejó de imprimir cierto sesgo sobre la comprensión de los antiguos. Davies plantea incluso la posibilidad de que el término “griegos”, que reúne diversos pueblos y sensibilidades, sea un anacronismo, dado que establece una identidad étnica común frente al resto del mundo y que, podría ser válida, si acaso, después de sus guerras contra los persas durante la primera mitad del siglo V. En la misma línea de pensamiento, P. J. Rhodes afirma que los griegos no se concibieron como una sola cultura hasta que aumentó el comercio, gracias al cual fueron conscientes de las afinidades que tenían entre ellos en contraste con los “bárbaros” (2010, 5).

Mi intención no es, de ninguna manera, relativizar todos los términos y las convenciones hasta que no seamos capaces de hablar de nada. Sí pretendo, en cambio, que intentemos, en la medida de lo posible, sacudirnos los prejuicios heredados y que llevemos una mirada fresca a este periodo de fuertes cambios. No es una tarea fácil. Después de todo, si nuestra mirada se ha enfocado substancialmente en el siglo IV, a partir del cual se han hecho muchas generalizaciones (no por ello necesariamente incorrectas), es porque la mayor parte de la evidencia que nos ha llegado data de ese siglo, y proviene, sobre todo, de Atenas. Como lo muestra Hansen en su libro *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes* (19, 21), muy pocos vestigios se han preservado incluso de la democracia de Pericles, mientras que de la democracia del siglo IV abundan las inscripciones, los discursos, así como detalladas descripciones de las instituciones y su funcionamiento. En el Capítulo 4 de este trabajo, cuando hablemos de las reformas y gobiernos de Solón, Pisístrato y Clístenes, hablaré acerca de las fuentes en que nos apoyamos para conocer el siglo VI.

### *¿Por qué el siglo VI a partir de Aristóteles?*

En el apartado anterior he dicho que Aristóteles, de acuerdo con Andrewes, se equivoca cuando ve en Clístenes al padre de la democracia del siglo IV. Aristóteles erróneamente le atribuye la formación de un régimen que en realidad sólo fue heredero de otro distante y en muchos modos distinto al que Clístenes diseñó. En gran medida nosotros también somos susceptibles de cometer errores de este tipo, entre otras razones porque, como ha quedado dicho, dependemos ampliamente de las fuentes del siglo IV. En éstas, los autores o bien pasaban por alto cuán distintas habían sido las instituciones y las mentalidades dos o más siglos antes al suyo, o bien imprimían un sesgo, como en el ejemplo de Aristóteles sobre Clístenes, que atribuía características contemporáneas a una sociedad que aún no sufría las transformaciones de las que ellos eran herederos.

Por esta razón es prudente que se tenga precaución y se sea crítico al leer las fuentes y las interpretaciones políticas acerca del siglo VI. El consejo de Raaflaub (2007, 11) es que medemos, como hacen los sabios, entre la credulidad extrema y el hipercriticismo, aunque como él reconoce, éste es un camino difícil de encontrar y, aún más, de mantener. Por otra parte, a pesar de las dificultades que suscita acercarnos al siglo VI en sí mismo, considero deseable y pienso que es posible hacer un análisis de las políticas (*policies*) de ese siglo para comprender mejor el funcionamiento de la política en ese tiempo. Una de las “ventajas” que tenemos estriba precisamente en el hecho de que existen pocas fuentes para tratar el siglo VI. En palabras de Cynthia Farrar (en Raaflaub, 2007, 13), “la belleza de la historia antigua es que los estudiantes pueden lograr virtualmente familiarizarse con todas las fuentes en que los especialistas se apoyan, y confrontar su ingenio con el de ellos”. Mas, dado que la cautela y el escrutinio crítico son indispensables, considero que usar la teoría política de Aristóteles es un asidero necesario, en el cual debemos apoyarnos para observar los movimientos sociales y, sobre todo, las transformaciones institucionales que se dieron desde Solón hasta Clístenes.

Pero si Aristóteles cometía errores como el que yo mismo cito, ¿cómo puede ser él puntal de nuestra investigación? Aristóteles, sin duda, cometió errores, como todos podemos hacerlo. No obstante, como pocos, Aristóteles fue un observador privilegiado de la política griega y quizá el mejor posicionado para discutir temas de política comparada. Incluso si no llegó a recopilar las 158 constituciones de los diversas *poleis* griegas,<sup>9</sup> no cabe duda de que conocía al detalle el funcionamiento y la evolución de los regímenes de muchas *poleis*, como consta en los múltiples ejemplos que ofrece en su *Política* (Esparta, Creta, entre muchos más). Asimismo, como observador, nos provee con su *Athenaion Politeia* de una fuente de invaluable datos acerca del desarrollo de las instituciones políticas en Atenas. Ya lo dijo Wilamowitz, con referencia a esta obra, “es ist alles eitel Gold” (es toda oro puro).

Además de observador privilegiado, como filósofo político Aristóteles fue también una mente esclarecida. Su acercamiento al fenómeno de la *stasis* constituye una herramienta poderosa para analizar tanto la historia política de la Atenas de entonces como la del presente. En efecto, uno de los elementos que considero de principal importancia para comprender el siglo VI ateniense es la presencia de diversas *staseis*, así como los esfuerzos para combatirlas. La extendida presencia de las *staseis* en la historia de Grecia es tan marcada que, como indica Wheeler (1977), sin su cabal estudio y comprensión, no es posible descifrar el verdadero carácter de las constantes luchas por el poder ni de las decisiones políticas y económicas que resultaron en la “revolución” política de Grecia.<sup>10</sup> Y pienso que la manera más acertada o, al menos, la más enriquecedora para abordar el tema de las *staseis* es desde la teoría política de Aristóteles.

Mas, cabe preguntar, ¿por qué el siglo VI a partir justamente de Aristóteles? Los historiadores, los trágicos, u otros filósofos, como Platón, es cierto, también hablan de las

---

<sup>9</sup> Albrecht Dihle (226): Aristóteles “escribió, acaso con sus alumnos, más de cien descripciones monográficas de la constitución y la historia de la constitución de los estados griegos.”

<sup>10</sup> cf. Wheeler; Gehrke 1985; Hansen (2006).

discordias internas como un propagado mal que aqueja una y otra vez a los griegos y al cual debían hacer frente constantemente. ¿Cuál es la aportación que hace Aristóteles? Recordemos que el Liceo no se funda sino hasta la segunda mitad del siglo IV: más de doscientos años después de los gobiernos de Solón y Pisístrato. Además, Aristóteles escribe hacia el final de una era, a partir del cual desaparecerá la polis griega del periodo clásico y la política se deberá entender en coordenadas distintas, las del periodo helenístico. ¿Por qué resulta más atractiva su visión que la de otros pensadores antiguos? ¿No sería este estudio a todas luces anacrónico?

Pienso que la respuesta está en la naturaleza de la *Política* como un tratado sistemático, pues constituye un útil instrumento de análisis. Ahora bien, tomar la *Política* de Aristóteles como un tratado unitario nos obliga a mencionar, aunque sea de paso, que existen controversias al respecto. Algunos especialistas (cf. Pellegrin, 1993) juzgan que “la” *Política* no es una: consiste en una suma de tratados que datan de fechas distintas, pero cuya unión debemos a Andrónico de Rodas, quien editó toda la obra aristotélica en el siglo I y produjo un solo tratado en cierta medida homogéneo. De hecho el título de la obra es τὰ πολιτικὰ, es decir, un plural neutro: “los asuntos políticos”. Ciertamente existen argumentos para considerar válida esta sospecha. Aristóteles anuncia ideas a desarrollar que, sin embargo, nunca aborda.<sup>11</sup> Su definición de “oligarquía”, por ejemplo, no es consistente a lo largo de todo el texto. Por falta de coherencia en la estructura, existen dudas acerca del orden y la conexión entre los distintos libros.

Además, debemos recordar que entre los especialistas hay un acuerdo generalizado sobre los destinatarios del texto. En el caso de Aristóteles, a diferencia del de Platón, son los textos esotéricos (es decir, dirigidos a los alumnos-colegas del Liceo) y no los exotéricos (destinados al público general) los que nos han llegado. Esto significa que estamos ante un escrito que carece

---

<sup>11</sup> cf. Pellegrin, 6-10, donde cita algunos ejemplos y discute la “unidad” de “*Las Políticas*” de Aristóteles, cuyo plural él elige porque, entre otras razones, refleja la diversidad de este tratado.

de una “edición” o revisión final global. Asimismo, es muy probable que en la redacción del texto, desde su origen, hayan intervenido más manos que la de Aristóteles solo.

No obstante, a pesar de estos reparos, es posible encontrar a lo largo de todo el texto una idea aristotélica substancial. Podemos hacer caso de la nota final que hace en su *Ética Nicomaquea* acerca de su propósito en los tratados políticos (1181b16ss):

Y en primer lugar, nos esforzaremos en hacer una revisión de todo lo que con acierto, aunque fragmentariamente, dijeron nuestros precursores. En seguida procuraremos ver, entre las constituciones que hemos reunido, cuáles instituciones pueden conservar y cuáles estragar las ciudades y producir efectos semejantes en las constituciones en particular; y por qué causas unas ciudades están bien gobernadas, y otras lo contrario. Y una vez considerados estos puntos, discerniremos mejor quizá cuál es la constitución más excelente, y cómo debe implementarse cada una en particular, y de qué leyes y costumbres se ha de echar mano.

La riqueza de este esfuerzo es innegable, e incalculable su valor puesto que, con su obra, Aristóteles nos da la pauta para estudiar con otros ojos el origen de la revolución política griega.

Antes que buscar respuestas antiguas para resolver problemas actuales, nuestros esfuerzos deben centrarse en intentar acercarnos a una comprensión más “griega” y más “antigua” de sus propios problemas. No es tarea fácil pensar fuera de nuestra realidad, desde el presente, ni tampoco lo es ponernos en los zapatos de quienes concebían el mundo de una manera tan distinta a la nuestra. Es mi creencia que las ideas que desarrolla Aristóteles acerca de la *stasis* nos ayudarán a acercarnos a una visión distinta de los ideales políticos atenienses. En efecto, a diferencia de lo que ocurre en las revoluciones modernas donde lo que da forma e impulsa la lucha civil es la defensa de ciertos principios como la igualdad o la libertad, respaldados por una ideología, en el caso de Atenas el conflicto político y los riesgos que suponía la lucha de facciones fue más determinante que una lucha propiamente ideológica. En la medida en que logremos vislumbrar la naturaleza de sus decisiones, seremos más capaces no sólo de conocer mejor la historia de Grecia, sino también, quizá, de comprender mejor el singular fenómeno político que resultó de la defensa los ideales que aun ahora perseguimos.

### *Enfoque político*

Los eventos históricos narrados en la *Athenaion Politeia* de Aristóteles, junto a los cuales se aventura de pronto alguna interpretación política, son nuestra principal fuente para conocer las instituciones griegas y su evolución, mas por sí mismos no son suficientes para comprender la naturaleza ni los auténticos objetivos de las diversas decisiones políticas y económicas que los líderes de Atenas tomaron durante sus mandatos o con su participación política. Salvo la reconstrucción histórica que se hace en esa obra, con algunos comentarios políticos al margen, no tengo noticia de otras obras clásicas que aborden este periodo de la historia de Grecia con un análisis político sistemático.

Los historiadores modernos ponen énfasis en el carácter de las personalidades y debaten acerca de la demografía, la economía o las fechas de tal o cual suceso, de tal o cual reforma, pero a menudo pasan por alto la naturaleza política de los hechos; los politólogos y otros especialistas, por su parte, estudian los efectos de las reformas que darán lugar a la democracia (notablemente Raaflaub, Ober y Wallace), por lo que el objetivo de sus valiosos análisis es trazar los orígenes de la democracia griega y no estudiar los fenómenos del siglo VI en sí mismos.

Ante la pregunta, pues, de si se puede realizar un estudio político aristotélico acerca de la historia del siglo VI, considero que no sólo es posible, sino también deseable. La *Política* de Aristóteles, como se verá en el siguiente capítulo, redefine conceptos y les da un trato especializado, singular, lo cual nos permite hacer una radiografía de los movimientos sociales y políticos, y de las instituciones y cambios que éstos generaron. Además, gracias a que no se limita a modelar el mejor régimen posible, como lo hace Platón en la *República*, sino que verdaderamente se esmera en analizar los cambios políticos (e insisto, también los conflictos) y explicar sus formas, sus causas, y sus posibles transformaciones, la *Política* resulta útil para la

comprensión tanto del siglo VI como del presente. El análisis que haremos en el Capítulo 3 acerca del fenómeno de la *stasis* nos ayudará a arrojar luz sobre las transformaciones políticas de Solón, Pisístrato y Clístenes. Debo mencionar que también es posible que contribuya a nuestro entendimiento de los movimientos políticos actuales; si bien no habrá oportunidad de desarrollar estas ideas en el presente trabajo—esperemos que sea el motivo de una investigación futura—estoy seguro de que al menos algunos de los puntos que abordemos tendrán resonancia en el lector familiarizado con la política actual mundial o con la de nuestro país.

Si bien es cierto que la *Política*, como hemos visto, no está exenta de dificultades, considero que una exploración del tema de la *stasis*, principalmente en los términos de los libros IV y V de la *Política*, puede sernos de gran ayuda para lograr una comprensión “aristotélica” de la política del siglo VI no en términos puramente históricos, sino propiamente políticos. Y con el término “aristotélica” quiero hacer resaltar dos aspectos de la *Política* de Aristóteles, que no figuran en ninguno de los autores que mencioné anteriormente. En primer lugar, este tratado constituye la primera sistematización del estudio de la política. Como afirma De Ste. Croix (1998, 69), Aristóteles “estudió la política y la sociología de la ciudad griega más de cerca que ningún otro; pensó más profundamente acerca de estos temas y escribió acerca de ellos más que nadie”. Además “era un científico de primerísimo orden” y “la aptitud de Aristóteles como autoridad en la vida política de la *polis* no puede ponerse en duda: en este campo... descuella sobre todos los demás en la antigüedad” (69, 70).

En segundo lugar, aunque realiza el examen de lo político, sí, con miras a un régimen ideal, lo hace, a diferencia de los textos políticos de Platón, a partir de la premisa de que los regímenes son siempre imperfectos. Efectivamente, Aristóteles, a pesar de abreviar muchísimo de su maestro, es el primero en construir una teoría del conflicto, desde sus orígenes y su naturaleza,



hasta los mecanismos para contenerlo dentro del ámbito institucional. Como él mismo lo afirma al inicio del libro IV, capítulo 9 (1295a25), buscamos cuál es el mejor gobierno, no para seres humanos excepcionales en virtud, riqueza o educación, sino para el común de las personas. En otras palabras, Aristóteles diseña el mejor régimen para, si se me permite el término, la gente “promedio”, y en este sentido se aleja de Platón y de sus propuestas tanto en la *República* como en las *Leyes*.

Los especialistas de la *Política* de Aristóteles, como indica Skultety (2009, 347), se han concentrado mucho más en el tema de cómo lograr la vida humana perfecta que en la comprensión que tenía Aristóteles de los conflictos políticos. He aquí, pues, otra razón por la que considero relevante hacer el presente estudio. Nuestra ganancia, si logro mi cometido, será doble. En primer lugar, lograremos valorar la historia del siglo VI en Atenas en sí misma y no solamente como un preámbulo a la democracia posterior. En segundo lugar, podremos sondear el alcance de la *Política* de Aristóteles, cuyo estudio se ha concentrado más en cómo lograr la vida humana perfecta que en descifrar la naturaleza de los conflictos políticos y en cómo canalizarlos para evitar los estallidos sociales y así mantener la estabilidad de los regímenes.

A la luz de este análisis político del siglo VI, sostengo en este trabajo, podremos ver que en las reformas de los estadistas, desde Solón hasta Clístenes, existe una motivación ulterior, la respuesta a un fenómeno más poderoso y generalizado que la mera búsqueda de un régimen particular (notablemente, la democracia) o que la primacía de un líder. Ciertamente, es mediante los cambios en las instituciones y, por lo tanto, en las modificaciones al régimen, que se logra evitar la imposición del poder por parte de un grupo. Mas en la mente de los estadistas del siglo VI no estaba instaurar tal o cual régimen, pues ello implicaría, en primer lugar, que ya existía una clara distinción entre diferentes tipos de regímenes y, en segundo, la existencia de una ideología

asociada a cada uno de ellos. Más que una ideología, sin embargo, para ellos era primordial hacer frente a los problemas que los aquejaban y encontrar una solución para que éstos no se suscitaran nuevamente. En efecto, como explica Raaflaub, “los griegos del siglo VI aún no habían definido los distintos tipos de regímenes ni habían especificado sus componentes, ni los habían vinculado con ideologías” (2007, 74). Si bien, por ejemplo, las reformas de Solón “crearon un sistema timocrático / democrático mixto de instituciones” (74), poco más adelante dice Raaflaub que, “como subrayan los especialistas, debemos resistirnos a evaluar la *politeia* de Solón a la luz de la posterior democracia de Atenas” (76). En todo caso, detrás de las políticas de los estadistas del siglo VI está el espíritu del pueblo griego en contra de la imposición del poder por parte de una facción o un grupo, cualquiera que fuera.

## Capítulo 2: *Polis, polites, politeia, politiké*

¿Qué entendían los griegos por el término ‘político’? Si atendemos a su origen, recordaremos que político proviene del griego πόλις (*polis*), ciudad. También de ‘polis’ proviene πολίτης (*polites*), ciudadano, y πολιτεία (*politeia*), régimen político; y de esta última palabra, a través del latín, se deriva nuestra palabra ‘policía’, que originalmente se refería a una organización política. Adentrarnos en el pensamiento de un ciudadano griego, como se puede advertir, implica primeramente una cabal comprensión de la polis misma: qué es, cómo se conforma, cuál es su finalidad y, ciertamente, cómo se gobierna.

En este capítulo trataré primero el concepto ‘polis’ y explicaré, siguiendo a Mogens H. Hansen, qué debemos entender por una ciudad-estado griega. Después hablaré acerca de la formación de la polis y de la importancia de su desarrollo para la conformación de la ciudadanía, para lo cual abordaré la teoría de Victor D. Hanson. Una vez que haya establecido estas bases, estudiaremos la polis de acuerdo con la definición que nos ofrece Aristóteles en su *Política*. En ese momento podremos analizar sus características principales y las partes que la conforman; examinaremos también su finalidad y los distintos tipos de regímenes que conducen a ella. Por último, cerraré el capítulo con una breve reflexión acerca de lo ‘político’ y de qué entiendo por ‘teoría política’.

### *¿Qué es una polis?*

En los estudios que Mogens H. Hansen (2000, 2004, 2006) emprendió en torno al concepto de ‘polis’, buscó definirlo no desde una perspectiva actual, sino contemporánea a su creación. Es decir, se empeñó en descubrir qué entendían los propios griegos de entonces al hablar de la polis. Aunque la palabra ‘polis’ ya aparece en el Diccionario de la Real Academia Española, también

podemos traducirla como ‘ciudad-estado’. De acuerdo con Hansen (2006, 58), esta traducción es correcta:

en aproximadamente el 98 por ciento de las veces que aparece, *polis* se utiliza en el sentido de asentamiento, lo que llamamos una ciudad, o en el sentido de comunidad política, lo que llamamos estado. A menudo la palabra tiene ambas connotaciones simultáneamente, de modo que ‘ciudad-estado’ es una traducción extremadamente precisa y no una mala traducción anacrónica, como se ha puesto de moda alegar.

Aunque la palabra ‘polis’, naturalmente, es un término exclusivo de los griegos (si bien hay ejemplos en la literatura griega donde ‘polis’ se utiliza para referirse a ciudades no griegas, que en sentido estricto no son “ciudades-estado”), tengamos presente, sin embargo, que el binomio ‘ciudad-estado’ abarca más culturas que la griega. En su libro *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State*, Hansen, identifica treinta y siete “culturas de tipo ciudad-estado” en Oriente Próximo, Europa, Asia, África y América Central<sup>12</sup> (17-23).

Una “ciudad-estado” típicamente consiste de una sola ciudad y su territorio, el nombre de la ciudad coincide con el nombre del estado, y todos los miembros de la sociedad tienen contacto con todos los demás (11-12). En las ciudades-estado la identificación política y el patriotismo están dirigidos a la ciudad-estado, aunque se comparta la etnicidad con ciudades-estado aledañas, en contraste con las naciones-estado, donde idealmente existe una correspondencia entre la identidad política y la étnica (12). Finalmente, explica Hansen, en las ciudades-estado hay una urbanización mucho mayor (entre el 50 y 90 por ciento de la población), cuentan con una institucionalización robusta, y tienen un gobierno central, en muchos casos “republicano” (es decir, la soberanía recae en el pueblo y no en un monarca, y las decisiones políticas se llevan a cabo en consejos, asambleas y mediante el voto y debates). La mayor de estas “culturas de tipo ciudad-estado” fue la griega, tanto por el número de ciudades y de pobladores que la

---

<sup>12</sup> También se puede consultar su libro *Comparative Study of 30 City-State Cultures* (2000).

conformaban, como por la extensión de su territorio y por su duración. En segundo lugar, por su población, está la cultura azteca; por su duración, los sumerios, en Mesopotamia (2006, 31).

En la literatura griega, según el estudio de Hansen, la palabra ‘polis’ aparece unas 11,000 entre los siglos VIII y V. Es una de las más recurrentes, junto con θεός (*theós*), dios, y ἀνὴρ (*aner*), hombre (cf. Hansen, 2006, 56 y 160, n. 6). En cuanto a su significado, nos dice Hansen, se puede dividir en dos conceptos: el territorio y la población; geográficamente es importante tener presente que el territorio de la polis se concebía junto con el de λιμὴν (*limén*), puerto, puesto que la comunicación entre una polis y otra era más frecuente y sencilla por mar que por tierra (101 y 104).

La guerra también era una parte fundamental de la vida de la polis. En efecto, como afirma Donald Kagan (<http://oyc.yale.edu/classics/clcv-205>), aunque la guerra ha sido parte de la historia de la humanidad, ésta tuvo aún más presencia en la antigua Grecia. Según su explicación, la *polis* es reflejo del carácter de los griegos que rechazaron el dominio de una clase aristocrática. Su constante disputa por el poder contribuyó a la formación de instituciones y permitió que todos los ciudadanos tuvieran una participación política como iguales. Este rasgo, tan pronunciado en las *poleis* arcaicas, hacen que el término *stasis* cobre mayor importancia.

En cuanto al peso cultural de la polis en la cultura griega, cabe destacar que los ciudadanos (y ellos exclusivamente) agregaban un epíteto (*éthnikon*) a su nombre para indicar de qué ciudad provenían. Asimismo, el nombre del estado provenía del de la ciudad (Hansen, 2006, 60). En la actualidad, el énfasis solemos ponerlo en el territorio y no en los pobladores: por ejemplo, en la ONU están los “países” y no los pobladores. Los griegos, a diferencia de nosotros, identificaban el nombre de la ciudad con sus pobladores, más que con su territorio. Y preferían una polis, aunque fuera pequeña, que una gran ciudad llena de riquezas:

Una pequeña polis bien establecida en lo alto de un monte, es más fuerte que una Nínive insensata.<sup>13</sup>

Finalmente, Hansen nos dice que la polis, para los griegos, era siempre concebida como un concepto político. Un πολίτης (*polites*) no es un “ciudadano” en el sentido de un “hombre de ciudad” y en contraposición con “hombre de campo”; un *polites* era cualquier ciudadano independientemente del lugar en el que viviera; es más, la población en esos tiempos era predominantemente rural. Notablemente, la polis griega era una mezcla de vida rural y vida urbana, cuya distinción era mucho menos marcada que la que existe hoy en día entre nuestras ciudades y el campo. Además, mientras que en la antigüedad las *poleis* eran un signo de civilización y el orgullo de sus ciudadanos, actualmente nuestras *megaciudades* representan en muchos casos, o para muchos de sus habitantes, una vida precaria. No solamente son éstas inmensamente mayores en dimensión y población, sino que no fomentan necesariamente un desarrollo en la civilidad de sus habitantes. En muchos casos, vivir en una ciudad no implica hoy en día una mejor calidad de vida. En efecto, ésta puede variar muchísimo dependiendo del estrato social al que se pertenezca y de la planificación urbana.<sup>14</sup>

En este sentido, ninguna traducción podrá reflejar las importantes diferencias que existen entre las ciudades actuales y las antiguas *poleis*. Si el entorno mundial actual es distinto del antiguo en muchas maneras, también a este respecto existen diferencias importantes. Un dato relevante es que por primera vez en la historia, según los estudios realizados por la ONU, en las últimas décadas la población urbana sobrepasó a la población rural (2014, iii). De manera que situarnos en la vida de la polis requiere un esfuerzo de imaginación y de distanciamiento con

---

<sup>13</sup> Focílides, fr. 4, Diehl: “πόλις ἐν σκοπέλω κατὰ κόσμον οἰκεῖσα μικρὴ κρέσσων Νίνου ἀφραϊνούσης”.

<sup>14</sup> Consideremos este texto, por ejemplo, tomado de un informe de la ONU (2004, 27): “Cuando está bien planificado, el crecimiento urbano encierra el potencial de mejorar el acceso de las personas a la educación, la atención a la salud, la vivienda y otros servicios, fomentar las oportunidades en materia de productividad económica y gestionar de manera más adecuada el efecto de la población sobre el medio ambiente. Al mismo tiempo, el rápido crecimiento urbano plantea dificultades en materia de planificación sostenible y buena gobernanza del entorno urbano, en particular en las localidades que no están debidamente preparadas para absorberlo.”

nuestra realidad. Sin embargo, en la medida en que el ser humano es el mismo, seremos capaces de identificarnos con los antiguos griegos y comprender mejor su realidad. No en vano somos sus herederos y en cierta medida sus semejantes.

### ***Formación de la polis y desarrollo de la ciudadanía***

El surgimiento de la polis tuvo, de acuerdo con Hans-Joachim Gehrke (2013, 395-405), tres rasgos principales que lo caracterizan y distinguen: en primer lugar, se fortaleció considerablemente la formalización de procesos, y se crearon instituciones, tales como los consejos deliberativos, los cargos oficiales, y las asambleas, en las cuales todos los ciudadanos podían votar. En segundo lugar, el establecimiento y la publicación de leyes robustecieron la legislación, la cual era respaldada por el gobierno y las entidades religiosas. A partir de esta transformación, la violación de leyes podía implicar penas como la ἀτιμία (*atimía*), o pérdida de los derechos civiles. Finalmente, concluye Gehrke, hubo un mayor involucramiento del estado en la protección de la esfera religiosa, así como un esfuerzo por canalizar los conflictos internos para que se resolvieran de acuerdo con los procesos legales.

Si el nacimiento de la πόλις (*polis*) conllevó estas transformaciones a nivel social, a nivel individual se consiguió que los campesinos se reconocieran a sí mismos como πολίτης (*polítes*, ciudadanos) y actuaran como tales. En efecto, al pensar en un campesino griego debemos pensarlo como un ciudadano. Ahora bien, no por el hecho de tener la misma ocupación pertenecen todos los campesinos o agricultores a una misma clase y, como veremos, su carácter “ciudadano” también será distinto de acuerdo con su posición social. Es importante, pues, tener en cuenta las diferencias entre aquellos campesinos que se encontraban en el estrato más bajo de la escala social, los más privilegiados, y los de en medio. Los primeros, como bien apunta Victor

D. Hanson, son aquellos a los que Hesíodo critica, como vemos en los siguientes versos de *Los trabajos y los días*:<sup>15</sup>

<i>con la ley de sus brazos, uno a otro saqueará la ciudad</i>	189
o	
<i>y la envidia acompañará a todos los míseros hombres</i>	195

Pero Hesíodo también critica a los más ricos:

<i>Oh reyes, parad mientes vosotros también</i>	
<i>en esta justicia; pues de cerca, entre los hombres estando,</i>	
<i>los inmortales observan cuántos con torcidas sentencias</i>	250
<i>entre ellos se vejan sin cuidar de la mirada divina.</i>	
y	
<i>Estos guardando, enderezad los juicios, oh reyes, de dones</i>	
<i>devoradores, y olvidad del todo las tuertas sentencias.</i>	264

Los agricultores griegos que aparecieron en el siglo VIII, de acuerdo con Hanson (1999, 102-103), no pertenecían ni a unos ni a otros. No eran ni campesinos que apenas subsistían, ni aristócratas acaudalados, sino más bien algo intermedio. Es precisamente a estos γεωργοί (*georgoí*), campesinos —afirma Hanson— a los que Hesíodo se dirige. Esta “clase” de campesinos, agrega, surgió como resultado de las innovaciones que hubo en la agricultura, específicamente en el contexto de la polis. Con las nuevas técnicas de agricultura los campesinos se especializaron en el cultivo de árboles y viñedos, y la agricultura pasó de ser extensiva a ser intensiva, es decir, aumentó la inversión de capital y de mano de obra para producir mayores rendimientos (179). Este cambio produjo en las incipientes ciudades-estado un orden intermedio de campesinos que es poco común en la historia de la agricultura (104).

Si más arriba he ocupado la palabra ‘clase’ para referirme a este grupo de agricultores intermedios es porque realmente formaban un estrato distinto que era la base del igualitarismo y que propiciaba su participación en las decisiones políticas de su polis.<sup>16</sup> Valga resaltar aquí que en las incipientes *poleis* se formó este grupo de campesinos-ciudadanos que contrastaba con los

<sup>15</sup> Traducción de Paola Vianello.

<sup>16</sup> Para una discusión acerca del término “clase” en la Antigua Grecia, cf. De Ste. Croix (1981), Finley (1983), Ober (1991) y Rose (2013).



campesinos de otras ciudades fuera del ámbito griego. A propósito de esto, conviene tener presente lo que afirma Hanson (105, nota 7):

Culturalmente las connotaciones modernas de la palabra ‘campesinos’ son seriamente desorientadoras cuando se aplican al coro de los acarnianos en Aristófanes o a cualquier otro elemento rural griego. Aquellos griegos que visitaban el imperio persa o el valle del Nilo se encontraban con masas miserablemente ignorantes, oprimidas, muy distintas de los pequeños agricultores que conocían en casa, que eran ciudadanos en la *polis*.

La creación misma de la ciudad-estado griega y su preservación, sostiene Hanson, se debieron a este pequeño grupo de agricultores “intermedios”, que también tenían su propia agenda política. El surgimiento de estos agricultores propició cambios políticos que debilitaron las aristocracias y favorecieron las timocracias (como veremos que sucedió en Atenas a principios del siglo VI con las reformas que implementó Solón) y se produjeron “gobiernos constitucionales con una base más amplia” (179). El surgimiento de la *polis*, pues, está íntimamente ligado al empoderamiento de esta clase.

De suma importancia para el devenir de las *poleis* es el fortalecimiento de los lazos dentro de estas comunidades, pues

más allá de la ideología política y militar —sostiene Hanson— se formó una ideología de comunidad que era unificadora y que compartían todos los ciudadanos de la *polis*, e incluso otros miembros de la *polis* como los comerciantes y los artesanos, si bien éstos no estaban directamente atados a la tierra. (180)

La amplia clase agrícola griega se vio fortalecida también por el sistema más o menos semejante al de los ejidos, gracias al cual un mismo terruño (*κλήρος*, *klêros*) era transferido de padres a hijos de manera que continuaba perteneciendo a la misma familia (*οἶκος*, *oikos*). Asimismo, concluye Hanson, existían restricciones y limitaciones para los pocos terratenientes, lo cual evitaba que se acumulara mucho capital en grandes haciendas (180). Sin duda, todas estas condiciones contribuyeron a la consolidación del igualitarismo y a la conformación de una ciudadanía que luchaba por los derechos no de los pobres ni de los esclavos, sino de los nuevos agricultores que crecían en influencia frente a los nobles (cf. Hanson, 116).

Respecto de la formación de la polis, sólo me queda subrayar la importancia que tienen tanto el igualitarismo como la ciudadanía, pues ambos serán condiciones necesarias para la transformación de las instituciones en beneficio de la mayoría y, más tarde, para el desarrollo de la democracia.

### ***La polis en el pensamiento aristotélico***

Al inicio de su *Política*, Aristóteles afirma que toda polis es cierto tipo de asociación (*κοινωνία*, *koinonía*) y que toda asociación está constituida en aras de un bien. De todas las asociaciones, continúa Aristóteles, la suprema es aquella que apunta al mayor de los bienes, y es a la que llamamos polis y asociación política (*Pol.* 1252a1-7). Asimismo, en el libro VII afirma que el mayor de los bienes es la felicidad y el hecho de que ésta se logra en distintos grados es la causa de que existan diversos tipos de regímenes (*Pol.* 7.8, 1328a36-40). Asociación con la mayor autosuficiencia, la polis se origina a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste con miras a proveer una vida buena a quienes la constituyen (*Pol.* 1.2, 1252b27-30). Más aún, la polis es el fin de las demás asociaciones y existe por naturaleza; y el ser humano es por naturaleza un animal *político* (*Pol.* 1.2, 1253a1-3)—es decir, un animal de polis. Asociación con la mayor autosuficiencia, la polis se origina a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste con miras a proveer una vida buena a quienes la constituyen (*Pol.* 1252b27-30). Más aún, la polis es el fin de las demás asociaciones y existe por naturaleza; y el ser humano es por naturaleza un animal *político* (*Pol.* 1253a1-3)—es decir, un animal de polis.

Encontramos, a partir de estas afirmaciones, que la principal causa de la existencia de la polis es la necesidad. Su finalidad primera es la autarquía, que consiste en ser capaz de satisfacer y de proteger sus necesidades materiales sin tener que recurrir a ningún tipo de ayuda externa. Cualquier asociación menor a la polis, como un clan o una familia, son incapaces de proveer esta

autarquía, por lo que la polis es la unidad mínima para garantizar su autonomía. Una vez que la polis consigue ser autárquica, tiene una finalidad ulterior, que es la vida buena (τὸ εὖ ζῆν, *to euzen*) de sus miembros:

Pero no han formado una comunidad sólo para vivir sino para vivir bien (pues en otro caso, habría también ciudades [*polis*] de esclavos y los demás animales, pero no las hay porque no participan de la felicidad ni de la vida de su elección (1280a31-35).

Además, como lo argumenta Josiah Ober (2002, 296), a lo largo de la *Política* Aristóteles sustenta que es poco probable que una asociación mayor a la polis sea capaz de lograr la vida buena de sus miembros. En consecuencia, afirma, para Aristóteles la polis es la asociación con el tamaño justo para lograr ser autárquica y feliz: “es el entorno ideal y más natural para los seres humanos” (296). Solamente en la polis nos es posible a los seres humanos desarrollar nuestras capacidades plenamente.

Ahora bien, en cada libro de la *Política*, Aristóteles analiza la polis atendiendo a las partes que la componen, que son distintas según el enfoque que adopte para estudiarla. Desde el punto de vista familiar o natural, está conformada por ciudadanos—adultos, varones, libres—, mujeres, niños y esclavos (Libro I). Vista desde un enfoque sociológico, la polis está dividida en grupos que comparten un interés material, principalmente ricos y pobres (Libro IV). Políticamente, la polis está simplemente conformada por ciudadanos (Libro III) que se ocupan en actividades públicas. Sin importar qué enfoque adoptemos nosotros, queda claro que la finalidad de la polis es lograr el mayor bien del todo sobre cualquiera de sus partes. Y de la relación que existe entre las diversas partes, nos dice Aristóteles, se desprende el tipo de régimen con que se gobierna.

Veamos ahora este pasaje del libro VII de la *Política* (1328a36-1328b2) donde Aristóteles define nuevamente qué es la polis y determina cuál es el origen de los distintos regímenes (πολιτεῖαι, *politeiai*):

...la ciudad es una forma de comunidad de iguales, con el fin de vivir lo mejor posible; y puesto que la felicidad es lo mejor y ésta es una actualización y un uso perfecto de la virtud, y que de ello resulta la consecuencia de que unos hombres puedan participar de ella y otros poco o nada, es evidente que esta es la causa de que haya distintas especies y variedades de ciudad y la pluralidad de las constituciones: pues al perseguir cada pueblo ese fin de forma distinta y por distintos medios, se hacen diferentes su forma de vida y sus regímenes políticos.<sup>17</sup>

Aristóteles concibe la división entre ricos y pobres como el factor fundamental que determina que un régimen sea una oligarquía o una democracia, pero afirma que la causa de esta distinción se debe a la ausencia de una amplia clase media. Asimismo, afirma, los conflictos entre facciones impiden que se establezca un régimen medio que vele por el interés común (cf. *Pol.* 5.11, 1296a22-1296b13).<sup>18</sup> Por otra parte, la ciencia que se ocupa de estudiar los diversos regímenes y de determinar cuál es el mejor es la ciencia política. No debe sorprendernos, pues, que de acuerdo con Aristóteles la ciencia política sea la ciencia suprema y la más “arquitectónica”, es decir, la ciencia maestra, que prescribe por encima de todas las demás (*EN* 1094a28-1094b3). Más adelante, después de la discusión acerca de los regímenes, volveré sobre este punto.

### ***Regímenes políticos (πολιτεῖαι)***

En este momento vale la pena detenernos brevemente en el término *πολιτεία* (*politeia*), que yo he traducido aquí como “régimen político”, pero que, como veremos más adelante, Aristóteles también lo ocupa para hablar de una forma de gobierno particular dentro de su clasificación de los seis regímenes. Derivada de *πολίτης* (*polites*, ciudadano), *politeia* se refiere principalmente a la condición de los ciudadanos e incluso, en algún sentido, a sus derechos. Por lo tanto, otras traducciones de *politeia* comúnmente son ‘constitución’ o ‘ciudadanía’, de acuerdo con el contexto.

---

<sup>17</sup> Traducción de Manuela García Valdés.

<sup>18</sup> En la traducción que incluyo en el último apéndice de este trabajo se puede consultar este pasaje de la *Política*. Ver también el apartado sobre la “clase media” al final del siguiente capítulo.

En el libro III, Aristóteles define ‘*politeia*’ como: “una ordenación de las diversas magistraturas de la ciudad y especialmente de la que tiene el poder soberano” (*Pol.* 1278b8-11). Más adelante, en el libro IV, la define como “una organización de las magistraturas en las ciudades, cómo están distribuidas, cuál es el órgano soberano del régimen y cuál es el fin de cada comunidad” (*Pol.* 1289a15-18). *Politeia*, pues, no es una ‘constitución’ en el sentido moderno de la palabra, ya que no denota todo el marco jurídico del estado.<sup>19</sup> Si bien en muchos casos se puso por escrito la descripción de cómo funcionaba tal o cual régimen y, en el caso de Atenas, en la *Athenaion politeia* también se incluyó una historia con la transformación de las instituciones desde tiempos remotos, incluso estas ‘*politeiai*’ distan mucho de ser lo que nosotros entendemos hoy en día por la palabra ‘constitución’. En palabras de Kurt Raaflaub “una *politeia* griega no era sólo una constitución o un cuerpo de leyes; era la manera en que la comunidad elegía organizarse y vivir su vida, y por lo tanto afectaba cada aspecto de su vida comunal y la política” (2007, 16).

Vidal-Naquet, en su introducción a uno de los libros que reúne los seminarios de Cornelius Castoriadis sobre Grecia (*Lo que hace a Grecia*, 2006, 31), afirma lo siguiente al hacer referencia a la “*Constitución de Atenas*”: “Aprovechamos esta referencia para decir, junto a Castoriadis y otros, que el título con que se cita esta obra es absurdo. El título correcto sería: *El régimen (político) de los atenienses*”. En armonía con esta crítica y a falta de una traducción fiel, al referirme al concepto de ‘*politeia*’ he optado por utilizar “régimen político” o “forma de gobierno” cuando ha sido pertinente, pero en otras ocasiones, como se verá, he preferido utilizar simplemente la transliteración ‘*politeia*’ o incluso conservar ‘constitución’.<sup>20</sup> La carencia de un

---

<sup>19</sup> cf. McIlwain, 1961, p. 24, donde habla acerca de las diferencias en el uso del término “constitución” en la Antigüedad respecto del su uso moderno.

<sup>20</sup> Recordemos que el nombre griego de la “*República*” de Platón es precisamente Πολιτεία y que su nombre en español proviene del latín *Res publica*. Cicerón, en parte imitando a Platón, también escribió una obra con este título. En inglés, es posible utilizar los términos “common weal” o “commonwealth” para traducir *politeia*, si bien al referirse a la forma de gobierno utilizan “polity”. Para una discusión más amplia al respecto, cf. los ensayos “Qué es

término que refleje apropiadamente en español el sentido de *politeia*, así como las connotaciones engañosas de traducir el término como ‘constitución’, también me han llevado a utilizar la transliteración *Athenaion Politeia* en esta tesis, si bien en el título conservé la traducción más común al español.

Volvamos pues a la discusión acerca de las formas de gobierno. Ya en Platón encontramos distintas clasificaciones de los diversos regímenes. En los libros VIII y IX de la *República*, Platón explica cuáles son los cinco tipos de regímenes y describe los tipos de hombres que corresponden a cada uno. A partir de la aristocracia cada régimen se descompone en uno peor: timocracia, oligarquía, democracia y, finalmente, tiranía. La realidad acerca de cómo cambian los regímenes, como podemos corroborar con muchos ejemplos de la *Política*, muestran que el esquema que ofrece Platón es poco plausible. No obstante, se puede argumentar que su acercamiento pertenece más al ámbito moral o al psicológico que al político, pues el énfasis está puesto más en los tipos de hombres que cada régimen genera, que en las instituciones necesarias para lograr el mejor régimen o mantener la estabilidad.

En el *Político* (291d-e), por otra parte, Platón menciona la muy conocida clasificación de tres regímenes: monarquía, aristocracia y democracia, de acuerdo con el número de quienes encabezan el gobierno (uno, pocos o muchos, respectivamente). Si se considera el apego o desapego a las leyes, la riqueza o pobreza, y la aceptación voluntaria frente a la sujeción forzada, dice Platón, estos tres regímenes rectos tienen sendos opuestos que podemos llamar “desviados”: tiranía, oligarquía (en otros casos, plutocracia; cf. Jenofonte, *Mem.* IV.6.12), y democracia (la cual, en Platón, conserva significativamente el mismo nombre; *Plt.* 292b).

---

‘Política’”, de G. Sartori, 2006, pp. 201-224 y “From *Politikos* to the Modern Concept of the Political”, de C. Meier, 1990, pp. 13-19.

Aristóteles retoma esta última clasificación en la *Política* (1289a26-40), pero su tratamiento subraya más bien la disposición de quienes gobiernan: si lo hacen en beneficio de toda la polis o si su gobierno busca privilegiar a un grupo determinado por encima de las otras partes; la atención se dirige así al cumplimiento de las dos finalidades de la polis antes mencionadas, la autarquía y la *eudaimonía*. Por lo tanto, para Aristóteles, los regímenes ideales son los tres rectos: la monarquía, la aristocracia y al que él llama *politeia* (1289a35-37), para el cual es difícil buscar un nombre equivalente. En español se ha buscado hacer una distinción entre “*politeia*” y “*demokratía*”, traduciendo el primer término como “república”, y el segundo como “democracia” o “demagogia”. En inglés la traducción más común de “*politeia*” es “polity”. “*Politeia*”, de acuerdo con Lord, es para Aristóteles “una forma de gobierno popular que involucra características oligárquicas y está dirigido al interés común”, o bien, “cualquier régimen que combine oligarquía y democracia” (2013, 246). A la tiranía, a la oligarquía y a la democracia las llama *παρεκβάσεις πολιτείας* (*parekbáseis politeiai*) o regímenes desviados, que, sin embargo, son los más comunes de encontrar (III 6, 1279a17-19).

Richard Kraut (2002, 427) hace una clasificación de los distintos modelos políticos de los que Aristóteles da cuenta en su *Política*, los cuales de acuerdo con él son cuatro: el régimen ideal; los diversos regímenes de acuerdo con el tipo de ciudad; el mejor gobierno dado que hay un régimen establecido (democracia u oligarquía); y la mejor constitución para toda ciudad (sin importar sus características). En realidad, explica Kraut, los últimos dos modelos podrían ser ejemplos específicos de los regímenes de acuerdo con el tipo de ciudad (el segundo modelo). La razón que aduce Kraut para esta separación es que existe una jerarquía entre estos ejemplos específicos y que Aristóteles quiere marcar esta diferencia. Que ésta sea la clasificación que hace Aristóteles, sostiene Kraut, se debe a que, aunque en términos generales la democracia supera a

la oligarquía por ser más estable, es posible que una democracia “de segunda” sea inferior a una oligarquía “de primera”: sería complicado establecer un listado jerárquico de las distintas posibles combinaciones de gobiernos.

En todo caso, al igual que Platón (*Plt.* 302e-303c), Aristóteles también considera que el gobierno de una sola persona es el mejor cuando es recto, pero el peor cuando es desviado; el gobierno de pocos es intermedio en ambos casos y aunque la *politeia* o república es el peor de los rectos, la democracia es el “mejor” de los regímenes desviados (*Pol.* 1289a40-1289b5). Y he puesto “mejor” entre comillas porque Aristóteles hace la aclaración de que, a diferencia de Platón, él considera que no hay regímenes desviados “mejores” sino “menos malos” que otros, dado que todos los desviados son malos en sí mismos. Pero la verdadera diferencia con Platón es que Aristóteles no se limita a la descripción y organización de los regímenes ideales, sino que se esmera en estudiar los regímenes corruptos y en hallar cómo mejorarlos, precisamente porque son los más comunes: “No sólo, en efecto, se debe considerar el mejor régimen, sino también el posible, e igualmente el que es más fácil y el más accesible a todas las ciudades”<sup>21</sup> (1288b37-39).

Ciertamente, Aristóteles, como Platón, también se aboca al análisis del régimen ideal para la polis en el libro III de su *Política*, y lo continúa también, más adelante, en los libros VII y VIII. No obstante, como se ve en la cita anterior, en el libro IV discurre acerca de cuál es el mejor régimen *posible*, no para seres humanos excepcionales, sino para las personas “promedio”, así como para la mayoría de las ciudades. Aunado al desarrollo de este régimen, Aristóteles también postula una nueva teoría del conflicto dentro y fuera de la polis, para lo cual propone, en el libro V, una nueva concepción del término *stasis*. En conjunto, estos libros constituyen una propuesta interesante y son, a la vez, una crítica en contra de la historia política de Platón, según aparece en la *República*.

---

<sup>21</sup> Traducción de Manuela García Valdés.



## ***Πολιτική* (politiké)**

Quisiera ahora volver sobre el tema de la ciencia política y explicar qué es, así como qué debemos entender por los términos ‘político’ y ‘teoría política’ en este trabajo. Decía anteriormente que, para Aristóteles, la ciencia política es la ciencia suprema, pues manda sobre las demás, dado que su objetivo es encontrar el mayor bien no de una parte, sino de toda la polis. Advirtamos, pues, que por ‘político’ Aristóteles piensa en el ámbito que atañe al interés general (cf. *Pol.* 3.1279a28ss) que, como hemos visto, corresponde a los regímenes rectos y al bien común. Actuar “políticamente”, escribe Christian Meier, “fue primero entendido en el sentido positivo de actuar en aras del interés general, lo opuesto a actuar por interés propio” (1990, 3).

En este mismo libro, *The Greek Discovery of Politics*, Meier aborda la compleja evolución del término “política” y de aquello que es “político” en el sentido griego de estas palabras (1-9). Ninguna de ellas, afirma, nos es útil para hablar de “*lo político* (*le politique, das Politische*)” como término abstracto y moderno que, a pesar de estar etimológicamente relacionado con sus antepasados griegos, tiene una gama de denotaciones distintas, cada una de las cuales surge de un periodo distinto en la historia política de la humanidad.

En este mismo sentido, Giovanni Sartori, en *La política. Lógica y método en las ciencias sociales* (2006), nos invita a reflexionar sobre la definición del binomio “ciencia política”. La complejidad de mezclar estos términos, afirma, se deriva del hecho de que el significado de cada término ha evolucionado independiente del otro y a velocidades distintas. Incluso en la Antigüedad existe una evolución de lo “político” (202-205). A causa de esta evolución, es preciso que, al igual que hemos hecho con los términos ‘polis’ y ‘*politeia*’, también hagamos un esfuerzo por entender qué significaba el término ‘político’ para los griegos.

En otro texto, Meier habla del origen del pensamiento político en Grecia como distinto al que desarrollaron los sofistas o Platón. En su origen, dice, el término ‘político’ “se refiere a las tempranas reflexiones acerca de la vida en la polis” (2001, 64). Más que un sistema filosófico de pensamiento en torno al fenómeno del poder y del Estado, era un proceso de aprendizaje mediante el cual, afirma Meier, las personas se constituían como “ciudadanos y miembros de la polis como comunidad política” (64). Es decir, el pensamiento político eran los conocimientos necesarios para “capacitar” a las personas para que se convirtieran en ciudadanos activos, participativos.

Mas lo que Meier resalta como fundamental es la importancia de la participación de los ciudadanos en la vida política. “Lo político”, asegura Meier, “no era solamente una esfera importante de actividad en muchos aspectos, sino el elemento central en la vida de la sociedad griega, y de la sociedad ateniense en particular” (66). En contraste con esta centralidad de lo político en la vida de los griegos, podemos pensar en uno de los caminos que tomó la política a través de la historia, no ya en sentido teórico, sino en uno llanamente práctico. Si bien, por una parte, se ha dado una politización de la sociedad a nivel mundial, por otra, la especialización en el ejercicio del gobierno ha traído consigo una desvinculación de la comunidad respecto del ámbito de lo político; con el tiempo, la política se ha transformado en el “arte” de la astucia. Hoy en día, a nadie sorprende que los políticos sean calificados de taimados, corruptos o ambiciosos (cf. Meier, 1990, p. 14). Y en este sentido, actualmente se ha llegado a entender por *política* el abuso de lo común para lograr beneficios privados. Pero esto ya era así en Atenas, como puede verse en *Las Aves* de Aristófanes. Mientras Protágoras defendía la política como un arte entregado por Zeus a todos los hombres, hay en Platón la pretensión de que sólo sea un arte de pocos, propiamente, del filósofo (Plat. *Prot.* 319c-329b).

Ahora bien, de ninguna manera queremos caer en el maniqueísmo y sugerir dos mundos enteramente opuestos, como si la antigua Grecia constituyera la Edad de Oro de la participación política y la nuestra la Edad de Hierro. Por supuesto que desde la antigüedad hubo demagogos (literalmente, los que conducían al pueblo) que conseguían privilegios personales apoyándose en la masa del pueblo. También hoy se pueden encontrar ciudadanos interesados e involucrados en las decisiones públicas, en aras del bien común. Lo que deseamos resaltar, pues, no es la moral de los políticos, sino la centralidad que antes tuvo lo político en contraste con la posición que ocupa hoy.

Ciertamente, como ocurre siempre que se hacen generalizaciones, podríamos encontrar contraejemplos para refutar este “ideal” antiguo de ciudadanía participativa. Mogens H. Hansen (1999, 131) nos recuerda aquel pasaje de *Los Acarnienses* de Aristófanes, en el que éste hace alusión a la cuerda con pintura roja que se utilizaba en el siglo V para acarrear a los ciudadanos desde el ágora hacia la Pnyx: quienes resultaban manchados por la pintura eran multados. Es decir, tenía que haber incentivos o castigos monetarios para que los ciudadanos cumplieran con sus responsabilidades políticas. En vez de las multas, el problema de la falta de quórum se solucionaría posteriormente con el pago por asistir a la asamblea. Del mismo modo, Moses Finley también refiere la común apatía de los griegos en cuestiones políticas, no obstante la cual, la participación tanto popular como de las élites constituían un factor de peso en las decisiones de gobierno (1983, 63-104). Los líderes políticos, afirma Finley, estaban obligados a “apelar, consultar, manipular, maniobrar y ser más hábiles” que estos grupos de poder (69). En última instancia, pues, aunque sea pasivamente, los griegos estaban lo suficientemente involucrados en política como para obligar a los gobernantes a tomarlos en cuenta.

Aquí se encuentra otra de las grandes diferencias entre los antiguos y nosotros, no solamente en cuanto a la concepción de la política, sino también en cuanto al valor de la libertad. Es interesante notar, como lo plantea Alan Ryan (2012, xvii), que cuando un ciudadano griego hablaba de libertad, se refería a la libertad del ciudadano para *poder participar* en los asuntos públicos. Mientras que en la actualidad, afirma Ryan, la libertad se entiende de manera distinta: estar *libres de* la política para poder atender nuestros asuntos privados. También Ober hace referencia a la libertad ateniense en estos términos: “En contraste con las democracias modernas, Atenas consiguió y mantuvo la “libertad negativa” contra el sometimiento no mediante una doctrina de derechos constitucionales inalienables, ni legales, sino mediante la “libertad positiva” de los ciudadanos de participar directamente en política, de desplegar su poder y de establecer sus objetivos políticos” (1998, 6).

Al hablar de lo ‘político’ en Grecia, pues, hay que mantener presentes las grandes diferencias que nos separan de los griegos. Otro ejemplo es que ellos no concebían la división de poderes, y sobre todo no los separarían en ejecutivo, legislativo y judicial. Un mismo funcionario podía tener funciones administrativas y judiciales; un sacerdote podía tomar decisiones militares: de hecho, los militares debían consultar al oráculo antes de emprender una expedición o de iniciar una guerra.<sup>22</sup>

### ***Teoría política de Aristóteles***

Hasta aquí hemos definido lo ‘político’ como el interés y el conocimiento por los asuntos públicos y lo distinguimos de la filosofía política, por ejemplo, de Platón, que reflexiona acerca del poder y el Estado, y está dirigida a un público no solamente especializado sino perteneciente a la élite. Para cerrar este capítulo, quiero anotar algunos aspectos sobre el término “teoría

---

<sup>22</sup> Para una breve pero bastante completa descripción del funcionamiento de las instituciones y de las magistraturas en las *poleis* arcaicas, cf. Pomeroy, 2011, pp. 116-118.

política” en este trabajo. Primeramente, he optado por hablar de ‘teoría política’ y no he querido llamarla ‘ciencia’, para distinguirla de la ciencia política contemporánea. De acuerdo con Robert Goodin, hablar de ‘ciencia política’ en la actualidad, presupone la aceptación de la disciplina como la planteó Martin Seymour Lipset en 1969, que, “es esencialmente una disciplina de la posguerra y predominantemente norteamericana” (1993, 158).

En segundo lugar, tampoco la he querido llamar filosofía porque es fundamental establecer el contraste con el tratamiento que Platón da a la política, el cual, como hemos ya mencionado, se limita a la descripción de regímenes ideales. Aristóteles consideraba que la filosofía política de Platón no aportaba el conocimiento que los estadistas requerían en la práctica (cf. Lord, 1987, 133) y su *Política* es un genial esfuerzo para llenar este hueco. Por lo demás, como en otros muchos asuntos, la política —menos que cualquier otro esfuerzo teórico— no debe concebirse como un sistema teórico que después habrá de aplicarse a la realidad. Precisamente Aristóteles, si algo nos enseña todavía, es a teorizar a partir de la realidad existente y no a partir del ideal inalcanzable.

Considero que el utilizar “teoría política” para el pensamiento político de Aristóteles es acertado porque refleja la combinación de una disciplina descriptiva y de una normativa. En efecto, Aristóteles, a diferencia de todos los pensadores que lo antecedieron, echa mano de numerosos ejemplos reales acerca de cómo funcionan las instituciones y los grupos de poder en la polis. Asimismo, no se limita a describir la realidad, sino que busca la manera de mejorar los regímenes ya existentes (cf. Ober, 2002, 295).

Si bien Aristóteles mismo afirma que sería absurdo buscar la precisión de las ciencias teóricas en las ciencias prácticas, no por ello deja de lado el rigor sistemático que caracteriza su pensamiento. De esta manera, al contrario de lo que afirma Carnes Lord, Aristóteles sí busca

establecer un vocabulario técnico riguroso (cf. Lord, 1987, 120). Las definiciones técnicas que acuña Aristóteles, sin embargo, no estarán alejadas de la vida política real: al contrario, serán una herramienta para comprender la realidad política, incluidos especialmente los conflictos dentro de la polis. En ello radica su valor y es una de las principales diferencias con el pensamiento platónico. En esta medida la “teoría política” de Aristóteles sí es cercana a la ciencia política contemporánea, entendida como “el arte de lo posible” (Goodin, 1993, 175). En el análisis que haremos en el siguiente capítulo sobre su entendimiento del fenómeno de la *stasis*, veremos en qué medida Aristóteles también entendía la política al estilo de Harold Lasswell y su famosa definición: “el estudio de quién obtiene qué, cuándo, cómo” (1936).

### Capítulo 3. Teoría aristotélica de la stasis

La palabra “stasis” es recurrente en la literatura griega. El *Thesaurus Lingua Graeca* registra 11,369 apariciones en todo el corpus, si bien únicamente 2,691 pertenecen al periodo que abarca del siglo VIII al siglo IV a. C. Para ofrecer un parámetro, en el TLG la palabra “polis” aparece 31,270 veces en esos cinco siglos, mientras que la palabra “*democratía*” se registra 920 veces en ese periodo<sup>23</sup>.

Proveniente de la raíz del verbo “histemi”, su primer sentido refiere el hecho de erigir o colocar, por ejemplo, un pilar o una edificación, por lo que se traduce como “colocación”, “estabilidad” o “fijeza”. Otra acepción, vinculada a la forma pasiva “*histamai*”, denota el hecho de estar de pie, o de mantener una postura y se traduce como “posición” o “postura”. También de esta forma, quizá a partir de ese significado, proviene el sentido de “opinión”, “partido”, y también “facción” o “disensión”.

Dado que en política las facciones a menudo provocaban revueltas, es comprensible que el sentido de “*stasis*” llegara a entenderse casi como lo opuesto de su significado etimológico: en vez de evocar la acción de detenerse, “*stasis*” se unía a menudo con “*metabolé*”, que puede significar simplemente “cambio”, pero también “revolución”. Por ello, mientras que en la *Física* de Aristóteles *stasis* significa “quietud” (cf. Fís. 195a23), y se opone a “*metabolé*”, en la *Política* significa “agitación”, cuyo resultado era una “*metabolé*”. En este trabajo nos abocaremos al estudio de la *stasis* únicamente en la *Política* de Aristóteles y, en el siguiente capítulo, en la *Athenaion Politeia*.

En el libro quinto de la *Política* Aristóteles escribe acerca de los cambios en los regímenes políticos. Estos cambios, afirma, pueden ser ocasionados por diversos motivos, como

---

<sup>23</sup> Estas cifras no coinciden con los datos que cité anteriormente de Hansen (cf. Capítulo 2). A pesar de ello, aun así es posible hacerse una idea sobre la frecuencia de estas palabras en la literatura griega.

la rivalidad electoral, la negligencia, la mediocridad y la disparidad; pero en el desarrollo de este libro Aristóteles se concentra principalmente en aquellos cambios ocasionados por la *στάσις* (*stasis*). De este modo, el libro V puede dividirse en tres grandes partes: la primera, el planteamiento de la teoría acerca de los cambios provocados por la *stasis* (V.1-4); la segunda, los cambios en diversos regímenes —democracias, oligarquías, aristocracias, monarquías y tiranías— (V.5-7, 10 y 12); y la tercera, cómo garantizar la estabilidad de los regímenes (V.8-9). El penúltimo capítulo (V.11) constituye una mejor unidad con el tema del libro VI, a saber, los modos de conservación de los regímenes.

El estudio aristotélico de la *stasis*, que abarca particularmente del libro V.1 al V.4 es complejo e intrincado.<sup>24</sup> De acuerdo con Steven Skultety (“*Stasis as Civil-War*”, de próxima aparición), “Aristóteles desarrolla una extraordinariamente sofisticada teoría de la *stasis* cuyo objetivo es explicar cómo y por qué las ciudades sufren el colapso comunal de la guerra civil”. Más adelante estudiaremos en qué consiste esta teoría y veremos en qué grado es plausible la interpretación que de ella hace Skultety. Efectivamente, la teoría aristotélica de la *stasis* es tan intrincada que continúa suscitando discusiones entre los especialistas, cuyas interpretaciones, en algunos casos, son considerablemente distintas. También es reflejo de esta complejidad la cantidad de palabras que se han utilizado para traducir el concepto de *stasis* en la *Política*, como veremos más adelante. Ahora bien, aunque entre los especialistas no se ha alcanzado un juicio unánime sobre la interpretación de la teoría aristotélica de la *stasis*, en el esquema básico sí existen puntos de acuerdo.

---

<sup>24</sup> Skultety ha registrado en la *Política* 65 apariciones de *stasis* o de uno de sus cognados (2009, 357, n. 23). Le he hecho notar que él mismo cita un pasaje más, que no está incluido en esta lista. Es interesante ver que en los libros I, VII y VIII no hay ninguna aparición. El libro V cuenta con el mayor número, con 44 menciones de *stasis*; le sigue el libro II con 11, luego el libro IV con 5, y finalmente los libros III y VI con 3 cada uno. En los apéndices puede encontrarse una tabla con el listado completo.



En la primera parte de este capítulo, por lo tanto, daré breve cuenta del estado de la cuestión. Más adelante me enfocaré en desarrollar el concepto de *stasis* en la *Política* de Aristóteles, echando mano principalmente de la interpretación que de ella ofrecen Hans-Joachim Gehrke (1985, 2001, 2013) y Steven Skultety (2009), si bien la postura de este último ha sido rechazada por Antony Hatzistavrou (2013), cuyas principales líneas de su argumento también mencionaré. Tras definir mi postura respecto de la teoría de la *stasis* en Aristóteles, hablaré de la importancia de adoptar la interpretación “limitada” de este concepto para una mejor comprensión de la *Política*, especialmente de los libros IV al VI. Finalmente, para concluir el capítulo abordaré la discusión acerca de la “clase media” como medida ideal para evitar la *stasis* y para mantener la estabilidad de los regímenes.

### ***Stasis: la discusión académica***

En 1951 Marcus Wheeler escribió un artículo llamado “Aristotle's Analysis of the Nature of Political Struggle”. En él, como quedó dicho de paso en el Capítulo 1, Wheeler afirma que si queremos comprender la política griega clásica es indispensable comprender primero qué significa el término *stasis*, no solamente por su extenso uso en política, literatura e historia, sino también porque las luchas internas caracterizaron gran parte de la historia griega, más que en otros sitios y que en otros momentos de la historia (cf. los argumentos de Kagan y de Gehrke en el Capítulo 2 sobre la guerra en Grecia). A pesar de la relevancia del término, Wheeler subraya la poca atención que la academia le ha prestado. A este reclamo se han sumado otros autores como Bernard Yack (1993) y Steven Skultety (2009), quienes lamentan que existan tan pocos estudios serios sobre el tratamiento de los conflictos políticos en Aristóteles.

Según Wheeler, hasta la primera mitad del siglo XX los investigadores que estudiaban a Aristóteles se limitaban a alabar al filósofo y no adoptaban una postura crítica frente a su obra. El

resultado es que hasta ese momento nadie había acertado a definir apropiadamente el concepto de *stasis*: “Si los traductores han fallado al explicar adecuadamente el significado de la palabra, los comentaristas han fallado al no subrayar suficientemente la importancia de la noción de *στάσις* como la discute Aristóteles” (145). El resto de su artículo es una crítica a Aristóteles, quien “por querer abundar en el tema sacrifica la claridad” (148). En efecto, de acuerdo con Wheeler, al hablar de los conflictos políticos Aristóteles confunde el síntoma con la causa, y eso ocasiona que su análisis no consiga ser una evaluación precisa de los factores involucrados en la *stasis*. Un estudio minucioso del texto de Aristóteles muestra, sin embargo, que Wheeler estaba equivocado y es él quien se confunde. No obstante, tiene Wheeler el mérito de apuntar la importancia del término *stasis* en la literatura griega y de haber hecho un primer estudio sobre su particular uso en Aristóteles. Es valioso también en cuanto nos invita a hacer una lectura cuidadosa de Aristóteles. Sin duda su estudio, publicado hace 65 años, representó un gran avance en esta cuestión.

El libro de Bernard Yack (1993), *The Problems of a Political Animal: Community, Justice and Conflict in Aristotelian Political Thought* es un muy interesante acercamiento al estudio de los conflictos políticos en Aristóteles. De acuerdo con Yack, el énfasis que se ha puesto en los libros VII y VIII de la *Política*, en los que Aristóteles, al estilo de Platón, desarrolla modelos de política ideales, puede llevarnos a pensar que la *Política* es un texto con ideas interesantes pero obsoleto. Por esa razón uno de los principales objetivos de Yack es destacar la importancia de los libros centrales de la *Política*, en que Aristóteles estudia los problemas que surgen de forma natural entre los animales políticos.

Si bien Yack hace un gran trabajo al poner de relieve las ideas aristotélicas acerca de los conflictos políticos, la tajante división que establece entre éstos y los tratados éticos es quizá

exagerada. Asimismo, aunque su estudio es valioso para comprender la *Política* desde una perspectiva más realista, su entendimiento de la *stasis* adopta un sentido demasiado amplio, lo cual dificulta adquirir una comprensión cabal de cómo Aristóteles aborda en la *Política* los conflictos políticos. Al igual que la mayoría de los traductores, su concepción de la *stasis* está en la línea de pensadores como Moses Finley, quien afirma que “todos los niveles de intensidad estaban abarcados por la espléndida palabra griega, de extendida aplicación, *stasis*...” (1983, 105). Respecto de la interpretación “amplia” y “limitada” de la *stasis* en Aristóteles los especialistas en la cuestión, como veremos enseguida, no han llegado a un acuerdo.

Más recientemente se publicaron dos libros dedicados enteramente a tratar la *stasis* en Aristóteles. El primero, *Aristotle on Political Enmity and Disease. An Inquiry into Stasis*, fue publicado en el año 2000 por Kostas Kalimtzis. Después, en 2007, Ronald Weed publicó su *Aristotle on Stasis: a Moral Psychology of Political Conflict*. Como muestran los títulos de ambos libros, su acercamiento al conflicto político está hecho, como si estuviera contaminado de platonismo, desde el punto de vista de la “enfermedad” y de la psicología moral. La virtud de ambos libros es que buscan utilizar categorías aristotélicas (a saber, las cuatro causas) para estudiar la *stasis*, su origen y sus causas. Por paradójico que pueda parecer, sin embargo, este acercamiento “aristotélico” en realidad se desvía del propósito que Aristóteles tenía al desarrollar su teoría de la *stasis*.

¿A qué me refiero con esto? ¿Cómo puede un estudio con categorías aristotélicas sobre un término aristotélico no ser apropiado para entender a Aristóteles? No quiero decir que los estudios de Weed y de Kalimtzis sean incorrectos ni que no sean meritorios. Más bien considero que su aportación es la comprensión de la *stasis* desde un punto de vista distinto al de la teoría política. En este sentido ambos estudios son más cercanos a Platón que a Aristóteles. En el libro

*La Ciudad Dividida* de Nicole Loraux (2008) —como bien apunta Skultety (2009, 356, n. 21)— ella habla de cómo el estudio de los conflictos internos desde una perspectiva de la enfermedad apoyan la conceptualización de la *polis* como una unidad orgánica.<sup>25</sup> Tales acercamientos, afirma, son una táctica política que busca tapar los avatares de la política real. En otras palabras, es una manera de esconder las negociaciones “en lo oscurito”, aquellas en las que realmente se deciden las políticas públicas. Ciertamente, el entendimiento de la *polis* como un solo cuerpo sirve, entre otras cosas, para minimizar los conflictos internos y evitar que se cuestione el *status quo*. Esta “estrategia” la adopta Platón a partir del libro II de su *República* y se sirve de la analogía con el cuerpo para concluir que la justicia es que cada quién haga lo que le corresponde en la ciudad, como cada parte del cuerpo hace lo que le toca.

Por esta razón, tanto el estudio de Kalimtzis como el de Weed son deficientes, en la medida en que evaden el propósito de Aristóteles en esta sección de la *Política*. Ciertamente, Aristóteles también está interesado en la psicología moral de los agentes que recurren a la *stasis* para conseguir beneficios políticos, pero ésta no constituye el núcleo de su explicación. Otro argumento contra las obras de Kalimtzis y de Weed, que ofrece Steven Skultety (2009, 351, n.11), es que ninguna de las dos aproximaciones consigue explicar apropiadamente la naturaleza de la segunda causa de la *stasis* de acuerdo con la teoría de Aristóteles (la cual estudiaremos en el siguiente apartado). Kalimtzis y Weed, afirma Skultety, se ven obligados a forzar el texto para que signifique lo que ellos quieren entender. De esta manera, terminan por afirmar que los agentes de la *stasis* actúan irracionalmente pues aspiran al honor y al lucro como bienes humanos supremos.

---

<sup>25</sup> En ese mismo libro, Loraux dedica un capítulo entero al estudio de la *stasis*. Aunque su acercamiento no discute el uso peculiar de *stasis* que Aristóteles desarrolla en la *Política*, sus reflexiones acerca del término son interesantes. Entre otros argumentos, Loraux sugiere que veamos en la *stasis* un tipo de “agitación” necesaria (que asocia al verbo griego κικιάω) para conseguir unidad en la ciudad, semejante a la manera en que se mezclan el vinagre y el aceite. Cf. Loraux 2008, 107.

La interpretación del propio Skultety sobre la *stasis* nos servirá para entender mejor a qué se refiere su crítica de Kalimtzis y de Weed. En su artículo “Delimiting Aristotle’s Conception of *Stasis* in the *Politics*” (2009), Skultety adopta una visión “limitada” del concepto de *stasis*. A diferencia del resto de los escritores griegos, Aristóteles, sostiene Skultety, hace un esfuerzo por delimitar el concepto de *stasis* para poder comprender las causas de los cambios en los regímenes. Ni la antipatía partidaria, ni las disputas legales, ni la competencia política, afirma, deben entenderse como *stasis*.

Aunque por cuestiones prácticas él traduce el término como “facción”, concluye que la *stasis* es algo cercano a lo que entendemos hoy por “guerra civil” (2009, 348, n. 4; cf. también “*Stasis* as Civil-War”). Aristóteles, al igual que el resto de los autores griegos, ve en la *stasis* el mayor peligro para la estabilidad de la ciudad. La *stasis* es un conflicto de tal dimensión que los políticos deben intentar evitarla a toda costa. Sin embargo, a diferencia de los demás, Aristóteles excluye de la *stasis* un gran número de conflictos políticos menores. Por esa razón Skultety, como antes intentó Bernard Yack, encuentra en Aristóteles un modelo político incluyente y realista. Más que procurar acallar cualquier tipo de conflicto interno, como parece ser la sugerencia de Platón en la *República*, Aristóteles vuelve los conflictos parte de la vida política común, siempre y cuando no pongan en riesgo la estabilidad del régimen.

Al entendimiento de *stasis* como un concepto “limitado” que ofrece Skultety se ha opuesto Antony Hatzistavrou en su texto “Faction”, el cual forma parte de *The Cambridge Companion to Aristotle’s Politics* (2013). Al respecto afirma que Skultety se equivoca en su interpretación de las causas de la *stasis* y propone a cambio una subdivisión de tipos de “facciones”. Es necesario distinguir, de acuerdo con Hatzistavrou, dos grandes tipos de facciones: la motivada políticamente y la que es inducida por una rivalidad personal. La primera

de estas dos, a su vez, se puede dividir en dos: por un lado, aquella que es provocada por un sentido de injusticia política; por otro, la que es ocasionada por la ambición.

Estas subdivisiones se deben a que, según Hatzistavrou, Aristóteles quiere estudiar el fenómeno de la *stasis* desde dos perspectivas distintas, a saber, desde la psicología de quienes comienzan la facción, y desde la sociología de los orígenes de la facción, entendidos como conflicto ideológico e injusticia de la constitución (287). Además, dado que Aristóteles menciona que las causas pueden ser justas o injustas, Hatzistavrou hace una subdivisión adicional. Mas Skultety, en respuesta a Hatzistavrou, da diversos argumentos para sostener que “la tesis de que Aristóteles ve el proyecto del libro V como un ejercicio de tipología no es plausible” (“*Stasis as Civil-War*”). La aportación de Hatzistavrou, a mi parecer, es que a diferencia de Skultety, que entiende la teoría de la *stasis* como una regla universal, su argumento ayuda a pensar la *stasis* en un contexto específico, es decir, de acuerdo con cada tipo de régimen (justo o injusto, de pocos o de muchos, etc.). No obstante, aunque este enfoque es interesante porque pone de relieve la constante y profunda riña entre ricos y pobres y sus ideologías profundamente contrapuestas, su análisis dificulta la comprensión de la ya de por sí complicada narración de Aristóteles. En el siguiente apartado se verá más sobre esta cuestión.

Hasta aquí ha llegado la discusión acerca de las diversas interpretaciones de *stasis* en Aristóteles de que tengo noticia. No obstante, por su importancia y alcance, debo mencionar otra obra cuyo tema central es la *stasis*, aunque su análisis no tiene que ver con el concepto como aparece en Aristóteles. Se trata del libro de Hans-Joachim Gehrke, *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.* (1985). En las primeras 200 páginas de este ambicioso libro, Gehrke documenta cada una de las instancias

en que hubo *stasis* en las diversas *poleis* griegas. Algunas de las definiciones que ofrece y de las conclusiones a las que llega son útiles para este estudio, y serán incorporadas más adelante.

Asimismo, existen dos textos más de Gehrke que son útiles para comprender qué es la *stasis*. El primero de ellos es “Verfassungswandel”, que es un capítulo que publicó como parte del libro acerca de la *Política* de Aristóteles, editado por Otfried Höffe (2001). Se trata de un comentario al libro V. En él, naturalmente, aborda el tema de los cambios de régimen en Aristóteles y da las líneas generales de la *stasis*. Sin embargo, no se detiene en los temas controversiales y por ello no lo he incluido dentro de la discusión de este apartado. El otro texto, con solamente una breve pero importante mención de la *stasis* es “States”, capítulo que forma parte de *A Companion to Archaic Greece*, editado por Kurt A. Raaflaub y por Hans van Wees (2013). Este capítulo ha resultado útil para entender cómo funcionaban las incipientes *poleis* (cf. Cap. 2). Retomaré algunos de los puntos que ellos mencionan sobre la *stasis* en las conclusiones de este capítulo.

Por último, he citado varias veces el texto “*Stasis as Civil-War*” de Steven Skultety, que es parte de su libro *Conflict in Aristotle’s Political Philosophy*. Debo mencionar que el libro aún no ha sido publicado, pero el autor muy amablemente me ha hecho llegar el borrador de los primeros capítulos. Allí ha incluido un apartado sobre la *stasis* en la *Athenaion Politeia*, al cual me referiré en el siguiente capítulo, en el que trato la *stasis* en el siglo VI.

### ***Stasis en Aristóteles, ¿qué es y qué no es?***

En la versión de Antonio Gómez Robledo de la *Política* es notorio su esfuerzo por ofrecer tantas traducciones de *stasis* como le es posible, lo que pone de manifiesto la dificultad del asunto. Sin duda, el término *stasis* ha sido un dolor de cabeza para los traductores que quieren encontrar un término preciso y distinto para cada contexto. Gómez Robledo utiliza nada menos que diez

palabras distintas para referirse a la *stasis* o a alguno de sus cognados: revolución, discordia, sedición, (rivalidades y) facciones, querellas, disputa, rebelión, disensión, sublevación y reyerta. ¿Qué es, pues, la *stasis*? ¿Cómo debemos entenderla? ¿Existe alguna traducción apropiada para el término?

El estudio de la *stasis* política en Grecia, de acuerdo con Aristóteles (V.1), debe llevarse a cabo desde diversos frentes: las características y motivaciones de los agentes que incurren en ella, los objetivos que éstos persiguen, y los medios que emplean para conseguirlos. Solamente conociendo estos elementos será posible identificar las coyunturas en que hay *stasis* así como encontrar las medidas para evitarla. Asimismo, podremos determinar qué no es la *stasis* y apreciaremos la importancia y pertinencia de entenderla en un sentido limitado. En cuanto al primer punto —comprender las características de los agentes y sus motivaciones— es preciso desentrañar primero las causas de la *stasis*. Puesto que el estudio de estas causas es un tanto sofisticado y por ello ha suscitado discusiones entre los especialistas, hablaré de ellas en último lugar. Comencemos entonces por entender cuáles son los objetivos de la *stasis*.

### **1. Objetivos de la *stasis***

Como quedó dicho al inicio de este capítulo, *stasis*, en un sentido general, es un tipo de cambio en el régimen político o la acción que lo origina. Estos cambios toman diversas formas: el más radical es un cambio entero del tipo de constitución, por ejemplo, de democracia a oligarquía, de oligarquía a dinastía, o de aristocracia a tiranía. Tengamos presente, sin embargo, que no todo cambio de régimen implica que haya habido *stasis*, pues existen otros motivos de cambios en los regímenes. En la *Athenaion Politeia* se describen diversos cambios en la forma de gobierno tras la Guerra del Peloponeso, y aunque estos cambios son radicales, pues se instaura la oligarquía en lugar de la democracia, el autor no se refiere a estos cambios como *stasis* (cf. *Ath. Pol.* 29-31).



Ahora bien, no todos los cambios *en* el régimen político significan un cambio *de* régimen. Aristóteles habla de cambios que son simplemente “de grado”. Es decir, una democracia o una oligarquía puede volverse más o menos democrática u oligárquica, respectivamente. Esto es posible, por ejemplo, si varía la manera en que se eligen quienes ocupan los cargos o si cambia el grupo de quienes dirigen el Consejo. Clístenes, a finales del siglo VI, modificó el Consejo para que tuviera quinientos en lugar de cuatrocientos miembros (*Ath. Pol.* 21.3). Asimismo, determinó que éste sería encabezado por cincuenta miembros cada mes, los cuales se rotarían a lo largo del año de modo que cada una de las diez nuevas tribus que él formó lo dirigiera y al final todas tuvieran la oportunidad de dirigir esta institución.

Otro cambio es de tipo “parcial”, el cual consiste en que se añada o se suprima una magistratura. Entre los ejemplos que pone Aristóteles está la supresión del eforado en Lacedemonia por el rey Pausanias (*Pol.* V.1, 1301b20). Nosotros podemos tomar otro ejemplo, esta vez de inicios del siglo VI: la institución misma del Consejo de los Cuatrocientos por Solón, para proveer un contrapeso al poderoso y oligárquico Consejo del Areópago (*Ath. Pol.* 8.4). En efecto, el Areópago estaba conformado por los ex arcontes que, una vez que culminaba su año de gobierno, engrosaban las filas de este Consejo. Naturalmente, dado que el cargo del arconte comúnmente lo ocupaban los más poderosos, usualmente nobles y ricos, las políticas del Areópago solían ser de corte conservador y oligárquico. El Consejo de los Cuatrocientos permitió que otros miembros de la polis tomaran decisiones en el gobierno de manera más activa y, aunque no cambiara la naturaleza del régimen, éste fue un paso decisivo hacia la participación popular.

Finalmente, Aristóteles dice que es posible que el poder cambie de manos, pero que la constitución quede intacta. Es decir, en este caso el cambio *en* el régimen consiste en que el

grupo que domina y dirige el gobierno es sustituido por otro distinto, sin que haya un cambio ni de régimen, ni de grado, ni parcial. Alguno de estos cambios en el régimen vigente es lo que los agentes deben tener como objetivo para que podamos hablar propiamente de *stasis* de acuerdo con la teoría de Aristóteles, por supuesto, aunado a los medios propios de la *stasis*, que veremos a continuación.

## **2. Medios para la *stasis***

Tanto por los ejemplos con que contamos de *stasis* en la *Política*, como por las características de los agentes y los medios que utilizaban durante la *stasis*, según la descripción de Aristóteles, sabemos que todos estos cambios solían ser violentos, por lo que siempre representaban un gran riesgo para la estabilidad de la polis. Sobran los ejemplos en que el uso de la fuerza fue patente: como he mencionado, Gehrke (1985) dedica las primeras 200 páginas de su libro a registrar cada una de las diversas *staseis* que pudo documentar en las distintas *poleis*.

En efecto, una manera de identificar la *stasis* es precisamente que los participantes usan la fuerza o el engaño para lograr cualquiera de los cambios mencionados. Un caso de engaño es el ejemplo de Megacles, en el siglo VI, quien corrió el rumor de que Atenea misma traería de vuelta a Pisístrato y después lo hizo entrar a la ciudad sobre un carro acompañado de una mujer grande y bella disfrazada de la diosa (*Ath. Pol.* 14.4). Debo añadir que incluso en los casos en que los medios son el engaño, la *stasis* siempre implica violencia, aunque sea latente. Ésta puede manifestarse por la amenaza de usar las armas por parte de los participantes, quienes también pueden buscar desprover a otros actores de sus armas. Un pasaje que sirve para ilustrar esto es aquel en que Pisístrato, tras hacerse del poder por segunda ocasión, con engaños quitó al pueblo sus armas y las guardó bajo llave (*Ath. Pol.* 15.4). Todos los pasajes en que Aristóteles se refiere

a la *stasis* tienen un trasfondo semejante, donde la violencia o está a punto de estallar o lo hace definitivamente.

### 3. Las causas de la *stasis*

Se dice que en la guerra, gane quien gane, todos pierden. Si bien la *stasis* no siempre implica una encarnizada guerra, Aristóteles afirma que podemos conocer su inicio, pero no es posible determinar de antemano su desenlace. La *stasis* puede resolverse con una veloz tregua, pero también puede prolongarse y ocasionar muchas muertes aunadas a la inestabilidad del régimen, lo cual también la debilita hacia el exterior.

Definitivamente, la *stasis* no es deseable para nadie, ni siquiera para los que viven oprimidos, mucho menos para los gobernantes. Recordemos que para los griegos, la polis es la principal encargada de formar ciudadanos que acaten leyes. Además, solamente con un régimen estable es posible que la ciudad cumpla el cometido de formar ciudadanos libres y felices. La guerra al interior de la ciudad, por el contrario, pone en riesgo la estabilidad y puede ser tan grave como la guerra externa. ¿Cuáles son entonces las causas no sólo de que exista la *stasis* sino de que sea frecuente? ¿Qué motiva a los participantes a actuar de esta manera?

Aristóteles afirma que debemos atender a las siguientes cuestiones pues éstas entrañan las tres causas o principios de la *stasis* (V.2, 1302a18-20):

- a. cuál es la disposición de los disidentes (πῶς τε ἔχοντες στασιάζουσι);
- b. con qué finalidad disienten (τίνων ἔνεκεν); y
- c. cuáles son los orígenes de los disturbios y las disensiones políticas (τίνες ἀρχαὶ γίνονται τῶν πολιτικῶν ταραχῶν καὶ πρὸς ἀλλήλους στάσεων).

Aristóteles nos dice que (a) la disposición de los disidentes “se debe considerar como la causa más general” (καθόλου, *kathólou*) y que ésta está relacionada con la reivindicación de la igualdad. En el capítulo V.1 había explicado que en las democracias y en las oligarquías se tienen distintas ideas acerca del principio de igualdad:

La democracia surgió de creer que los que son iguales en un aspecto cualquiera son iguales en absoluto. Y la oligarquía de suponer que los que son desiguales [es decir, superiores] en un solo punto son desiguales en todo: por ser desiguales en bienes suponen que son desiguales absolutamente... Así pues, todos tienen cierta justicia, pero desde el punto de vista absoluto están en el error. (V.1 1301a28-36)<sup>26</sup>

En otras palabras, en cuanto a la disposición de los disidentes se refiere, Aristóteles piensa que ésta se ve afectada cuando ellos sienten o creen que no obtienen cuanto merecen, aunada a un deseo de rectificar esta injusticia (ya sea que tengan o no razón).

La segunda causa, (b) en aras de qué incurren los disidentes en *stasis*, Aristóteles menciona que es por el lucro o el honor, o por lo contrario de éstos, por huir de la deshonra o del castigo, ya sea contra ellos mismos o contra sus amigos. Las dificultades comienzan cuando evaluamos la tercera causa (c), pues Aristóteles dice que ésta consiste en siete factores, de los cuales los primeros dos son el lucro o el honor. Es decir, los mismos que atribuyó a la segunda causa, “aunque no de la misma manera” (ἀλλ’ οὐχ ὡσαύτως, V.2, 1302a38). En seguida veremos qué puede significar esto. Los demás factores son la soberbia, el miedo, la supremacía, el desprecio y el crecimiento desproporcionado.

Si seguimos la interpretación de Skultety (2009, 353), advertiremos que, cronológicamente, las causas (a) y (b) suceden cerca del momento de la *stasis*, mientras que la causa (c) se encuentra en el origen, tiempo antes de que ocurra la *stasis*. Dicho de otro modo, primero existen (c) orígenes “lejanos” que conducen, en algunos casos gradualmente, a una cierta disposición hacia la *stasis*. Se puede tratar de una actitud o una política que es vista como ilegal o injusta por los futuros disidentes, pero que no necesariamente los afecta de manera directa o inmediata; no obstante, de alguna manera prepara su conducta y los hace proclives a la *stasis*. Tiempo después hay “una gota que derrama el vaso”, un hecho que altera la conducta de los disidentes y desata la *stasis*: los disidentes adoptan una actitud violenta o fraudulenta (el

---

<sup>26</sup> Traducción de Manuela García Valdés.

momento de la *stasis* propiamente) porque consideran haber sido tratados injustamente de manera (más) directa y, en consecuencia, buscan resarcir el daño que sufrieron.

Entendidos de esta manera, el lucro y el honor de (c) tienen que ver con asuntos relativamente menores, pero que tienen un efecto en la disposición de los disidentes. Se distinguen del lucro y del honor de (b) porque éstos tienen un impacto directo sobre los disidentes y desencadenan la violencia. Es decir, el lucro y el honor de (b) funcionan como “detonantes”, mientras que los factores de (c) anticipan el momento de la *stasis* y de alguna manera preparan a los agentes.

Asimismo, hay otra distinción que hacer, entre las causas (a) y (b). De acuerdo con Skultety (“*Stasis* as Civil-War”), “Aristóteles distingue entre los motivos generales y las oportunidades específicas que los agentes aprovechan cuando inician una facción. La segunda causa describe la decisión que inicia o “desencadena” la facción activa, mientras que la primera causa describe un deseo general.” De esta manera, el honor y el lucro son a la vez los detonantes de la *stasis* y también la oportunidad específica para que los agentes actúen y la primera causa es, como quedó dicho, un deseo general.

Es importante recalcar que los participantes de la *stasis* pueden o no tener razón en cuanto a su percepción. Es posible que, en efecto, se les esté tratando de manera injusta. De ser así, debemos notar que el cambio en el régimen, incluso mediante la *stasis*, no tiene su origen necesariamente en el egoísmo o en un interés mezquino privado. También los virtuosos pueden identificarse con esta causa, como lo indica Aristóteles (V.1 1301a39-40): “Y de entre todos, podrían rebelarse con más justicia, aunque son los que menos lo hacen, los que se distinguen en virtud, pues es muy razonable que sean los únicos absolutamente desiguales.”

Entendidas así las causas de la *stasis*, es manifiesta la equivocación de Kalimtzis y de Weed, pues, como mencioné en el apartado anterior, ambos consideran que los participantes de la *stasis* siempre actúan irracionalmente y aspiran al honor y al lucro como bienes humanos supremos. Su interpretación pasa por alto los casos en los que las percepciones de los disidentes son correctas y su reclamo justo, aunque la vía para resarcir el daño, es decir, la *stasis*, no sea la óptima. Mas Aristóteles parece poner el énfasis en que la tarea de evitar la *stasis* recae más en los gobernantes y en los legisladores que en los disidentes. En última instancia, es a ellos a quienes está dirigido el texto de la *Política*, para que sean capaces de identificar el origen de la *stasis* y busquen evitarla. Aristóteles comprende que no basta con recriminar moralmente a quienes recurren a la *stasis* para reclamar sus derechos, ya sea justa o injustamente: lo principal es atender las causas del problema.

Una de las razones para que Aristóteles ofrezca una versión tan complicada de las causas de la *stasis* radica precisamente en que está buscando una manera general de formularlas, independientemente de la virtud o de los vicios de los actores, e independientemente de que el régimen sea recto o desviado. En todos los casos encontramos que el deseo de igualdad es la motivación “general” o “universal” para incurrir en *stasis*. Del mismo modo, los disidentes persiguen el honor y el lucro porque buscan resarcir la desigualdad que perciben.

Hatzistavrou (2013, 277-282) ha rechazado esta interpretación de la *stasis* “limitada” como la entiende Skultety. Según él, la *stasis* “motivada políticamente” puede ser, en primer lugar, una reacción en contra de haber sido injustamente excluido de participar políticamente, en cuyo caso el deseo de igualdad es legítimo. En segundo lugar, existe otro tipo de *stasis* cuyo reclamo es haber sido tratado con igualdad (siendo ellos desiguales), el cual está motivado por la ambición y el deseo de superioridad. El primer caso, como podemos ver, es calificado como

justo y parece ajustarse a un reclamo “demócrata”, mientras que el segundo solamente se puede aplicar a los oligarcas y Hatzistavrou lo entiende como mera ambición.

Claramente, la clasificación de *stasis* que hace Hatzistavrou parece reducirla a las categorías de “buena” y “mala” o, si se prefiere, “justa” e “injusta”. Una es motivada por un reclamo legítimo, la otra, impulsada por la ambición. Esta visión es engañosa pues, como hemos visto desde un inicio, en ningún caso es la *stasis* una vía deseable para resolver conflictos. Otra falla del análisis de Hatzistavrou es que deja de lado otros casos posibles, como serían los reclamos injustos por parte de una facción demócrata, o bien, los reclamos legítimos por parte de los oligarcas, sin que éstos sean necesariamente ambiciosos. En este sentido Hatzistavrou se deja llevar por las interpretaciones de Weed y de Kalimtzis y se centra más en la psicología de los actores que en las coordenadas políticas de la *stasis*.

A propósito de las subclasificaciones que concibe Hatzistavrou acerca de los diversos tipos de *staseis*, como lo apunta Skultety en “*Stasis as Civil-War*”, éstas se desvían del propósito de Aristóteles en el libro V, pues: “su objetivo principal es elaborar una descripción que identifique los elementos comunes entre *todos* los disidentes” (el énfasis es suyo). Si bien las subclasificaciones de Hatzistavrou pueden ayudarnos a entender múltiples casos con diferentes combinaciones de caracteres y motivaciones, a final de cuentas su análisis no ayuda a facilitar la comprensión del desarrollo aristotélico de la *stasis*.

Hasta aquí hemos estudiado los objetivos y causas de la *stasis*, así como los medios para el cambio. Aún no queda claro, sin embargo, si existe una traducción adecuada del término *stasis*. Asimismo, queda por dirimir la cuestión de si la *stasis* es solamente política o si también puede ser un fenómeno privado; finalmente, también hemos de entender las implicaciones de interpretar la *stasis* en un sentido limitado.

### *¿Cómo traducir “stasis”?*

En cuanto a la traducción se refiere, a partir de esta larga explicación acerca de la naturaleza de la *stasis*, de sus objetivos y de sus causas, es patente que muchas de las palabras que suelen utilizarse para verter el término *stasis* en Aristóteles son incorrectas o, en el mejor de los casos, son engañosas en la medida en que conducen a error.

Tomemos el caso de la palabra “revolución”. De acuerdo con el Diccionario del Español de México, una revolución es un “movimiento político, generalmente acompañado de lucha armada, que tiene por consecuencia el rompimiento con la situación anterior de una sociedad y la creación de nuevas formas de gobierno, de nuevas leyes y de nuevas maneras de comportarse sus miembros”. Sin duda, esta definición parece acercarse bastante a lo que hemos dicho sobre la *stasis*. No obstante, incluso en el caso de un cambio radical de régimen a partir de la *stasis*, es difícil identificar este cambio con una revolución como la entendemos tras la revolución mexicana, la revolución rusa o la revolución francesa. Estas revoluciones tienen un sentido ideológico y un propósito claro de direccionamiento histórico.

Bernard Yack (239-40) argumenta que aunque Aristóteles está familiarizado con “justificaciones ideológicas” de corte oligárquico y democrático, “la construcción de grandes ideologías que implican demandas acerca de la dirección de la historia humana no comenzó hasta mucho después del colapso de la polis clásica”. Dado que no es viable hablar de ideología en Aristóteles, tampoco es deseable hablar de “revolución” para hablar de los cambios de régimen (*μεταβολαί, metabolái*).

Tanto Hatzistavrou como Skultety traducen *stasis* por “facción”, aunque éste la ha identificado con lo que hoy entendemos por guerra civil: “algunos han argumentado que una condición necesaria para que podamos considerar la violencia política como ‘guerra civil’ es que



los participantes deben estar intentando hacerse del poder soberano... Me parece que Aristóteles piensa la *stasis* en términos similares” (2009, 348 n. 4; cf. también “*Stasis* as Civil-War”). Al igual que los especialistas consideran la “guerra civil” un término técnico que no puede atribuirse a cualquier tipo de violencia política, Skultety tiene razón en considerar la *stasis* un término que, al menos en Aristóteles, tiene un sentido limitado. Una discusión semejante existe respecto del uso del término “golpe de Estado”, que debe distinguirse de un “cuartelazo”, pues no se trata de cualquier intento de derrocar al gobernante, sino únicamente de aquél en que uno de los tres poderes (ejecutivo, legislativo o judicial) disuelve a los otros dos y asume sus funciones.

En el caso de la *stasis*, Richard Mulgan ha apuntado con acierto que Aristóteles marca la diferencia entre ésta y otras formas de ‘rivalidad’ más tenue o incluso la competencia de individuos y grupos por ocupar los cargos de gobierno (1977, 118). La *stasis* en Aristóteles es un término técnico, que describe una situación muy específica que cumple con las características mencionadas en la definición: existen actores motivados por un sentimiento de injusticia que utilizan el engaño o la fuerza para conseguir un cambio en el régimen.

Estudiosos de Aristóteles de la talla de Lord Carnes se han opuesto a esta visión. Ciertamente, como él apunta, el acercamiento de Aristóteles a las ciencias “prácticas” es distinto al de las ciencias “teóricas” (1987, 119). De acuerdo con Carnes (120), en las ciencias prácticas (y la *Política*, afirma, es la ciencia práctica por excelencia), Aristóteles “no intenta establecer un vocabulario técnico lógicamente riguroso que esté alejado de la vida política real.” Y más adelante continúa Carnes: “las cosas humanas son inherentemente variables, y acercarse a ellas con un espíritu de físico o matemático, buscando descubrir leyes universales es distorsionar fundamentalmente los fenómenos relevantes.”

Aunque Carnes tiene razón en apuntar que Aristóteles no se aleja de la vida política real, ello no impide que utilice un lenguaje técnico y sofisticado. El problema de la *stasis* estaba impregnado en la vida de la polis y la tarea que Aristóteles se impuso fue desentrañarlo para ofrecer reglas universales que fueran útiles a los estadistas en situaciones particulares. No creamos, sin embargo, que Aristóteles es en este sentido semejante a Platón. Mientras que éste habla de universales, éstos son incompatibles con el mundo real. Aquél, en cambio, precisamente porque conoce y reconoce la mutabilidad de las actividades humanas, ofrece una respuesta real para la política cotidiana.

Aristóteles buscaba encontrar una fórmula para comprender la *stasis* y sus causas con la mayor exactitud posible, pues solamente así era posible encontrar los medios para evitarla. En efecto, el texto de todo el libro V parece estar dirigido a los políticos (no a los filósofos), y su recomendación es que se cuiden de permitir que la ciudad caiga en un contexto de *stasis*. El libro V, de acuerdo con Gehrke (2001, 141), es el mejor documentado históricamente. Pierre Pellegrin afirma que “el tema principal de la *Política* es ofrecer una formación a los legisladores para que puedan establecer y defender la constitución excelente en todas las situaciones posibles” (1993, 67). Es decir, no se trata de una reflexión meramente filosófica sino a todas luces práctica. Semejante a Aristóteles, Cicerón habla al inicio de su *República* de la teoría como insuficiente, pues para que la virtud sea tal, debe existir en la práctica.

En suma, no parece existir un término específico para traducir “*stasis*” como la definió Aristóteles. En general, al menos en este trabajo, he optado por no traducir el término, aunque esto es problemático cuando nos enfrentamos a uno de sus cognados en forma de verbal. Por ello es quizá acertado recurrir a “facción” y “división en facciones” como hacen Hatzistavrou y Skultety, o incluso “disensión”. Lo que no es recomendable es utilizar una multiplicidad

arbitraria de términos cuando Aristóteles usaba uno solo, pues perdemos de vista no sólo el uso que hace de ‘stasis’ sino la importancia que le da. La consistencia es lo más deseable y, en última instancia, independientemente de la interpretación que adoptemos, debemos mantener presentes las discusiones que existen al respecto.

### ***Stasis, siempre política***

Según Hatzistavrou la *stasis* puede referirse a conflictos del ámbito político o del privado. Skultety, sin embargo, no está de acuerdo con él y afirma que solamente puede haber aquella que es de tipo político. El argumento de Skultety es que los ejemplos que Aristóteles ofrece en la *Política* y que aparentemente reflejan conflictos privados son llamados *staseis* porque tienen consecuencias políticas importantes. Es decir, la enumeración de riñas menores y privadas en los capítulos V.3 y V.4, que incluyen amoríos, herencias, o malos presagios, son importantes porque tienen consecuencias políticas graves. Cuando uno de estos conflictos, que pueden ser considerados menores en otro contexto, ocurre entre quienes tienen el poder, se tornan graves porque cambian el rumbo del régimen. Yo considero que la interpretación de Skultety es la correcta, pues como dice Aristóteles: “las *staseis* no surgen con motivo de cosas pequeñas sino a partir de cosas pequeñas, y [los ciudadanos] se dividen en facciones con motivo de cuestiones importantes” (V.4, 1303b17-18). Así pues, las *staseis* excluyen los conflictos privados o incluso los públicos si no acarrear consecuencias mayores para la polis.

A continuación citaré dos pasajes de Hans-Joachim Gehrke (1985) donde enumera las características de las *staseis* o “guerras intestinas”, como él las llama. Como veremos, sus descripciones coinciden con Skultety y apoyan su argumento. Gehrke (266-7) dice lo siguiente:

La tendencia a la eliminación total del enemigo, la habilidad poco desarrollada de tolerancia hacia la oposición o la aceptación de una derrota y la tensión que ésta conlleva en los comportamientos internos son su expresión esencial. En primer lugar, se trata de expulsar a los propios adversarios internos fuera del camino o, al menos, derrocarlos mediante el desplazamiento del marco institucional: las detenciones, los

destierros, los homicidios, las expropiaciones y los cambios constitucionales eran el medio más común. La apelación a la lealtad y al bien general, el tratar de dar la mano al opositor sobre la trinchera estaba, en consecuencia... a menudo condenada al fracaso.

Más adelante, en las conclusiones de su estudio sobre las *staseis* (352), afirma:

Pudimos identificar en la Stasis un tipo relativamente unitario de guerra interna cuyos componentes ciertamente hay que distinguir: existen distintos elementos, válidos de diversas maneras y en diversos niveles. Las condiciones esenciales (no exclusivas) que fundamentan la propensión general se encuentran en:

- a) el interés que círculos más amplios dentro de los respectivos estados tienen por la participación política;
- b) la fuerte repercusión que los factores genuinamente personales tienen en las relaciones sociopolíticas;
- c) la extrema ambición de grupos más pequeños de activistas políticos; y
- d) la inestabilidad de las relaciones interestatales en el mundo griego.

En estas definiciones podemos constatar que, efectivamente, aunque hay “factores genuinamente personales” íntimamente relacionados con el surgimiento de las *staseis*, éstos afectan considerablemente el ámbito político de las ciudades y no se reducen a las querellas menores ni a las exclusivamente privadas.

El otro punto que es importante destacar es que las *staseis*, así descritas, hacen patente la persistente intolerancia que existía ante los adversarios políticos, pues ésta suponía conflictos cuya única salida era un movimiento radical y violento. En palabras de Herman M. Hansen (2006, 125), “existía una permanente tensión que con frecuencia desataba una guerra civil, con ayuda de grupos de intereses semejantes en *poleis* vecinas o en una de las poderosas ciudades que decidían las alianzas.” Pero lo que era más grave es el riesgo que esto constituía a su soberanía, pues, como dice Hansen a continuación, “los grupos internos estaban dispuestos a perder o sacrificar la autonomía de la polis a cambio de tener el poder dentro de ésta.” La gravedad de la *stasis* es manifiesta; no obstante, su cancelación no implicaba la anulación de todo conflicto dentro de la polis. El propósito de Aristóteles es mostrar que el conflicto político puede existir, sin necesidad de comprometer la estabilidad del régimen. Al rechazar las *staseis*, Aristóteles busca evitar las soluciones drásticas a los conflictos políticos. Su propósito no es

acallar todo tipo de conflicto dentro de la polis, como parece querer hacer Platón. El objetivo de Aristóteles es que se eviten las guerras civiles; el rechazo al conflicto extremo abre la puerta a que existan cotidianamente los conflictos públicos y privados cuya resolución no implique un riesgo para la estabilidad del régimen.

La lectura de la *stasis* en un sentido limitado, por tanto, puede arrojar nueva luz sobre el sentido de la *Política* entera, en la medida en que contribuye a entender esta obra no como una mera extensión de los tratados éticos sino como un tratado detallado sobre el manejo adecuado de los conflictos políticos. Al contrario, si entendemos la *stasis* como cualquier conflicto desde el más pequeño hasta los más graves y propagados, parecería que Aristóteles rechaza todo tipo de conflicto en la polis, lo cual es falso. Pensar en la *stasis* como un mal generalizado, desde cualquier inconformidad, por pequeña que fuera, hasta una verdadera guerra civil, nos impide ofrecer un antídoto contra ella; asimismo, nos hace ver a Aristóteles ya como ingenuo, ya como idealista, ningún atributo de los cuales tiene nuestro filósofo.

### ***Clase media, el remedio contra la stasis***

En el libro IV de la *Política*, Aristóteles habla acerca del mejor régimen, no idealmente, sino para ciudadanos de a pie. El reto para cualquier régimen ordinario, nos dice Aristóteles, es atenuar la marcada división que suele haber entre ricos y pobres. En efecto, en los lugares en que la polarización es fuerte, la división en facciones ocurre con más frecuencia y, por lo tanto, existe un mayor riesgo de incurrir en *stasis*. Los ricos desprecian a los pobres y desean dominarlos; los pobres envidian a los ricos y, si les es posible, querrán quitarles sus riquezas o incluso la vida.

La diferencia en recursos también afecta la educación de los muy ricos y de los muy pobres: los primeros gobiernan como déspotas, los segundos son serviles. En pocas palabras, ninguno de los dos extremos es capaz de gobernar políticamente, que es gobernar en aras del

bien común y no por el interés de un grupo en particular. Asimismo, el gobierno político es saber alternar entre gobernar y ser gobernado, pero esto es solamente posible entre ciudadanos que se respetan unos a otros.

La manera de remediar la división, dice Aristóteles, es dotando a la ciudad de una clase media sólida, mayor en fuerza que ricos y pobres o, al menos, más fuerte que uno de los dos grupos. El contrapeso de οἱ μέσοι (*hoi mésoi*), “los de en medio”, trae estabilidad a la ciudad porque éstos ni envidian a los más ricos, ni son envidiados por los más pobres. Su interés al gobernar está en el bien común. Aristóteles lo explica de esta manera:

Es evidente, por tanto, que también la comunidad política conformada por los de en medio es la mejor, y que las ciudades que pueden estar bien gobernadas son aquellas en las cuales lo de en medio es amplio y más fuerte que las otras dos partes, en el mejor de los casos, o al menos que cada una de ellas: porque cuando se añade, lo de en medio inclina la balanza e impide que se originen los excesos contrarios. Por eso precisamente el mayor éxito consiste en que los que toman parte en el gobierno tengan una fortuna media y suficiente... (*Pol.* 1295b35-40)<sup>27</sup>

y más adelante

Que la forma de gobierno media es la mejor es evidente, pues es la única no inclinada a los disturbios; ya que donde lo de en medio es amplio casi no se generan facciones ni disensiones [*staseis kai diastaseis*] entre los ciudadanos. (*Pol.* 1296a6-9)

La vinculación entre la clase media y la *stasis* es clara a partir de estos pasajes. Aristóteles ahonda en más explicaciones acerca de la clase media como el mejor elemento para la estabilidad de los regímenes y como antídoto en contra de la *stasis*. Por su extensión, no me ha sido posible incluir aquí todos los fragmentos, pero los he agregado en la sección de apéndices al final de este trabajo, donde se pueden consultar.

En conclusión, Aristóteles es consciente de que en la polis siempre existirán diversos conflictos, algunos que pueden resolverse “institucionalmente”, y otros que toman vías violentas o fraudulentas (*stasis*). Algunos son justos, otros injustos. Algunos intencionales, otros no. Lo que Aristóteles afirmaría no es que mediante la existencia de una amplia clase media se evitarían

---

<sup>27</sup> Para el texto griego de estos fragmentos, consultar los apéndices al final de este trabajo.

*todos* los conflictos de la ciudad. Tampoco se llegará a una unidad total de la polis, ni es deseable que ésta sea homogénea como sugería Platón. Esto atentaría contra la naturaleza misma de la polis, que es diversa. Lo que se pretende evitar con esta medida es *prevenir* la *stasis*. Aristóteles busca que los legisladores promuevan otros medios, legales, institucionales, para resolver los conflictos que sin duda continuarán existiendo, y que lo hagan a tiempo.

## Capítulo 4: Atenas, siglo VI

### *Las fuentes*

Antes de abordar el tema central de este capítulo conviene hacer una breve reflexión acerca de las fuentes. ¿Cómo tenemos conocimiento de los eventos que ocurrieron hace tanto tiempo? Esta pregunta la formula G. R. Stanton al inicio de su libro *Athenian Politics c. 800-500 BC, A Sourcebook* (1990). Stanton se dio a la tarea de recabar las fuentes de donde proviene toda la información que tenemos acerca de Atenas en estos tres siglos: poesía, inscripciones, papiros, evidencia arqueológica.

A este respecto, en el Capítulo 1 hice alusión a la reflexión de Cynthia Farrar, quien afirma que una ventaja de estudiar periodos tan antiguos es que las fuentes son pocas y que, por lo tanto, es posible que el estudiante se familiarice con todas ellas. Mas la tarea no siempre es fácil y necesitamos apoyarnos en trabajos como el de Stanton, quien muestra que trabajar con la diversidad de las fuentes y con su distinta datación es una ardua labor que requiere cuidado y prudencia. Si bien para el desarrollo de este capítulo he utilizado principalmente la *Athenaion Politeia*, también me he servido del libro de Stanton para estudiar este periodo. Fundamentalmente, Stanton cita textos de Heródoto (a quien el autor de la *Athenaion Politeia* también menciona), de Plutarco, de la propia *Athenaion Politeia*, pero también añade ocasionalmente notas sobre hallazgos arqueológicos.

Vale la pena agregar que, en su libro, Stanton no solamente recopila las fuentes sino que también hace comentarios valiosos acerca de los acontecimientos políticos en estos siglos. Mientras que algunos atribuyen las transformaciones políticas a los diversos grupos de interés económico y otros a la discusión acerca de la forma de gobierno que se debía adoptar, Stanton argumenta que éstos se deben a los choques entre las facciones, las cuales eran controladas por los aristócratas: “Cada facción tenía vínculos verticales que unían a la familia o a las familias



nobles desde la cúspide con sus partidarios (‘amigos’ políticos, clientes y dependientes) en el estrato más bajo de la sociedad” y, agrega, “La interesante paradoja, en este tema, es que la democracia emergió a partir de las acciones de los líderes nobles que ciertamente no tenían una inclinación democrática” (vii-viii).

La tesis de Stanton coincide con el análisis que hago en este capítulo y que he intentado recalcar en este trabajo: las decisiones de los líderes en el siglo VI tenían como objetivo principal mantener la estabilidad de la polis y evitar la *stasis*. Paradójicamente, el esfuerzo de los aristócratas por armonizar las diversas fuerzas políticas dentro de la polis para mantener el poder condujo a la formación del régimen democrático. El objetivo de este capítulo es mostrar cómo la *stasis* caracterizó el siglo VI: la lucha por tratar de evitarla moldeó las reformas de Solón y los cambios constitucionales de Clístenes, al tiempo que, para éste último, fue el medio para lograr estos cambios, y para Pisístrato, el camino para llegar al poder.

### ***La situación a inicios del siglo VI***

Las líneas iniciales que nos llegaron de la *Athenaion Politeia* (el comienzo está perdido) dibujan un entorno de zozobra y de gran tensión entre los notables y los pobres:

Después de esto, resultó que hubo una división de facciones [*stasiásai*] entre los nobles y la multitud, por mucho tiempo. En efecto, su régimen político era oligárquico en todos los demás aspectos y, además, los pobres, tanto ellos mismos, como sus hijos y sus mujeres, eran esclavos de los ricos. (*Ath. Pol.* 2.1-2)<sup>28</sup>

Los pequeños agricultores vivían en una situación precaria pues estaban endeudados con los terratenientes y, como se lee en estas líneas, ellos y sus familias eran susceptibles de esclavitud. En efecto, habían empeñado su libertad a cambio de tierras que pudieran labrar. No hay certidumbre sobre el tipo de acuerdo que tenían, pero lo más probable es que tuvieran derecho de

---

<sup>28</sup> Μετὰ δὲ ταῦτα συνέβη στασιάζειν τοὺς τε γνωρίμους καὶ τὸ πλῆθος πολὺν χρόνον. [2] ἦν γὰρ αὐτῶν ἡ πολιτεία τοῖς τ' ἄλλοις ὀλιγαρχικὴ πᾶσι, καὶ δὴ καὶ ἐδούλευον οἱ πένητες τοῖς πλουσίοις καὶ αὐτοὶ καὶ τὰ τέκνα καὶ αἱ γυναῖκες.

usufructo y derecho a heredar el usufructo la tierra, aunque también la obligación de dar al terrateniente una sexta parte de lo que producían.

Benéfica en un inicio, esta práctica fue cada vez menos sostenible para los más pobres. Se ha especulado sobre las causas que condujeron a esta situación, y entre ellas se encuentra la menor fertilidad de la tierra ocasionada por la sobreexplotación; otras son el aumento de la población, la división de una propiedad familiar entre muchos hijos, o el que ciertos terratenientes se aferraran a sus tierras, antes disponibles para los pobres. En todo caso, lo cierto es que la escasez de tierras y la menor producción condujeron a una crisis económica.

Además del descontento que ocasionaba la opresión de los ricos sobre los pobres, en el ámbito político los aristócratas ricos mantenían el monopolio del poder e impedían que los no aristócratas, aun aquellos con dinero, ocuparan cargos en el gobierno (cf. Rhodes, 89). Era tal la inconformidad de los pobres, que amenazaban con echar abajo al régimen para instaurar una tiranía (Stanton, 34-5)<sup>29</sup>. El temor de que esto sucediera condujo a los aristócratas a ceder ante la presión popular y a designar como mediador a Solón, quien había sido arconte más de una década antes:

Siendo tal el ordenamiento en el gobierno y puesto que los muchos eran esclavos de los pocos, el pueblo se puso en contra de los nobles. Y dado que la facción [*stasis*] era fuerte y llevaban mucho tiempo contraponiéndose unos a otros, eligieron en común a Solón como mediador y como arconte, y le encargaron el gobierno a él... en la cual discute y lucha contra ambos y a favor de ambos, y después de esto los exhorta conjuntamente a que detengan la rivalidad prevaleciente. (*Ath. Pol.* 5.1-2)<sup>30</sup>

Vemos, pues, cómo el poder que se le dio a Solón desde el inicio tenía como objetivo mediar entre ricos y pobres, tanto en el ámbito económico como en el político, y con ello evitar un mayor estallido, es decir, evitar la *stasis*.

---

<sup>29</sup> En la antigüedad la palabra “tiranía” no siempre era peyorativa, como lo atestigua el título de la obra de Sófocles conocida como *Edipo Rey* cuyo título en realidad es *Edipo Tirano*. El Liddell-Scott consigna “tiranía” ya como “monarquía” o “soberanía”, ya como “gobierno despótico”; esta última aparece ya en Heródoto.

<sup>30</sup> Τοιαύτης δὲ τῆς τάξεως οὐσης ἐν τῇ πολιτείᾳ, καὶ τῶν πολλῶν δουλευόντων τοῖς ὀλίγοις, ἀντέστη τοῖς γνωρίμοις ὁ δῆμος. ἰσχυρᾶς δὲ τῆς στάσεως οὐσης καὶ πολὺν χρόνον ἀντικαθημένων ἀλλήλοις, εἴλοντο κοινῇ διαλλακτὴν καὶ ἄρχοντα Σόλωνα καὶ τὴν πολιτείαν ἐπέτρεψαν αὐτῷ... ἐν ᾗ πρὸς ἑκατέρους ὑπὲρ ἑκατέρων μάχεται καὶ διαμφισβητεῖ, καὶ μετὰ ταῦτα κοινῇ παραινεῖ καταπαύειν τὴν ἐνεστῶσαν φιλονικίαν.

### ***El uso del término “stasis” en la Athenaion Politeia***

En cuanto al término “*stasis*”, primeramente debo mencionar que en la *Athenaion Politeia* el sentido es ligeramente menos limitado que en la *Política*. Si bien en esta obra *stasis* también se refiere a un grupo que busca modificar el orden constitucional de manera violenta o fraudulenta, en ocasiones no implica el claro inicio de una guerra civil. Hay tres instancias en las que el uso de *stasis* casi equivale a “partido político”<sup>31</sup>; estas acepciones de “*stasis*” podrían incluso considerarse como indicio de que el autor de esta obra no es Aristóteles (cf. Skultety, 2009, 347).

En segundo lugar hay que decir que, no obstante lo anterior, aun en los casos más moderados, también en la *Athenaion Politeia* el término “*stasis*” y sus cognados se emplean para indicar coyunturas ríspidas y con gran riesgo de violencia. A pesar de que las *staseis* pueden ocurrir con frecuencia,<sup>32</sup> se trata siempre de situaciones excepcionales. Existen otros pasajes, de menor tensión política, en los que el autor evita usar el término “*stasis*”; por ejemplo, en 9.1 elige el verbo ἀμφισβητέω cuando dice que “era necesario que surgieran muchas controversias”<sup>33</sup>. En este caso, el autor menciona que existían litigios en torno a las leyes de Solón, mas era en los tribunales donde se juzgaban estos asuntos. Dado que los conflictos estaban canalizados por una vía institucional, por fuertes que fueran las peleas, no sería apropiado referirse a estos conflictos como “*staseis*”.

Por último, es importante subrayar que estudiar el término “*stasis*” es particularmente pertinente para el siglo VI ateniense. En efecto, en todo el texto de la *Athenaion Politeia*, la

---

<sup>31</sup> *Ath. Pol.* 11.2: τὰς στάσεις ἀμφοτέρως, “las dos facciones”; 13.4 ἦσαν δ’ αἱ στάσεις τρεῖς, “las facciones eran tres”; y 15.1 ἀμφοτέρως τὰς στάσεις, “ambas facciones”.

<sup>32</sup> En *Ath. Pol.* 8.5, Solón dice que las *staseis* ocurrían con frecuencia: ὁρῶν δὲ τὴν μὲν πόλιν πολλάκις στασιάζουσιν..., “Viendo que la ciudad muchas veces se dividía en facciones...”, o bien, “Viendo que en la ciudad las facciones entraban en conflicto”.

<sup>33</sup> ἀνάγκη πολλὰς ἀμφισβητήσεις γίνεσθαι.

palabra *στάσις*, o uno de sus cognados, aparece un total de dieciséis veces<sup>34</sup>. De estas dieciséis apariciones, quince ocurren en los primeros veinte párrafos (de un total de sesenta y nueve), los cuales corresponden al periodo que narra los acontecimientos del siglo VI. La otra aparición de *στάσις* ocurre en el párrafo 41.2, pero se trata de la recapitulación que hace el autor de los cambios constitucionales, y esta mención se refiere al tiempo de Solón. Como indica Skultety, “debemos notar que el autor de de la *Constitución de los Atenenses* cree que la palabra ‘*stasis*’ ya no es apropiada para los conflictos que ocurren después de las reformas de Clístenes en el 508” (“*Stasis as Civil-War*”).

### ***Las reformas de Solón***

Entre las reformas que llevó a cabo Solón, tres son las más importantes: la *seisáchtheia* o condonación de deudas, la nueva división de clases y la instauración del Consejo de los Cuatrocientos. A continuación hablaré de cada una de estas reformas y de su relación con el fenómeno de la *stasis*.

Solón tenía desde su designación, decía anteriormente, la tarea de remediar la coyuntura de *stasis* prevaleciente a inicios del siglo VI. Aristóteles nos dice lo siguiente:

E invariablemente, siempre, [Solón] achaca la causa de la facción [*stasis*] a los ricos. Por eso incluso al principio de la elegía afirma que ha temido  
*la avaricia y la arrogancia,*  
aduciendo que por estas causas la enemistad prevaleció. (*Ath. Pol.* 5.3)<sup>35</sup>

Vinculado con este diagnóstico, que en la avaricia y la arrogancia de los ricos estriba la facción, está el tema de la clase media como se expuso en el capítulo anterior. De acuerdo con Solón, no era posible reconciliar a pobres y ricos sin antes modificar la terrible condición en que se encontraban los pobres.

---

<sup>34</sup> Las variantes que aparecen en la *Athenaion Politeia* son *στάσις*, *στασιάζω* y *ἀντιστασιώτης*. Para un listado completo de términos y su ubicación, ver la tabla en el Apéndice.

<sup>35</sup> *καὶ ὅλως αἰεὶ τὴν αἰτίαν τῆς στάσεως ἀνάπτει τοῖς πλουσίοις· διὸ καὶ ἐν ἀρχῇ τῆς ἐλεγεῖας δεδοικέναι φησὶ /”τὴν τε φιλαργυρίαν τὴν θ’ ὑπερηφανίαν.”/ ὡς διὰ ταῦτα τῆς ἔχθρας ἐνεστώσης.*

## *Seisáchtheia*

La primera de las medidas que llevó a cabo Solón fue la *σεισάχθεια* (*seisáchtheia*). De acuerdo con Hansen (1999, 43), la “seisáchtheia” es “el sacudimiento de la carga” que hizo Solón mediante la cancelación de las deudas (*χρεῶν ποκοπή* o *tabulae novae*) de los sextarios (*ἐκτήμοροι*, *hektémoroi*) respecto de los señores o ‘terratenientes’. Respecto de la *seisáchtheia*, dice Aristóteles:

Solón liberó al pueblo tanto en el presente como para el futuro, impidiendo que se hicieran préstamos tomando como garantía a las personas mismas, y estableció leyes e hizo la cancelación de las deudas tanto de las privadas como de las públicas, a los que llaman decreto de sacudimiento de la carga, dado que se sacudieron la carga<sup>36</sup> (*Ath. Pol.* 6.1).

Sabemos por la *Athenaion Politeia* y por Plutarco (Rhodes, 1981, 90-92) que la *σεισάχθεια* comprendía tres aspectos: la cancelación de todas las deudas, la prohibición de hacer préstamos con garantía personal y la liberación de quienes habían caído en esclavitud por deudas. En cuanto a la esclavitud, a la luz de lo que explica Plutarco (Sol. 15, VI), podía entenderse ya en sentido metafórico, como la esclavización de las tierras, ya en sentido literal, como apremio individual, el cual hacía al esclavo susceptible de ser vendido por su dueño.

Más adelante se pueden apreciar los detalles del trance por el que pasaba Atenas en los siguientes versos de Solón, también citados en la *Athenaion Politeia*:

De nuevo, acerca de la cancelación de las deudas y de los antes esclavos, pero, que fueron liberados por el decreto de sacudimiento de las cargas [Solón escribió]:

De los propósitos por los que yo reuní / al pueblo, ¿existe alguno que haya abandonado antes de alcanzar? / Podría atestiguarlo, cuando imparta justicia el Tiempo, / la madre suprema de los dioses olímpicos, / óptimamente, Tierra negra, de la que yo alguna vez / quité los mojones que se habían fijado por muchas partes, / antes esclavizada, ahora libre. / Hice regresar a Atenas, hacia la patria creada por los dioses, / a muchos que fueron vendidos, uno injustamente, otro / justamente, a los que por la espantosa / necesidad habían huido, que la lengua ática ya no / hablaban, dado que iban errantes por todas partes, / a los que tenían allí mismo una vergonzosa esclavitud, / a los que temblaban ante los caprichos de sus amos, / los hice libres. Esto con mi poder, / armonizando violencia y justicia a la vez / hice y llevé a cabo como lo prometí. / Leyes por igual para el malo y para el bueno, / habiendo armonizado una recta justicia para cada uno / redacté. Habiendo otro tomado como yo el acicate, / hombre de mal consejo y ambicioso, / no habría retenido al pueblo.

<sup>36</sup> Σόλων τόν τε δῆμον ἠλευθέρωσε καὶ ἐν τῷ παρόντι καὶ εἰς τὸ μέλλον, κωλύσας δανείζειν ἐπὶ τοῖς σώμασιν, καὶ νόμους ἔθηκε, καὶ χρεῶν ἀποκοπὰς ἐποίησε καὶ τῶν ἰδίων καὶ τῶν δημοσίων, ἃς σεισάχθειαν καλοῦσιν, ὡς ἀποσεισαμένων τὸ βᾶρος.

Pero si hubiera estado dispuesto a hacer / lo que complacía a los enemigos del pueblo en ese tiempo, / o bien lo que sus opositores tramaban contra ellos, / esta ciudad habría sido privada de muchos de sus hombres. / A causa de estas cosas haciendo fuerza desde todas partes, / como un lobo me volteé entre muchos perros<sup>37</sup> (*Ath. Pol.* 12.4).

Las imágenes que Solón utiliza en este poema para hablar de la crisis que vivía Atenas permiten vislumbrar el entorno de *stasis*. En primer lugar, afirma, otro mediador, si hubiera buscado su propio beneficio, no habría sido capaz de retener al pueblo: tal era la fuerza con que el *demos* peleaba contra los nobles y exigía justicia. En segundo lugar, Solón dice que de haber cedido ante los enemigos del pueblo, o ante sus opositores, muchas vidas habría cobrado una inevitable guerra civil. En tercer lugar, Solón dice haber dado leyes iguales para unos y otros: ciertamente, es éste el inicio de la isonomía.

En el primer capítulo traté el tema de la isonomía y mencioné cómo Christian Meier ve en ella la semilla de la democracia. Si bien esta medida fue esencial para el futuro desarrollo del gobierno democrático, afirmar que Solón buscaba la democracia es llevar el argumento demasiado lejos. Sirva entonces esta descripción de la *seisáchtheia* para advertir que Solón enfrentaba una circunstancia extraordinaria, que aunque requería mano dura, pretendía también evitar la llegada de un tirano.

## Nueva división de clases

La segunda medida que emprendió Solón fue de corte político. He mencionado que además del descontento de los pobres por la opresión de los ricos, también había un grupo de ciudadanos

---

<sup>37</sup> *πάλιν δὲ καὶ περὶ τῆς ἀποκοπῆς τῶν χρεῶν καὶ τῶν δουλευόντων μὲν πρότερον ἐλευθερωθέντων δὲ διὰ τὴν σεισάχθειαν· ἐγὼ δὲ τῶν μὲν οὐνεκα ξυνήγαγον / δῆμόν, τί τούτων πρὶν τυχεῖν ἐπαυσάμην; / συμμαρτυροίη ταῦτ' ἂν ἐν δίκῃ Χρόνου / μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων / ἄριστα, Γῆ μέλαινα, τῆς ἐγὼ ποτε / ὄρους ἀνεῖλον πολλαχῆ πεπηγότας, / πρόσθεν δὲ δουλεύουσα, νῦν ἐλευθέρα. / πολλοὺς δ' Ἀθήνας πατρίδ' εἰς θεόκτιτον / ἀνήγαγον πραθέντας, ἄλλον ἐκδίκως, / ἄλλον δικαίως, τοὺς δ' ἀναγκαίης ὑπο / χρειοῦς φυγόντας, γλώσσαν οὐκέτ' Ἀττικὴν / ἰέντας, ὡς ἂν πολλαχῆ πλανωμένους, / τοὺς δ' ἐνθάδ' αὐτοῦ δουλίην ἀεικέα / ἔχοντας, ἦθη δεσποτῶν τρομευμένους, / ἐλευθέρους ἔθηκα. ταῦτα μὲν κρατεῖν, / ὁμοῦ βίαν τε καὶ δίκην συναρμόσας, / ἔρεξα καὶ διήλθον ὡς ὑπεσχόμεν· / θεσμούς θ' ὁμοίως τῷ κακῷ τε κάθῳ, / εὐθείαν εἰς ἕκαστον ἀρμόσας δίκην, / ἔγραψα. κέντρον δ' ἄλλος ὡς ἐγὼ λαβών, / κακοφραδῆς τε καὶ φιλοκτῆμων ἀνὴρ, / οὐκ ἂν κατέσχε δῆμον· εἰ γὰρ ἦθελον / ἅ τοις ἐναντίοισιν ἦνδανεν τότε, / αἴθις δ' ἅ τοῖσιν οὔτεροι φρασαίατο, / πολλῶν ἂν ἀνδρῶν ἦδ' ἐχηρώθη πόλις. / τῶν οὐνεκ' ἀλκίην πάντοθεν ποιούμενος / ὡς ἐν κυσὶν πολλῆσιν ἐστράφην λύκος.*

ricos inconformes con el *status quo*, pues no se les permitía participar del gobierno. La reforma consistió en realizar un censo y abrir los cargos a todos los ciudadanos, en correspondencia con su riqueza:

Por censo dividió las clases en cuatro, como también antes eran divididos, en pentacosiomédimos, caballeros, zeugitas, y tetes. Y asignó [personas] de entre los pentacosiomédimos, los caballeros y los zeugitas para que ejercieran las magistraturas más importantes: los nueve arcontes, los tesoreros, los vendedores, los once, y los oficiales de finanzas, confiriendo a cada uno una magistratura en proporción con la magnitud del valor de sus propiedades. A aquellos que pertenecen a la clase de los tetes sólo dio parte de la Asamblea y de los juzgados<sup>38</sup> (*Ath. Pol.* 7.3).

En pocas palabras, Solón quitó el requerimiento de nacimiento noble para poder ocupar cargos públicos. Con el tiempo, incluso los arcontes dejarían de ser exclusivamente aristócratas, y ciudadanos con distintos intereses ocuparían éste y otros cargos. De esta manera, Solón procuró cambios a largo plazo, como el que ocurriría gradualmente en el Consejo en el Areópago. Puesto que este Consejo estaba conformado por los ex arcontes, como se mencionó en el capítulo anterior, solía ser un órgano conservador que velaba por mantener los intereses de los aristócratas y que se sobreponía al poder de la Asamblea. Al permitir que los arcontes dejaran de ser exclusivamente aristócratas, era natural que con el tiempo este consejo se hiciera afín a intereses más democráticos.

En la *Política*, Aristóteles dice que las oligarquías suelen ser más inestables que las democracias, pues la división en facciones no solamente se da entre ricos y pobres, sino también entre los ricos que luchan unos contra otros por el poder. Esta reforma consiguió reducir el poder de los aristócratas, si bien éste siguió concentrado en los ciudadanos más adinerados. Aunque puede verse como un paso hacia un gobierno más democrático, en realidad esta medida tenía como objetivo reducir las tensiones entre los ciudadanos ricos.

---

<sup>38</sup> τιμήματι διεΐλεν εἰς τέτταρα τέλη, καθάπερ διήρητο καὶ πρότερον, εἰς πεντακοσιομέδιμνον καὶ ἵππεα καὶ ζευγίτην καὶ θήτα. καὶ τὰς μέγιστας ἀρχὰς ἀπένειμεν ἄρχειν ἐκ πεντακοσιομεδίων καὶ ἵππεων καὶ ζευγιτῶν, τοὺς ἑννέα ἄρχοντας καὶ τοὺς ταμίαις καὶ τοὺς πωλητὰς καὶ τοὺς ἕνδεκα καὶ τοὺς κωλακρέτας, ἑκάστοις ἀνάλογον τῷ μεγέθει τοῦ τιμήματος ἀποδιδούς τὴν ἀρχήν· τοῖς δὲ τὸ θητικὸν τελοῦσιν ἐκκλησίας καὶ δικαστηρίων μετέδωκε μόνον.

## Consejo de los Cuatrocientos

La tercera medida fue la instauración de la βουλή (*boulé*) o Consejo de los Cuatrocientos. Hasta antes de la creación de este consejo, el órgano con mayor poder era el Consejo en el Areópago, pues sus miembros eran pocos, todos habían ocupado el cargo de arconte y tenían intereses en común. La Asamblea, por su parte, en la cual podían participar todos los ciudadanos sin importar su clase, y donde el quórum era de 6,000, difícilmente podía actuar como un órgano poderoso, pues resultaba complicado llegar a acuerdos entre tantos ciudadanos, organizar la agenda o tomar decisiones unánimes. Aristóteles dice lo siguiente:

[Solón] hizo un Consejo de cuatrocientos miembros, cien de cada tribu, y encomendó al de los Areopagitas preservar las leyes, como había sido también antes, cuando era supervisor de la constitución, y vigilaba la mayoría y los más importantes de los demás asuntos políticos, y llamaba a cuentas a los que se equivocaban dado que era soberano tanto para multar como para castigar, y llevaba los pagos a la Acrópolis sin inscribir el motivo por el cual se había pagado, y juzgaba a los que conspiraban para disolver el [poder del] pueblo, pues Solón había promulgado una ley de denuncia contra ellos<sup>39</sup> (*Ath. Pol.* 8.4).

La principal función del Consejo de los Cuatrocientos era organizar los asuntos para la Asamblea, es decir, determinar lo que se trataría en el orden del día. Es probable que antes de su instauración se pudieran discutir temas que no hubieran sido propuestos en la agenda previamente, lo cual beneficiaría a los grupos de poder que estarían mejor informados y preparados (Rhodes, 154). El objetivo de su creación, entonces, era contar con un órgano relativamente pequeño que pudiera ayudar a que la Asamblea cumpliera sus propósitos. Aunado a esto dio más poderes a la Asamblea y con ello redujo la influencia del Areópago sobre los asuntos públicos.

Ciertamente, un grupo de cuatrocientas personas tenía una mayor capacidad de organizarse, planear los asuntos a tratar y decidir el orden de éstos en la Asamblea. Asimismo, la

---

<sup>39</sup> βουλήν δ' ἐποίησε τετρακοσίους, ἑκατὸν ἐξ ἐκάστης φυλῆς, τὴν δὲ τῶν Ἀρεοπαγιτῶν ἔταξεν ἐπὶ τὸ νομοφυλακεῖν, ὥσπερ ὑπῆρχεν καὶ πρότερον ἐπίσκοπος οὖσα τῆς πολιτείας, καὶ τὰ τε ἄλλα τὰ πλεῖστα καὶ τὰ μέγιστα τῶν πολιτικῶν διετήρει, καὶ τοὺς ἀμαρτάνοντας ἠῦθυνεν κυρία οὖσα καὶ ζημιῶν καὶ κολάζειν, καὶ τὰς ἐκτίσεις ἀνέφερον εἰς πόλιν, οὐκ ἐπιγράφουσα τὴν πρόφασιν δι' ἧς ἐκτίνεσθαι, καὶ τοὺς ἐπὶ καταλύσει τοῦ δήμου συνισταμένους ἔκρινεν, Σόλωνος θέντος νόμον εἰσαγγελίας περὶ αὐτῶν.



rotación de tribus permitía que todos los grupos de la población tuvieran voz en los asuntos de la Asamblea. Aunque este Consejo se perfeccionaría a finales de siglo con las reformas de Clístenes, ya desde el tiempo de Solón constituyó un contrapeso al Areópago y dio poder al *demos*.

Es por el socorro a los pobres y el menoscabo a los aristócratas que pensadores como Stahl y Walter han visto en Solón a un gran héroe visionario que “inventó” la polis ateniense (2013, 142-149). De acuerdo con ellos, las reformas de Solón constituyeron un “gran diseño” para un nuevo y comprehensivo orden comunal:

En general, los años alrededor del 600 representan un cambio de época decisivo en la historia de Atenas; una línea recta conduce desde aquí hasta el estado-ciudadano clásico de los siglos IV y V. Es el mérito personal de Solón el haber mostrado a los atenienses el camino hacia este futuro (142).

Es difícil, sin embargo, estar de acuerdo con el enfoque idealista con el que Stahl y Walter dibujan la figura de Solón. Su evaluación de las reformas de Solón lo hacen ver como un verdadero estadista que logró vislumbrar el futuro de Atenas y que realizó los cambios necesarios para que, un siglo y medio después, ésta llegara a ser la democracia que fue con Pericles.

Indudablemente, Solón avanzó hacia un régimen más igualitario y sus medidas fueron la base para la futura democracia. Sin embargo, Stahl y Walter tienen una perspectiva sesgada acerca de estas reformas, las cuales fracasaron en el corto plazo, pues fueron incapaces de brindar la estabilidad para la que se llevaron a cabo. En palabras de Stanton, “Si bien Solón promovió medidas que más adelante fueron consideradas fundamentales para la democracia, su propia inclinación era mantener un freno en las actividades políticas de los no nobles” (66).

Si nos atenemos a la poesía de Solón, podemos sin duda encontrar los valores que él atesoraba. Sin embargo, considero que los ideales morales que Solón exalta no son exclusivos de su persona: pertenecen a un grupo de atenienses privilegiados que ni tenía la ambición de otras

familias aristocráticas, ni tenía la “mente vacía”<sup>40</sup> del pueblo. En cambio, los partidarios de Solón seguramente compartían el deseo de alcanzar un equilibrio social, terminar con los abusos de los más poderosos, y estabilizar la política mediante la participación de un número más amplio de ciudadanos, tanto en las decisiones públicas como en los beneficios de una economía creciente.

Este deseo de estabilidad, no obstante, aún estaba lejos de ser un anhelo por la democracia. La timocracia que Solón instaure otorga privilegios a un número más amplio de ciudadanos, pero está basada en su capacidad económica. Cuánto producían resultaba más importante que la isonomía, es decir, la igualdad ante la ley por el hecho de ser ciudadanos. Cabe señalar, asimismo, que aun con la creación del Consejo de los Cuatrocientos, este órgano tampoco era representativo del pueblo, dado que la fuerte estructura aristocrática y familiar continuaba intacta. Sin duda, como hemos visto, constituyó un contrapeso respecto del Consejo del Areópago, pero se requeriría una transformación más profunda para verdaderamente caminar hacia un ideal democrático, como lo veremos más adelante con las reformas de Clístenes.

Solón fue un estadista de su tiempo, y trajo algunas soluciones a la crisis que enfrentaban los atenienses a principios del siglo VI. La prueba, sin embargo, de que sus medidas no fueron suficientes, como lo dice la *Athenaion Politeia* (cf. 13.2-3), es que ni ricos ni pobres quedaron conformes con el resultado de sus reformas. Es un tanto ingenuo considerar que Solón decidió retirarse por diez años de Atenas para permitir que, escritas las leyes, fuera tarea de los atenienses interpretarlas. Es más probable que, dado que no llenó las expectativas de los ricos ni de los pobres, haya decidido realizar un auto exilio.

Otra razón, quizá más contundente, para afirmar que sus reformas no tuvieron el resultado deseado es precisamente la inestabilidad posterior a ellas, que condujo a la instauración

---

<sup>40</sup> cf. fragmento 11.6.

de la tiranía de Pisístrato y de sus hijos durante la segunda mitad del siglo VI. En *Ath. Pol.* 13.2 dice Aristóteles que tras las reformas de Solón, los ciudadanos se dividían en facciones, expulsaron a Damasias del arcontado, e instituyeron a diez arcontes para gobernar. La elección de diez arcontes es poco creíble; probablemente lo que realmente sucedió (que no es lo que dice Aristóteles) es que se estableció una junta de diez miembros de entre los cuales se elegiría al sucesor de Damasias (Rhodes 182s). En todo caso, ya por la cancelación de las deudas, ya por las modificaciones al régimen, o bien por la rivalidad de unos contra otros, Atenas cayó nuevamente en un contexto de *stasis*, que terminaría por poner a Pisístrato en el poder:

Las facciones [*staseis*] eran tres: una, la de los costaneros, de los que había sido caudillo Megacles, hijo de Alcmeón, los cuales parecían perseguir, sobre todo, un gobierno moderado; otra, la de los llaneros, los cuales buscaban la oligarquía y Licurgo los guiaba; y la tercera, la de los montañeses, de la cual estaba encargado Pisístrato, que parecía ser el más popular<sup>41</sup> (*Ath. Pol.* 13.4).

Stanton concluye que “si el objetivo principal de Solón era terminar con el conflicto entre los clanes nobles... fracasó” (86). Llama la atención que las agitaciones después de las reformas de Solón solamente fueron apaciguadas con la tiranía, precisamente aquello que los aristócratas querían evitar cuando aceptaron a Solón como mediador. Pisístrato, aun como tirano, conseguiría ganar el favor de ricos y pobres, y brindaría por varios años la estabilidad anhelada por todos.

### ***La tiranía de Pisístrato***

Tres veces llegó Pisístrato al poder. El primer golpe lo hizo en 560 y fue expulsado al poco tiempo; el segundo, en 556, y permaneció en el poder solamente seis meses; el tercer golpe, el definitivo, fue en 546, y mantuvo el poder hasta su muerte en 528.<sup>42</sup> Su reputación, a diferencia de la que solían tener los tiranos en Grecia, fue buena, y su gobierno, en general, fue visto

---

<sup>41</sup> ἦσαν δ' αἰ στάσεις τρεῖς· μία μὲν τῶν παραλίων, ὧν προεισθίκει Μεγακλῆς ὁ Ἀλκμέωνος, οἵπερ ἐδόκουν μάλιστα διώκειν τὴν μέσην πολιτείαν· ἄλλη δὲ τῶν πεδιακῶν, οἱ τὴν ὀλιγαρχίαν ἐζήτουν, ἠγεῖτο δ' αὐτῶν Λυκούργος· τρίτη δ' ἡ τῶν διακρίων, ἐφ' ἧ τέταγμένος ἦν Πεισίστρατος, δημοτικώτατος εἶναι δοκῶν.

<sup>42</sup> Para una discusión acerca de estas fechas, cf. Rhodes 191-200 y Stanton 98-99.

positivamente tanto por aristócratas como por el pueblo, pues su mandato era benévolo y trajo estabilidad por largo tiempo.

En los primeros dos golpes, Pisístrato recurrió al engaño para hacerse del poder. Notablemente, esta manera de proceder coincide con la definición de *stasis* que Aristóteles desarrolla en la *Política*, como se vio en el capítulo anterior. En la primera ocasión, Pisístrato engañó al pueblo haciéndole creer que su vida corría peligro y que requería una guardia que lo protegiera:

Pisístrato pensando que era el más democrático y de muy buena reputación en la guerra contra los megarenses, habiéndose lacerado a sí mismo, persuadió al pueblo, aduciendo que había sufrido esto por los miembros de las facciones contrarias [*antistasiotón*], de darle guardaespaldas, siendo Aristión el que escribió la sentencia. Habiendo tomado a los llamados maceros, tras levantarse con ellos contra el pueblo, ocupó la acrópolis en el año 32 después de la promulgación de las leyes<sup>43</sup> (*Ath. Pol.* 14.1).

El engaño de Pisístrato consistió, primero, en ocasionarse heridas y culpar a las facciones opuestas de haberlo atacado. En segundo lugar, la guardia que Pisístrato pidió debía ser defensiva y velar por su seguridad, mas, en vez de guardaespaldas, reunió a un grupo de maceros que le ayudaron a atacar la acrópolis para intentar hacerse del poder.

Después de un periodo breve de tiranía, Pisístrato fue expulsado y solamente logró volver años después a petición de Megacles. Además de conocer los detalles del engaño que tramaron, a partir del siguiente fragmento podemos inferir el ambiente de tensión y violencia que se vivía en Atenas nuevamente. La causa de que Megacles acuda a Pisístrato no sólo para solicitar su ayuda sino para imponerlo como tirano por segunda vez, es que Megacles y los suyos se encontraban sobrepasados por la *stasis*:

Entonces, al décimo segundo año después de esto, acosado Megacles nuevamente por la facción [*stasis*], tras haber enviado un mensaje mediante un heraldo a Pisístrato para que tomara a su hija, lo trajo de vuelta a la manera antigua y muy simplemente: diseminó de antemano el rumor de que supuestamente Atenea traería de vuelta a Pisístrato, y tras encontrar a una mujer grande y bella del demo de los Peaneos, como Heródoto afirma, o como dicen algunos, del de Colito, a una tracia vendedora de coronas, de nombre Fía, y

---

<sup>43</sup> Δημοτικώτατος δ' εἶναι δοκῶν ὁ Πεισίστρατος καὶ σφόδρ' εὐδοκιμηκῶς ἐν τῷ πρὸς Μεγαρέας πολέμῳ, κατατραυματίσας ἑαυτὸν συνέπεισε τὸν δῆμον, ὡς ὑπὸ τῶν ἀντιστασιωτῶν ταῦτα πεπονηθῶς, φυλακὴν ἑαυτῷ δοῦναι τοῦ σώματος, Ἀριστίωνος γράψαντος τῆν γνώμην. λαβὼν δὲ τοὺς κορυνηφόρους καλουμένους, ἐπαναστᾶς μετὰ τούτων τῷ δήμῳ κατέσχε τὴν ἀκρόπολιν ἔτει δευτέρῳ καὶ τριακοστῷ μετὰ τὴν τῶν νόμων θέσιν.

representar fielmente a la diosa en su atavío, la llevó con él, y Pisístrato entró sobre un carro, acompañándolo la mujer, y, los que estaban en la ciudad, postrándose, lo recibían admirados<sup>44</sup> (*Ath. Pol.* 14.4).

Como el mismo Heródoto lo indica, este relato es poco creíble, pues los atenienses difícilmente serían tan ingenuos. El hecho, sin embargo, es que Pisístrato logró llegar al poder, aunque lo perdió al poco tiempo. De acuerdo con Stanton, Pisístrato no pudo retener el poder tras sus primeros dos intentos porque su fortuna aumentaba y disminuía a la par del éxito o fracaso de las alianzas de los Alcmeónidas (91). La lección que aprendió, sin embargo, era que necesitaba dinero, mercenarios y alianzas tanto al interior como al exterior para traer una paz más duradera. Por lo tanto, tras su exilio se empeñó en reunir estas fuerzas hasta que se sintió capaz de volver e imponerse definitivamente en el gobierno:

Habiendo vencido en la batalla de Palénide y tras tomar la ciudad y desarmar al pueblo, retuvo entonces la tiranía firmemente, y luego de conquistar Naxos nombró arconte a Lígdamis. Quitó las armas al pueblo de este modo...<sup>45</sup> (*Ath. Pol.* 15.3-4).

Más que al engaño, en esta ocasión recurrió a la fuerza y a la violencia para tomar el poder. Según Heródoto, los atenienses no opusieron resistencia y “prefirieron la tiranía a la libertad” (1.62.1). Stanton, sin embargo, anota que algunos consideran este comentario injusto, pues más que a un tirano, veían en Pisístrato a un libertador que los salvaba de la *stasis* (95). También en este fragmento es importante destacar que lo primero que hizo Pisístrato fue quitar las armas al pueblo, para consolidarse en el poder sin riesgo de ser derrocado nuevamente. A cambio, ofreció gobernar con magnanimidad.

---

<sup>44</sup> ἔτει δὲ δωδεκάτῳ μετὰ ταῦτα περιελαυνόμενος ὁ Μεγακλῆς τῆ στήσσει πάλιν ἐπικηρυκευσάμενος πρὸς τὸν Πεισίστρατον, ἐφ’ ᾧ τε τὴν θυγατέρα αὐτοῦ λήψεται κατήγαγεν αὐτὸν ἀρχαίως καὶ λίαν ἀπλῶς. προδιασπεύρας γὰρ λόγον ὡς τῆς Ἀθηνᾶς καταγούσης Πεισίστρατον, καὶ γυναῖκα μεγάλην καὶ καλὴν ἐξευρών, ὡς μὲν Ἡρόδοτός φησιν ἐκ τοῦ δήμου τῶν Παιανέων, ὡς δ’ ἔνιοι λέγουσιν ἐκ τοῦ Κολλυτοῦ στεφανόπωλιν Θραῦτταν ἢ ὄνομα Φύη, τὴν θεὸν ἀπομιμησάμενος τῷ κόσμῳ συνεισήγαγεν μετ’ αὐτοῦ, καὶ ὁ μὲν Πεισίστρατος ἐφ’ ἄρματος ἰσῆλαυνε παραιβатуούσης τῆς γυναικός, οἱ δ’ ἐν τῷ ἄσσει προσκυνούντες ἐδέχοντο θαυμάζοντες.

<sup>45</sup> νικήσας δὲ τὴν ἐπὶ Παλληνίδι μάχην καὶ λαβὼν τὴν πόλιν καὶ παρελόμενος τοῦ δήμου τὰ ὄπλα, κατεῖχεν ἤδη τὴν τυραννίδα βεβαίως, καὶ Νάξον ἔλὼν ἄρχοντα κατέστησε Λύγδαμιν. παρεῖλε δὲ τοῦ δήμου τὰ ὄπλα τόνδε τὸν τρόπον...

## El gobierno benévolo de Pisístrato

Tras su tercer golpe para volverse tirano de Atenas, Pisístrato gozaba de buena reputación. Entre los nobles se le apreciaba porque llevó a cabo obras en la ciudad de las que ellos podían disfrutar, por lo que lo consideraban “un noble cuyo gobierno autocrático era digno de admiración” (Stanton, 103). Los pobres, por su parte, aunque no inmediatamente, se vieron beneficiados por las construcciones de edificios y caminos, porque les daban empleo.

Gobernaba Pisístrato, como está dicho, los asuntos de la ciudad mesuradamente y más política que tiránicamente: en los demás asuntos era humano y gentil, clemente con los que se equivocaban y, además, prestaba a los pobres dinero para sus trabajos, de manera que los campesinos se pudieran mantener<sup>46</sup> (*Ath. Pol.* 16.2).

Y más adelante:

En nada molestaba a la multitud durante su mando, ni siquiera en los demás asuntos, sino que siempre procuraba la paz y guardaba la calma. Por eso también era posible escuchar que la tiranía de Pisístrato era la edad de Cronos<sup>47</sup> (*Ath. Pol.* 16.7)... Lo quería, pues, la mayoría tanto de los notables como de los del pueblo, ya que los trajo de su lado, a unos con sus conversaciones, a otros con auxilios en sus asuntos privados, y había llegado a ser bueno para ambos<sup>48</sup> (*Ath. Pol.* 16.9).

La estrategia de Pisístrato para contener a los pobres era darles trabajo en el campo de manera que tuvieran recursos, a la vez que los mantenía alejados de la ciudad (cf. *Ath. Pol.* 16.3). Esta medida de corte económico le traía beneficios adicionales porque cobraba el diez por ciento de las rentas y garantizaba al mismo tiempo la tranquilidad política (cf. *Ath. Pol.* 16.4). Con mayores oportunidades de crecimiento económico, los pobres se sentían en menor desventaja respecto de los ricos. Si su encono no había desaparecido, al menos no incitaba a la guerra. Por otra parte, incluso aquellos que estuvieran inconformes, no tenían ni tiempo para organizar una revuelta en la ciudad, ni esperanzas de poder derrocar al poderoso tirano.

---

<sup>46</sup> διώκει δ' ὁ Πεισίστρατος, ὥσπερ εἶρηται, τὰ περὶ τὴν πόλιν μετρίως καὶ μᾶλλον πολιτικῶς ἢ τυραννικῶς· ἐν τε γὰρ τοῖς ἄλλοις φιλόνητος ἦν καὶ πρῶτος καὶ τοῖς ἀμαρτάνουσι συγγνωμονικός, καὶ δὴ καὶ τοῖς ἀπόροις προεδάνειζε χρήματα πρὸς τὰς ἐργασίας, ὥστε διατρέφεσθαι γεωργοῦντας.

<sup>47</sup> οὐδὲν δὲ τὸ πλῆθος οὐδ' ἐν τοῖς ἄλλοις παρηνώχλει κατὰ τὴν ἀρχὴν, ἀλλ' αἰεὶ παρεσκεύαζεν εἰρήνην καὶ ἐτήρει τὴν ἡσυχίαν· διὸ καὶ πολλάκις ἀκούειν ἦν ὡς ἡ Πεισιστράτου τυραννίς ὁ ἐπὶ Κρόνου βίος εἶη·

<sup>48</sup> ἐβούλοντο γὰρ καὶ τῶν γνωρίμων καὶ τῶν δημοτικῶν οἱ πολλοί· τοὺς μὲν γὰρ ταῖς ὁμιλίαις τοὺς δὲ ταῖς εἰς τὰ ἴδια βοηθείαις προσήγετο, καὶ πρὸς ἀμφοτέρους ἐπεφύκει καλῶς.

Mientras que el gobierno tiránico iba en contra del espíritu ateniense, haberlo tolerado también trajo sus recompensas para el pueblo. Una de las medidas que más favoreció a los pobres fue que Pisístrato descentralizó los juzgados y los distribuyó por los *demos*. El propósito de esta medida, de acuerdo con Stanton, “sin duda era quitar la administración de la justicia de la familia noble local y ponerla en manos del estado” (108). Este tipo de disposiciones, a la larga, contribuyó a debilitar gradualmente el poder de los aristócratas, facilitando el camino hacia la futura democracia. Una vez más, sin embargo, es preciso subrayar que no por ser sus medidas “democráticas” o “populares”, es decir, benéficas para el pueblo, podríamos ver en Pisístrato un anhelo democrático, lo cual resulta evidente por el simple hecho de que él era un tirano.

A su muerte siguió un gobierno inestable a cargo de sus hijos Hípias e Hiparco. A pesar de lo intrigante que resulta el carácter de estos dos personajes, gran parte de este tramo de la historia está plagado de rumores y envuelto en mitos. Lo que se sabe con certeza es que a medida que su gobierno avanzó, la tiranía se volvió intolerable y el descontento en la población, tanto el de los ricos como el de los pobres, creció constantemente hasta que la tiranía se volvió insostenible. Tras la muerte de Hiparco, Hípias fue expulsado de Atenas y la ciudad entró en un nuevo periodo de *stasis*.

### ***Los cambios constitucionales de Clístenes***

Los proyectos llevados a cabo por Pisístrato, como la construcción de templos, caminos, fuentes, así como la organización de festivales religiosos, habían contribuido a reforzar los lazos entre los miembros de la polis y les había dado un sentido de identidad (cf. Rose 2013, 477). No obstante, esta integración de ninguna manera terminó con la lucha de facciones. Raaflaub explica que la evolución política de finales del siglo VI fue producto de las luchas entre los aristócratas, el

riesgo de una intervención externa tras el fin de la tiranía, y la sublevación del pueblo aunada a las sofisticadas reformas de Clístenes (2007, 21). Además del riesgo que suponía tener en el poder un líder apoyado por el gobierno espartano, las viejas asociaciones también incitaban a la lucha por el poder.

No solamente en la *Athenaion Politeia* se describe el periodo a finales del siglo VI como lleno de conflictos entre facciones: también Heródoto utiliza la palabra ‘*stasis*’ y otros cognados al referirse a las riñas entre Clístenes e Iságoras. Podría argumentarse que precisamente porque el autor de la *Athenaion Politeia* usa a Heródoto como una de sus fuentes, ambos textos tienen un vocabulario semejante. No obstante, consta que al menos para el inicio del relato sobre Clístenes, Aristóteles no utilizó a Heródoto como fuente, sino alguna cronología escrita por un atidógrafo.<sup>49</sup> Como quiera que sea, ambos textos hablan de la lucha de facciones que prevalecía tras el fin de la tiranía.

En su narración, Heródoto dice que “estos hombres se dividían en facciones [*estasiásan*] por el poder”<sup>50</sup> 5.66.2; “habiendo ganado el favor del pueblo fácilmente se sobrepuso a los miembros de la facción opuesta [*antistasiotéon*]”<sup>51</sup> 5.69.2; “pues los alcmeónidas y los miembros de su facción [*sustasiótai*] tenían la culpa...”<sup>52</sup> 5.70.2; “intentó disolver el Consejo y otorgar los cargos del gobierno a trescientos miembros la facción [*stasiótesī*] de Iságoras”<sup>53</sup> 5.72.1. Stanton mismo llama la atención sobre estos pasajes para indicar que “el lenguaje de lucha de facciones es predominante” (141).

Aristóteles, por su parte, dice que: “Disuelta la tiranía, se dividieron en facciones entre sí Iságoras, hijo de Tisandro, que era amigo de los tiranos, y Clístenes, que era del linaje de los

<sup>49</sup> “Esta oración es una de tan solo cuatro elementos en *Athenaion Politeia* 20.1-30 que no provienen de Heródoto” (Stanton, 143).

<sup>50</sup> οὔτοι οἱ ἄνδρες ἐστασίασαν περὶ δυνάμιος.

<sup>51</sup> ἦν τε τὸν δῆμον προσθέμενος πολλῶ κατύπερθε τῶν ἀντιστασιωτέων.

<sup>52</sup> οἱ μὲν γὰρ Ἀλκμεωνίδαι καὶ οἱ συστασιῶται αὐτῶν εἶχον αἰτίην.

<sup>53</sup> τὴν βουλήν καταλύειν ἐπειρᾶτο, τριηκοσίοισι δὲ τοῖσι Ἰσαγόρειω στασιώτησι τὰς ἀρχὰς ἐνεχειρίζεε.



alcmeónidas”<sup>54</sup> (*Ath. Pol.* 20.1); y más adelante: “los alcmeónidas fueron prácticamente los principales responsables de la expulsión de los tiranos, y por mucho tiempo persistieron en la división de facciones”<sup>55</sup> (*Ath. Pol.* 20.4).

El hecho de que hubiera tal fricción entre diversas facciones en la ciudad ayuda a comprender cómo Clístenes logró llevar a cabo reformas de tal envergadura. Una pregunta que suele hacerse en torno a Clístenes es, si no era arconte, ¿en calidad de qué logró llevar a cabo sus reformas? (cf. Andrewes, 1977, 241). En efecto, en el año 508/7 Iságoras ganó el arcontado, en contra de Clístenes, que no logró colocar a nadie de su facción. Clístenes había sido arconte años antes y por lo tanto ahora era miembro del Consejo en el Areópago. Tras su derrota en el 508/7, maquinó un cambio en la estructura del gobierno que le permitiera ganar ventaja sobre sus opositores. La única manera de lograrlo era ganándose el favor del pueblo, antes desdeñado por los nobles, a quienes incluiría en el gobierno (cf. Stanton, 138).

### Las reformas de Clístenes

Clístenes reorganizó las tribus, aumentó el número de miembros del Consejo, y organizó la región del Ática por *demos*. Así lo narra Aristóteles:

[Clístenes] primero distribuyó a todos en diez tribus, en lugar de cuatro, pues quería mezclarlos, de manera que más [ciudadanos] participaran del gobierno. De donde también surgió el dicho de “no hacer distinciones refinadas” a quienes quieren escrutar las estirpes. Después constituyó el Consejo de quinientos miembros, en vez de cuatrocientos, cincuenta de cada tribu, considerando que antes eran cien... Y también distribuyó la región de acuerdo con los *demos* en treinta partes, diez de los alrededores de la ciudad, diez de la costa y diez del interior; las llamó trítias y eligió por sorteo tres de cada tribu, de manera que cada una participara de todas las regiones<sup>56</sup> (*Ath. Pol.* 21.2-4).

---

<sup>54</sup> Καταλυθείσης δὲ τῆς τυραννίδος ἐστασίαζον πρὸς ἀλλήλους Ἰσαγόρας ὁ Τεισάνδρου, φίλος ὢν τῶν τυράννων, καὶ Κλεισθένης τοῦ γένους ὢν τῶν Ἀλκμεονιδῶν.

<sup>55</sup> αἰτιώτατοι γὰρ σχεδὸν ἐγένοντο τῆς ἐκβολῆς τῶν τυράννων οἱ Ἀλκμεωνίδαι, καὶ στασίαζοντες τὰ πολλὰ διετέλεσαν.

<sup>56</sup> πρῶτον μὲν οὖν συνέειμε πάντας εἰς δέκα φυλάς ἀντὶ τῶν τεττάρων, ἀναμεῖξαι βουλόμενος, ὅπως μετάσχωσι πλείους τῆς πολιτείας· ὅθεν ἐλέχθη καὶ τὸ μὴ φυλοκρινεῖν, πρὸς τοὺς ἐξετάζειν τὰ γένη βουλομένου. ἔπειτα τὴν βουλὴν πεντακοσίους ἀντὶ τετρακοσίων κατέστησεν, πεντέκοντα ἐξ ἐκάστης φυλῆς· τότε δ' ἦσαν ἑκατόν... διένειμε δὲ καὶ τὴν χώραν κατὰ δήμους τριάκοντα μέρη, δέκα μὲν τῶν περὶ τὸ ἄστυ, δέκα δὲ τῆς παραλίας, δέκα δὲ τῆς μεσογείου· καὶ ταύτας ἐπονομάσας τριττῶς ἐκλήρωσεν τρεῖς εἰς τὴν φυλὴν ἐκάστην, ὅπως ἐκάστη μετέχη πάντων τῶν τόπων.

Clístenes debió tener claro el efecto de los cambios que propuso, pues de otra manera no habría podido negociar con el pueblo para conseguir su apoyo. Rose sugiere que por temor a una nueva tiranía, la condición que el pueblo puso para apoyar a Clístenes fue que también promulgara la ley del ostracismo. Aristóteles lo refiere de esta manera:

Una vez que se realizaron estas reformas, la constitución se volvió mucho más democrática que la de Solón, pues también ocurrió que la tiranía suprimió las leyes de Solón, por no usarlas; pero Clístenes, dirigido a la multitud, promulgó otras nuevas, en las cuales se estableció también la ley acerca del ostracismo<sup>57</sup> (*Ath. Pol.* 22.1).

Ober argumenta que más que un genio que lograra transformar a la población, Clístenes supo “leer” lo que el pueblo quería y llevarlo a cabo. Es decir, Clístenes no fue el “gran hombre” que fundó la democracia: ésta se debe en realidad a la revolución del *demos*. El papel de Clístenes fue el de saber interpretar la insurrección e implementar instituciones acordes con sus peticiones (1999, 51).

Cada una de estas medidas apuntaba a dar fuerza al pueblo e incluir más ciudadanos en el gobierno. Asimismo, la nueva distribución buscaba borrar los lazos que ataban a los pobres a ciertas familias y reorientarlos hacia los nuevos *demos*. De esta manera, además, en vez de identificarse por familia, en el futuro los ciudadanos podrían hacer referencia al *demos* al que pertenecían. Con ello Clístenes pretendía evitar la descalificación de tal o cual ciudadano con motivo de su ascendencia.

Es claro que Clístenes tenía como objetivo llevar a Atenas a una democracia extrema (cf. *Arist. Pol.* 1319b19-27), mas Stanton pregunta, ¿en beneficio de quién realizó estos cambios? (148). Al contrario de lo que suele pensarse acerca de Clístenes, que es el verdadero padre de la democracia, parece que su interés no era altruista ni sus reformas estaban dirigidas a beneficiar al

---

<sup>57</sup> Τούτων δὲ γενομένων δημοτικωτέρα πολὺ τῆς Σόλωνος ἐγένετο ἡ πολιτεία· καὶ γὰρ συνέβη τοὺς μὲν Σόλωνος νόμους ἀφανίσαι τὴν τυραννίδα διὰ τὸ μὴ χρῆσθαι, καινοῦς δ' ἄλλους θεῖναι τὸν Κλεισθένη στοχαζόμενον τοῦ πλήθους, ἐν οἷς ἐτέθη καὶ ὁ περὶ τοῦ ὀστρακισμοῦ νόμος.

pueblo. La compleja reorganización de tribus que Clístenes hizo, la logró con el apoyo del *demos*, y era bien vista porque ciertamente debilitó las demás facciones y mermó el poder de los aristócratas. No obstante, en el reacomodo de tribus, tuvo cuidado de no tocar a su familia, de manera que tras los cambios ésta se vería beneficiada y con ello garantizaba el triunfo de su *genos*. No es casualidad que los Alcmeónidas, notablemente Pericles, fueran prominentes a lo largo del siglo V.

Quizá nunca conoceremos las intenciones de Clístenes y no podremos saber si fue un gran estadista o un hábil demagogo. No cabe duda, sin embargo, de que sus reformas fueron el vuelco que requería Atenas para convertirse en la democracia que llegaría a ser en los siglos posteriores. El éxito de las reformas, sin embargo, fue posible gracias al apoyo del pueblo que continuaba en contra del poder aristocrático, así como a la gradual transformación política que se gestó a partir de las reformas de Solón y durante la tiranía de Pisístrato, pues ambos contribuyeron, en cierta medida, al debilitamiento de la aristocracia. Cada uno de estos cambios, cabe resaltar, respondía a la coyuntura política del momento. Sin duda, la *stasis* fue la característica de este siglo, el medio para llegar al poder, y el fenómeno en función del cual los gobernantes tomaban sus decisiones.

Las transformaciones en el gobierno ateniense no cesarían: Aristóteles lista once cambios desde los orígenes de Atenas hasta el momento en que él escribe, hacia el último cuarto del siglo IV; Solón, Pisístrato y Clístenes corresponden a los cambios cuarto, quinto y sexto, respectivamente (*Ath. Pol.* 41.2). A pesar de que las transformaciones políticas continuarían, como quedó dicho, en el resto de la *Athenaion Politeia* Aristóteles no utilizará nuevamente la palabra *stasis*, la cual parece apropiada para describir los cambios excepcionales que se dieron en el siglo VI.

## Conclusión

El siglo VI ateniense ha sido estudiado una y otra vez con el afán de hallar las semillas de la democracia, de dilucidar los elementos que condujeron a la formación de las instituciones atenienses y de enaltecer a sus gobernantes por ser visionarios. Sin pretender poner en duda la grandeza de Solón, de Pisístrato o de Clístenes, que en definitiva fueron hombres de mente aguda, con un gran cálculo político y verdaderos estadistas que ya quisiéramos tener en estos tiempos, he buscado entender las razones inmediatas que moldearon sus reformas y gobiernos.

Ciertamente a lo largo del siglo VI y especialmente por las medidas que ellos tomaron, se dieron las condiciones que permitirían el florecimiento de la democracia en los siglos V y IV. Precisamente por ello, quizá, es aún más importante entender las circunstancias en que estos grandes cambios fueron posibles. En lugar de centrarme en el resultado que a largo plazo tuvieron sus medidas, en este trabajo he querido mirar de cerca las motivaciones que los llevaron a transformar el gobierno en Atenas del modo en que lo hicieron. La manera de hacerlo ha sido atendiendo al fenómeno de la *stasis*, como lo entiende Aristóteles en su *Política*.

Lo que en mi investigación he buscado revelar es que el realismo político y la manera en que se enfrentaron y resolvieron los conflictos a lo largo del siglo VI ateniense moldearon más sus instituciones que la persecución de ideales. La idea “romántica” de que los griegos buscaron la democracia como un régimen ideal no es solamente falsa sino que además nos impide comprender el verdadero funcionamiento de los engranes políticos y las motivaciones que efectivamente llevaron a la constitución de la democracia. En efecto, los estadistas tomaron decisiones para hacer frente a los conflictos sociales, políticos y económicos que se suscitaron, para traer estabilidad, para buscar la prosperidad y para lograr un equilibrio entre fuerzas antagónicas. Su intención no fue en ningún momento formar un gobierno democrático, sino

hacer frente a la *stasis*, aunque el medio que encontraron para ello fue debilitar a las (otras) familias aristocráticas. Mas las concesiones que tuvieron que hacer para lograrlo, poco a poco dieron lugar a una mayor participación ciudadana, a la isonomía y al poder del pueblo.

Sin duda, también del siglo VI debemos advertir, además de la importancia de sus instituciones, el espíritu de un pueblo que se niega a ser sometido o subordinado, una ciudadanía que busca participar en las decisiones del gobierno, y la búsqueda de equilibrar los poderes dentro de la polis para lograr una convivencia pacífica y estable, aunque no necesariamente libre de conflictos. La persistente resistencia a la subordinación no fue exclusiva de Atenas: la *stasis* fue un fenómeno difundido en toda Grecia. En este sentido, valdría la pena estudiar otras de instancias de la *stasis* y verificar la definición aristotélica, por ejemplo, en Tucídides y en Polibio.

En los siglos posteriores en Grecia, una manera general en que se consiguió evitar la *stasis* fue entrar en guerra con el exterior: ocupados con el enemigo, se fomentaba la unión al interior de cada polis y entre aliados. Las luchas entre distintas ciudades-estado griegas, sin embargo, ocasionaron que éstas fueran débiles hacia el exterior, especialmente frente a Macedonia. Los griegos, en su afán por resistir el sometimiento de otros griegos, terminaron por entregarse a un poder más grande y, en cierta medida, ajeno a su cultura.

## Bibliografía

- Andrewes, A. 1977. "Kleisthenes' Reform Bill" en *Classical Quarterly* 27. pp. 241-248.
- Annas, Julia. 2000. "Politics in Plato's *Republic*: His and Ours". *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*. Vol. 33, No. 4 (Ancient Philosophy and Modern Ideology). pp. 303-326.
- Bartlett, Robert C. y Susan D. Collins. 2011. *Aristotle's Nicomachean Ethics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bloom, Alan. 1991. *The Republic of Plato*. Estados Unidos: Basic Books.
- Bonnette, Amy L. 1994. *Memorabilia*, Xenophon. Nueva York: Cornell University.
- Brecht, Arnold. 1959. *Political Theory. The Foundations of Twentieth-Century Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Castoriadis, Cornelius. 2004. *Sobre El político de Platón*. Horacio Pons (trad.). Madrid: Trotta.
- Castoriadis, Cornelius. 2006. *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Davies, John K. 2013. "The Historiography of Archaic Greece" en *A Companion to Archaic Greece*. Kurt A. Raaflaub y Hans van Wees (eds.). Sussex: Wiley-Blackwell. pp. 3-21.
- De Ste. Croix, G. E. M. 1981. *The Class Struggle in the Ancient World*. Ítaca (Nueva York): Cornell University Press.
- Dihle, Albrecht. 1998, 3a ed. [1a ed. 1967. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag]. *Griechische Literaturgeschichte. Von Homer bis zum Hellenismus*. München: C.H. Beck.
- Donlan, Walter. 1997. "The Relations of Power in the Pre-State and Early State Politics" en *The Development of the Polis in Archaic Greece* (Ed. Lynette G. Mitchell y P. J. Rhodes). Nueva York: Routledge. pp. 39-48.

- Farrar, Cynthia. 1988. *The origins of democratic thinking: the invention of politics in classical Athens*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Finley, Moses. 2007. *La Economía de la Antigüedad*. Juan José Utrilla, trad. México: Fondo de Cultura Económica.
- Finley, Moses I. 1983. *Politics in the Ancient World*. Nueva York: Cambridge University Press.
- García Valdés, Manuela. 1994 (1ª 1988). *Política*, Aristóteles. Madrid: Gredos.
- Gehrke, Hans-Joachim. 1985. *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.* Múnich: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Gehrke, Hans-Joachim. 2001. "Verfassungswandel (V 1-12)", en *Aristoteles. Politik*. Otfried Höffe (ed.). Berlin: Akademie Verlag. pp. 137-150
- Gehrke, Hans-Joachim. 2013. "States" en *A Companion to Archaic Greece*. Kurt A. Raaflaub y Hans van Wees (eds.). Sussex: Wiley-Blackwell. pp. 395-410.
- Gómez Robledo, Antonio. 2000 (1ª 1963). *Política*, Aristóteles. México: UNAM.
- Goodin, Robert E. 1993. "The contribution of political science" en *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Robert E. Goodin y Philip Pettit (eds.). Cambridge: Blackwell. pp. 183-213.
- Guariglia, Osvaldo. 1992. *Ética y Política según Aristóteles. Tomo I: Acción y argumentación. Tomo II: El Bien, las Virtudes y la Polis*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Hansen, Mogens Herman. 1999 [1991 1ª ed.]. *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles, and Ideology*. J. A. Crook (trad. al inglés). Cambridge: Oklahoma Press.

- Hansen, Mogens Herman. 2006. *Polis. An Introduction to the Ancient Greek City-State*. Oxford: Oxford University Press.
- Hansen, Mogens Herman y Thomas Heine Nielsen. 2004. *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford: Oxford University Press.
- Hanson, Victor Davis. 1999. *The other Greeks: the family farm and the agrarian roots of western civilization*. Berkeley: University of California Press.
- Hatzistavrou, Antony. 2013. "Faction", en *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. Marguerite Deslauriers y Pierre Destrée (eds.). Nueva York: Cambridge University Press. pp. 266-314.
- Jones, A. H. M. 1986 (1957 1ª ed.). *Athenian Democracy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Kagan, Donald. <http://oyc.yale.edu/classics/clev-205>, consultado en junio de 2015.
- Kalimtzis, Kostas. 2000. *Aristotle on Political Enmity and Disease. An Inquiry into Stasis*. Nueva York: State University of New York Press.
- Kelsen, Hans. 1937. "The Philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy". *International Journal of Ethics*. Vol. 48, No. 1. pp. 1-64.
- Kraut, Richard. 2002. *Aristotle. Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Laks, André. 2007. *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes*. Nicole Ooms, trad. Mérida: UNAM.
- Lasswell, Harold. 1936. *Politics: Who gets What, When, How*. Consultado en línea: <http://www.policysciences.org/classics/politics.pdf>, julio de 2015.
- Lévêque, Pierre. 1964. *L'Aventure grecque*. París: Armand Colin Éditeur.



- Lévêque, Pierre y Pierre Vidal-Naquet. 1964. *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI<sup>e</sup> siècle à la mort de Platon*. Annales Littéraires de l'Université de Besançon. París: Les Belles Lettres.
- Lintott, Andrew. 1992. "Aristotle and Democracy". *The Classical Quarterly*. Vol. 42, No. 1 (1992). pp. 114-128.
- Loraux, Nicole. 2008 (1<sup>a</sup> ed. en francés: 1997). *La ciudad dividida*. Madrid: Katz Editores.
- Lord, Carnes. 1987 (3a ed.). "Aristotle", en *History of Political Philosophy*. Leo Strauss y Joseph Cropsey (eds.). Chicago: The University of Chicago Press. pp. 118-154.
- Lord, Carnes. 2013 (2<sup>a</sup> ed.). *Aristotle's Politics. Translated and with an Introduction, Notes, and Glossary*. Chicago: The University of Chicago Press.
- McIlwain, Charles Howard. 1961 (1<sup>a</sup> 1940). *Constitutionalism Ancient and Modern*. Nueva York: Cornell University Press.
- Meier, Christian. 1985 [1984 1<sup>a</sup> ed. en francés]. *Introducción a la antropología política de la Antigüedad Clásica [Introduction à l'anthropologie politique de l'Antiquité classique]* México: Fondo de Cultura Económica.
- Meier, Christian. 1990. *The Greek Discovery of Politics*. David McLintock (trad.). Cambridge: Harvard University Press.
- Meier, Christian. 2001. "The Greeks: The Political Revolution in World History", en *Agon, Logos, Polis. The Greek Achievement and its Aftermath*. Johann P. Arnason y Peter Murphy (ed). Stuttgart: Steiner. pp. 56-71.
- Moreno, Alejandro. Mayo 2011. "La ciudadanía crítica", en *Este País. Tendencias y Opiniones*, núm. 241, pp. 65-72.

- Mossé, Claude. 1970. *Doctrinas políticas en Grecia*. Rosario de la Iglesia (trad.). Barcelona: A. Redondo Editor.
- Mossé, Claude. 2007 [2005 1ª ed. en francés]. *Pericles. El Inventor de la Democracia*. Margarita Sáenz de la Calzada (trad.). España: Espasa.
- Mulgan, Richard G. 1977. *Aristotle's Political Theory. An Introduction for Students of Political Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Mulgan, Richard G. Mayo 1990. "Aristotle and the Value of Political Participation" en *Political Theory*. Vol. 18, No. 2, pp. 195-215.
- Ober, Josiah. 1989. *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*. Princeton: Princeton University Press.
- Ober, Josiah. 1991. "Aristotle's Political Sociology: Class, Status, and Order in the *Politics*", en *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*. Carnes Lord y David K. O'Connor (eds.). Berkeley: University of California Press. pp. 112-135.
- Ober, Josiah. 1996. *The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Ober, Josiah. 2002 [1998 1ª ed.]. *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*. Princeton: Princeton University Press.
- Parekh, Bhikhu. 1996. "Political Theory: Traditions in Political Philosophy" en *A New Handbook of Political Science*. Robert E. Goodin y Hans-Dieter Klingemann (eds.). Nueva York: Oxford. pp. 503-518.
- Pellegrin, Pierre. 1993. *Les Politiques, Aristote*. París: GF Flammarion.
- Pomeroy, Sarah, et al. 2011 [1999 1ª ed. en inglés]. *La Antigua Grecia. Historia Política, Social y Cultural*. Barcelona: Crítica.

- Popper, Karl R. 2010. *La Sociedad Abierta y sus Enemigos [The Open Society and its Enemies]*.  
Barcelona: Paidós Ibérica.
- Raaflaub, Kurt A. 1997. "Power in the Hands of the People: Foundations of Athenian Democracy", en *Democracy 2500? Questions and Challenges. Colloquia and Conference Papers No. 2*. Ian Morris y Kurt A. Raaflaub (ed). Iowa: Archaeological Institute of America, Kendall/Hunt Publishing. pp. 31-66.
- Raaflaub, Kurt A. 2001. "Political Thought, Civic Responsibility, and the Greek Polis", en *Agon, Logos, Polis. The Greek Achievement and its Aftermath*. Johann P. Arnason y Peter Murphy (ed). Stuttgart: Steiner. pp. 72-117.
- Raaflaub, Kurt A. 2009. "Conceptualizing and Theorizing Peace in Ancient Greece". *Transactions of the American Philological Association (1974-)*. Vol. 139, No. 2. pp. 225-250.
- Raaflaub, Kurt, y Hans van Wees, eds. 2009. *A Companion to Archaic Greece*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Raaflaub, Kurt et al. 2007. *Origins of Democracy in Ancient Greece*. Los Ángeles: University of California Press.
- Rackham, H. 1990 (1ª 1932). *Politics*, Aristotle. Londres: Harvard University Press.
- Rhodes, P. J. 1981. *A Commentary on the Aristotelian «Athenaion Politeia»*. Oxford: Clarendon.
- Rhodes, P.J. 2010. *A History of the Classical Greek World, 478-323 BC*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Rose, Peter W. 2013. "Class" en *A Companion to Archaic Greece*. Kurt A. Raaflaub y Hans van Wees (eds.). Sussex: Wiley-Blackwell. pp. 468-482.
- Ross, W.D. 1957. *Aristotelis Politica* . Oxford: Oxford University Press.

- Ryan, Alan. 2012. *On Politics. A History of Political Thought. From Herodotus to the Present*. Nueva York: Liveright Publishing Corporation.
- Salkever, Stephen G. 1990. *Finding the Mean. Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Sabine, George H. 1998 [1937 1ª ed. en inglés; 1973 4ª ed. en inglés]. *Historia de la Teoría Política*. Vicente Herrero (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Sartori, Giovanni. 2006 [1979 1ª ed. en italiano; 2002 3ª ed. en español]. *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*. Marcos Lara (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Schmitt, Carl. 1991 [1932] *El concepto de lo político [Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien]*. Madrid: Alianza Editorial.
- Skultety, Steven C. 2009. “Delimiting Aristotle’s Conception of Stasis in the Politics”. *Phronesis*. Vol. 54, No. 4/5. pp. 346-370.
- Skultety, Steven C. *De próxima aparición*. “Stasis as Civil-War”, en *Conflict in Aristotle’s Political Philosophy*.
- Stahl, Michael y Uwe Walter. 2013. “Athens”, en *A Companion to Archaic Greece*. Kurt A. Raaflaub y Hans van Wees (eds.). Sussex: Wiley-Blackwell. pp. 138-161.
- Stanton, G. R. 1991. *Athenian Politics c. 800-500 BC. A Sourcebook*. Nueva York: Routledge.
- Varona Codeso, Patricia. 2007. *El discurso fúnebre de Pericles, Tucídides*. Madrid: Sequitur.
- Viano, Carlo Augusto. 2002. *Politica, Aristotele*. Turín: Biblioteca Universale Rizzoli.
- Walzer, Michael. 1981. “Philosophy and Democracy”. *Political Theory*. Vol. 9, No. 3. pp. 379-399.

Weed, Ronald. 2007. *Aristotle on Stasis: a Moral Psychology of Political Conflict*. Berlin: Logos Verlag.

Wheeler, Marcus. 1977 (1951). "Aristotle's Analysis of the Nature of Political Struggle", en *Articles on Aristotle*. Barnes et al. (ed.). Vol. 2 #14. pp. 159-169.

Wolff, Jonathan. 1996. *An introduction to political philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Yack, Bernard. 1993. *The Problems of a Political Animal. Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*. Los Angeles: University of California Press.

## ΑΠΕΝΔΙΧΕ Ι

### Apariciones de στάσις y sus cognados en la *Política* de Aristóteles\*

Libro	#	Frag.	#	στάσις	διάστασις	στασιαστικώς	ἀστασίαστος	ἐπαναστάσεως	στασιωτικόν	στασιάζω	καταστασιάζεσθαι
II	2.2	1264b	1	1264b8							
	2.3	1265b	1	1265b12							
	2.4	1266a	1	1266a38							
		1266b	1							1266b38	
		1267a	2							1267a38 1267a41	
	2.6	1271a	1	1271a39							
	2.7	1272b	2	1272b32						1272b12	
	2.9	1273b	2	1273b18			1273b21				
III	3.10.	1286b	2				1286b2			1286b1	
	3.13		1			1284b22					
IV	4.9	1296a	4	1296a8	1296a8		1296a7 1296a9				
	4.13	1300b	1		1300b37						
V	5.1	1301a	2							1301a39 (x2)	
		1301b	4	1301b5						1301b6	
				1301b27							1301b29
	1302a	5	1302a11				1302a9				
			1302a13								
5.2			1302a16						1302a20		

Apariciones de στάσις y sus cognados en la *Política* de Aristóteles (cont.)

Libro	#	Frag.	#	στάσις	διάστασις	στασιαστικώς	ἀστασίαστος	ἐπαναστάσεως	στασιωτικόν	στασιάζω	καταστασιάζεσθαι	
V	5.2	1302a	6	1302a22						1302a25		
										1302a30		
											1302a31	
											1302a32	
											1302a34	
		1302b	6	1302b11							1302b7	
											1302b12	
											1302b21	
									1302b33		1302b25	
		1303a	2	1303a14						1303a25		
	1303b	4		1303b14								
				1303b15								
			1303b17							1303b18		
	1304a	3	1304a5									
			1304a36									
			1304a37									
	1304b	2	1304b4									
			1304b7									
		5.3										

Apariciones de στάσις y sus cognados en la *Política* de Aristóteles (cont.)

Libro	#	Frag.	#	στάσις	διάστασις	στασιαστικώς	ἀστασίαστος	ἐπαναστάσεως	στασιωτικόν	στασιάζω	καταστασιάζεσθαι	
	5.5	1305b	1	1305b1								
		1306a	4	1306a32							1306a33	
				1306a37		1306a38						
	5.6	10	1306b	1	1306b22							
			1307b	1	1307b25							
	5.7		1308a	1	1308a31							
			1308b	1	1308b31							
	5.1		1316b	1						1316b22		
	VI	3	6.2	1	1319b17							
			6.4	2		1321a15						
					1321a19							
I, VII, VIII	0	Total:	66									
				29	6	2	5	1	1	21	1	

\*Tomado de Steven C. Skultety, "Delimiting Aristotle's Conception of Stasis in the Politics", *Phronesis*, Vol. 54, No. 4/5 (2009), pp. 346-370.



## ΑΡÉNDICE II

Apariciones de στάσις y sus cognados en la <i>Athenaion Politeia</i>					
Capítulo	#	στάσις	στασιάζω		ἀντιστασιώτης
2.1	1		στασιάσαι		
5.2	1	στάσεως			
5.3	1	στάσεως			
8.5	2		στασιάζουσιν	στασιαζούσης	
11.2	1	στάσεις			
13.1	1	στάσιν			
13.2	2		στασιάζειν	στασιάζοντες	
13.4	1	στάσεις			
14.1	1				ἀντιστασιωτῶν
14.4	1	στάσει			
15.1	1	στάσεις			
20.1	1		ἐστασίαζον		
20.4	1			στασιάζοντες	
41.2	1	στάσιν			
	<b>16</b>	8	7		1

## APÉNDICE III

Aristóteles, *Política*, Fragmentos seleccionados sobre la clase media: οί μέσοι, τὸ μέσον. El texto griego ha sido tomado de la siguiente página de internet: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0057>

### 1. *Política* IV 9, 1295a 25-1296b 13

[1295a, 25] τίς δ' ἀρίστη πολιτεία καὶ τίς ἄριστος βίος ταῖς πλείσταις πόλεσι καὶ τοῖς πλείστοις τῶν ἀνθρώπων, μήτε πρὸς ἀρετὴν συγκρίνουσι τὴν ὑπὲρ τοὺς ἰδιώτας, μήτε πρὸς παιδείαν ἢ φύσεως δεῖται καὶ χορηγίας τυχερᾶς, μήτε πρὸς πολιτείαν τὴν κατ' εὐχὴν γινομένην, ἀλλὰ βίον τε τὸν τοῖς [30] πλείστοις κοινωνῆσαι δυνατὸν καὶ πολιτείαν ἧς τὰς πλείστας πόλεις ἐνδέχεται μετασχεῖν; καὶ γὰρ ἄς καλοῦσιν ἀριστοκρατίας, περὶ ὧν νῦν εἵπομεν, τὰ μὲν ἐξωτέρω πίπτουσι ταῖς πλείσταις τῶν πόλεων, τὰ δὲ γειννῶσι τῇ καλουμένῃ πολιτείᾳ (διὸ περὶ ἀμφοῖν ὡς μιᾶς λεκτέον). ἢ δὲ δὴ κρίσις περὶ [35] ἀπάντων τούτων ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων ἐστίν. εἰ γὰρ καλῶς ἐν τοῖς ἠθικοῖς εἴρηται τὸ τὸν εὐδαίμονα βίον εἶναι τὸν κατ' ἀρετὴν ἀνεμπόδιστον, μεσότητα δὲ τὴν ἀρετὴν, τὸν μέσον ἀναγκαῖον εἶναι βίον βέλτιστον, τὸ τῆς ἐκάστοις ἐνδεχομένης τυχεῖν μεσότητος: τοὺς δὲ αὐτοὺς τούτους ὅρους ἀναγκαῖον εἶναι [40] καὶ πόλεως ἀρετῆς καὶ κακίας καὶ πολιτείας: ἢ γὰρ πολιτεία βίος τίς ἐστὶ πόλεως.

[1295b] ἐν ἀπάσαις δὴ ταῖς πόλεσιν ἔστι τρία μέρη τῆς πόλεως, οἱ μὲν εὐποροὶ σφόδρα, οἱ δὲ ἄποροι σφόδρα, οἱ δὲ τρίτοι οἱ μέσοι τούτων. ἐπεὶ τοίνυν ὁμολογεῖται τὸ μέτριον ἄριστον καὶ τὸ μέσον, φανερόν ὅτι καὶ τῶν [5] εὐτυχημάτων ἢ κτήσις ἢ μέση βελτίστη πάντων. ῥάστη γὰρ τῶ λόγω πειθαρχεῖν, ὑπέρκαλον δὲ ἢ ὑπερίσχυρον ἢ ὑπερευγενῆ ἢ ὑπερπλούσιον ὄντα, ἢ τὰναντία τούτοις, ὑπέρπτωχον ἢ ὑπερασθενῆ ἢ σφόδρα ἄτιμον, χαλεπὸν τῶ λόγω ἀκολουθεῖν: γίνονται γὰρ οἱ μὲν ὑβρισταὶ καὶ μεγαλοπόνηροι [10] μᾶλλον, οἱ δὲ κακοῦργοι καὶ μικροπόνηροι λίαν, τῶν δ' ἀδικημάτων τὰ μὲν γίνονται δι' ὕβριν τὰ δὲ διὰ κακουργίαν. ἔτι δὲ ἤκισθ' οὗτοι φυγαρχοῦσι καὶ σπουδαρχοῦσιν, ταῦτα δ' ἀμφοτέρω βλαβερά ταῖς πόλεσιν. πρὸς δὲ τούτοις οἱ μὲν ἐν ὑπεροχαῖς εὐτυχημάτων ὄντες, ἰσχύος καὶ πλούτου καὶ φίλων [15] καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων, ἄρχεσθαι οὔτε βούλονται οὔτε ἐπίστανται (καὶ τοῦτ' εὐθύς οἴκοθεν ὑπάρχει παισὶν οὖσιν: διὰ γὰρ τὴν τρυφήν οὐδ' ἐν τοῖς διδασκαλείοις ἄρχεσθαι σύνηθες αὐτοῖς), οἱ δὲ καθ' ὑπερβολὴν ἐν ἐνδείᾳ τούτων ταπεινοὶ λίαν. ὥσθ' οἱ μὲν ἄρχειν οὐκ ἐπίστανται, ἀλλ' ἄρχεσθαι [20] δουλικὴν ἀρχήν, οἱ δ' ἄρχεσθαι μὲν οὐδεμίαν ἀρχήν, ἄρχειν δὲ δεσποτικὴν ἀρχήν.

## **1. Política IV 9, 1295a 25-1296b 13**

[1295a, 25] ¿Cuál es el mejor régimen y cuál es la mejor forma de vida para la mayoría de las ciudades y para la mayoría de los seres humanos? Porque ellos no los comparan con la virtud que está por encima de los hombres comunes ni con la educación que precisa de naturaleza y de subsidio fortuito, ni con el régimen ideal; más bien nos preguntamos cuál es el modo de vida que es posible compartir [30] con la mayoría y el régimen del cual es posible que la mayoría de las ciudades participen. Pues también las llamadas aristocracias, de las cuales hace un momento hablamos, unas caen fuera de la mayoría de las ciudades, otras son parecidas a la llamada república, por eso hay que hablar acerca de ambas como de una sola. Entonces, el juicio [35] acerca de todas éstas se da a partir de los mismos elementos. Pues si en los tratados éticos se dijo bien, que el modo de vida feliz es el que no tiene impedimentos respecto de la virtud, y que la virtud es medianía, es necesario que el modo de vida medio sea el óptimo: conseguir la medianía que es posible para cada uno. Es necesario que los [40] límites de la virtud y de la maldad, tanto de la ciudad como de la constitución, sean estos mismos, pues la constitución es cierto modo de vida de la ciudad.

[1295b] Ahora, en todas las ciudades hay tres partes de la ciudad: los muy ricos, los muy pobres y los terceros, los cuales están en medio de éstos. Entonces, dado que se está de acuerdo en que lo mesurado es óptimo, es decir, lo medio, [5] es evidente que también la posesión media de fortunas es la óptima de todas. Ciertamente, es más fácil obedecer a la razón así, pero es difícil que obedezca a la razón quien es muy bello o muy fuerte, o muy noble, o muy rico, o bien, quien es lo contrario de esto, o muy pobre, o muy débil, o muy vil. Los primeros, en efecto, llegan a ser más insolentes [10] y malvados en asuntos grandes; los segundos, demasiado malhechores y malvados en asuntos pequeños, y de las injusticias, unas se dan por insolencia, y otras, por maldad; y los terceros de ninguna manera rechazan ni están ávidos por gobernar, y ambas cosas son nocivas para las ciudades. Además de esto, los primeros, dado que tienen exceso tanto de fortuna, como de fuerza [15], de riqueza, de amigos y de otras cosas semejantes, ni quieren, ni saben ser gobernados (incluso esto lo tienen ya desde casa, cuando son niños, pues por la molición tampoco lo tienen acostumbrado en las escuelas); los otros, en extrema necesidad de estas cosas son demasiado pobres. De manera que unos no saben gobernar, [20] sino que son gobernados por un gobierno servil, y otros, no saben ser gobernados por ningún gobierno, sino gobernar con un gobierno despótico.

γίνεται οὖν δούλων καὶ δεσποτῶν πόλις, ἀλλ' οὐκ ἐλευθέρων, καὶ τῶν μὲν φθονούντων τῶν δὲ καταφρονούντων: ἃ πλεῖστον ἀπέχει φιλίας καὶ κοινωνίας πολιτικῆς: ἢ γὰρ κοινωνία φιλικόν: οὐδὲ γὰρ ὁδοῦ βούλονται [25] κοινωνεῖν τοῖς ἐχθροῖς. βούλεται δέ γε ἡ πόλις ἐξ ἴσων εἶναι καὶ ὁμοίων ὅτι μάλιστα, τοῦτο δ' ὑπάρχει μάλιστα τοῖς μέσοις. ὥστ' ἀναγκαῖον ἄριστα πολιτεύεσθαι ταύτην τὴν πόλιν ἐστὶν ἐξ ὧν φαμὲν φύσει τὴν σύστασιν εἶναι τῆς πόλεως. καὶ σώζονται δ' ἐν ταῖς πόλεσιν οὗτοι μάλιστα τῶν πολιτῶν. οὔτε [30] γὰρ αὐτοὶ τῶν ἀλλοτριῶν, ὥσπερ οἱ πένητες, ἐπιθυμοῦσιν, οὔτε τῆς τούτων ἕτεροι, καθάπερ τῆς τῶν πλουσίων οἱ πένητες ἐπιθυμοῦσιν: καὶ διὰ τὸ μὴτ' ἐπιβουλεύεσθαι μὴτ' ἐπιβουλεύειν ἀκινδύνως διάγουσιν. διὰ τοῦτο καλῶς ἠὔξατο Φωκυλίδης

“πολλὰ μέσοισιν ἄριστα: μέσος θέλω ἐν πόλει εἶναι.”

δῆλον [35] ἄρα ὅτι καὶ ἡ κοινωνία ἢ πολιτικὴ ἀρίστη ἢ διὰ τῶν μέσων, καὶ τὰς τοιαύτας ἐνδέχεται εὖ πολιτεύεσθαι πόλεις ἐν αἷς δὴ πολὺ τὸ μέσον καὶ κρεῖττον, μάλιστα μὲν ἀμφοῖν, εἰ δὲ μὴ, θατέρου μέρους: προστιθέμενον γὰρ ποιεῖ ῥοπήν καὶ κωλύει γίνεσθαι τὰς ἐναντίας ὑπερβολάς. διόπερ εὐτυχία [40] μεγίστη τοὺς πολιτευομένους οὐσίαν ἔχειν μέσην καὶ ἰκανήν, [1296a] ὡς ὅπου οἱ μὲν πολλὰ σφόδρα κέκτηνται οἱ δὲ μηθέν, ἢ δῆμος ἔσχατος γίγνεται ἢ ὀλιγαρχία ἄκρατος, ἢ τυραννὶς δι' ἀμφοτέρων τὰς ὑπερβολάς: καὶ γὰρ ἐκ δημοκρατίας τῆς νεανικωτάτης καὶ ἐξ ὀλιγαρχίας γίγνεται τυραννὶς, ἐκ δὲ [5] τῶν μέσων καὶ τῶν συνέγγυς πολὺ ἦττον. τὴν δ' αἰτίαν ὕστερον ἐν τοῖς περὶ τὰς μεταβολὰς τῶν πολιτειῶν ἐροῦμεν. ὅτι δ' ἡ μέση βελτίστη, φανερόν: μόνη γὰρ ἀστασίαστος: ὅπου γὰρ πολὺ τὸ διὰ μέσου, ἤκιστα στάσεις καὶ διαστάσεις γίνονται τῶν πολιτῶν. καὶ αἱ μεγάλαι πόλεις ἀστασιαστότεραι [10] διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν, ὅτι πολὺ τὸ μέσον: ἐν δὲ ταῖς μικραῖς ῥάδιόν τε διαλαβεῖν εἰς δύο πάντας, ὥστε μηθέν καταλιπεῖν μέσον, καὶ πάντες σχεδὸν ἄποροι ἢ εὐποροὶ εἰσι. καὶ αἱ δημοκραταὶ δὲ ἀσφαλέστεραι τῶν ὀλιγαρχιῶν εἰσι καὶ πολυχρονιώτεραι διὰ τοὺς μέσους (πλείους τε γὰρ [15] εἰσι καὶ μᾶλλον μετέχουσι τῶν τιμῶν ἐν ταῖς δημοκραταῖς ἢ ταῖς ὀλιγαρχαῖς), ἐπεὶ ὅταν ἄνευ τούτων τῶν πλήθει ὑπερτείνωσιν οἱ ἄποροι, κακοπραγία γίνεται καὶ ἀπόλλυνται ταχέως. σημεῖον δὲ δεῖ νομίζειν καὶ τὸ τοὺς βελτίστους νομοθέτας εἶναι τῶν μέσων πολιτῶν: Σόλων τε γὰρ ἦν τούτων [20] (δηλοῖ δ' ἐκ τῆς ποιήσεως) καὶ Λυκοῦργος (οὐ γὰρ ἦν βασιλεύς) καὶ Χαρώνδας καὶ σχεδὸν οἱ πλεῖστοι τῶν ἄλλων.

Entonces surge una ciudad de esclavos y de amos, y no de hombres libres: de unos que envidian y de otros que desprecian. Estas cosas se alejan de la amistad y de la comunidad política—pues la comunidad [25] es algo amistoso—porque tampoco quieren compartir el camino con los enemigos. La ciudad quiere, al menos, ser de iguales y semejantes, lo más posible, y esto existe especialmente en los de en medio. De manera que necesariamente está muy bien gobernada aquella ciudad que se forma por quienes decimos que son por naturaleza la esencia de la ciudad. Y en las ciudades se salvan [30] sobre todo éstos, de entre los ciudadanos. Ellos, en efecto, no desean las cosas de los ajenos, como los pobres, ni otros las de ellos, como los pobres desean las de los ricos; por el hecho de que ni conspiran en contra de nadie, ni nadie conspira en contra de ellos, pasan la vida sin peligro. Por esto Focílides declaró con razón:

“Muchas cosas son óptimas para los de en medio;  
quiero ser de en medio en la ciudad.”

[35] Es evidente, por tanto, que también la comunidad política conformada por los de en medio es la mejor, y que las ciudades que pueden estar bien gobernadas son aquellas en las cuales lo de en medio es amplio y más fuerte que las otras dos partes, en el mejor de los casos, o al menos que cada una de ellas: porque cuando se añade, lo de en medio inclina la balanza e impide que se originen los excesos contrarios. Por eso precisamente el mayor éxito [40] consiste en que los que toman parte en el gobierno tengan una fortuna media y suficiente, [1296a] dado que donde unos poseen muy mucho y otros nada, o bien, surge una democracia extrema, o bien, una oligarquía desmedida, o bien, surge la tiranía a causa de ambos excesos; pues tanto de la democracia más temeraria como de la oligarquía nace la tiranía, [5] y de los de en medio y de los de rango similar, mucho menos. Después diremos la causa, en los capítulos acerca de los cambios de regímenes políticos. Que la forma de gobierno media es la mejor es evidente, pues es la única no inclinada a los disturbios; ya que donde lo de en medio es amplio casi no se generan facciones ni disensiones entre los ciudadanos. Y las grandes ciudades son menos inclinadas a los disturbios [10] por la misma causa, porque lo de en medio es amplio; y en las pequeñas es fácil que todos se dividan en dos, de manera que nada dejen que sea medio, y prácticamente todos son pobres o ricos. Y las democracias son más estables que las oligarquías y más duraderas por causa de los de en medio (pues son más numerosos [15] y participan más de las honras en las democracias que en las oligarquías). Pero cuando, sin los de en medio, los pobres sobrepasan a la multitud, se origina la desventura y las ciudades se arruinan rápidamente. Es preciso considerar que un indicio de esto es también el hecho de que los mejores legisladores sean de los ciudadanos de en medio; en efecto, Solón era de éstos [20] (es evidente a partir de su poesía) y Licurgo (pues no era rey) y Carondas y prácticamente la mayoría de los demás.

φανερὸν δ' ἐκ τούτων καὶ διότι αἱ πλεῖσται πολιτεῖαι αἱ μὲν δημοκρατικαὶ εἰσὶν αἱ δ' ὀλιγαρχικαί. διὰ γὰρ τὸ ἐν ταύταις πολλάκις ὀλίγον εἶναι τὸ μέσον, αἰεὶ ὀπότεροι ἂν ὑπερέχωσιν, [25] εἴθ' οἱ τὰς οὐσίας ἔχοντες εἴθ' ὁ δῆμος, οἱ τὸ μέσον ἐκβαίνοντες καθ' αὐτοὺς ἄγουσι τὴν πολιτείαν, ὥστε ἢ δῆμος γίγνεται ἢ ὀλιγαρχία. πρὸς δὲ τούτοις διὰ τὸ στάσεις γίνεσθαι καὶ μάχας πρὸς ἀλλήλους τῷ δήμῳ καὶ τοῖς εὐπόροις, ὀπότεροι ἂν μᾶλλον συμβῆ κρατῆσαι τῶν ἐναντίων, οὐ καθιστᾶσι [30] κοινὴν πολιτείαν οὐδ' ἴσην, ἀλλὰ τῆς νίκης ἄθλον τὴν ὑπεροχὴν τῆς πολιτείας λαμβάνουσιν, καὶ οἱ μὲν δημοκρατίαν οἱ δ' ὀλιγαρχίαν ποιοῦσιν. ἔτι δὲ καὶ τῶν ἐν ἡγεμονίᾳ γενομένων τῆς Ἑλλάδος πρὸς τὴν παρ' αὐτοῖς ἐκάτεροι πολιτείαν ἀποβλέποντες οἱ μὲν δημοκρατίας ἐν ταῖς πόλεσι [35] καθίστασαν οἱ δ' ὀλιγαρχίας, οὐ πρὸς τὸ τῶν πόλεων συμφέρον σκοποῦντες ἀλλὰ πρὸς τὸ σφέτερον αὐτῶν, ὥστε διὰ ταύτας τὰς αἰτίας ἢ μηδέποτε τὴν μέσην γίνεσθαι πολιτείαν ἢ ὀλιγάκις καὶ παρ' ὀλίγοις: εἷς γὰρ ἀνὴρ συνεπίσθη μόνος τῶν πρότερον ἐφ' ἡγεμονίᾳ γενομένων ταύτην [40] ἀποδοῦναι τὴν τάξιν, ἤδη δὲ καὶ τοῖς ἐν ταῖς πόλεσιν ἔθος καθέστηκε μηδὲ βούλεσθαι τὸ ἴσον, [1296b] ἀλλ' ἢ ἄρχειν ζητεῖν ἢ κρατουμένους ὑπομένειν. τίς μὲν οὖν ἀρίστη πολιτεία, καὶ διὰ τίν' αἰτίαν, ἐκ τούτων φανερόν: τῶν δ' ἄλλων πολιτειῶν, ἐπειδὴ πλείους δημοκρατίας καὶ πλείους ὀλιγαρχίας φαμὲν [5] εἶναι, ποίαν πρώτην θετέον καὶ δευτέραν καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον ἐχομένην τῷ τὴν μὲν εἶναι βελτίω τὴν δὲ χείρω, διωρισμένης τῆς ἀρίστης οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν. αἰεὶ γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι βελτίω τὴν ἐγγύτατα ταύτης, χείρω δὲ τὴν ἀφεστηκυῖαν τοῦ μέσου πλείον, ἂν μὴ πρὸς ὑπόθεσιν κρίνη τις. λέγω [10] δὲ τὸ πρὸς ὑπόθεσιν, ὅτι πολλάκις, οὐσης ἄλλης πολιτείας αἰρετωτέρας, ἐνίοις οὐδὲν κωλύει συμφέρειν ἑτέραν μᾶλλον εἶναι πολιτείαν.

## 2. *Política V 2, 1302a 9-15*

ὅμως δὲ ἀσφαλεστέρα καὶ ἀστασίαστος μᾶλλον ἢ δημοκρατία τῆς ὀλιγαρχίας. ἐν μὲν [10] γὰρ ταῖς ὀλιγαρχίαις ἐγγίνονται δύο, ἢ τε πρὸς ἀλλήλους στάσις καὶ ἔτι ἢ πρὸς τὸν δῆμον, ἐν δὲ ταῖς δημοκρατίαις ἢ πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν μόνον, αὐτῷ δὲ πρὸς αὐτόν, ὅ τι καὶ ἄξιον εἰπεῖν, οὐκ ἐγγίνεται τῷ δήμῳ στάσις: ἔτι δὲ ἢ ἐκ τῶν μέσων πολιτεία ἐγγυτέρω τοῦ δήμου ἢ ἢ τῶν ὀλίγων: [15] ἥπερ ἐστὶν ἀσφαλεστάτη τῶν τοιούτων πολιτειῶν.

Es también evidente, a partir de esto, por qué la mayoría de los regímenes, unos son democráticos y otros son oligárquicos. Pues por el hecho de que en éstos muchas veces lo de en medio es escaso, siempre alguno de los otros dos aventaja, [25] ya sean los que tienen riquezas, ya sea el pueblo, quienes apartándose de lo de en medio conducen el régimen hacia sus propios intereses, de manera que se origina la democracia o la oligarquía. Además de esto, por el hecho de que se generan discordias y peleas de unos contra otros, entre el pueblo y los ricos, cualquiera de los dos que logra gobernar sobre los contrarios, [30] no constituye un régimen común ni igual, sino toma la superioridad del gobierno como un premio de la victoria, y unos hacen la democracia y otros la oligarquía. Además, aun de los que tuvieron la hegemonía de Grecia, mirando cada uno de entre ellos hacia la forma de gobierno [35] unos establecieron democracias en las ciudades, otros oligarquías, no mirando hacia lo conveniente para las ciudades sino hacia lo suyo propio. De modo que, por estas causas, o nunca surge el régimen medio o pocas veces y entre pocos; pues un solo hombre de los que nacieron antes en hegemonía se convenció [40] de conferir este régimen, y entonces también para los que estaban en las ciudades estableció la costumbre de ni siquiera querer lo igual, [1296b] sino o de buscar gobernar o de permanecer dominados. Entonces, a partir de lo anterior, es evidente cuál es y por qué causa el mejor régimen político. De los demás regímenes, dado que afirmamos que hay muchas democracias y muchas oligarquías, hay que determinar cuál es el primero y cuál el segundo y, considerados de este modo, definido el óptimo, no es difícil verlo, por el hecho de que uno es mejor y otro peor. Pues siempre es necesario que el más cercano a éste sea mejor, y peor el que está más alejado del medio, a no ser que alguien juzgue basado en una suposición. Con “basado en una suposición” me refiero a que muchas veces, aunque un régimen sea preferible, nada impide que para algunos un régimen distinto lo sea más.

## **2. Política V 2, 1302a 9-15**

Sin embargo, la democracia es más estable y menos inclinada a los disturbios que la oligarquía. Pues en las oligarquías se generan dos, la discordia entre ellos mismos y además la discordia contra el pueblo, pero en las democracias, sólo la discordia contra la oligarquía, pero en el pueblo mismo, contra sí mismo, lo que también vale la pena decir, no se genera discordia. Y además, la forma de gobernar, a partir de los de en medio, es más cercana al pueblo que la de los pocos. Precisamente ésta es la más estable de tales formas de gobierno.

### 3. *Política V 3, 1304a 33-1304b 5*

καὶ ὅλως δὴ δεῖ τοῦτο μὴ λανθάνειν, ὡς οἱ δυνάμεως αἴτιοι γενόμενοι, [35] καὶ ἰδιῶται καὶ ἀρχαὶ καὶ φυλαὶ καὶ ὅλως μέρος καὶ ὅποινοῦν πλήθος, στάσιν κινουῦσιν: ἢ γὰρ οἱ τούτοις φθονοῦντες τιμωμένους ἄρχουσι τῆς στάσεως, ἢ οὔτοι διὰ τὴν ὑπεροχὴν οὐ θέλουσι μένειν ἐπὶ τῶν ἴσων. κινουῦνται δ' αἱ πολιτεῖαι καὶ ὅταν τὰναντία εἶναι δοκοῦντα μέρη τῆς πόλεως ἰσάζῃ ἀλλήλοις, οἷον οἱ πλούσιοι καὶ ὁ δῆμος, μέσον δ' ἢ μῆθὲν ἢ μικρὸν πάμπαν: ἂν γὰρ πολὺ ὑπερέχη ὀποτερονοῦν τῶν μερῶν, πρὸς τὸ φανερῶς κρεῖττον τὸ λοιπὸν οὐ θέλει κινδυνεύειν. διὸ καὶ οἱ κατ' ἀρετὴν διαφέροντες οὐ ποιοῦσι στάσιν [5] ὡς εἰπεῖν: ὀλίγοι γὰρ γίνονται πρὸς πολλούς.

### 4. *Política V 7, 1308a 11-25*

ὁ γὰρ ἐπὶ τοῦ πλήθους ζητοῦσιν οἱ δημοτικοί, τὸ ἴσον, τοῦτ' ἐπὶ τῶν ὁμοίων οὐ μόνον δίκαιον ἀλλὰ καὶ συμφέρον ἐστίν. διὸ ἐὰν πλείους ὦσιν ἐν τῷ πολιτεύματι, πολλὰ συμφέρει τῶν δημοτικῶν νομοθετημάτων, [15] οἷον τὸ ἑξαμήνουσ τὰς ἀρχὰς εἶναι, ἵνα πάντες οἱ ὅμοιοι μετέχωσιν: ἔστι γὰρ ὡσπερ δῆμος ἤδη οἱ ὅμοιοι (διὸ καὶ ἐν τούτοις ἐγγίγνονται δημαγωγοὶ πολλάκις, ὡσπερ εἴρηται πρότερον), ἔπειθ' ἦττον εἰς δυναστείας ἐμπίπτουσιν αἱ ὀλιγαρχίαι καὶ ἀριστοκρατίαι (οὐ γὰρ ὁμοίως ῥάδιον κακουργῆσαι [20] ὀλίγον χρόνον ἄρχοντας καὶ πολὺν, ἐπεὶ διὰ τοῦτο ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις καὶ δημοκρατίαις γίνονται τυραννίδες: ἢ γὰρ οἱ μέγιστοι ἐν ἑκατέρῃ ἐπιτίθενται τυραννίδι, ἔνθα μὲν οἱ δημαγωγοὶ ἔνθα δ' οἱ δυνάσται, ἢ οἱ τὰς μεγίστας ἔχοντες ἀρχὰς, ὅταν πολὺν χρόνον ἄρχωσιν).

### 5. *Política V 7, 1309b 8-21*

ἀπορήσειε δ' ἂν τις, ἂν δύναιμι ὑπάρχη καὶ τῆς πολιτείας φιλία, [10] τί δεῖ τῆς ἀρετῆς; ποιήσει γὰρ τὰ συμφέροντα καὶ τὰ δύο. ἢ ὅτι ἐνδέχεται τοὺς τὰ δύο ταῦτα ἔχοντας ἀκρατεῖς εἶναι, ὥστε καθάπερ καὶ αὐτοῖς οὐχ ὑπηρετοῦσιν εἰδότες καὶ φιλοῦντες αὐτούς, οὕτω καὶ πρὸς τὸ κοινὸν οὐθὲν κωλύει ἔχειν ἐνίους; ἀπλῶς δέ, ὅσα ἐν τοῖς νόμοις ὡς συμφέροντα λέγομεν [15] ταῖς πολιτείας, ἅπαντα ταῦτα σώζει τὰς πολιτείας, καὶ τὸ πολλάκις εἰρημένον μέγιστον στοιχεῖον, τὸ τηρεῖν ὅπως κρεῖττον ἔσται τὸ βουλόμενον τὴν πολιτείαν πλήθος τοῦ μὴ βουλομένου. παρὰ πάντα δὲ ταῦτα δεῖ μὴ λανθάνειν, ὁ νῦν λανθάνει τὰς παρεκβεβηκυίας πολιτείας, τὸ μέσον: [20] πολλὰ γὰρ τῶν δοκούντων δημοτικῶν λύει τὰς δημοκρατίας καὶ τῶν ὀλιγαρχικῶν τὰς ὀλιγαρχίας.



### **3. Política V 3, 1304a 33-1304b 5**

Y en general, entonces, es preciso que no se oculte esto, que originados los causantes del poder, tanto los particulares como los cargos o las tribus y en general una parte o una multitud, cualquiera que sea, mueven a la discordia. Pues o los que envidian a éstos que tienen honores comandan la facción, o bien éstos por su supremacía no quieren permanecer junto a los iguales. Las formas de gobierno cambian también cuando las partes de la ciudad que parecen ser contrarias se hacen iguales entre sí, como los ricos y el pueblo, y en medio no hay nada o algo muy pequeño. Pues cuando cualquiera de las partes sobresale mucho respecto de lo evidentemente superior, el resto no quiere correr el riesgo. Por eso también los que se distinguen en virtud no se dividen en facciones, por así decirlo, pues son pocos respecto de la mayoría.

### **4. Política V 7, 1308a 11-25**

Así pues, lo que buscan los partidarios de la democracia en el caso de la multitud, lo igual, esto, en el caso de los iguales es no sólo justo sino también conveniente. Por eso, si son más en la administración del gobierno, coinciden muchas cosas de las legislaciones democráticas, por ejemplo, que los cargos sean de seis meses, para que todos los semejantes participen de ellos; pues entonces, los iguales son como un pueblo (por eso también entre éstos surgen muchas veces demagogos, como se ha dicho antes), después las oligarquías y las aristocracias derivan menos en dinastías (pues semejantemente no es fácil que obren mal quienes gobiernan durante poco tiempo o incluso mucho tiempo, dado que por esto, en las oligarquías y las democracias surgen las tiranías; pues o bien los más grandes en cada tiranía se imponen, aquí los demagogos, allá los poderosos, o bien los que tienen los puestos más importantes, cuando gobiernan por mucho tiempo).

### **5. Política V 7, 1309b 8-21**

Queda una duda: si existen la competencia de ejercer y la lealtad hacia un régimen, ¿por qué hace falta la virtud?, pues también estos dos harán lo conveniente. ¿Acaso porque se admite que quienes tienen estos dos son intemperantes, de manera que, como tampoco son útiles a sí mismos, aunque se conozcan y se amen a sí mismos, nada impide que algunos estén así también respecto de lo común? En una palabra, cuantas cosas en las leyes decimos que convienen a los regímenes, todas estas salvan los regímenes, y el principal elemento muchas veces dicho es preservarlas para que sea más fuerte la multitud que quiere el régimen que la que no lo quiere. Aparte de todas estas cosas es preciso que no pase inadvertido lo que ahora pasa inadvertido a los regímenes del pasado: lo medio; pues muchas cosas de las que parecen democráticas disuelven a las democracias, y de las que parecen oligárquicas a las oligarquías.