

¿En Atenas, “la vida entera era pública”? Democracia y vida privada en la época de Pericles*

Was there “public life” in Athens? Democracy and private life in the times of Pericles

Oscar Vallés

Resumen

El propósito de este artículo es mostrar –contrario a la opinión de respetables especialistas– que la democracia ateniense en su época de esplendor (450-430 a.C.) presenta prácticas sociales muy similares a lo que hoy entenderíamos por “vida privada”, que tales prácticas constituyen el eje de la definición y de la tipología de la democracia examinada por Aristóteles, y que las tensiones del equilibrio entre la vida privada y la “vida pública” son reconocidas y justificadas en el discurso de la democracia clásica, en la voz de su arconte Pericles. Desde estas observaciones se propondrá reconsiderar la idea de la democracia directa, que niega las tensiones entre la vida privada y la vida pública que caracterizaron a este período, y a la concepción histórica de la idea de democracia que la considera completamente opuesta a la democracia representativa.

Palabras clave:

Democracia directa; Pericles; Vida privada; Vida pública.

Abstract

The purpose of the article is to show –in contrast with the opinion of reputable specialist– that the golden age of Athenian democracy (450-430 B.C.) had social practices closely resembling those of a “private life”, that such practices conform the axis of definition and typology of democracy as examined by Aristotle and that the tension between private life and “public life” is thoroughly recognized and justified in the discourse of classic democracy of its archon Pericles. These considerations will provide reasonable doubt regarding the myth of direct democracy, which denies the tension existing between private and public life in such times and which conveys classic Athenian democracy as a natural response to soothe said tension.

Key words:

Private life; Public life; Athenian democracy; Pericles.

Recibido: 07-05-03

Aceptado: 22-05-03

* Una versión de este trabajo fue expuesta y discutida durante un semestre con algunos miembros del grupo de investigación sobre lo público y lo privado de la doctora Graciela Soriano de García-Pelayo, permitiéndome un ambiente intelectual insustituible para estas ideas de mi total responsabilidad. Una buena parte de los resultados, tanto de sus indagaciones teóricas y aplicaciones prácticas como de sus investigaciones en otras épocas históricas, están compiladas en Soriano y Njaim (1996).

PRELIMINAR

¿Los atenienses *no tuvieron idea* de la vida privada? Por lo general respondemos que no. Si la vida entera de los atenienses era pública, ¿cómo surgió entonces la democracia? ¿La democracia no presupone un trasfondo cultural de “vida privada”? La respuesta común sigue siendo no. La democracia ateniense, como era una *democracia directa*, fue la respuesta política natural al predominio absoluto de las prácticas de la “vida pública”. Pensamos que la plenitud de la libertad y del desarrollo de la personalidad moral para los griegos sólo era posible mediante la participación directa de los ciudadanos en los asuntos de la ciudad. Esa idea se constituyó en un legado intelectual para Occidente. El pensamiento democrático promovió esa visión de la cultura política y de la Constitución atenienses, como un modelo de democracia por contraste opuesto a la democracia representativa. En nuestros días, algunos insisten en la necesidad de replantear una democracia “participativa y protagónica” opuesta a la representativa, aunque esos apellidos aún sean objeto de controversia pública. En las páginas que siguen mostraré que la democracia ateniense en su época de esplendor (450-430 a.C.), presenta prácticas sociales muy similares a lo que hoy entenderíamos por “vida privada”, que tales prácticas constituyen el eje de la definición y de la tipología de la constitución democrática en Aristóteles, y que las tensiones entre la “vida privada” y la “vida pública” son reconocidas y justificadas en el discurso de la democracia clásica en la voz de su arconte Pericles. Desde esas observaciones se reconsiderará la idea de la democracia directa, que niega las tensiones entre lo privado y lo público que caracterizaron al período, y a la tradicional concepción histórica de la idea de democracia que la opone a la representativa.

IDÍA Y DEMOSÍA

Fustel de Coulanges, quizás uno de los historiadores con mayor influencia en el estudio de las ciudades antiguas, postulaba que la ciudad antigua carecía de espacios donde pudiera desarrollarse la libertad individual, mucho menos la vida privada. “Ni siquiera tuvo idea de ella”. La sentencia de Coulanges se sustenta principalmente en el examen de los textos clásicos, escritos por poetas y filósofos de la época. En un célebre capítulo que lleva por nombre “De la omnipotencia del Estado; los antiguos no han conocido la libertad”,¹ nos expone el grado de intervención de la *pólis* en la educación ateniense, basado en una cita a *Leyes VII* de Platón: “Los padres no deben ser libres de enviar o no enviar sus hijos a casa de los maestros que la ciudad ha escogido, pues los niños pertenecen menos a sus padres que a la ciudad”.² Así, otros pasajes similares son citados por Coulanges en

¹ Coulanges (1996:273-77).

² *Ibid.*, p. 274.

respaldo a su tesis. No obstante, en *Leyes VII* podríamos preguntarnos: ¿Platón estaba describiendo a la educación ateniense, o estaba más bien expresando su ideal de *Paideia*? O mejor, en términos históricos, ¿cuál era el papel de la *pólis* en la educación de los atenienses?

Como sabemos, la *pólis* ateniense no tenía injerencia en estos asuntos, pudiéndose considerar que la educación en Atenas era un asunto “privado”.³ El padre se ocupaba de elegir al maestro y las artes que aprenderá y practicará su hijo, sin intervenciones de la ciudad. Esta responsabilidad “privada” de la educación era ampliamente reconocida en Atenas, donde una ley dispensaba de la obligación de alimentar a su padre, al hijo que no recibió su apoyo para el aprendizaje en las artes y los oficios.⁴ Otra fuente que cita Coulanges en respaldo de su apreciación “omnipotente del Estado” en la educación es Aristófanes. Señala que los niños atenienses “marchan en filas cerradas en medio de la lluvia, entre la nieve o bajo el sol inflamado”, hacia una escuela “regida” por la ciudad, y los niños “parecen comprender ya que realizan un deber cívico”.⁵ De nuevo, ¿ésta es una descripción de la educación de Atenas, o podría ser una de las parodias de Aristófanes? *Las nubes*, considerada una de las comedias más críticas sobre la presencia de los sofistas en el siglo IV, exagera la popularidad de estos maestros con imágenes de la educación infantil de los maratónicos del siglo VI.⁶ Estas prácticas de la educación tal vez fueron más frecuentes en Esparta, donde el carácter cultural y el régimen de gobierno propiciaron una “omnipotencia del Estado”.

Entre los hispanoamericanos, el filósofo José Luis Aranguren concluye sobre el particular que para los atenienses “la vida *entera* era pública”. Afirma que la vida se desarrollaba en “el ágora, en el foro, en la plaza, el mercado, la calle. Las viviendas carecían de división de habitaciones y consistían en un solo espacio para

³ “En Atenas, la educación se dejaba casi por completo a la iniciativa privada” (Flacelière, 1996:120).

⁴ *Ibid.*, pp. 109 y ss. Esta norma establecía una disposición que pudo favorecer el florecimiento de ayos privados por toda Atenas, permitiendo, entre otras cosas, el advenimiento de los sofistas. Otra legislación ponía bajo el cuidado de la *pólis*, la educación de los llamados “pupilos de la patria”, que eran los hijos de los fallecidos en guerra. Sin embargo, limitaba la acción de la *pólis* sólo al pago de los maestros, dejándolos libres de decidir sus contenidos.

⁵ *Op. cit.*, p. 274.

⁶ “En Atenas ya había escuelas antes de las guerras médicas. Aristófanes en *Las nubes* recuerda esta ‘educación antigua’ [en parodia de los sofistas] que recibió la generación de los maratónicos, es decir, los combatientes de Maratón (490 antes de J.C.): ‘En primer lugar, los niños tenían que ir callados, luego se les veía caminar por la calle ordenadamente, juntos todos los de un mismo barrio, en apretadas filas, para ir a casa del Citarista, sin manto aunque nevase copiosamente’”, Flacelière, *op. cit.*, p. 121 [en adelante, todos los corchetes entre citas son míos]. Este pasaje puede verse en los versos 963-65 de Aristófanes (1997), pp. 83-84. Por otra parte, la referencia de Coulanges sobre la propuesta de Jenofonte, esto es, sobre la necesidad de una licencia para instruir y la prohibición de enseñar filosofía a quien no estuviese acreditado por la *pólis*, fue una medida desesperada para erradicar a los sofistas ya avanzado el siglo IV, que generó fuertes reacciones entre los atenienses que lograron su pronta derogación. Jenofonte, finalmente, fue desterrado de Atenas. Véase Guthrie (1991: v. II, 334).

toda la familia, gran familia, familia patriarcal”.⁷ El argumento parece sugerir que el contraste entre el ágora fastuosa y las viviendas que describe, constituye una base para sostener que el ateniense no tuvo una valoración apreciable sobre sus propias casas, ni por la “vida privada”. Sin embargo, nos preguntamos, ¿los griegos no tuvieron una valoración apreciable sobre sus propias casas? Yacimientos arqueológicos recientes muestran hallazgos de viviendas de gran tamaño para el siglo IV. Contaban de varias habitaciones, con almacenes y bodegas en el piso superior, y corrales y tiendas en otras habitaciones adosadas. Alrededor se alzaban las chozas de los esclavos. Había un comedor destinado a los hombres llamado *andrón*, que solía ser la mejor habitación de la casa. En ella se celebraban los banquetes y las reuniones sociales. La mayoría de las viviendas de Atenas poseían espacios “privados”, como el *gineceo* de pertenencia y uso exclusivo de las mujeres, que solían estar en el piso superior, si la casa tenía dos plantas.⁸ Indistintamente de cuál podría ser la proporción de las viviendas de acuerdo con su tamaño y comodidades, lo importante es que el ateniense valoró las ventajas de las divisiones interiores de las casas y de sus modos internos de vida.

Pero una de las pistas más fértiles para la consideración de nuestro asunto es el uso frecuente de palabras muy específicas para referirse y distinguir los ámbitos de la vida privada y de la vida pública. Veamos el siguiente pasaje de Platón tomado de *República* V 473e: “Y he aquí lo que desde hace rato me infundía miedo decirlo: que veía iba a expresar algo extremadamente paradójico, porque es difícil ver que ninguna ciudad, sino la nuestra, puede realizar la felicidad ni en lo público [*demosía*] ni en lo privado [*idía*]”.⁹ Efectivamente, las palabras más usuales para referirse a estos ámbitos son *idía* para “lo privado” y *demosía* para “lo público”. Incluso, usaban frecuentemente *idiotía* para denominar los ámbitos afines a lo que hoy podríamos entender por “vida privada”. Algunos vocablos más usuales para referirse a las prácticas sociales en estos ámbitos de vida son *tôn oligón*, *tôn pleionón* y *pasôn*, esto es, “lo de pocos”, “lo de muchos” y “lo de todos”, respectivamente. Por ejemplo, hay festividades que sólo se celebran entre pocos, como la *cronia* y la *apaturia*; fiestas que se realizan entre muchos, como las *tesmoforias* y las *calkeia*, y las grandes fiestas para todos, como las *hecatombes* y las *dionisíacas*.¹⁰ En términos

⁷ Aranguren (1989:18).

⁸ En muchas de ellas, la azotea era plana y servía como lugar de juegos para los niños, así como para dormir en las épocas de buen tiempo. Varios dormitorios, una cocina, un baño pequeño y algunos almacenes y talleres completaban las dependencias de una casa de cierta importancia. Pero he de reconocer que la mayoría de las viviendas eran más pequeñas y tenían menos habitaciones. Pocas familias podían permitirse una casa tan lujosa, como la encontrada en los yacimientos arqueológicos de Olinto, en la península calcídica, del siglo IV. Véase Storch de Gracia (1999:56-63).

⁹ Platón (1983:158).

¹⁰ Las *cronia* y las *apaturia* son fiestas para celebrar en familia. Las fiestas *tesmoforias* eran exclusivas para mujeres casadas, al igual que las *haloa*, donde *Falos* parece haber sido el centro de estas fiestas. Las *calkeia*

ciudadanos, “lo de todos” también puede identificar a las prácticas más usuales del ámbito *tò politikón*, esto es, el de la política.¹¹ Estas palabras para referirse a estos tres ámbitos de la vida eran de pleno conocimiento y reconocimiento por los habitantes de Atenas. Un extranjero sabía que las reuniones de la *ecclesia* le estaban restringidas, al igual que los hombres, en general, a las *tesmoforias*, las mujeres al *gymnasio*, los esclavos a la *oikonomía*.

Son varias las evidencias que pueden señalarse para abundar sobre una noción distintiva que tenían los atenienses, muy similar a lo que hoy entendemos como “lo público” y “lo privado”, pero prefiero ahorrar su exposición.¹² Lo apuntado hasta ahora creo que permite considerar una duda razonable sobre la tesis de que el ateniense “no tuvo idea de la vida privada”, y que su vida “entera era pública”. Para efectos expositivos, en adelante denominaré a esta tesis con el nombre de la tesis unidimensional de la vida ateniense.

DEMOCRACIA Y VIDA PÚBLICA

Sin embargo, los que sostienen la tesis unidimensional no pudieron desconocer estos ámbitos atenienses de la actividad humana, ni tampoco la naturaleza de las relaciones y las prácticas vinculadas a ellas. Se debieron tropezar innumerables

eran las fiestas de los artesanos del bronce, que se extendieron a los demás gremios manufactureros, y los metecos tenían sus propias fiestas según las costumbres de sus ciudades de origen. Por último, las *hecatombes* o las *dionisíacas*, las grandes fiestas para todos los hombres y mujeres, nativos o extranjeros, en las que se realizaban sacrificios de ganado en homenaje a Atenea, se realizaban juegos y competencias, y daba inicio a las temporadas de teatro. Una descripción de la naturaleza de las fiestas religiosas en la Atenas del siglo V la encontramos en Sissa y Detienne (1994).

¹¹ Si las connotaciones de *tò ídion*, *tò demósion* y *tò politikón* corresponden a lo que hoy podemos concebir como “lo privado”, “lo público” y “lo político” es algo que no puedo ni debo afirmar aquí. En cambio, sí se puede indicar que tales connotaciones tienen correspondencia con *tôn oligón*, *tôn pleionón* y *pasón* en la textura del discurso ateniense y en sus radios pragmáticos de uso. Aristóteles también usa *polús* para referirse a los “muchos”, cuando, por ejemplo, dice “hay democracia cuando son los libres los que tienen la soberanía, y la oligarquía cuando la tienen los ricos; pero da la coincidencia que los primeros constituyen la mayoría [*polloùs*] y los segundos son pocos [*olígous*], pues libres son muchos [*polloí*], pero ricos pocos [*olígoi*]”, *Política*, IV, 4, 1290a (1983:171).

¹² Por ejemplo, los atenienses conocieron el baño de limpieza y de descanso, que se practicaba en una bañera individual de pocas dimensiones. En términos generales, la higiene era un asunto básicamente para hacerse en casa. Se han encontrado una serie de utensilios que auxiliaban la tarea, como palanganas y tinas pequeñas para el lavado parcial y la higiene de los niños, poncheras con pata de león para el lavado de los pies. La pila circular profunda para el aseo general fue muy popular en Atenas durante los siglos V y IV. Sin embargo, los baños públicos proliferaron y se hicieron muy populares en el siglo IV, cuyos principales usuarios eran de condición muy modesta. Véase Flaceliere, *ob. cit.*, pp. 181 y ss. En el caso del matrimonio, la participación en el acto es restringida al círculo familiar (parientes y amigos) de los novios, esto es, en ausencia del público. En este caso era considerado como una ofensa la irrupción de personas no invitadas al acto. La realización del acto matrimonial era convencionalmente aceptada como una actividad para *oí ídioi*, para los familiares o domésticos. Véase Adrados (1995:69 y ss.).

veces con pasajes impregnados de referencias con sentido y significado hacia el ámbito de la *idioteteia*. ¿En qué basan sus afirmaciones para insistir, no obstante, que “la vida entera era pública”? Como vimos en Coulanges, puede ser que sus argumentos se sustentan en una interpretación sumamente textualista de las obras políticas de la época, que remiten, por lo general, a una primacía de la *pólis* en todos los asuntos humanos, especialmente en el pensamiento postsocrático. Recuérdese la referencia de Platón que hace Coulanges: los deseos políticos de Platón no constituyen la mentalidad de la época ni tampoco una descripción de las instituciones atenienses. Platón es un crítico radical contra las instituciones y el discurso democrático; en menor medida, Aristóteles y otros pensadores políticos griegos. Lo curioso del asunto es, en términos generales, que no se encuentran teorías políticas en diseño y complejidad similares a las de Platón o Aristóteles, que traten de justificar la democracia ateniense. ¿No tiene algo de curioso que en una ciudad cuyas instituciones son clásicamente democráticas, la filosofía política solamente formule alternativas no democráticas, a partir de la crítica de sus instituciones? ¿Estas críticas son plenamente consistentes con una vida “enteramente pública”?

La tesis unidimensional de la vida ateniense parece no inclinarse a responder estas preguntas. La forma de vida que describe se asemeja más a un régimen platónico que al existente en Atenas del siglo V. Leyendo *La ciudad antigua*, uno podría imaginar con Coulanges que “era ardua carga el ser ciudadano de un Estado democrático, que el serlo era bastante para ocupar casi toda la existencia, y dejaba muy poco tiempo para los trabajos personales y la vida doméstica”.¹³ Pero, efectivamente, el arconte de la democracia clásica, Pericles, se vio obligado a combatir la continua falta de quórum estableciendo una retribución de tres óbolos como estímulo para que el ciudadano común asistiera a la Asamblea.¹⁴ Además, una de las críticas centrales de Platón al orden democrático ateniense, es lo que podemos considerar como la injerencia de los asuntos “privados” en los asuntos “públicos”, y la continua orientación de lo “público” hacia los intereses “privados”.¹⁵ La vida de los ciudadanos parece que no estaba totalmente al servicio de la ciudad,

¹³ *Op. cit.*, p. 406.

¹⁴ Una práctica al parecer muy recurrente. Véase Bowra (1988:66-71); Gómez Espelósín (1998:173).

¹⁵ “¿De qué modo te defenderías, Sócrates, si alguien afirmara que no haces en absoluto felices a estos hombres [guardianes platónicos], y eso por causa de sí mismos? Pues el Estado [platónico] es en realidad de ellos y, sin embargo, no disfrutan de ningún bien del país, como los gobernantes de otros estados [Atenas], que poseen campos y construyen casas grandes y bellas a las que proveen de los enseres adecuados, y ofrecen a los dioses sacrificios privados, alojan extranjeros y son propietarios de lo que tú acabas de mencionar, oro y plata y todos aquellos bienes que consideren que los van a hacer dichosos. Y añadiría que lo que has descrito parecen ser guardias asalariados, que nada tienen que hacer en el Estado salvo cuidarlo. Sí –contesté; más aún, no trabajan más que para su sustento [el del Estado], sin recibir, además de los alimentos, un salario como los demás, de manera que ni siquiera se les permite hacer un viaje particular de placer, no se le conceden cortesanas ni gastar para darse gusto, tal como gastan los que pasan por ser más felices. Éstos y varios otros más los has omitido en tu acusación”, *República*, IV, 419a-420a (1983:60).

ni tampoco los cargos públicos los alejaban de sus asuntos “privados”. La sociedad democrática ateniense dejaba mayor espacio y tiempo para “los trabajos personales y la vida doméstica”.

Si la vida era “enteramente pública”, no tendrían tampoco objeto las críticas a la democracia, precisamente, por impedir que los ciudadanos no se entregasen por “entero” al servicio de la ciudad. Sabemos del ideal político que subyace en algunas de esas críticas: sólo el sujeto se convierte en un pleno y digno (*áxios*) ser humano a través de la participación continua en los asuntos de la ciudad. Pero este ideal no nos garantiza, en la realidad histórica, que los sujetos estaban en pos de tal dignidad. Se estima que casi dos tercios de la población de Atenas del V vivían en los campos, y que sólo acudían a la ciudad pocas veces al año. Por ejemplo, la delicada y muy importante institución política de la *ostracoforia* era convocada una vez al año, especialmente en la época de invierno, en los meses de Poseidón y de Antesterión, repletos de fiestas, durante los cuales los campesinos de Atenas acudían gozosos a la ciudad.¹⁶ ¿Cómo era la vida de estos sujetos en el campo, donde no hay espacios públicos, ágoras, foros, mercados, calles, para vivir la vida “enteramente pública” y, sin embargo, ser sujetos plenos de derecho ciudadano? ¿Cómo debemos interpretar sus formas de vida desde la tesis unidimensional? Un defensor de esta tesis aun podría afirmar que ella se refiere a la vida urbana y no aspira extender sus conclusiones a la vida rural. Pero, como hemos visto en la vida urbana, una consideración de la vida rural aumentaría las dudas que ya tenemos sobre la tesis de que los atenienses no tenían “ni siquiera idea” de otras formas de vida que no eran “enteramente públicas”. Por su parte, el defensor de la tesis unidimensional puede exigir la reversión de la carga de la prueba: nos podría exigir que mostremos cómo la democracia de Atenas pudo ser consistente con una tesis pluridimensional, esto es, una tesis que presume en los atenienses una noción distintiva de los ámbitos de la vida privada y la vida pública. Tal vez la descripción de la democracia antigua por uno de sus críticos pueda servir para mostrarlo.

LA TIPOLOGÍA DE ARISTÓTELES

La ausencia de una teoría sistemática de la democracia entre los griegos puede compensarse, en parte, con la constelación de los comentarios y las caracterizaciones de algunos de sus críticos. Una que sirve bien a nuestro propósito es la tipología de Aristóteles, basada en la estrecha relación que hay entre los tipos de democracia y las formas de vida de sus ciudadanos. Según Aristóteles, hay cuatro tipos de

¹⁶ La movilización social del campesinado alrededor de las fiestas religiosas puede verse en Domingo (1997:192 y ss).

democracia.¹⁷ El primer tipo se caracteriza porque la soberanía del régimen se sustenta en la obediencia a la ley, dado que sus ciudadanos “por tener que vivir de su trabajo, no pueden disponer de ocio, y así establecen la autoridad de la ley y sólo se reúnen en asamblea cuando es necesario”. Un segundo tipo se caracteriza porque la ciudadanía del régimen descansa en todos los que tienen “un linaje intachable, pero de hecho participan de él los que disponen de tiempo libre [*scholázein*]. Por eso en una democracia de esta clase el poder supremo reside en las leyes, porque no hay holgura económica”. Un tercer tipo de democracia es el que permite la participación de todos los ciudadanos libres o *eleútheroi*, “pero no participan por la causa ya mencionada [vivir de su trabajo], de modo que también en ella el poder supremo reside necesariamente en la ley”. Por último, Aristóteles define un cuarto tipo de democracia que es preciso considerarlo en toda su magnitud:

La cuarta forma de democracia es la que cronológicamente ha aparecido la última en las ciudades. Por haberse hecho las ciudades mucho mayores de lo que fueron en un principio y de disponer de ingresos en abundancia, todos tienen parte en el gobierno a causa de la superioridad numérica de la multitud, y participan de él y en la administración incluso los pobres, que disponen de tiempo libre porque reciben un salario [de la *pólis*]. Una multitud de esta clase es incluso la que de más ocio dispone, porque no se ven embarazados en lo más mínimo por el cuidado de sus intereses privados [*tôn idíon*], como los ricos que, a causa de esto, muchas veces no toman parte en la asamblea ni en la administración de justicia. Esto hace que el elemento soberano en este régimen sea la multitud de los pobres, y no la ley.

Esta tipología de Aristóteles merece algunos comentarios para nuestro propósito. En primer lugar, el criterio de la tipología aristotélica de la democracia descansa en una balanza sobre la relación entre los asuntos “privados” y los asuntos “públicos”, y la dedicación que cada individuo debe destinar a cada uno de ellos. En los tres primeros, la mayor dedicación a los asuntos “privados” es sustancial, lo cual exige la soberanía mediante la impersonalidad de la ley. En ellos, la distinción que permite la tipología se establece por la naturaleza de los ciudadanos, ya sean de un linaje intachable o *eleútheroi*. En segundo lugar, su caracterización de la democracia se cifra en lo que parece ser una tensión irresoluble entre la aspiración a la autarquía de los ciudadanos (*árchein kai árchesthai*) y las exigencias de sus asuntos privados (*tôn idíon*). La resolución de las disputas políticas parece fluir por la impersonalidad de la ley, otorgándole al individuo un mayor espacio para su agenda “privada”, que incluye no sólo asuntos domésticos, sino posiblemente también de esparcimiento y

¹⁷ *Política*, IV, 6, 1293a (1983:179).

placer. En tercer lugar, esta tipología de Aristóteles indica algo que puede ampliar la noción distintiva entre lo “privado” y lo “público”. Aristóteles nos presenta lo que parece una contraposición entre la economía doméstica y la política para diferenciar las formas democráticas. Parece sugerirnos que la economía doméstica (*oikonomía*) es el núcleo radical de los asuntos “privados” y la política (*politiké*) el de los asuntos “públicos”. Unos núcleos sobre los que se ordenan las prácticas y las actividades sociales, y donde se desarrollan los diversos grados de intensidad y magnitud entre lo “privado” y lo “público”. Finalmente, el cuarto tipo de democracia es la que recibe toda clase de críticas no sólo de Aristóteles, sino principalmente de Platón. Asimismo es la que presenta una forma de vida –“la que de más ocio dispone”– que podría equívocamente confundirse con los postulados de la tesis unidimensional de la vida ateniense.¹⁸

La tensión entre los asuntos privados y los públicos que se observa en esta tipología democrática, fue también reconocida por Aristóteles como un tema de debate cotidiano entre los atenienses: “Unos piensan que el gobierno político, si bien está libre de injusticia, es un obstáculo para el bienestar personal. Otros, por el contrario, opinan que sólo es digna de un hombre la vida práctica y política, y que ninguna virtud puede ejercitarse mejor *en la vida privada que en las prácticas comunes y en la vida política* [*toîs idiôtaiis ê toîs tâ koinâ prâttousi kai polituoménois*].¹⁹ Por otra parte, sin ignorar la dificultad que presenta la enorme variedad de términos homónimos y sinónimos del léxico aristotélico, es interesante destacar en este pasaje que Aristóteles parece reconocer tres ámbitos de la vida, “privada”, “común” y “política”. El término *tâ koinâ* es más frecuente para referirse a “lo común”, donde *koinonía* significa “asociación”, “comunidad”. El término *tò demósion* tiene una connotación más referida a “lo público” en un sentido más aproximadamente político. Por ejemplo, el teatro y la salubridad son propiamente “públicos”, la lengua y la moneda son propiamente “comunes”.²⁰ La distinción privado-público usada por Aristóteles como criterio de su tipología, nos muestra que la Constitución democrática es más consistente con nuestra tesis pluridimensional de la vida ateniense, y más apropiada para comprender la naturaleza de este tipo de constitución.

¹⁸ Véase *infra*. Este tipo de democracia es el correspondiente al período decadente de la sociedad ateniense y de sus instituciones a partir del primer tercio del siglo IV –“ha aparecido la última en las ciudades”–, y que no debe asociarse con nuestro período de estudio, la época de oro de la democracia y la cultura ateniense, comúnmente asociada con el siglo de Pericles.

¹⁹ *Ob. cit.*, VII, 2, 1324 a-1324 b (p. 112, cursivas mías).

²⁰ Los traductores Marías y Araujo prefieren el término “vida pública” en el pasaje arriba citado de Aristóteles. Por mi parte, he preferido y modificado parcialmente el texto de su traducción, sustituyendo “vida pública” por “prácticas comunes”, según las razones señaladas.

EL EPITAFIO DE PERICLES

Si aún quedan sospechas en el defensor de la tesis unidimensional sobre la consistencia de nuestra tesis con la democracia clásica, un examen de la famosa oración fúnebre de Pericles puede servir para disiparlas, ya que nos sugiere algunas ideas sobre cómo se concebían a sí mismos los atenienses del siglo V, con respecto a las tensiones entre lo privado y lo público. Es más, me inclinan a considerar que esas tensiones son inherentes a la Constitución democrática, y que desde sus orígenes, como vimos en Aristóteles, han caracterizado a esta forma de orden político. El epitafio de Pericles está recogido en el libro II, 35-46, de la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides. No quiero detenerme en el debate sobre si esta oración fúnebre fue elaborada por Pericles o por su esposa Aspasia, si es producto de la imaginación de Tucídides o es una versión libre obtenida de oídas y, por tanto, fortuita. Parto de la convicción de numerosos historiadores y especialistas que le otorgan la autenticidad de Pericles a lo dicho.²¹

La relevancia del discurso fúnebre de Pericles con respecto a otros escritos menores sobre la democracia, se debe, en primer lugar, a que el orador se ubica en la perspectiva de quien habla desde “lo que somos”, esto es, desde los que defienden la Constitución y la vida democrática.²² Además, Pericles introduce una novedad en la tradición de las oraciones fúnebres, por lo general pronunciadas en la parte del Cerámico, junto al Dipilón, en las afueras de los muros de Atenas. En su discurso, Pericles no sigue la costumbre de narrar la epopeya donde perecieron los guerreros, elogiando a cada uno de los oficiales participantes, ni tampoco hace referencia al pasado glorioso e inimitable de las generaciones precedentes. Más bien su referencia al pasado es una excepción, y significa de hecho una de las referencias más curiosas del mundo antiguo. Como sabemos, en términos generales, la concepción del devenir de los tiempos para los griegos era una concepción degenerativa.²³ Lo curioso es que en el único apologista de la democracia encontramos una referencia al pasado y al presente que podíamos denominar *–mutatis mutandi–* una visión “progresista” de los tiempos.²⁴ Sin embargo, nada tiene de extraño que un defensor de la

²¹ Valga como ejemplo la siguiente afirmación de J.E. Ziolkowski (1982:315): “Como mínimo, no ha sido hallada razón alguna para desconfiar de Tucídides en sus afirmaciones de que Pericles pronunció la oración fúnebre en el 431 y que intentó representar *tà dénota* de este discurso lo mejor que pudo, al tiempo que conservaba la *xýmpasa gnóme* de lo que Pericles realmente dijo”.

²² La concepción de Pericles de la democracia ha sido considerada por algunos –con algo de exageración, pienso– como una completa teoría “sistemática a su manera” de la democracia. Véase Musti (2000:10 y ss).

²³ Véase Guthrie, *op. cit.*, v. II, pp. 254-75. La concepción en su formulación originaria se puede observar con mucha nitidez en Hesíodo (1985:130-34).

²⁴ “Comenzaré por los antepasados, pues es justo y al mismo tiempo conveniente darles en un acto de esta naturaleza este honor de la memoria, ya que ellos, habitando siempre este país en sucesivas generaciones hasta hoy, nos lo entregaron libres gracias a su virtud. Ellos son dignos de elogio y, *todavía más*, nuestros

democracia tenga una visión “progresista” de los tiempos, y que monárquicos o aristócratas como Platón la tengan degenerativa.²⁵

En segundo lugar, está ante un auditorio que no tolerará ninguna falsa indicación, ni tampoco alguna exageración, sobre las virtudes de la democracia. El discurso de Pericles es una pieza clásica de la moderación y la sobriedad del discurso político griego, lo que le otorga una fiabilidad como fuente de primer orden para comprender los rasgos de las formas de vida y de la Constitución en el período clásico de la democracia ateniense.²⁶ Finalmente, el discurso de Pericles expone una concepción de la vida del ateniense, que puede ser la prueba de mayor peso para el propósito de considerar las consistencias de nuestras consideraciones realizadas hasta ahora sobre lo “privado” y lo “público”, con las instituciones típicas de la Constitución democrática. En efecto, el elogio de la democracia de Pericles no entra a puntualizar sobre las magistraturas democráticas, ni tampoco sobre los distintos procedimientos de decisión, como era usual en los detractores de la democracia. Pericles prefiere realizar un elogio a la democracia a través de los estilos de la vida ateniense que defendieron sus mártires, en continuo contraste con la forma de la vida espartana. Traza muy especialmente una descripción de la *pólis* democrática como una forma de vida, como una manera de relacionarse los unos con los otros en una convivencia “pública” que se nutre de las particularidades. Es una apasionada defensa de la democracia, de sus *trópoi* de vida y de su Constitución: “La clase de conducta por la que hemos llegado a este poder, así como el tipo de constitución y los rasgos de carácter que explican su grandeza, esto será lo primero que expondré”.²⁷ Examinemos la apología de Pericles en cada uno de estos aspectos.

padres, pues adquiriendo, además de lo recibido, el gran imperio que poseemos, no sin trabajo nos lo dejaron con creces a nosotros los de hoy. La mayor parte del mismo, sin embargo, lo hemos *engrandecido* nosotros mismos, lo que aún estamos vivos, sobre todo los de edad madura, y hemos preparado a la ciudad en todos los aspectos, tanto en la guerra como en la paz, para ser autosuficiente”, Tucídides: *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 36 1 (en *Aspasia de Mileto*, 1994, p. 67. Todas las citas que siguen del Epitafio de Pericles en Tucídides se tomarán de esta edición bilingüe. En caso contrario, señalaré la edición que corresponda).

²⁵ La democracia supone una forma política y de vida deliberativa y responsable de lo que decidimos; la platónica una forma política y de vida contemplativa e infalible de lo que hacemos. En otro discurso también reseñado por Tucídides, dirigido a una asamblea para evaluar el estado de la guerra, decía Pericles: “Abatidos por las desventuras de vuestras casas, os despreocupáis de la salvación de la comunidad, y me hacéis responsable a mí, que os exhorté a entrar en guerra, y a vosotros mismos, que participasteis conmigo en la decisión”, *op. cit.*, II, 60 4 (1990:484). Una responsabilidad de esta naturaleza es impensable en la concepción degenerativa del devenir de los tiempos.

²⁶ “Es ciertamente difícil hablar con mesura en cosas en las que apenas alcanza consistencia el reconocimiento de la verdad [*hê dôkesis tês altheías*], pues el oyente sabedor y bien intencionado quizá podría creer que se exponen los hechos con menoscabo en relación con lo que quiere y sabe, y el desconocedor puede pensar, por envidia, que lo que se cuenta es una exageración si es que llega a escuchar algo superior a su naturaleza”, II, 35 2 (p. 65).

²⁷ II, 36 4 (p. 67). Seguidamente dice “En la creencia de que en este momento no es impropio que se digan estas cosas y para toda esa multitud de ciudadanos como de extranjeros será conveniente escucharlas”.

UNA APOLOGÍA A LA DEMOCRACIA

La clase de conducta que resalta Pericles es la que le ha permitido al ateniense configurar una equilibrada forma de convivencia, con respeto mutuo y sin menoscabo ni subordinación, entre la vida “privada” y la vida “pública”. Con respecto a la vida “privada”, destaca su propia dinámica e independencia relativa con respecto a lo “público”. Afirma que “libremente” se rigen los recelos propios de las actividades cotidianas, en “tolerancia” mutua, evitando la irritación “con el vecino si hace algo por placer ni añadiendo enojos que, aunque inocuos, resultan molestos a la vista”. Unas actividades cotidianas que poseen sus propias normas de interacción, “inocuas” jurídicamente, pero regulativas de un espacio de vida que se despliega al margen de la injerencia política. A diferencia de los críticos de la democracia, para Pericles la dinámica propia de la vida “privada” no es algo que está allí, para pesar y remordimiento de lo “público” y de lo “político”. Está estimulada y preservada por la *pólis*, quien comprende la relevancia de los asuntos “privados” para la estabilidad de los “asuntos públicos”.²⁸

Frente a estos valores afirmados por Pericles, es comprensible que Aristóteles haya identificado en el libro IV de la *Política*, a lo privado y lo público como los ejes donde se fundamenta la democracia. Por un lado, la preocupación del ciudadano por los asuntos de la *pólis*; por el otro, la ocupación incesante de “cada cual de vivir según su gusto”. Lo que no dice Aristóteles ni tampoco los críticos de la democracia, es que “vivir según su gusto” (*kath’hedonén*) no significa hacer lo que a cada cual “le venga en gana” ni representa un ideal políticamente peligroso. La democracia ateniense del siglo V alcanza un nivel de adecuación entre estos dos fundamentos, donde el *kath’hedonén* está sujeto a reglas de convivencia “no escritas” o marcos institucionales no formales, y al respeto que los ciudadanos le deben a éstos y a las leyes de la ciudad. Tampoco es peligroso el supuesto exceso de *tò ídion* que estimula y protege la *pólis* de Pericles y que denuncian los críticos de la democracia, como parece protestar Platón en su diálogo *Gorgias*. Los ciudadanos de Atenas del siglo V, bajo el mandato de Pericles, piensan que han alcanzado una forma de vida que regula tales excesos: “...se da en las mismas personas preocupación por los asuntos domésticos [*oikeíon*] al tiempo que por los asuntos políticos [*politikôn*], y en los restantes dedicados a oficios [*metecos*], los asuntos políticos son suficientemente conocidos”.²⁹

²⁸ “Conviviendo sin molestias en nuestros asuntos privados [*tà ídia*], en los públicos [*tà demósia*] no quebrantamos la ley, sobre todo por respeto, atentos a los que están en cada momento en el mando y a las leyes, sobre todo a las injusticias y a las que, no estando escritas, suponen deshonra reconocida. Ciertamente, nos hemos buscado múltiples descansos para la mente en nuestros trabajos, habituándonos a certámenes y fiestas durante todo el año, así como a hermosas casas particulares [*idtaís*], cuyo disfrute diario aleja toda congoja”, II, 37 3-38 1 (pp. 69-70).

²⁹ II, 40 2 (p. 73).

El uso frecuente de Pericles de las palabras *idía* y *demosía* en el texto del Epitafio reclama, sin embargo, considerar la preferencia de Pericles en usar aquí *tôn oikeíon* y *tôn politikôn*. Es conocida la juiciosa formación intelectual de Pericles y sus reconocidas cualidades como orador, y es posible que el arconte conociera muy bien las distinciones semánticas de estos términos y los diversos matices de sus significados. Puede ser que en este pasaje, Pericles describa las preocupaciones que expresa la conducta ateniense, desde unos parámetros muy similares a los que anteriormente, desde Aristóteles, sugerimos como unas especies de “núcleos” de lo privado y de lo público, desde los cuales cada ámbito despliega, en extensión e intensidad diversa, las distintas prácticas sociales que los conforman. Como vimos semejante en Aristóteles, Pericles asegura que ningún ateniense dejará de tener igual interés por lo neto de los “núcleos” de lo “privado” y de lo “público”, esto es, *oikonomía* y *politiké*. En esta concepción de la democracia, no es exagerado afirmar que a partir de tales núcleos, “uno a uno cualquiera de nuestros ciudadanos podría exhibir su persona como capaz de realizar incontables formas de vida con una gracia y versatilidad fuera de lo común”.³⁰

Desde estos modos de vida, el Epitafio distingue radicalmente el carácter ateniense del espartano. Pericles lo dice en estos términos: “Porque amamos la belleza con sencillez y filosofamos sin blanduras; nos servimos de riquezas más como ocasión para actuar que como alarde verbal, y el ser pobre no es vergonzoso para nadie reconocerlo; más vergonzoso es no rehuirlo de hecho”.³¹ Ante el poco interés por la sabiduría que tienen los espartanos y su afán por el arte militar, el arconte pretende mostrar que el filosofar no tiene por qué implicar “blandura” del carácter. Los atenienses meditan sobre lo que van hacer, y deliberan sobre sus estrategias. A los espartanos “la ignorancia les da ánimo, y el cálculo vacilación”. En palabras de nuestro traductor del Epitafio, José Solana Dueso, “entre la molición lujosa atribuida a los jonios y la austeridad militar de los espartanos, los atenienses aman la belleza sin lujos y la sabiduría con molición”.³² Para el eminente clasicista Sensasono, esta distinción de Pericles condensa “el sentido más profundo y comprensivo de Atenas en el ámbito de la cultura griega”.³³

Para nuestros propósitos, ese filosofar sin blanduras como disposición del carácter, sólo es posible en una “ciudad abierta”, dispuesta a la continua deliberación de sus asuntos, y la discusión pública de sus diferencias. Que la filosofía moral y política tenga el asiento de su origen en la Atenas del siglo V, permitiendo el ascenso filosófico del siglo IV, no podríamos explicarlo mediante la hipótesis de una

³⁰ II, 41 1 (p. 75).

³¹ II, 40 1 (p. 73).

³² *Op. cit.* (p. 72n).

³³ Sensasono (1986:54).

ciudad cerrada –como Esparta, por ejemplo– descrita en los términos de la tesis unidimensional. El filosofar exige una cierta libertad del alma que presupone el contraste y la comparación. Puedo filosofar sobre Atenas porque puedo compararla y contrastarla con otras ciudades. Pero si la vida era “enteramente pública”, ¿cómo podría filosofar sobre esta vida? La posibilidad misma de filosofar sobre los asuntos “públicos” presupone una reflexión sobre la naturaleza de lo “privado”, tal como lo hemos constatado en la concepción de la democracia de Aristóteles.³⁴ Presupone una forma de vida y de gobierno democrático similar a los existentes en Atenas de Pericles. Es singular observar que los propugnadores de la filosofía *in extremo*, como lo fue Platón, no hayan meditado sobre las consecuencias que su propuesta de régimen cerrado hubiese generado para el desarrollo de la filosofía. Sabemos que Platón niega el debate público porque permite a los que no se hayan cultivado en el *logos* participar en las discusiones, y también conocemos las razones que ofrece para monopolizar el debate político por sus *filósofos basileús*. Es una aristocracia filosófica, que pretende un predominio de la filosofía sobre los asuntos públicos, negando precisamente sus posibilidades de desarrollo: la difusión y discusión abierta de sus temas y problemas.³⁵

El tercer aspecto al que se dirige el arconte es el tipo de Constitución. Lo considera un verdadero y original ejemplo para Grecia, que “por gobernar no con vistas a unos pocos [*olígous*], sino a los muchos [*pleíonas*], se llama democracia [*demokratía*]”:

De acuerdo con las leyes, en las diferencias particulares a todos asiste la igualdad; sin embargo, de acuerdo con la estima social, en la medida en que cada uno es bien considerado en alguna actividad, es preferido para los asuntos públicos, no tanto por su clase cuanto por su mérito, ni tampoco en caso de pobreza, el que tiene algún servicio que prestar a la ciudad queda excluido por la oscuridad de su reputación.³⁶

³⁴ Además, la distinción entre lo privado y lo público la usa Aristóteles para evaluar las desviaciones de los regímenes de gobierno. La monarquía es el gobierno de uno para el bien común; la tiranía el gobierno de uno para sí mismo; la aristocracia el de pocos para el bien común; la oligarquía el de pocos para ellos mismos, y así sucesivamente: “El problema es general y se da en todos los regímenes, incluso en los rectos, pero sus desviaciones hacen esto volviendo sus miradas hacia el interés particular [*tò ídion aposkopoûsai*]; lo mismo sucede con los regímenes que no lo hacen así, sino que se dirigen al bien común [*tò koinòn agathòn*]”, *op. cit.*, III, 13, 1284b (p. 96).

³⁵ Recíprocamente, una reflexión de Pericles sobre el papel de la filosofía para la democracia es recogida por Tucídides, en el párrafo sobre el filosofar sin blanduras: “Porque al que en nada participa en éstos [debates públicos], somos los únicos en considerarlo no sólo apolítico, sino inútil; y nosotros mismos somos los que valoramos o, al menos, consideramos rectamente los asuntos públicos, no tomando las palabras como obstáculos para la acción [una de las críticas más comunes de la causa aristocrática], sino más bien el no haberse instruido previamente de palabra antes de ir de hecho a lo que es necesario”, II, 40 2 (p. 73).

³⁶ II, 37 1 (p. 69).

El acceso a los cargos públicos está restringido a los oriundos de la ciudad. Recuérdese su alusión a la “multitud de ciudadanos y extranjeros”. La Constitución de Atenas en la época de Pericles pareciera que antepone, en primer lugar, el mérito a la clase social, en la medida en que el mérito no se limita a una clase social en especial. Éste es el punto crítico con los aristocráticos. La referencia a la pobreza no inclina la balanza hacia el cuarto tipo de democracia aristotélica, como la que se instaure con los demagogos en el siglo IV, porque el pobre sólo participa de los cargos, si “tiene algún servicio que prestar a la ciudad”. Ésta es una restricción que marca una diferencia sustancial con la democracia decadente del siglo siguiente. Todo parece indicar que la democracia clásica de Atenas, la democracia de Pericles, corresponde al tercer tipo de democracia aristotélica, esto es, una democracia de *eleútheroi*.

LA DEMOCRACIA PARTICIPATIVA VERSUS LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA

Como hemos visto brevemente, hay suficientes razones para concluir, primero, que la vida de los atenienses en el siglo V *no* era enteramente pública, ni mucho menos unidimensional. Al contrario, corresponde más a una concepción pluridimensional de la vida y de los modos de vivirla. Hemos visto que entre la vida privada y la pública surgen naturales tensiones de ocupación y preocupación, identificadas y reconocidas en el lenguaje y en las prácticas de los atenienses, examinadas y distinguidas por algunos de sus principales críticos, y comprendidas y justificadas por su principal apologista y arconte. Segundo, la reflexión sobre la democracia desde su origen ha tomado en cuenta estas tensiones, concibiéndolas como el fundamento central y distintivo de esta forma especial de Constitución. La democracia clásica se presenta como una Constitución que busca el balance entre los asuntos privados y los asuntos públicos de sus ciudadanos.³⁷ La soberanía de la ley es el dispositivo que permite administrar los asuntos públicos sin menoscabo de la atención que merecen los asuntos privados. Por su parte, la democracia donde se presume una mayor participación masiva y directa, donde una gran parte de los ciudadanos se permiten una dedicación casi exclusiva a los asuntos públicos, se asemeja más al régimen de los demagogos del siglo IV, en plena decadencia social, económica, política y cultural de Atenas, una Constitución donde “la soberanía es la multitud de pobres y no la ley”.

³⁷ En un artículo dedicado a las distintas percepciones contemporáneas de Atenas durante el siglo V, Raaflaub subraya la relación entre lo privado y lo público que considera la vía principal que recorre la experiencia política y cultural de los atenienses. Véase Raaflaub (1990:34 y ss).

Tercero, estas razones plantean una reconsideración de lo que comúnmente se ha concebido como la democracia participativa o directa. Sus defensores, por lo general, la asocian a la democracia clásica de Atenas, viendo en ella su antecedente histórico más remoto y más acabado. Demás está decir que se concibe en términos muy coherentes con la tesis unidimensional.³⁸ Si aceptamos la convención al uso que identifica a Atenas de Pericles como el período clásico de la democracia ateniense, y no olvidamos que la democracia de Pericles se inclina hacia una democracia de *eleútheroi*, podríamos considerar, entonces, que durante la democracia clásica del V no pudo registrarse una masiva participación directa en todos los asuntos públicos, como suele creerse. Los eventos que requerían la participación significativa de los ciudadanos eran de carácter eventual, como vimos en el caso de la *ostracoforia*. El resto de los asuntos públicos durante la democracia clásica era generalmente aprobado por un quórum representativo de votantes, 6.000 de un total aproximadamente de 40.000 ciudadanos muchos recibían un salario para asistir a las votaciones, y las convocatorias se hacían para casos muy importantes y con mucha antelación.³⁹ En la mayoría de los asuntos públicos, los funcionarios electos ejercían la administración de toda la ciudad.⁴⁰ Entonces, ¿cuáles son las bases

³⁸ D. Musti también ha distinguido la naturaleza de las tensiones entre lo privado y lo público, denunciando en parte una de las consecuencias que conlleva el predominio de la tradición de la tesis unidimensional: “También aquí se da una situación quíástica entre lo público y lo privado, para testimoniar que, en este constante equilibrio, no existe negación de lo privado, sino su armonización con lo público. Continúan siendo dos campos distintos, cuyos riesgos conoce Pericles, pero tampoco desconoce su función. El pensamiento democrático ha hecho un mal uso de estas categorías, dejándolas, en cierta medida, cada una por su lado”, *op. cit.*, p. 43.

³⁹ Una de las razones principales del abstencionismo la encuentra Flaceliere en la atención de los atenienses a sus asuntos privados: “Los campesinos del Ática –los Estrepsíades, Diceópolis y Trineo– no podían dejar continuamente a sus mujeres y el trabajo del campo, sobre todo en la época de labranza y de la siembra, para acudir al *Pnix*. Esto explica que de un total aproximado de 43.000 ciudadanos atenienses, basta un quórum de 6.000 votantes en las decisiones consideradas más importantes”, *op. cit.*, p. 50.

⁴⁰ Entre las instituciones políticas de Atenas se encuentra la Asamblea (*Ecclesia*). Además del quórum requerido para legislar, un número si se quiere alto según los criterios modernos, se reunía unas cuarenta veces al año, aproximadamente, y la jornada duraba todo un día. Los votos sólo se contaban en raras ocasiones, y en general se calculaban de un modo aproximado. El derecho de palabra, aunque teóricamente podría llegar al centenar en una jornada, era prácticamente monopolizado por los oradores profesionales (*rhetores*) que no superaban quizás la veintena. Los asientos de la Asamblea se distinguían de acuerdo con cada *rhetor*, ya que existen pruebas de que sus simpatizantes se sentaban a su alrededor (Hornblower, 1995:24-26). Un órgano institucional más controlador y mediatizador que los informales *rhetores*, y segundo en importancia, era el Consejo [*Boulé*]. Era una especie de comité ejecutivo de la *Ecclesia*, constituido aproximadamente por 500 atenienses mayores de treinta años. Aunque algunos afirman que el Consejo se reunía cerca de trescientas veces al año (Gómez Espelosín, *op. cit.*, p. 202), otros, 275 veces (Hornblower, *op. cit.*, p. 27), estudios recientes muestran que ninguna fuente permite deducir la frecuencia de sus reuniones, ni el número requerido para formar quórum. Por lo general el *epístates* de los *prístanos*, cuando no estos últimos, sustituyen a la *Boulé*, o la representan como tal (Musti, *op. cit.*, p. 156). En efecto, no era obligatoria la participación en la *Boulé*, y sus miembros más ilustres tenían compromisos privados que les impedían asistir a sus reuniones (Rhodes, 1997:41). Aunque la participación política directa era un pleno derecho del ateniense, dispositivos formales e informales de administración mediatizaban y controlaban tales derechos. La frecuencia de las reuniones de tales órganos y la asistencia ciudadana fue mucho menor de lo que generalmente se piensa. También las posibilidades reales de asistencia eran muy limitadas durante la democracia clásica. La inmensa mayoría de los atenienses no poseían esclavos, como es la creencia común; a lo sumo podían tener un criado

clásicas de la democracia participativa? ¿Bajo qué criterios se presume que es un tipo de democracia distinta, y a veces opuesta, a la democracia representativa?

Si la democracia clásica fue concebida como una Constitución que respondiera a las tensiones entre la vida privada y la vida pública, y que recurría a dispositivos electivos de mediación y mediatización para mantener su desempeño y garantizar su legitimidad, creo que mejor reconsideramos nuestras ideas tradicionales sobre ella. Tal vez sería mejor considerarla como un antecedente más cercano y natural a la democracia representativa, ya que constituyen dos modalidades para responder al mismo propósito de equilibrar las tensiones privadas y públicas que recaen sobre los ciudadanos y el orden político. Aunque pertenecen a contextos históricos distantes, nos muestran nuevamente que cada tipo de orden político exige un trasfondo cultural propicio para su consolidación y desarrollo. El que exige la democracia constitucional, tanto en sus vertientes clásicas como contemporáneas, es uno donde los ciudadanos están dispuestos a encontrar alternativas para articular los valores irrenunciables de la vida privada con los valores propicios de la vida pública. Los entusiastas promotores de la democracia “participativa” como opuesta a la representativa, no deben olvidar la condición de *eleútheroi* que deben tener los ciudadanos, si realmente aspiran que la soberanía se exprese en la ley y no en la “multitud de los pobres”. Si piensan que debemos instaurar una democracia participativa al margen de esa condición, entonces, no sólo niegan lo central de la vida privada en la concepción histórica de la democracia, sino que además deben presuponer, o un desinterés por los valores de la vida privada, o un debilitamiento grave y progresivo de su ámbito, o una represión de sus prácticas y su discurso. A veces sin saberlo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADRADOS, F. R. (1995). *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*. Madrid: Alianza.

ARANGUREN, J.L. (1989). “El ámbito de la intimidad”, en Castilla del Pino, C. *De la intimidad*. Barcelona: Crítica, pp. 17-24.

para la casa. El grueso de los atenienses eran labradores o artesanos que trabajaban por su cuenta. Los más pobres eran jornaleros del campo. La *Ecclesia* y la *Boulé* estaban formadas, “en palabras de Sócrates, por ‘lavaderos, zapateros, carpinteros, herreros, labradores, comerciantes y tenderos’, y este hecho, precisamente, era el que ridiculizaban los aristócratas en sus críticas” (Jones, 1984:86). Otro organismo que, incluso, modificaba algunas decisiones de la Asamblea eran los tribunales populares. Un esquema básico de las instituciones atenienses puede verse en Held (1991:36 y ss); el contraste entre la democracia clásica del siglo V y la demagógica y decadente del siglo IV, en Finley (1980:49-86, 121-63). La fuente por excelencia de las instituciones atenienses es la *Constitución de los atenienses* de Aristóteles, especialmente §42-§57 (1984:154-92).

OSCAR VALLÉS

ARISTÓFANES (1997). *Las nubes. Lisístrata. Dinero* (trad. Elsa García Novo). Madrid: Alianza.

ARISTÓTELES (1983). *Política* (ed. bilingüe Julián Marías y Ana Araujo). Madrid: CEC.

_____ (1982). *Constitución de los atenienses* (trad. Manuela García Valdés). Madrid: Gredos.

ASPASIA DE MILETO (1994). *Testimonios y discursos* (ed. bilingüe José Solana Dueso). Barcelona: Anthropos.

BOWRA, C.M. (1988). *La Atenas de Pericles*. Madrid: Alianza.

COULANGES, F. (1966). *La ciudad antigua*. Bogotá: Panamericana.

DOMINGO, P. (1997). *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la Guerra del Peloponeso*. Barcelona: Crítica.

FINLEY, M. (1980). *Vieja y nueva democracia*. Madrid: Ariel.

FLACELIÈRE, R. (1996). *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*. Madrid: Temas de hoy.

GÓMEZ ESPELOSÍN, F.J. (1998). *Introducción a la Grecia antigua*. Madrid: Alianza.

GUTHRIE, W.K.C. (1991). *Historia de la filosofía griega*. 5 vols. Madrid: Gredos.

HELD, D. (1991). *Modelos de democracia*. Madrid: Alianza.

HESÍODO (1985). *Trabajos y días* (trad. de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Diez). Madrid: Gredos.

HORNBLOWER, S. (1995). "Creación y desarrollo de las instituciones democráticas en la antigua Grecia", en Dunn, J., comp. *Democracia: el viaje inacabado (508 a.C.-1993 d.C.)*, pp. 13-29. Barcelona: Tusquest.

JONES, A.H.M. (1984). "Atenas y Esparta", en Lloyd-Jones, H., edit. *Los griegos*, pp. 78-95. Madrid: Gredos.

- MUSTI, D. (2000). *Demokratía. Orígenes de una idea*. Madrid: Alianza.
- PLATÓN (1983). *República* (ed. bilingüe de José Manuel Pabón y Manuel Fernández). Madrid: IEP.
- RAAFLAUB, V.K. (1990). *Aspects of Athenian democracy*. Copenhagen: Copenhagen University Press.
- RHODES, P.J. (1997). *A commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*. Oxford: Oxford University Press.
- SENZASONO, L. (1986). "Una frase di Tucidide (II, 40, 1)". *Gerión*, 4, 47-54.
- SISSA, G. y DETIENNE, M. (1994). *La vida cotidiana de los dioses griegos*. Madrid: Temas de hoy.
- SORIANO DE GARCÍA-PELAYO, G. Y NJAIM, H., eds. (1996). *Lo público y lo privado: redefinición de los ámbitos del Estado y la sociedad*. II vols. Caracas: Fundación Manuel García-Pelayo.
- STORCH DE GRACIA, J. (1999): "Cuatro paredes hacen un hogar: la casa griega". *Muy especial*, 44, nov-dic, pp. 55-58.
- TUCÍDIDES (1990). *Historia de la Guerra del Peloponeso* (trad. de Juan José Torres). Madrid: Gredos.
- ZIOLKOWSKI, J.E. (1982). "Thucydides and the tradition of funeral speeches at Athens". *Classical World*, 75, pp. 315-316.