

LA TRADICIÓN SOBRE LA PAZ EN EL MUNDO GRIEGO. LA *HOMÓNOIA* DEMOCRÁTICA DEL 403

Resumen: En la búsqueda de una paz civil que permita a una comunidad recuperarse de las heridas sobresale el episodio de la paz del 403 a.C. en Atenas. Se trata de una amnistía pactada por los demócratas atenienses tras la derrota del ejército de los Treinta Tiranos, cuyo gobierno oligárquico había establecido el terror en la ciudad. Es en ese contexto político de fines del s. V a.C. cuando la noción de concordia (*homónoia*) adquiere una dimensión claramente política para superar la guerra civil, aunque con distintas interpretaciones para unos y otros.

Abstract: The peace of 403 BC in Athens is a highlight in the search for a civic peace, which should allow the community to recover. After the defeat of the Thirty Tyrants' army, whose oligarchic regime brought about terror in the city, the athenian democrats reached the agreement to enforce amnesty. In the political circumstances of the end of the fifth century, the notion of concord (*homonoia*) assumes a clear political significance to overcome the civil war.

La guerra externa es, al menos hasta la experiencia de la guerra del Peloponeso y las reflexiones de Tucídides, un hecho glorioso. Luchar para agrandar las fronteras de la ciudad, para aumentar sus dominios o para defenderla de los enemigos suele unir a los ciudadanos, por eso Homero retrataba a la ciudad en el Escudo de Aquiles en las dos vertientes complementarias de paz y guerra. Esa guerra se dirigía al exterior y no causaba problemas. Muy diferente era la preocupación de Néstor por la escisión interna.

En realidad, la paz de la que hablan los poetas arcaicos es la paz que se opone a la *stásis*, o discordia civil. Todos la llaman *eiréne*, término genérico utilizado hasta fines del siglo V, época en la que es sustituido por el más específico de *homónoia* cuyo significado esencial sería el de tener la misma opinión o el mismo pensamiento. Probablemente lo que se indica con ello es el alcance de un acuerdo mínimo para la estabilidad y unidad de la ciudad.

El núcleo central de esta conferencia, el que se aborda en la segunda parte, está constituido por el fenómeno de la pacificación posterior a un enfrentamiento civil. La información que tenemos sobre la historia de Atenas es desproporcionadamente más rica que la de cualquier otra ciudad griega, por lo que es obligado ocuparse de este ejemplo. La experiencia de guerra civil con que finaliza la quinta centuria dejó una huella profunda en las fuentes escritas, y especialmente el fructífero acuerdo entre las partes que selló la paz y la hizo duradera. No es de extrañar que, después de la dureza de los enfrentamientos civiles contemporáneos a la guerra del Peloponeso, la preocupación por evitar la guerra civil está presente en la práctica de la restauración democrática y en los escritos de los políticos y de los filósofos del siglo IV. Pero son dos tradiciones bien distintas las que se oponen y que aquí intentaremos explicar.

I. Homero imagina la ciudad en paz representada por unas bodas y una disputa (*neikos*) canalizada a través de una forma judicial (*dike*). El pueblo se halla dividido en dos, apoyando res-

pectivamente al homicida y al demandante, pero en el centro unos jueces detentan la posibilidad de restablecer el acuerdo a través de una sentencia. La ruptura es fácil en una época en la que justicia y venganza no se diferencian aún del todo, pero la voluntad de ambas partes es la de no romper la comunidad. El pueblo actúa como juez, aclamando —todavía no existe el recuento de votos— la sentencia más justa, la que encauza el acuerdo, pone paz, y evita el peor de los males, la escisión (Il. XVIII 490-ss).

Justicia y paz siempre van unidas, desde estas épocas hasta los pensadores del siglo IV. Hesíodo en la *Teogonía* sitúa, tras la victoria de Zeus sobre los Gigantes y Titanes, dos matrimonios del rey de los dioses, el primero con Metis, del que nace Atenea, y el segundo con Themis. Themis es la corrección y de ella nacen tres hijas: Eunomía, Eirene y Dike, Orden, Paz y Justicia. De las tres dice el poeta de Ascra que protegen las cosechas de los mortales (903-ss), es decir que la prosperidad es consecuencia de que esas diosas o virtudes sociales sean respetadas. En los *Trabajos y los Días*, Hesíodo es más explícito (228-ss): la justicia en las ciudades depende de los reyes, los jefes, capacitados para emitir las sentencias. Si los veredictos son justos entonces «la paz nutridora de la juventud reside en su país y nunca decreta contra ellos la guerra espantosa Zeus». La guerra destructora, sin duda, es la guerra interna, motivada por la ausencia de justicia¹.

Es evidente la amenaza que se cierne sobre la ciudad y el difícil equilibrio en el que se mantiene, del cual son responsables los reyes. De ellos proceden los efectos contrarios, la bonanza o la destrucción. Hesíodo en este pasaje alude sólo a la responsabilidad de los dirigentes, pero dado el contexto parece claro que también los productores tienen alguna, la del trabajo. El poeta beocio representa un avance respecto de Homero en relación a la imagen de los poderosos: les hace responsables socialmente, concibe la crítica directa contra sus actuaciones. Pero todavía no imagina una sociedad que no esté rígidamente dividida en reyes y pueblo; unos dedicados a la dirección, otros, a la producción. No significa tampoco que Hesíodo sostenga la necesidad de mantener esta estructura, del mismo modo que nadie piensa todavía en cambios institucionales. La sociedad jerárquica de la época halla su justificación en una ordenación originaria; procede de Zeus y lo único que atañe a los seres humanos es respetar el lugar que a cada uno corresponde; cumplir con el destino propio da lugar a la paz y a la prosperidad.

La prosperidad era una posibilidad real en el 700, tanto para los poderosos como para los campesinos acomodados. Hesíodo ya confía en que el trabajo puede hacer a los hombres ricos y, como consecuencia, honrados. Pero ese ascenso de grupos procedentes de la clase popular motivó muchos conflictos y una preocupación adicional por la paz. Solón situaba el origen de la tiranía en la insaciable ambición de los jefes; el daño último era público, la ciudad entera podía ser destruida en la guerra civil (Fr. 3D.). Por eso él se colocaba en medio de ambos bandos (Fr. 25D), intentando asegurar a cada parte lo justo (fr. 24D.), para evitar así el conflicto inminente.

Algo distinta es la idea de Alceo (L.P.70) sobre los conflictos que conducen a la aparición de tiranos. Para él es el ascenso al poder de nuevos ricos lo que hace que la nave de la ciudad se tambalee. La falta de paz la causan los que quieren ahora el poder y se lo arrebatan a los de siempre. Se trata de una interpretación interesada, de la queja de alguien que ve cómo cambia el orden tradicional en su

¹ En la *Teogonía* 223-ss, la Guerra es hija de Eris. Eris a su vez es hija de la Noche. Junto a las Guerras, Eris parió los Combates, las Matanzas, las Masacres, Odios, Mentiras, Discursos, Ambigüedades, Desorden, Destrucción... y el Juramento. Todos estos males tienen que ver con la ausencia de paz interna, no con la guerra

exterior. En *Los Trabajos y los Días*, la crisis final de los hombres de la edad de hierro traduce a los comportamientos sociales algunos de los males que aquí se enumeran. Es conocido el paralelismo que existe entre este fragmento de Hesíodo y el capítulo dedicado a la stásis por Tucídides (III 82)

contra. Algo parecido ocurre con Teognis quien, al servirse de la misma metáfora de la nave del estado (670-ss), atribuye la situación a la deriva de ésta a quienes han arrebatado el timón al hábil piloto (cf. 855-6). Mientras Solón decía que los dioses no eran responsables de los males de la ciudad, Teognis asegura que no lo son los *agathoi*, sino los malos que por su avidez dan lugar a las luchas civiles y a la aparición de tiranos. La ciudad enferma, dada la nueva estirpe de jefes; surge un cáncer, un individuo, que no respeta el viejo orden de privilegios, crea su *stásis*, su grupo de acción, para hacerse con el poder (1081-ss).

Como se puede apreciar existen numerosas coincidencias entre los poetas del siglo VI. El peligro para la paz procede de los poderosos, sean tratados de manera conjunta (Solón) o separando a los antiguos aristócratas de los *nouveaux riches*. Esta tendencia había sido instaurada por Hesíodo, a quien sigue de cerca Solón. Ambos hacen directamente responsables a los dirigentes del mantenimiento de la justicia social. Con Alceo y la Teognidea entramos ya en un ambiente de corte oligarquizante, en el que se desprecia compartir la dirección con los nuevos, culpándolos a ellos de destruir la ciudad. Solón, por el contrario, se alza él mismo ante poderosos y pueblo para evitar, mediante la justicia, la crisis destructora.

De dos formas se soluciona la *stásis* en esa época. Bien se avanza por la vía de una legislación que reparte y clarifica los derechos al poder de quienes aspiran al mismo, manteniendo en el seno de la comunidad a todos los elementos; bien se prescinde de una parte, por la vía de la tiranía que obliga, directa o indirectamente, a muchos nobles a abandonar la ciudad, convirtiéndolos a veces en una peligro para la misma y en una amenaza para el poder establecido. La verdadera paz, pues, sólo se logra a través de la justicia y el acuerdo.

II. La guerra civil de la época clásica tiene, como se dijo ayer, unos contornos muy definidos, pues la implicación del demos es casi general y existe en todos los individuos la conciencia de combatir por una *politeia* concreta. Este fenómeno es tan claro que llega a formularse la ecuación *politeia* = polis, algo que sería insólito en el siglo VI. La paz sigue asociada a la prosperidad (cf. Th. II 65, 2-3; III 82, 2) y a la justicia (ibid 6 y 8) pero ésta ya no es meramente autoevidente dado que la confrontación de dos sistemas antitéticos comporta la formulación de sendos conceptos de justicia. En esta época ya no se puede decir que no haya propuestas de cambios institucionales, sino que la realización de la justicia a menudo los exige.

Una vez la guerra civil ha sobrevenido a la ciudad, el restablecimiento de la paz suele ser costoso, pues implica la superación de males sufridos por individuos muy próximos, amigos o incluso familiares, a manos de otros que no lo son menos. En este apartado vamos a comentar los extremos del famoso acuerdo ateniense del 403 entre «los de la ciudad» —filo-oligarcas— y los del Pireo —demócratas—, pero antes de ello conviene reseñar que, probablemente, el mismo hecho haya tenido lugar en otras ocasiones y lugares (III 82, 7)², aunque quizás no con tanta fortuna. Del hito ateniense señalaremos tanto el origen de la iniciativa, como las circunstancias concretas que lo hicieron aceptable a la mayoría de los ciudadanos.

La información que se posee sobre la guerra civil del siglo V no es comparable a la de épocas anteriores; tampoco hay conocimiento concreto y detallado sobre los acuerdos que ponen fin a los conflictos civiles en el resto de las ciudades. El caso de Atenas, aunque extraordinario, puede ser considerado un ejemplo de buen hacer político, quizás aplicado en otras ocasiones y lugares. Dos

² Por ejemplo, en Epidamno, el demos pide a los corcireos que les ayuden a llegar a un acuerdo de recon-

ciliación con los exiliados que les hacen la guerra junto a los bárbaros (I 24, 6).

oligarquías violentas cierran en Atenas el período bélico de la guerra del Peloponeso, la de los Cuatrocientos en 411, todavía en período de guerra, y la de los Treinta, en 404, elevada al poder con ayuda espartana tras la capitulación ateniense; ambas se caracterizan por la implantación del terror en la ciudad, y la segunda, por desembocar en una guerra civil abierta entre oligarcas y demócratas.

Aunque en estos momentos no es mi objetivo ocuparme del problema historiográfico del fin de la primera oligarquía en Atenas y a pesar de la escasa información con que se cuenta, debido a la interrupción de la narración tucidídea prácticamente en ese punto, conviene mencionar un extremo. El historiador ateniense sostiene, y alaba, la buena disposición de los demócratas a hacer posible la reconciliación de la ciudad. Por un lado, Alcibíades recomienda prudencia a los demócratas de la flota pues marchar contra la ciudad haría imposible la reunificación en un futuro; por otro, los hoplitas, en Atenas, deciden celebrar una Asamblea en el teatro de Dionisio para deliberar sobre la concordia (*peri homónoias*). Son actitudes muy distintas a las de los oligarcas, dispuestos a entregar la ciudad a Esparta, a cambio de mantenerse ellos en el poder. ¿Por qué es la reconciliación el objetivo democrático? Desde luego, porque el demos no contempla ni remotamente la posibilidad del exilio; porque tampoco puede soñar con una fuerte aliado exterior —que no sea la propia alianza marítima—; y, finalmente, porque vivir en paz y en democracia exige tolerar las diferencias dentro de la legalidad y, por tanto, buscar la aquiescencia de quienes no siendo demócratas de coacción, tampoco son oligarcas radicales.

Según Andócides (I 73), también después de la derrota de Egospótamos (405), vencida Atenas, pues, por mar por el general lacedemonio Lisandro y antes de que la ciudad fuera rendida por el asedio —y por Terámenes y los oligarcas, según Lisias— se deliberó sobre la concordia y fue votado el restablecimiento en sus derechos de aquellos que estaban privados de ellos (*átimos*³). Entre estos, se hallaban los «soldados que habían permanecido en la ciudad a las órdenes de los tiranos», es decir de los Cuatrocientos. Sólo fueron excluidos aquellos que estaban incurso en delito de sangre (78), exclusión razonable, dado que todo derramamiento de sangre entraña una polución para toda la ciudad. Incluso, tras la rendición final, meses después, se permitió el regreso de los exiliados (80), decisión que, por desgracia, contribuyó seguramente a dar apoyo al gobierno de los Treinta, del mismo modo que en Corcira el regreso de los rehenes tomados por los corintios en Sibota fue el origen de la violenta *stásis* del 424.

La disposición favorable a procurar la reconciliación tras una guerra civil es típica del comportamiento democrático. La única condición que se pone a los repatriados es que respeten las leyes vigentes o, dicho de otro modo, que abandonen sus esperanzas revolucionarias. El objetivo es, lógicamente, la salvación de la ciudad, objetivo inalcanzable si no se cuenta con todas las partes de la misma. La realidad es que combatir al enemigo interno, cuando amenaza desde fuera de la ciudad es un riesgo que una ciudad no puede permitirse en momentos de fragilidad. Así ocurrió también antes del 480 y la medida fue inteligente, pues la ciudad se unió ante el enemigo exterior.

Muy al contrario, cuando los Treinta se instauraron en el poder, iniciaron la caza de enemigos políticos, de personajes de adscripción declaradamente democrática. Los asesinatos y confiscación de bienes fueron numerosos y el gobierno, supuestamente constituyente, se convirtió en otra etapa de terror. Algunos demócratas decidieron ir al exilio fuera del Atica y encontraron cobijo y apoyo en Tebas⁴. Desde allí iniciaron el regreso y la reconquista de la democracia. Mi intención no es narrar

³ Se trata del mismo concepto del que se sirve PseudoJenofonte para aludir a los posibles opositores del sistema democrático.

⁴ Las razones están bien explicadas en R.J. Buck, pp. 66-ss.

los pasos —File, Pireo— seguidos hasta obtener el objetivo, sino reflexionar sobre el espíritu que preside el acto final de reconciliación y las razones de su éxito.

Hay que empezar, no obstante, por valorar el papel que Jenofonte atribuye al rey espartano Pausanias en la pacificación, ya que ello pone en su sitio el idealizado deseo de reconciliación atribuido a los demócratas y la presión que los lacedemonios pudieran ejercer sobre ambos bandos. Lo cierto es que la oligarquía de los Treinta era un gobierno afín a Lisandro y que éste gozaba en aquellos momentos de un excesivo prestigio entre los oligarcas antiatenienses de la Hélade. Su protagonismo mermaba el que por tradición hubiera correspondido a los reyes fuera de su ciudad. Dadas estas circunstancias, no sería de extrañar que Esparta⁵ prefiriese favorecer en Atenas la vuelta del demos, única alternativa viable en ella a la vista de la desastrosa experiencia oligárquica, y del gran ascendiente que Lisandro tenía entre los Treinta. Por otro lado, si se tiene en cuenta que los demócratas acumulaban ya ciertas victorias y contaban con apoyo tebano, se entiende que Esparta y Pausanias prefiriesen no perder su tutela sobre Atenas, aunque fuera a costa de que ésta fuera demócrata. En suma, el retorno de los de File es el resultado de un conjunto de factores de índole internacional y civil, entre los que no hay que descartar cierto desagrado con la marcha de la oligarquía entre algunos de los TresMil e, incluso, de los Treinta.

Si las fuerzas democráticas hubieran sido capaces de quebrar por sí solas la oligarquía, quizás Pausanias no hubiera jugado el papel que jugó, pero a pesar de algunas victorias de los del Pireo, no parece que hubieran podido derrotar definitivamente los refuerzos lacedemonios llegados en apoyo de los Diez, colegio oligárquico que había sustituido a los primeros Treinta. De hecho, tras los actos de conciliación, Atenas no pudo romper su alianza con Esparta y seguía, al menos formalmente, siendo un aliado más de la Liga regida por los lacedemonios. La misma circunstancia de que, tras la victoria demócrata en el Pireo, los amigos de Trasíbulo asumieran la oportunidad de reservar para los dirigentes oligarcas y sus amigos el hábitat de Eleusis parece indicar que hubo unas condiciones impuestas por Pausanias que se reducirían al mínimo de asegurar la supervivencia de sus supuestos amigos políticos.

Pero junto a la evidente mediación del rey espartano, existe una disposición de los del Pireo que Jenofonte recoge en los discursos de Cleócrito (Xen. Hell. II 4, 20-22) y Trasíbulo (id. ibid. 40-42). En ambos, a la vez que una queja por los daños sufridos a manos de los oligarcas, queda plasmada la idea de que la guerra civil es antinatural porque implica la ruptura familiar de la polis. Cleócrito insiste en lo que se ha compartido y en el duelo de los demócratas por los muertos que ellos mismos han causado. El discurso de Trasíbulo es pronunciado ya en la Acrópolis tras la entrada en Atenas de los exiliados; es más duro que el anterior en las recriminaciones hechas a los oligarcas por sus injusticias y su soberbia, pero conmina también a los demócratas a no romper los juramentos prestados para la reconciliación. La lección aprendida por los dirigentes demócratas y por el demos en su conjunto se resume en comprender cuál es la única salida beneficiosa a la larga para los ciudadanos comunes: volver a la ciudad y procurar que así lo haga la mayoría. La justicia de los demócratas no se basará en la venganza, primero por una condición impuesta, y segundo por conveniencia, para evitar la espiral sangrienta que destrozaría definitivamente la comunidad y, con ella, a los individuos.

⁵ Jenofonte (Hell. II 4, 29) dice claramente que Pausanias sentía envidia de Lisandro y que acudió a Atenas con tres de los éforos y acompañado de fuerzas beocias y corintias. En 38, añade que la ciudad misma

asumió el protagonismo final, enviando a quince hombres para que colaboraran con el rey Pausanias. Ello significa que desde las instituciones espartanas se impidió un protagonismo excesivo del rey.

¿Cómo se introdujo la paz? En primer lugar, hay que señalar que el cese de hostilidades es sólo el paso previo para la vuelta de los demócratas que han luchado contra los Treinta y los Diez que les sustituyeron en Atenas. Probablemente se produjo un acuerdo extralegal, concluido gracias al arbitraje de Pausanias, que hiciera posible dicha vuelta. Pero en el momento de entrar en Atenas, los demócratas no tenían una constitución vigente. La oligarquía había destruido las estructuras políticas pasadas y no había creado nada a cambio, así se explica que en los momentos iniciales se hicieran propuestas tan encontradas como la de Trasíbulo (A.P. 40, 2), concediendo la ciudadanía a todos los que habían apoyado la causa de los exiliados —lo que incluía a metecos y esclavos—, y la de Formisio (D.H. Lys. 32) que pretendía negar los derechos de ciudadanía a los que carecieran de propiedades, excluyendo así a cinco mil atenienses. Medidas como la que cita Andócides (I 87) de que los atenienses «se sirvan de las leyes posteriores al arcontado de Euclides»—el de restauración democrática— apuntan a una situación de recreación, basada lógicamente en la experiencia constitucional y legal de toda la centuria democrática, pero haciendo tabla rasa del período tiránico, y poniendo énfasis en la situación nueva.

En suma, al parecer la reconciliación fue pactada y jurada, al menos en las líneas maestras, antes de la entrada del ejército de Trasíbulo en Atenas, e incluía la paz y lo que ha dado en llamarse posteriormente amnistía, no hacer recordatorios de los males pasados (*me mnesikakéin*). La asamblea tendría que ratificar los acuerdos, a los que las fuentes se refieren indistintamente como «juramentos», «reconciliación» o «pactos», y arbitrar el modo de posibilitar la recolocación de los que desearan desplazarse a Eleusis.

El espíritu de los acuerdos es manifiesto: hacer posible la convivencia entre las víctimas de la oligarquía y los cómplices de la misma, ya que, en realidad, no existía amnistía para los asesinos directos ni para los oligarcas que habían tenido el poder. A pesar de no haber total coincidencia en los textos (Xen. Hell., II, 4, 38; A.P. 39, 6; Andócides I 90) acerca de los grupos excluidos de la amnistía, parece que los Treinta, los Once del Pireo, los Diez del Pireo y, quizás también, los Diez de la ciudad⁶ lo estaban, a menos que hicieran una rendición de cuentas. También era posible perseguir judicialmente y según las leyes tradicionales a los implicados en crímenes capitales directamente (A.P. 39, 5) (*autocheiria*). Pero, en contrapartida, quedó prohibido recuperar las propiedades que, una vez expropiadas, hubieran sido objeto de venta a un tercero (Lisias, c. Hypotherses 38-48), mientras que en el caso contrario, debían volver al propietario original.

Los pactos disponían una isla oligárquica en pleno corazón ático, Eleusis, en la que los automarginados disponían del derecho preferente de adquisición de las casas a sus antiguos dueños, los cuales estaban obligados a llegar a un acuerdo (A.P. 39, 1-3). Los pactos decían que cada parte tenía que asumir sus deudas de guerra por separado, aunque finalmente los demócratas asumieron el pago de todas las deudas, hecho que reseñan las fuentes como un rasgo de generosidad (ibid. 40, 3).

Recuperada la ciudad por «los del Pireo», estaba estipulado dejar un breve tiempo para que aquéllos de los TresMil que lo desearan pudieran marcharse a Eleusis, después empezaba a ponerse en práctica la no-venganza, pero ¿hasta dónde, en realidad? Algunos creen que los atenienses resolvieron reiniciar su convivencia como si nada importante hubiera ocurrido, o sea, una convivencia basada en el olvido (Loroux); otras opiniones tienden por el contrario a negar la existencia real de la amnistía, basándose en la evidencia de las numerosas ocasiones en que se hace mención al pasado

⁶ Andócides I 91, cita una frase del juramento de los consejeros que les compromete con los juramentos «excepción hecha de los exiliados». Estos exiliados, se-

gún Loening, p. 273-4 serían los que después de la conquista de Eleusis en 401 decidieron no regresar a Atenas y, por tanto, no acogerse a la amnistía

en los textos retóricos de la época subsiguiente (Mossé). Quizás la interpretación se encuentre un poco a medio camino. El compromiso implicaba exonerar de responsabilidad penal a los que habían contribuido al sostenimiento, o se habían beneficiado del gobierno tiránico, sin causar daño de manera directa a los rivales políticos o sus familiares, pero no significa, necesariamente, borrar toda memoria de la historia habida (Loening). Ello explica que una revisión del carácter moral y del comportamiento de un ciudadano, cual era la *dokimasia*, cuyo objetivo era valorar la adecuación de un individuo para un cargo, fuera el momento idóneo para recusar políticamente a personas no demasiado afines a la constitución democrática (Cloché). No obstante, forma parte también del clima de reconstrucción cívica el transigir con faltas menores, en aras del ideal de salvación de la ciudad.

En cuanto a los casos de persecución judicial, tales como los de Eratóstenes, Agorato, Sócrates o Andócides, sólo cabría concluir que constituyen ejemplos de violación de la amnistía si son acusaciones relativas al pasado, prohibidas explícitamente por los acuerdos. En los dos primeros citados, Loening explica, acertadamente que, si bien Eratóstenes y Agorato no habían matado con sus propias manos, podían ser considerados culpables por *bouleusis*, intención o preparación, en una interpretación amplia de los pactos, con probabilidad intentada en la época. El primero había formado parte de los Treinta y de los Diez, y era responsable directo de la muerte del hermano del orador Lisias que ejerce la acusación; el segundo, parece haber sido un esbirro de Terámenes, y un delator; su exilio a File podría ser consecuencia de las peleas entre los oligarcas y no de sus sentimientos democráticos. Los casos de Andócides y Sócrates son distintos. Las acusaciones que los llevaron ante tribunal aparentemente no tienen que ver con los sucesos del 404/3, pero no es así, pues en el fondo se les busca por oligarcas y las acusaciones respectivas pretenden establecer a las claras su animadversión hacia las prácticas democráticas y su implicación en la formación teórica de los oligarcas (Sócrates) o el desprecio de las creencias populares (Andócides).

La valoración del respeto práctico de la amnistía, por otro lado, exigiría tener en cuenta, especialmente, los comportamientos de los tribunales, como representantes de la ciudad. De los cuatro casos citados sólo sabemos explícitamente de la condena de Sócrates, pero, con todo, ello no justificaría el calificativo de falaz a la proclamación de reconciliación: es comprensible que los que habían sufrido personalmente, o en las personas de sus allegados, buscaran los modos de vengarse o, simplemente, de desenmascarar a posibles cripto-oligarcas. El fenómeno, sin embargo, estuvo siempre limitado, si nos atenemos a la encomiástica valoración que del comportamiento del demos hacen, incluso, autores tan poco sospechosos de escribir a favor de los demócratas como Platón (ep. VII 325b) y Aristóteles (A.P.40,3).

¿Cómo se entendería, de otro modo, el apoyo general que la democracia tiene en el siglo IV, sea de corazón o, al menos, formalmente? Ante el estado de las fuentes de la cuarta centuria no cabe afirmar que los atenienses hayan olvidado las desgracias pasadas, ni que la generosa actitud de los demócratas esté exenta de cálculo, y de necesidad, debido a la presión externa y a la obligada reconstrucción cívica. Pero, una vez puesto en marcha el mecanismo de reconstrucción de la red social se logró una encomiable cohesión social.

El único acto que, realmente, supone una ruptura abierta de lo acordado es la toma de Eleusis en el 401. Interpretar este hecho es complicado por la casi total ausencia de comentarios en los textos contemporáneos, pero ¿cómo no recordar el acoso al que es sometida una ciudad por sus ciudadanos exiliados? Por otro lado, la decisión de la democracia de atacar al reducto oligárquico indica una creciente pérdida de miedo frente a Esparta, es decir un aserto de la autonomía ateniense, y lo que es más importante, una cierta seguridad de que tal acción no iba a encontrar excesivo rechazo por parte de los antiguos TresMil reinstalados en y por la democracia.

En conclusión, la duración y respeto de que gozaron los acuerdos del 403 muestran los distintos espíritus con que oligarcas y demócratas contemplan las diferencias políticas. ¿Sería imaginable algo parecido patrocinado por una camarilla de oligarcas que tolerasen idearios políticos diversos? Sólo en democracia encuentran cabida personajes como el protagonista del discurso XXV (cf. 8 y 26-7) de Lisias o del XVIII de Isócrates.

III. Mis últimas líneas tienen la intención de contrastar el realismo y la humanidad con que los demócratas de la realidad histórica concibieron la paz social, con las irreales e inmovilistas teorías platónicas acerca de una sociedad justa y en paz, o con las dificultades aristotélicas para guardar la relación con el mundo real y evitar los conflictos que producen la convivencia de los intereses de clases distintas. La *stásis* de todo tipo y, concretamente, la típica de la época clásica que enfrenta a los partidarios de las dos *politélai*, es también la preocupación de los mencionados filósofos del siglo IV, Platón y Aristóteles, pero su propuesta para evitar los conflictos civiles no tiene nada que ver con la práctica democrática, ni con la idea democrática de justicia. La idea de *homónoia*, paz social, es distinta, porque distinta es también la idea de justicia: mientras para los demócratas la justicia es igualdad legal y política de los individuos, para los dos filósofos citados es equilibrio o armonía de los grupos sociales. Aunque emplean el mismo término *homónoia* o *philia* para referirse a la paz social, su imagen de la misma, en contraposición a la que antes se ha estudiado, es de unidad orgánica y jerárquica.

Tampoco podrían haberse limitado a volver al pasado de los poetas de los siglos anteriores, porque la visión del mundo se había tornado más compleja y también más humana. Ya a nadie convenía la propuesta del simple gobierno de los buenos o la explicación de la ley de Zeus, pero seguía siendo requisito imprescindible recurrir a la justicia para evitar la discordia.

Los dos pensadores predicaban una justicia que no es la democrática y que se basa en un tipo de igualdad nuevo que denominan verdadera igualdad (Pl. *Rep.* 509d, 558c; Ar. *Pol.* 1301b 29). Se trata de la denominada igualdad geométrica, la que, según se afirma, hace iguales a los que lo son. Como se ve, al contrario de la igualdad democrática, convencional como la justicia, se pretende recurrir a la «naturaleza» como fundamento de la ética y de la política. La ciudad está compuesta de elementos distintos (*Rep.* 369d; *Pol.* III, 14) que son necesarios para la supervivencia, pero ello no significa que a todos deba darse los mismos derechos políticos. Entre los que son diferentes no puede haber igualdad, sino sólo armonía (*Rep.* 530a-ss), basada en la dirección o gobierno de los hombres de naturaleza superior (535a-ss). Este tipo de justicia produce *homónoia* y *philia* (351d, 432a) entre los tres grupos de guardianes, guerreros y productores (590d).

Las expectativas de Platón consisten en hacer de las diferencias innatas y de clase, desigualdades políticas incuestionables y dócilmente asumidas por todos, para basar en ello la paz, o mejor la quietud, la ausencia de agitación. Son visiones utópicas porque no se basan en la realidad social sino en la ilusión de poder agrupar los distintos intereses y capacidades de los individuos en tres clases, armonizándolos de modo jerárquico.

El error de Platón, es pensar que los miembros de la sociedad pueden responder a una agrupación tripartita por ley, pues, para este filósofo, en el cuerpo social, en analogía al organismo humano, existe una función que es propia del elemento más noble, la de dirigir, y otras subalternas. En el ser humano el gobierno es propio del alma, en la sociedad del filósofo-rey o del político; en todo caso nunca de los trabajadores manuales, cuya única virtud es la de la templanza (389dc). La ciudad mejor gobernada parece una y unitaria (462c), porque cada cual acepta de buen grado, gracias a la educación, el lugar que le corresponde, no compitiendo por lo que es injusto. De ese proyecto educativo de Platón, forma parte el convencer a cada cual de su destino social, a través del famoso

mito de los metales (414b-415d) destinado a evitar demandas inadecuadas y, además, la realidad del individuo, sobre todo en las clases bajas.

El objetivo aristotélico parece ser también evitar la división de la ciudad (*Pol.* 1310 a 2-ss). Pero su análisis sociológico es algo más realista. Para el de Estagira evitar la *stásis* exigiría evitar los desequilibrios entre pobres-mayoría y mayor riqueza-minoría (1318a 10-ss). Eso se lograría de ser posible la forma constitucional que Aristóteles bautiza como *politeía*. La *politeía* sería el régimen resultante de mezclar elementos democráticos y oligárquicos: al conceder algunos derechos a la masa es más estable que la oligarquía (1293b 33-34; 1294b 35-356; 1295b 34-ss; 1307a 5-ss), sin caer en la forma tiránica que representaría el último tipo de democracia.

El mejor régimen aristotélico no es, sin embargo, el mixto, sino el medio, aquél en el que las clases medias acomodadas y no trabajadoras son mayoría, su *telos* es «un modo de vida medio» (1295a 34-ss), lo que, en sí, constituye una virtud. Esta constitución, sin ser todavía la ideal es, con todo, difícilmente alcanzable, pues en realidad ese tipo de clases medias son poco habituales.

Aristóteles tampoco escapa a una visión algo simplificadora del mundo de la ciudad. Como parte de la convicción de que las democracias vivas de su época corresponden a la descripción de «tiránías de la mayoría», no asume la doctrina democrática de la mezcla para comprender la *homónoia* en el sentido democrático. En la *Política*, y especialmente cuando se ocupa de la *stásis* o del difícil ensamblaje de elementos de rango jerárquico distinto, se sirve más bien del término *philia*. Amistad es lo que mantiene unidos al amo y al esclavo por naturaleza, a los padres e hijos, pero también a los ciudadanos (1262b 1; 1280b 38-39, 1295b) en una comunidad, la política, distinta a las anteriores y superior a ellas por su fin, que debe estar compuesta de iguales para no convertirse en una sociedad de dominados y dominantes.

Los principios ideales en los que Aristóteles basa su idea de constitución recta se alejan tanto de la realidad que fuerzan todas las exclusiones que conocemos: que los trabajadores manuales, *bánau-soi*, no participen en las tareas políticas, que la ciudad mejor no los haga ciudadanos, que los esclavos realicen todas las tareas manuales, que los esclavos lo sean por naturaleza. En suma y al fin, la ciudad para estar en paz, para basarse en la amistad, deberá estar compuesta por individuos homogéneos, ni demasiado ricos, ni demasiado pobres. Una quimera.

En conclusión, la noción de paz interna necesaria para la vida política sufre una fuerte evolución como fruto de la experiencia democrática. La democracia con su imagen variopinta (*poikile*) de la sociedad crea la idea de la posibilidad de convivencia de individuos muy distintos, basada en la tolerancia, pero aceptando unas mínimas condiciones de respeto a la legalidad vigente. Este supuesto y los logros de la reconciliación de los atenienses en 403 sobre la vuelta del sistema democrático, espoleó a los pensadores conservadores hacia propuestas de tipo homegeneizador, en las que la polis unitaria excluía concordias democráticas basadas en igualdades aritméticas de individuos heterogéneos.

Laura Sancho Rocher
 Universidad de Zaragoza
 Fac. de Filosofía y Letras
 Dpto. de Ciencias de la Antigüedad
 Pza. de San Francisco s/n
 50009 Zaragoza

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDS, J.F.M., 1988, *Die Einheit der Polis. Eine Studie über Platon Staat*, Leiden.
- BEARZOT, C., 1997, «Lisia e l'amnistia: l'orazione XXV e il suo sfondo politico», *Amnistia e perdono e vendetta nel mondo antico*, Milán, pp.59 ss.
- , 1997b, *Lisia e la Tradizione su Teramene. Commento storico alle orazioni XII e XIII del corpus lysiacum*, Milán .
- , 1998, «Criteri alternativi di applicazione dell'amnistia in Lisia», *Responsabilità, perdono e vendetta nel mondo antico*, Milán, pp. 111 ss.
- BUCK, R.J., 1998, *Thrasylbulus and the Athenian Democracy*, Stuttgart.
- CLOCHÉ, P., 1915, *La restauration démocratique à Athènes en 403 avant J.C.*, París.
- CONTOGIORGIS, G.D., 1978, *La théorie des révolutions chez Aristote*, París.
- FUNKE, P., 1980, *Homónoia und arché*, Wiesbaden.
- GEHRKE, H.J., 1987, «Die Griechen und die Rache. Ein Versuch in historischer Psychologie», *Saeculum* 38, pp. 121-149.
- HARDING, H.J., 1988, «King Pausanias and the Restauration of Democracy at Athens», *Hermes* 116, 2, pp. 186-ss.
- LOENING, Th. C., 1987, *The Reconciliation Agreement of 403/402 B.C. in Athens. Its Content and Application*, Stuttgart.
- LORAUX, N., 1997, *La cité divisée*. París.
- MOSSÉ, Cl., 1997, «L'amnistie de 403: une ilusion politique?», en *Amnistia e perdono e vendetta nel mondo antico*, Milán, pp. 51-ss.
- MURPHY, T.M., 1992, «Lysias 25 and the intractable democratic Abuses», *AJPh* 113, 4, pp. 543-558.
- NATALICCHIO, A., 1996, *Atene e la crisi della democrazia. I Trenta e la querelle Teramene/Cleofonte*, Bari.
- WEISSENBERGER, M., 1986, *Die Dokimasiereden des Lysias (Orr. 16, 25, 26, 31)*, Frankfurt.