

**IMPERIO Y DEMOCRACIA EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO  
GRIEGO\*****Empire and democracy in Greek political thought**

(Artículo recepcionado el 20/06, aceptado el 18/08)

**DIEGO ALEXANDER OLIVERA***Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales del Litoral (IHuCSO)  
UNL-CONICET**Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales  
Universidad Autónoma de Entre Ríos  
diego\_alexander\_olivera@yahoo.com.ar*

**Abstract:** This article aims at offering some arguments to understand the relationship between empire and democracy in Greek political thought. So, first, I will look into the language about power in the political vocabulary, presenting a thesis based upon a thesis by Nicole Loraux. Then, I will examine Aristotle's *The Constitution of Athens* and *Politics* in order to understand how the Stagirite brings the imperial phenomenon into his political philosophy. Lastly, I will draw the following conclusion: even though Greek political thought did not conceive of empire as in contradiction with democracy, used to rule over the city, it placed the exercise of imperial power in a different site in regards to the power exerted in the democratic polis. Therefore, the fact that democracy was imperial did not amount to a paradox because democracy and empire corresponded to dissimilar domains in the power relations among men.

**Keywords:** Athens, Aristotle, Empire, Loraux

**Resumen:** Este artículo pretende ofrecer algunas líneas argumentativas para comprender la relación imperio-democracia en el pensamiento político griego. Para ello se indagará, en primera instancia, en torno al lenguaje del poder en el vocabulario político, desarrollando una tesis a partir de una tesis de Nicole Loraux. Luego se analiza *La Constitución de los atenienses* y *La Política* de Aristóteles en pos de comprender como el estagirita inserta el fenómeno imperial en su filosofía política. Finalmente, desarrollamos la siguiente conclusión, si bien el pensamiento político griego no concibió al imperio como una contradicción en relación con la democracia, con que se gobernaba la ciudad, ubicó el ejercicio del

---

\* Este trabajo va dedicado a la memoria del Prof. Claudio Horacio Lizárraga, maestro, guía, y sobre todo, un gran amigo.

poder imperial en un lugar diferente al poder ejercido en la polis democrática. Por tanto, el hecho de que una democracia fuera imperial no constituía una paradoja porque democracia e imperio correspondían a dos instancias disímiles en las relaciones de poder entre los hombres.

**Palabras Clave:** Atenas, Aristóteles, Imperio, Loraux

### 1. *Krátos* y *Arkhé*: En busca del lenguaje del poder en el imperio ateniense

Para el helenista moderno no resulta sencillo adentrarse en el estudio del imperio ateniense en el pensamiento político griego. En principio, porque el imperio no constituyó un objeto directo de la filosofía política antigua. Además, porque la tendencia en la academia, en particular en las Ciencias Políticas, es priorizar el estudio de la democracia sin atender a sus vínculos con la dominación ejercida por Atenas en el Egeo. ¿Cómo articulaba el pensamiento político griego la realidad imperial con la experiencia democrática? La respuesta, a estas alturas canónica, que ofrece la historiografía moderna, desde Sir Moses Finley (2000:60-84) en adelante, es que el imperio constituía la contracara necesaria de la democracia<sup>1</sup>. La política expansionista alimentaba de bienes materiales el erario público, lo que se traducía en recursos que facilitaban la supervivencia de los sectores populares y su acceso a la participación en el gobierno de la ciudad. En otras palabras, los beneficios imperiales hacían posible la participación popular en el gobierno. Por tanto, no es de sorprender que el imperio, y las cuestiones inherentes a su administración, hayan sido un tema central en la asamblea de ciudadanos y en los tribunales populares (RHODES, 2007:28).

De ser así, debe inferirse que existe una correlación entre el *krátos* que ejerce el *dêmos* en la política democrática, con el *krátos* que ejerce la polis sobre

---

<sup>1</sup> FINLEY (1978) MOSSE (1985) ST CROIX(1988) PLACIDO (1995). Recientemente MA (2009:125-148) ha sostenido que la voluntad popular ateniense era performativa tanto en la política doméstica como fuera de ella.

sus aliados/súbditos de la Liga de Delos<sup>2</sup>. Sin embargo, para Nicole Loraux (2007: 243-264) la polis griega funcionaba bajo dos registros diferentes, el del *krátos* y el de la *arkhé*, como dos formas diferentes de ejercer el poder<sup>3</sup>. En su acepción homérica, *krátos* implica gobierno en el sentido de una victoria obtenida a partir de una superioridad (BENVENISTE, 1983:280-287). Refiere más a una fuerza que a un gobierno (GALLEGO, 2003:189). En cambio, *arkhé* significa “principio” “origen”, pero también “autoridad” “magistratura”. En cierta tradición, visible en Aristóteles, el principio de toda autoridad radica en las magistraturas, de ahí que signifique también “gobierno” o “poder”<sup>4</sup>.

Loraux entendía que la voz *demokratía* nació como una crítica de sus detractores, que buscaban así, señalar la victoria de los sectores populares a partir del ejercicio de una superioridad dada por la fuerza y el número. No obstante, el *dêmos* ateniense, en pos de garantizar la unidad, se negó a reconocer su victoria. En consecuencia, el discurso cívico de la democracia tendió a ocultar el *krátos*, y prefirió enunciar las relaciones de gobierno con el término *arkhé*, mucho más benévolo. Así, la democracia podía entenderse como el control y acceso a las magistraturas por parte de la mayoría, y no como la superioridad de los sectores populares. En las relaciones interestatales, en cambio, la historiadora francesa sostenía que el término *krátos* era preferible por sobre cualquier otro<sup>5</sup>. Es decir, en tanto se oculta la dominación ejercida por una parte al interior de la polis, se la exhibe sin tapujos hacía el exterior. La democracia funcionaría bajo el registro institucional de la *arkhé*, mientras que el imperio lo haría bajo el registro violento del *krátos*.

---

<sup>2</sup> Está parece ser la lectura de Tucídides para quien la democracia deviene en tiranía del *dêmos* ejercida hacia adentro para con la aristocracia y hacía fuera, en la política imperial, para con los aliados. Cf. PLACIDO (1989).

<sup>3</sup> Ver también LORAUX (2008a:151-170) (2008b:251-272)

<sup>4</sup> MOSSE (1979:142) señala que Aristóteles utiliza el vocablo en particular para las funciones con tiempo limitado a las que se accede por sorteo o elección.

<sup>5</sup> PAIARO (2011:238), siguiendo a Loraux, sostiene que el exterior sobre el cual la comunidad de ciudadanos ejerce el *krátos* es también “la exterioridad interna de la propia ciudad, es decir, los esclavos, las mujeres y demás sujetos excluidos de la ciudadanía”.

A grandes rasgos, la idea de que el pensamiento político griego interpretaba la política doméstica como una realidad diferente respecto de la que existía en los vínculos interestatales, fue propuesta con anterioridad por Arnaldo Momigliano (1984:161). Al abordar las causas de la guerra en la historiografía griega antigua, el historiador italiano advierte que los historiadores griegos no fueron capaces de ofrecer explicaciones coherentes sobre la materia. Sin embargo, se destacaron a la hora de describir los cambios constitucionales sucedidos al interior de las ciudades y sus consecuencias. En otras palabras, eran mejores constitucionalistas que dando razones que revelen los conflictos entre *póleis*<sup>6</sup>. La explicación que da el historiador italiano es que para el pensamiento político griego las constituciones políticas son obras humanas, y por tanto, susceptibles de ser aprehendidas desde la racionalidad humana. La guerra, y la expansión consecuente, en cambio, eran concebidas como “naturales”. Los hombres pueden ofrecer respuestas a los conflictos que se dan entre ellos, pero se encuentran imposibilitados de hacer lo mismo cuando se trata de un hecho “natural” como es la guerra entre diferentes Estados. La conclusión forzosa a la que se llega con los argumentos de Momigliano es que las relaciones interestatales son, para el pensamiento político griego, ajenas a la praxis política que, como praxis humana, solo tendría lugar en la polis.

En la perspectiva de Loraux se trata más bien de que la política fuera capaz de dar una salida al conflicto, de dimensiones bélicas, que caracterizó a la etapa arcaica. Esa lucha se representa como dos fuerzas, dos *krátos* enfrentados, en que las potencias rivales, *dêmos* y nobleza, buscan obtener la superioridad sobre la otra e imponer sus criterios de organización a la comunidad<sup>7</sup>. La *stásis* era

---

<sup>6</sup> OBER (2002:134) afirma que el problema de los conflictos internos en las ciudades fue el problema central de la teoría política griega.

<sup>7</sup> LORAUX (2008a: 171-188) En su análisis de la *stasis* de Corcira OBER (2002: 128-156) sostiene que el carácter político de los conflictos sociales está dado porque lo que se dirime es quienes integran el cuerpo cívico e impondrán las reglas de estructuración de la sociedad. Por su parte, AUSTIN & VIDAL NAQUET (1986:103-107) afirman que en Atenas las categorías sociales no se corresponden con las clases sociales, por tanto los conflictos no constituyen luchas de clases, sino que sus objetivos son el de definir los criterios de pertenencia a la comunidad de ciudadanos. Sin embargo, recientemente REQUENA (2015:101-113) propuso la hipótesis de que en circunstancias

percibida todavía como *pólemos*. Pero la configuración de un sistema democrático significó superar la segmentación y lograr la unidad. Negar el *krátos* supone negar la división, ese fantasma que la ciudad siempre busca conjurar, para pensarse únicamente como unidad. Fuera, en el marco de las relaciones de Atenas con las demás ciudades, la unidad era secundaria y por eso la ciudad no dudaba en afirmar su poder.

Ahora bien, el planteo de Loraux falla en la medida que la polarización *krátos-arkhé* no se corresponde del todo con la evidencia. En las fuentes del siglo V los términos *krátos* y *arkhé* son usados indistintamente para significar tanto el gobierno de la ciudad como el dominio imperial (GALLEGO, 2011; OLIVERA, 2015). Es probable que, como señala Julián Gallego (2018), la polarización sea resultado de la crisis de fines del siglo V, la restauración del régimen en 403, y de la lectura platónica sobre el proceso. De lo que no cabe duda es que el lenguaje del poder era lo suficientemente versátil para hacer uso de ambos términos. Dicho de otro modo, no existe en el vocabulario político griego una palabra que aplique como equivalente a la latina *imperium*, hay si varios términos que se usan significando diversas situaciones de dominación imperial<sup>8</sup>. Los conceptos de *krátos* y *arkhé*, pero también *dýnamis* y *hegemonía*, son algunos de ellos.

A pesar de todo, la línea argumentativa que propuso Loraux, como también Momigliano, tiene el mérito de señalar la diferencia entre la administración imperial y el gobierno de la ciudad como dos instancias diferentes en el ejercicio del poder. En ese sentido, la cuestión tal vez no sea que la polis funcionara bajo dos registros diferentes, sino que un mismo registro, el del *krátos*, operaba en cada contexto de forma diversa. Con esto no se pretende contradecir lo dicho en el párrafo anterior. No se trata de afirmar que la voz *krátos* era la habilitada para expresar el poder al interior de la ciudad, o en el exterior como

---

en que los criterios de pertenencia a la comunidad se redefinían era factible la incorporación de esclavos y extranjeros que accedían a la ciudadanía. Desde esa posibilidad para él es lícito hablar de lucha de clases.

<sup>8</sup> Muy a pesar de cierta historiografía que tiende a universalizar el término utilizado por Tucídides, el de *arkhé*, como el término habilitado para significar “imperio”. Cf. SALMONS II (2010:13) KALLET (2002:197) PÉREZ MARTÍNEZ (2014:121-145)

equivalente a nuestra noción de imperio. Lo que se busca explicitar es la idea de que la “fuerza”, “violencia” o “superioridad”, actuaba tanto en las relaciones entre ciudadanos, como entre ciudades. Pero que allí donde la política democrática instituyó una práctica que buscaba ordenar el conflicto por la vía institucional, la fuerza operaba con diferencias respecto de como lo hacía en los conflictos interestatales. En consecuencia, el *krátos* que ejerce el *dêmos* es sustancialmente diferente al *krátos* que ejerce Atenas sobre sus aliados.

En la ciudad *krátos* enuncia la división del cuerpo cívico, al colocar a un sector sobre otro, tanto como enuncia la unidad, al ubicarse en el centro de la comunidad (VERNANT, 2008). En Tucídides *krátos* se entiende como “poder legítimo”, pero que, a pesar de ello, constituye la cara más violenta de *dýnamis* (poder). Es decir, se vincula estrechamente con la idea de *stásis*. En consecuencia, la democracia encierra el peligro de que el *dêmos*, por ser mayoría, tenga el poder potencial de destruir la libertad de los demás (OBER, 1998:66-67). Para Platón, posiblemente quien sistematiza la polarización *krátos-arkhé*, la democracia resulta anárquica, es decir, “sin *arkhé*”, a partir de entender el término *dêmos* como sectores populares. La particularidad de esa confusión, donde la parte es tomada por el todo, explica que el gobierno democrático sea una fuerza y no una magistratura, un *krateîn* y no un *árkhein* (RANCIÈRE, 1996:83-99). En Aristóteles, la transferencia de la soberanía desde el Consejo del Areópago a la asamblea popular supuso la disolución de las magistraturas y de la ley, así como la consagración de una victoria del *dêmos* que gobierna por sobre las leyes (GALLEGO, 2018: 55-70).

No obstante, los testimonios mencionados son críticos para con el régimen. Es factible que Mogens Hansen (2010: 499-536), esté en lo cierto cuando circunscribe a los textos historiográficos, filosóficos, y panfletos políticos, el uso del término *dêmos* con sentido de “sectores populares”. En los discursos de los oradores y en las fuentes epigráficas su sentido siempre es el de “totalidad” del

cuerpo de ciudadanos<sup>9</sup>. En esos casos la voz *krátos* evocaba la idea de unidad a partir del ejercicio de un poder soberano que no conocía límites y se materializaba en el acto asambleario (GALLEGRO, 2018:109-118). La geometría del poder en Grecia Clásica se configura a partir de la imagen del círculo, en contraposición a la estructura piramidal propia de las sociedades micénicas anteriores. La democracia abandona la pretensión de ubicar el poder en la cima de una pirámide, y en su lugar, lo coloca en el medio (*mésos*), asumiendo una disposición circular (LIVOV & SPANGENBERG, 2012:31). En todo caso, si el conflicto político organiza la sociedad en partes, los mecanismos ideados para ordenarlo consagran una situación bien distinta<sup>10</sup>. El resultado de una votación se asume como representativo de la voluntad del todo<sup>11</sup>.

De esa manera, los mecanismos institucionales operan con el fin de neutralizar el *krátos* (LORAU, 2008b: 22). Ni los liderazgos personalistas, ni las facciones clasistas pueden escindirse del todo, como si fuesen una parte que monopoliza el ejercicio del poder. Por el contrario, elementos institucionales como el ostracismo, el control de los magistrados, etc. funcionaban para eliminar cualquier amenaza al gobierno del *dêmos* (PAIARO, 2014: 133). Colocar el poder en el medio implica ejercerlo, en partes iguales, por todos. Lo que en el vocablo político griego se expresaba con la idea de *isokratía*. Por tanto, la fuerza del *dêmos* ateniense, su *krátos*, es aquella capacidad para inhabilitar cualquier autoridad que pretenda colocarse por encima de la comunidad de ciudadanos. La crítica antidemocrática insiste en que el pueblo prefiere la libertad y mandar que ser bien gobernado<sup>12</sup>. El buen gobierno, identificado con el régimen de los

---

<sup>9</sup> CANFORA (2014: 158-162) considera que es en la segunda mitad del siglo V, más precisamente en los años que van de la muerte de Pericles (429) hasta la tiranía de los Treinta (404), que el término democracia paso a significar “dominio” de los sectores populares.

<sup>10</sup> Para OBER (2008:7) *krátos* es la capacidad que tiene el *dêmos* para lograr un cambio en el ámbito público.

<sup>11</sup> La frase que encabeza los decretos de la asamblea es ejemplar en este punto: *édoxe tòi dêmoi* (el pueblo ha decidido). La frase insinúa que la decisión se tomo en nombre del todo y no de la parte. Sobre el “consenso” (*homonoia*) en la política democrática Cf. LORAU (2012:276-285) (2008a:43-59) (2008b:151-170) EPSTEIN (2011)

<sup>12</sup> X. *Ath.* I.8

mejores, implica la esclavitud de los sectores populares. Precisamente porque es la disolución de esa repartición igualitaria del *krátos* lo que se percibe como análogo a la esclavitud.

Bajo las condiciones consideradas *krátos* adquiriría una condición diferente a la marcada por la tradición homérica. La emergencia de la democracia se configura como la instancia que habilita la posibilidad de que *krátos* cambie de valor<sup>13</sup>. Largamente asociado a procesos de conquista y dominación, el término pasa de ser signo de la división, a encarnar la idea de unidad al significar la fuerza que adquiere el pueblo para autogobernarse.

La cuestión es bien distinta cuando se trata de los vínculos que unen a la ciudad con las demás *póleis* griegas. Los diferentes desplazamientos semánticos que sufre el término en el contexto de la democracia no parecen modificar su sentido tradicional cuando se emplea en el marco de las relaciones interestatales. Dicho de otro modo, en la política exterior no hay posibilidad alguna de neutralizar el *krátos* colocándolo en el medio de una comunidad internacional. Ergo, allí *krátos* seguirá teniendo el valor que tenía desde tiempos homéricos, el de una fuerza que busca colocar a unos por sobre otros.

Al respecto, existe un profundo y nutrido debate acerca de la existencia o no de un marco regulatorio para los conflictos interestatales en la Grecia Clásica. Por un lado, hay quienes sostienen la existencia de unas “leyes de la guerra” y un “*nómos koinós*” (derecho común) que ordenaba los conflictos entre *póleis*. A ese grupo se lo suele denominar “afirmacionistas”<sup>14</sup>. Por otro lado, están quienes niegan la existencia de un derecho internacional griego, los mismos reciben el nombre de “negacionistas”<sup>15</sup>. A juzgar por lo que venimos sosteniendo sería difícil considerar la existencia que un marco regulatorio para los conflictos, más aun en el contexto del imperio ateniense. Creemos que Pascal Payen (2012: 96)

---

<sup>13</sup> Así lo cree Heródoto. Cf. PAYEN (1997:203)

<sup>14</sup> LOW (2007); GIOVANNINI (2007) BUIS (2012; 2015)

<sup>15</sup> EKSTEIN (2007); PAYEN (2012) los postulados centrales de esta tesis se remontan a los argumentos esgrimidos por François LAURENT (1850) a partir de la idea de que los pueblos de la antigüedad estaban en un estado de guerra de todos contra todos.



está en lo cierto cuando afirma que en la guerra continúa vigente el principio del *krátos*, en su sentido homérico de superioridad obtenida por la violencia en el combate. Sin embargo, es preciso detenerlos en los argumentos esgrimidos por los “afirmacionistas”.

Según esta corriente las fuentes literarias de la Grecia Clásica transmiten una serie de testimonios claros sobre la existencia de un marco regulatorio para la guerra que puede entenderse como un antecedente al derecho internacional moderno. Esos testimonios hablan de unas “leyes de los griegos” (*Hellénon nómos*), de un derecho universal (*nómos anthrópon*) y de unas leyes comunes (*nómos koinós*)<sup>16</sup>. La práctica de enviar embajadas y heraldos, las cuales estaban revestidas de cierto halo sagrado, refuerza la tesis de un derecho internacional griego. Pero una cosa es hablar de diplomacia, otra de leyes que regulan la guerra. La gran pregunta que dejan sin responder los “afirmacionistas” es hasta que punto esos testimonios no definen apenas un horizonte de conductas y de principios ideales, pero imposibles de ser llevados a la práctica. En otras palabras, ¿Hasta donde son vinculantes? ¿Qué garantías tenía una polis de que su integridad física sería respetada en virtud de un derecho universal? ¿Quién se encargaría de velar por su aplicación?<sup>17</sup>

En síntesis, cuando se trata del carácter vinculante de los “*nómos koinós*” que mencionan las fuentes, es preciso hacer notar que no hay forma de demostrarlo. Por el contrario, sobran los ejemplos históricos que reflejan la

---

<sup>16</sup> Por ejemplo, TH. III.56.2: *tòn pasi nómon* (el derecho universal), TH. I.41.1: *toùs Hellénon nómous* (las leyes de los griegos), TH. III.58.3: *nómos toùs Hellesi* (el derecho de los griegos), TH. III.59.1: *koinà tôn Hellénon nómima* (leyes comunes de los griegos), HDT. VII.136: *anthrópon nómima* (leyes de todos los hombres), EURÍPIDES, *Supl. 522-526*: *tòn Panhélion nómon* (derecho de toda Grecia), SYLL. 643 (FD. 3.4.75): *toùs nómous t[ou]s koin]oús tôn Hellénon* (las leyes comunes de los griegos).

<sup>17</sup> Hasta cierto punto el debate entre “afirmacionistas” y “negacionistas” puede incluirse en un debate mayor como es el que se da entre “modernistas” y “primitivistas” (AUSTIN & VIDAL NAQUET, 1986:17-23). De hecho, entre los “afirmacionistas” se reconoce la voluntad de encontrar en el derecho común de las ciudades griegas un antecedente de la práctica moderna (BUI, 2015:358). También se puede insertar el debate dentro de la discusión teórica que compete al derecho internacional moderno entre realistas y liberales.

imposibilidad de hacer valer ese derecho común<sup>18</sup>. Para Polly Low (2007:127) existía una especie de dialéctica entre poder y consenso en la creación y aplicación de las leyes internacionales. El tema es si la capacidad para generar consenso era tal que llegara a neutralizar el poder. Dado que difícilmente una polis que tuviera la fuerza para actuar sin limitaciones, se ofrecería a sacrificar los beneficios de ese poder en virtud de un acuerdo con ciudades militarmente inferiores. Insistiremos en que no hay ningún indicador que señale algún limitante para el uso de la fuerza en las relaciones interestatales griegas<sup>19</sup>.

Es más, la documentación epigráfica en torno a la política imperial de Atenas en el siglo V designa el poder ateniense sobre sus aliados con el uso del término *krateîn* y sus derivados (LOW, 2005: 95-100). Una de las expresiones que aparece en mayor cantidad de casos es *póleis hosón Athenaîoi kratoûsin* (las ciudades que los atenienses gobiernan). Como vimos, diversos autores afirman que el término *krátos* tenía una larga historia como forma de expresar el poder en circunstancias de conquista militar o en el propio lenguaje político<sup>20</sup>. Pero en los documentos epigráficos *krátos* parece significar mucho más, no refiere solo a una victoria militar o una conquista, sino que “el poder de Atenas, la frase sugiere, es

---

<sup>18</sup> En TH. IV. 97-98. las “leyes de la guerra” quedan suspendidas según el heraldo ateniense. TH. V.116. sobre el asesinato de los varones melios y la esclavización de sus mujeres e hijos. ARIST. *Pol.* 1255a.6-8. señala el derecho que tienen los vencedores de disponer a su antojo de los vencidos. PLB. II. 58.9-10. afirma que es parte de las “leyes de la guerra” que el vencedor disponga de los vencidos. La misma noción de paz (en griego *Eirene*) se relaciona con la idea de superioridad bélica. Según ha demostrado recientemente Miriam Valdés Guía (2017:41-56), en el siglo V en Atenas el culto a la diosa *Nike* (Victoria), en relación con *Eirene*, ilustra una concepción de la paz como reivindicación de la victoria en los conflictos bélicos. El culto a *Nike* cobró relevancia a partir de las Guerras Médicas como victoria militar. Pero fue en la convulsa década del 440 a.C. en que Atenas puso fin a la guerra con los persas firmando la muy discutida Paz de Calias, en que el culto se intensificó. En esa década Atenas había sufrido un duro revés en Egipto, afrontado una guerra con Esparta y el levantamiento de algunas ciudades aliadas. El fin de la guerra con los persas implicaba el fin del argumento principal para sostener el imperio<sup>18</sup>. La forma ensayada para mantener vivo el discurso oficial que daba sentido a la Liga fue la de concebir la paz alcanzada como una victoria militar. De esa manera el culto a *Nike* asociado a *Eirene* fomentaba la idea de una paz que en el fondo era el resultado del *krátos* que ejercía Atenas.

<sup>19</sup> BUIS (2015:95) señala que existe una oposición entre la concepción horizontal del derecho internacional y una interpretación política de sus normas. Esta última sería resultado de las negociaciones lideradas por las potencias hegemónicas que podían ignorar el derecho internacional amparadas en la ausencia de modos de ejecución.

<sup>20</sup> PAYEN (1997); LOW (2005).

algo casi visible, tangible; ciertamente algo que suplanta cualquier otro tipo de *krátos* militar o político que puedan existir dentro o entre estas *polis*". (LOW, 2005: 96). *Krátos* es, en estas circunstancias, un poder imperial instituido, el vocabulario epigráfico lo prefiere por sobre otros términos.

Que la voz *krátos* mantenga su significado homérico en las relaciones internacionales es resultado de la inexistencia de un marco jurídico que permita el desplazamiento semántico que el término sufrió en la política interna. Por tanto, retomando el planteo de Loraux, el ejercicio del poder presentaba claras diferencias en el marco de la política democrática respecto del imperio. La fuerza sancionaba en la primera el derecho del pueblo a gobernarse a sí mismo, rechazando cualquier poder externo, y expresaba en el segundo el derecho de una ciudad a gobernar sobre los demás en virtud de su superioridad. Un mismo registro operaba de forma diferente en uno u otro caso. Sobre esa desigualdad en el ejercicio del poder es que el pensamiento político griego desarrolla una impugnación al carácter político del imperio, destituyéndolo de toda capacidad de instituir una comunidad (*koinonía*). En ese sentido, la filosofía aristotélica, como veremos a continuación, es ilustrativa.

## 2. Imperio y política en Aristóteles

Tanto en *La Constitución de los atenienses* como en *La Política* hay elementos para pensar que el estagirita abordó el tema del imperio, aunque más no sea como subsidiario de su indagación sobre la polis. El núcleo del asunto recae en lo que Aristóteles entiende que es el tipo de poder que se despliega en las relaciones hegemónicas entre ciudades. Un buen punto de partida, es pues, lo que el estagirita entiende por poder. De entrada en el libro I de *La Política* establece una diferencia entre lo que él concibe es la dominación política de todas las demás formas de dominación<sup>21</sup>. El centro de la escena lo ocupa la igualdad, puesto que

---

<sup>21</sup> ARIST. *Pol.* 1252b; 1253a. De aquí en más utilizaremos la traducción de García Valdés para las citas de *La Política*, para la Constitución de los atenienses se utiliza la traducción de Alberto Bernabé, excepto los casos en que se especifica que se utiliza la traducción de García Valdés.

mientras la dominación política se da entre iguales, en las otras, que tienen carácter despótico, se da entre desiguales. A esta última pertenece la relación que se da entre marido y mujer, amo y esclavos, o entre griegos y bárbaros.

El poder político es aquel en que las distintas partes de la polis se alternan en el poder o lo comparten (LÓPEZ BARJA, 2009). Mientras que el poder despótico se define por su asimetría, por ser ejercido por un superior sobre sus inferiores. Hay ocasiones en que la desigualdad es natural y en ese contexto está bien que se de un tipo de dominación despótica, pero cuando se está frente a quienes son iguales la dominación despótica resulta injusta<sup>22</sup>.

La política en Aristóteles es vida en la polis, es decir, como práctica dominante que articula todas las demás prácticas y experiencias humanas de los ciudadanos. El *télos*, el objetivo final de la vida humana, es la vida en la polis y el ejercicio de la política como *praxis* suprema. Sin embargo, la perfección de la polis a la hora de organizar los vínculos sociales no implica que Aristóteles desconociese otras formas subsidiarias, la familia y la aldea. Estas prácticas, no obstante, se articulan en torno a una lógica parental en donde aun perviven las formas despóticas de dominación:

Precisamente la aldea en su forma natural parece ser una colonia de la casa, y algunos llaman a sus miembros «hermanos de leche», «hijos e hijos de hijos». Por eso también al principio las ciudades estaban gobernadas por reyes, como todavía hoy los bárbaros<sup>23</sup>.

Las instancias pre-políticas son pues instancias donde está ausente la alternancia en el ejercicio del poder y la igualdad jurídica de los individuos que conforman la comunidad. Cabe preguntar, dentro de ese esquema, ¿qué clase de vínculos sociales se dan en el marco de una alianza militar como la de Delos? ¿Es factible en ella el ejercicio de un tipo de dominación política?

---

<sup>22</sup> ARIST. *Pol.* 1324b. 14: “Pero la mayoría de la gente parece pensar que el gobierno despótico es político y lo que para sí mismo cada uno niega que sea justo o conveniente no se avergüenza de practicarlo respecto a los demás: pues para sí mismos piden que se les gobierne con justicia, pero en lo que respecta a los demás no se cuidan para nada de la justicia”.

<sup>23</sup> ARIST. *Pol.* 1252b. 6.

La respuesta ensayada por el estagirita será negativa a partir de lo que se desprende del libro II de la Política, donde afirma que no es lo mismo una *Symmachía* (alianza) que una polis<sup>24</sup>. En tanto la primera es útil por la cantidad, y la unidad es el resultado del agregado de miembros, la segunda lo es por unir lo que es cualitativamente diferente. Por otra parte, el fin de la alianza militar es la obtención de la fuerza, el de la ciudad, por el contrario, es el bien común. La observación del estagirita esconde más de lo que parece a primera vista, pues detrás de la diferenciación se esconde la intención de negar a las alianzas militares, como la que presidía Atenas, el tener un carácter político.

Cabe aclarar que Aristóteles no discrimina entre las alianzas militares propiamente dichas, de otros tipos de organizaciones que implican que varias ciudades se coaliguen, como son las llamadas confederaciones étnicas (*étnhos koinón*)<sup>25</sup>. Desechará ambas por igual y a veces utilizando una y otra como si fueran equiparables. Por ejemplo, el primer argumento contra las organizaciones de este tipo que esgrime se observa al enfocar las relaciones políticas a partir de las nociones de proximidad y distancia. Aristóteles sostendrá la importancia de que una ciudad se organice con posibilidades reales de ser una sociedad “cara a cara”, por usar una terminología del agrado de Sir Moses Finley. Una ciudad no puede ser definida como un agregado indistinto de individuos, pero tampoco puede incluir un número demasiado bajo de integrantes. Debe formarse con una cantidad acorde con las pretensiones de autosuficiencia que la ciudad persigue. La alianza, en cambio, no necesita de la proximidad para funcionar y su número de integrantes mientras mayor mejor porque supone fortaleza.

---

<sup>24</sup> ARIST. *Pol.* 1261a. 3: “Una cosa es una alianza militar y otra una ciudad. La primera es útil por la cantidad, aunque haya identidad de clase (ya que el fin natural de la alianza es el auxilio); como un peso mayor hará inclinarse la balanza.”

<sup>25</sup> Cf. BARCELÓ & DE LA FUENTE (2014:97): “junto a la polis coexistía otra forma de unidad política más antigua en su origen: la sociedad tribal (*étnhos*), que abarcaba un considerable número de asentamientos y un espacio físico bastante mayor que el que ocupaban las ciudades estados (*poleis*)”. Hay que diferenciar entre los *étnhos* de etapa arcaica de las *Sympoliteía* o *koinón étnhos* más tardíos (siglos IV-III-II).

Los ejemplos a los que el estagirita recurre son dos, Babilonia y el Peloponeso<sup>26</sup>. Dirá que aunque el Peloponeso fuese rodeado por una muralla no por eso habrá que considerarla una polis, y tampoco a Babilonia, pues con un perímetro de unos 70 km<sup>2</sup> se asemeja más a un *étnos* que a una polis. Esa afirmación del estagirita le ha permitido a Cohen sostener que “según los estándares aristotélicos, Atenas no era una polis en absoluto” (2000: 11-22). La Atenas del siglo V tenía una población que se ha calculado en 200000 o 300000 habitantes de los cuales 30000 o 40000 eran ciudadanos (COHEN, 2000: 13). Al igual que Babilonia, Atenas puede entenderse como un símbolo de elefantiasis por su tamaño, ergo, la ciudad sería, para Cohen, mejor definida como un *ethnos* y no una *polis*. Pero la visión de Cohen adolece de un extremo modernismo que lo lleva a comparar a Atenas con los Estados-Nación contemporáneos<sup>27</sup>. Su lectura de lo que Aristóteles entiende por *étnos* está condicionada por ese anacronismo de base, así como la vinculación que establece entre Atenas y Babilonia. Para el de Estagira queda claro que Atenas es una polis y Babilonia no.

La cuestión espacial se revela como importante en la definición que Aristóteles hace de la polis y en consecuencia de las posibilidades que una alianza tiene de constituirse en un espacio potencialmente político. Las alianzas militares no procuran más que garantizar una defensa común. La referencia al Peloponeso amurallado no es casual, pues busca hacer hincapié en el hecho de que la polis no se define por la protección común frente a una amenaza exterior. Más bien lo hace por el tipo de régimen, y por eso la Liga del Peloponeso, liderada por Esparta, no pasaría de ser un agregado de ciudades en pos de la seguridad externa.

No menor es la forma en que se vinculan el todo y la parte en una alianza militar. La idea Aristotélica de que el todo es necesariamente superior a las partes no implica solo el hecho de que la polis sea superior a las formas de organización que le precedieron, también refiere hacia donde deberán ir dirigidos los esfuerzos

---

<sup>26</sup> ARIST. *Pol.* 1276a. 5. Para Babilonia también 1265a. 6

<sup>27</sup> Su uso del término *étnos*, el cual traduce como “nación”, apunta en ese sentido.

de los gobernantes en cualquier régimen político<sup>28</sup>. Aquí la política se entronca con el sentido de justicia tal como se expresa en 1279a, 11:

Es evidente, pues, que todos los regímenes que tienen como objetivo el bien común son rectos, según la justicia absoluta; en cambio, cuantos atienden sólo al interés personal de los gobernantes, son defectuosos y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos, pues son despóticos y la ciudad es una comunidad de hombres libres.

Un régimen que atiende al interés de la parte que ejerce el poder es un régimen despótico. En Aristóteles estos son la tiranía, la oligarquía y la democracia. En la primera el tirano gobierna para su propio beneficio, en la oligarquía los ricos gobiernan para beneficio de los ricos y la democracia es el gobierno de los pobres en beneficio de los pobres<sup>29</sup>. La monarquía no deja de ser un poder pre-político pero resulta justa cuando se da en contextos donde la política no puede tener lugar, como entre los bárbaros, si atiende al interés común. De la aristocracia Aristóteles dirá que hay dos formas de la misma, aquella en que gobiernan uno pocos que pueden ser a su vez los mejores, y aquella en que quienes gobiernan proponen lo mejor para la ciudad. Finalmente, el gobierno del pueblo cuando atiende al bienestar común es denominado *politeía*<sup>30</sup>.

En este punto las alianzas son ambivalentes, pues dependen del tipo de régimen que posea la ciudad hegemónica, por eso el caso ateniense resulta ilustrativo. Según el estagirita después de las guerras Médicas el Consejo del Areópago, órgano aristocrático por excelencia, se hizo con el predominio político de la ciudad<sup>31</sup>. De esa afirmación, sumado a los testimonios de Diodoro Sículo y Plutarco, Cesar Sierra Martín (2013:131-162) infiere que durante la primer parte de la Pentecontecia, los cincuenta años que medían entre el fin de las invasiones persas y el comienzo de la guerra con Esparta, las acciones de la Liga de Delos

---

<sup>28</sup> ARIST. *Pol.* 1253a 13.

<sup>29</sup> ARIST. *Pol.* 1279a 7.5

<sup>30</sup> ARIST. *Pol.* 1279a 7.3

<sup>31</sup> ARIST. *Ath.* 23. 1

fueron en la dirección que marcaba el tratado original de la alianza<sup>32</sup>. Esto significa que en sus orígenes la hegemonía ateniense se ejercía con justicia, a favor de sus aliados. Precisamente porque el gobierno de la ciudad recaía en una *politeía* con preeminencia de la aristocracia. Por eso Aristóteles sostendrá:

Por este motivo los atenienses se sometieron al prestigio de esta institución y fueron bien gobernados en este período. Fue efectivamente por entonces cuando se curtieron para los asuntos de guerra, ganaron reputación entre los griegos y consiguieron el dominio del mar, a pesar de los lacedemonios [...] y se comprometió con los jonios mediante juramentos a tener los mismos enemigos y los mismos aliados (*phílon*)...” (ARIST. *Pol.* 23. 2-5).

La cláusula incluida en el tratado de la Liga de Delos que implicaba “tener los mismos enemigos y los mismos aliados” es una novedad de las ligas hegemónicas del siglo V, pero en este caso Aristóteles parece estar considerando por enemigo al persa, lo que haría de la cláusula un elemento legítimo<sup>33</sup>. Así pues, en el contexto de la supremacía política del Areópago el comportamiento de Atenas fue justo en la medida en que actuó en beneficio de los gobernados a quienes se les respetó su condición de iguales<sup>34</sup>.

Ahora bien, resulta aquí relevante volcar la atención hacia el concepto de *eunóia* por su alcance a la hora de ordenar las relaciones interestatales. El término literalmente significa “benevolencia”, “buena disposición”, o bien, “buena voluntad”, “confianza”, “adhesión”. La *eunóia* cumplía un rol trascendente en la dialéctica hegemonía-autonomía que se daba en las relaciones entre *póleis*.

---

<sup>32</sup> También Cf. SIERRA MARTÍN (2017), En ambos casos el autor cuestiona el testimonio de Tucídides que relata el ascenso imperial de Atenas como si desde el comienzo la Liga de Delos actuara como instrumento de dominación ateniense. Sin embargo, KALLET (2013:43-60) demuestra que si fue posible que en los primeros años de la alianza las acciones se concentraran en las posiciones persas en el Quersoneso tracio, fue porque Atenas tenía intereses anteriores a la guerra en esa región. Intereses estrechamente ligados a la familia de los Filaidas a la que pertenecían Milciades, vencedor de los persas en Maratón, y su hijo Cimon, estratega durante los primeros años pos guerras Médicas. En fin, los objetivos declarados de la Liga coincidieron en sus comienzos con los intereses materiales de Atenas en el Egeo.

<sup>33</sup> Sobre las alianzas militares de ciudades griegas Cf. ALONSO TRONCOSO (1989).

<sup>34</sup> Al parecer Aristóteles está pensando aquí en la forma que cobraba una alianza en tiempos arcaicos en que según ALONSO TRONCOSO (1989:165-179) era esencialmente igualitaria y “comportaba una obligación convencional de ayuda militar limitada, esto es, circunscripta a la defensa del territorio aliado, pero nunca una participación en operaciones bélicas a mayor escala, fuesen estas un simple movimiento de contraataque o una empresa de sometimiento o conquista”.



Contribuía a legitimar el ejercicio de la hegemonía desde un sentido de justicia. La polis hegemónica podía alegar ostentar tal posición no desde la utilización de la fuerza, sino desde la benevolencia con que actuaba a favor de sus aliados. De igual forma las ciudades más débiles, obligadas a aceptar la hegemonía, solían legitimar su posición y darle coherencia con su aspiración autonómica, a partir de la idea de que el poder que gozaba la polis hegemónica no había sido impuesto sino ganado. Las ciudades más débiles entendían la hegemonía como resultado de una adhesión o confianza que ellas depositaban en el liderazgo positivo de la ciudad más poderosa. En el caso ateniense esa confianza estaba en relación con el accionar de la ciudad en las Guerras Médicas y su papel como salvadora de Grecia. De esta manera el concepto de *eunóia* permitía vehiculizar un discurso conciliador entre hegemonía y autonomía.

Durante la alta pentecontecia, bajo liderazgo del Areópago, las relaciones entre Atenas y sus aliados habrían tenido las características de una hegemonía moderada, benéfica para los aliados. Pero conforme la constitución ateniense adquiría rasgos de una democracia radical tras los acontecimientos del 462 a.C., en que las reformas de Efiálfes acabaron con el poder del Areópago y apuntalaron el gobierno de la Asamblea de ciudadanos, las relaciones entre la polis ática y sus aliados se modificaron. La instauración de un régimen, que Aristóteles considera injusto, al interior de Atenas tendrá consecuencias para la Liga, pues se trata de la polis hegemónica:

Convencidos de esto, tomaron el poder y trataban a los aliados de manera más despótica (*despotikotéros*), excepto a los de Quíos, de Lesbos y de Samos: a éstos los consideraban guardianes de su imperio, y les permitían su propio gobierno y mandar sobre los que eran ya sus súbditos.<sup>35</sup>

Quíos, Lesbos, y Samos son las tres ciudades aliadas que mantuvieron sus flotas navales y sus murallas, símbolos de su autonomía. Las demás pasarán a sufrir los efectos de un poder despótico, en tanto se ejerce en beneficio exclusivo

---

<sup>35</sup> ARIST. *Ath.* 24.2 En este caso se trata de la traducción de García Valdés. Bernabé traduce *despotikotéros* como autoritario, lo que a nuestro parecer no termina de expresar el valor negativo y fuertemente simbólico que el término griego tiene.

de la parte y no del todo. Un régimen político injusto actuará injustamente también en la política internacional, pasando por alto las autonomías y obviando la *eunóia* en las relaciones interestatales. El uso del término *despotikós* evoca las relaciones entre amo y esclavo en sentido de una privación absoluta de la libertad. Como señala Moreno Leoni el lenguaje político griego “asimilaba situaciones de dominio a las de total restricción de la libertad” (2017: 260).

Todo parece indicar que para el Estagirita la situación vivida durante el breve gobierno del Areópago en Atenas fue excepcional. De lo expuesto en la Constitución ateniense, y posiblemente del análisis de otras constituciones, infiere que la norma en las alianzas es que la polis hegemónica gobierna en virtud de su conveniencia y no atiende a las necesidades de los gobernados. Por eso en *La Política* (1296a. 18) dirá:

Aún más, los que tuvieron la hegemonía en la Hélade, mirando a la forma de gobierno que existía entre ellos, establecieron en las ciudades, unos, democracias, y otros, oligarquías, sin tener en cuenta el interés de esas ciudades, sino el suyo propio.

En consecuencia, por tener como fin la consecución de la fuerza y no del bien común, y por priorizar los intereses de la parte gobernante por sobre los de la totalidad, gobernantes y gobernados, Aristóteles impugna el carácter político de las alianzas. Sin embargo, queda lugar para una tercera instancia de negación, esto es, el hecho de que las alianzas carecen de alternancia en el ejercicio del gobierno.

Conforme la hegemonía ateniense era usufructuada para beneficio del demos que gobernaba la ciudad, los aliados (*symmachoi*), en especial quienes pagan el tributo, devienen en súbditos (*hypékooi*). Ese desplazamiento marca para Aristóteles la conversión de la alianza en un poder despótico en que el ejercicio reiterado del mando por uno solo, sin límites temporales, termina por neutralizar cualquier aspiración igualitaria. La dependencia de la democracia para con el imperio es tal que la guerra, emprendida con el fin de sostener el imperio, termina por ser el sustento del régimen. Esa necesidad de la guerra que tiene la democracia

para su viabilidad queda en evidencia en el tratamiento que tiene en la *Athenaion politeía* (29.1) el golpe de estado oligárquico del 411 a.C.:

Pues bien, mientras que la situación de la guerra estaba equilibrada, se esforzaban por mantener la democracia, pero una vez que, tras el revés sufrido en Sicilia, el bando de los lacedemonios logró la primacía por la alianza con el Rey, se vieron obligados a abolir la democracia y a establecer el régimen de los cuatrocientos.

Lo que hay en una coyuntura desfavorable para la alianza es un cambio de régimen en la polis hegemónica, no un cambio de liderazgo en la Liga. De esa manera los aliados están a merced de Atenas y sus vaivenes políticos. La imposibilidad con que cuentan las alianzas de alternar el mando y la necesidad que tienen las polis hegemónicas de la guerra exterior para su estabilidad interna, hacen que las mismas se involucren en guerras que carecen de justicia:

No tienen una concepción correcta del poder que el legislador debe manifiestamente honrar, pues el gobierno de hombres libres es más noble y más conforme a la virtud que el gobierno despótico. Tampoco por esto debe considerarse feliz la ciudad ni loable al legislador por ejercitar a los ciudadanos a vencer para dominar a sus vecinos, ya que esto conlleva un gran daño. (ARIST. *Pol.* 1333b. 19).

Una ciudad dueña de la hegemonía se acostumbra a mandar y acostumbra a sus ciudadanos, renunciando a obedecer a otros. En este punto la crítica a la democracia, donde el demos gobierna pero no es gobernado, se entronca con la crítica al imperio que acostumbra a los ciudadanos a gobernar sin experimentar la situación contraria, necesaria para la concepción aristotélica de justicia (PECHRIGGL, 2012: 164). Por eso no es menor la observación siguiente del estagirita respecto de los contextos en que la guerra puede ser catalogada como justa:

La práctica de los ejercicios militares no debe hacerse por esto, para someter a esclavitud a pueblos que no lo merecen, sino, primero, para evitar ellos mismos ser esclavos de otros, luego para buscar la hegemonía en interés de los gobernados, y no por dominar a todos; y en tercer lugar, para gobernar despóticamente a los que merecen ser esclavos. (ARIST. *Pol.* 1334a. 1)

La centralidad que Aristóteles le otorga al concepto de autonomía es clara, en tanto que ella justifica las dos primeras razones, pues un estado solo podría iniciar la guerra en caso de que su integridad se viera amenazada, o para alcanzar la hegemonía, siempre y cuando la misma sirviera para garantizar la autonomía de sus aliados. Solo puede ser comprensible la aspiración despótica en caso de la guerra contra los bárbaros.

El trasfondo histórico de la reflexión aristotélica tal vez sea la Liga de Corinto, creada a instancias de Filipo II de Macedonia tras su victoria en Queronea (338 a.C.) sobre la coalición griega liderada por Atenas y Tebas. Esa alianza tenía como fin la paz común (*koiné eirené*) entre los griegos bajo hegemonía de Macedonia. Aunque también apuntaba a consolidar una plataforma para la posterior campaña conquistadora en Persia.

Otra posibilidad es que detrás se escuche el eco de los temores suscitados por la segunda Liga Delio-ática. La misma fue instaurada después de la victoria tebana en Leuctra (371 a.C.), que acabó con la supremacía militar espartana, y en poco tiempo fue capaz de aglutinar una gran cantidad de *póleis*, y comenzaba a producir en Atenas un retorno a sus viejos vicios imperiales. La segunda Liga de Delos terminó subsumida en la Liga de Corinto, pero sin duda el temor de que la tiranía del demos, sostenida por el erario generado por la política imperial, retornara debió de alarmar a cierto sector de la élite ateniense. La lectura aristotélica bien podía ser resultado, al mismo tiempo, de un temor al regreso de la democracia radical expresada en la Segunda Liga Marítima y de una visión positiva de la unidad de Grecia bajo la hegemonía Macedónica en pos de llevar la guerra al otro lado del Helesponto<sup>36</sup>.

Si comparamos la tesis del estagirita con los argumentos de un contemporáneo suyo como Isócrates, vemos que el resurgir del imperialismo ateniense ocupaba un lugar central en los debates de la época. En 357 a.C. las ciudades de Quíos, Rodas, Cos y Bizancio decidieron abandonar la Segunda Liga

---

<sup>36</sup> Actual estrecho de los Dardanelos.

de Delos y en consecuencia estalló la Guerra Social, o de los Aliados, que se prolongó hasta el 355. En ese contexto Isócrates pronuncia ante la asamblea su discurso titulado *sobre la Paz*<sup>37</sup>. En el mismo aboga por abandonar el imperio en favor de una hegemonía moderada, similar a aquella que ejercieron los atenienses pos Guerra Médica<sup>38</sup>. Para él, como para Aristóteles, la clave radica en la *eunóia* que los aliados le profesaban a la ciudad:

Descubriréis que el pueblo que entonces gobernaba [...] era considerado digno de premio en los peligros corridos defendiendo Grecia, e inspiraba tal confianza que la mayoría de las ciudades se entregaban a él de buen grado. (ISOC. *Sobre la Paz*, Parágrafos 75-77).

Isócrates establece una diferencia entre el mandar y tiranizar, pues el primero atiende a las necesidades de los aliados y el segundo a las del gobernante, en una fórmula que recuerda al argumento aristotélico sobre los regímenes legítimos e ilegítimos<sup>39</sup>. Los atenienses que obtuvieron la hegemonía tras las Guerras Médicas habrían sabido mandar sobre los aliados, pero sus sucesores se contentaron con tiranizar y con ello trajeron la destrucción para la ciudad. La hegemonía ganada a partir de los servicios ofrecidos a los aliados resulta legítima en su lectura, en cambio, la que se consigue por imposición o por la fuerza semeja a un gobierno despótico, cuyo carácter es ilegítimo. Podemos inferir que la crítica al imperialismo estaba a la orden del día en la Atenas del siglo IV. Aristóteles al circunscribir la política al espacio de la ciudad y otorgar a las alianzas el estatus de pre-políticas, en tanto que en ellas no se da el ejercicio de una dominación política, sino el de una dominación despótica, estaría replicando los puntos centrales de esa crítica.

De esa manera el de Estagira desliga a la política del imperio y señala que los límites que tiene la forma hegemónica del imperio ateniense para constituirse

---

<sup>37</sup> La traducción pertenece a Juan Signes Codoñer.

<sup>38</sup> ISOC. *Sobre la Paz*, Parágrafo 42: “Nuestros antepasados emplearon su vida guerreando con los bárbaros en provecho de los griegos, nosotros, en cambio, trasladamos desde Asia a los que allí viven y los conducimos contra los griegos. Ellos merecieron la hegemonía al liberar las ciudades griegas y socorrerlas, pero nosotros, esclavizándolas y haciendo lo contrario que aquéllos, nos enfadamos si no tenemos su mismo honor”.

<sup>39</sup> ISOC. *Sobre la Paz*, 91.

en forma estatal no son sólo de orden institucional y/o logístico, sino también del orden del pensamiento político. El razonamiento estándar griego entendía el imperio desde la dialéctica hegemonía-autonomía, y no indagaba a propósito de la integración de las comunidades conquistadas a una entidad política superior (MORENO LEONI, 2017: 23). Simplemente la anexión territorial era secundaria, la clave estaba en el ejercicio del gobierno entendido como hegemonía, y las formas en que las ciudades podían mantener altos márgenes de autonomía en tales situaciones (VAN WESS, 2002: 98).

Como vimos, para Aristóteles la hegemonía podía variar dependiendo sus características, pues existían hegemonías que clasificaban dentro de un ejercicio del poder que, sin dejar de ser pre-político, podía ser justo, en la medida que atendía al beneficio de los gobernados. Ese fue el caso de Atenas durante el breve liderazgo del Areópago, pos Guerras Médicas, y tal vez, el de Macedonia en la Liga de Corinto en vida del filósofo. En otras circunstancias, en especial el imperio de Atenas durante la democracia radical del siglo V, la hegemonía no solo era despótica, sino también injusta<sup>40</sup>.

El horizonte de análisis será siempre la ciudad-estado y la política solo podrá existir dentro de sus límites espaciales. Esto no implica un desconocimiento del fenómeno imperial como realidad política, sino una imposibilidad de reflexionar sobre el mismo en cuanto tal. Por eso la filosofía antigua dejará en manos de la historiografía el estudio de las formas de dominación de tipo imperial, y el imperialismo, desde Heródoto hasta Polibio, será el tema central de la historiografía griega<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Para Aristóteles es posible conciliar la justicia con el despotismo, en casos como, por ejemplo, el de un amo y su esclavo, pues aunque el gobierno atenderá a ejercerse en beneficio del amo, por ser el esclavo naturalmente apto para obedecer, será también accidentalmente benéfico para él.

<sup>41</sup> Sobre la importancia de los imperios persa y ateniense como trasfondo de la historiografía de Heródoto y Tucídides han escrito PLÁCIDO (1986) y RAAFLAUB (2013). En cuanto a Polibio, ya en el libro I el Megalopolitano afirma que su interés es mostrar cómo fue que el mundo conocido fue unificado bajo poder romano. Por otro lado, MORENO LEONI (2017) demuestra la importancia que tiene la cuestión de la hegemonía en Polibio.

### 3. Conclusión

Por lo general los especialistas modernos suelen resolver el problema de la aparente contradicción que supone una democracia imperial en la Grecia Clásica a partir de un argumento efectivo que inserta al imperio dentro del esquema ideológico ateniense. Es decir, que la política imperial sería coherente con ciertas ideas propias del pensamiento griego. Ejemplo de esto es la insistencia en un concepto de libertad como capacidad de dominar a otros, presente en el control que los ciudadanos ejercen sobre esclavos, metecos y mujeres, y en la dominación sobre los aliados que realiza la ciudad ática<sup>42</sup>. Sin embargo, esa noción es aplicable a los vínculos esclavistas, pero difícilmente sea operacional cuando de ciudadanía democrática se trata<sup>43</sup>. Más bien son lecturas que dan cuenta de la ansiedad que despierta en los modernos la poco agradable sociedad entre democracia e imperio<sup>44</sup>. Es esa asociación entre los dos conceptos lo que en cierta tradición política del occidente moderno se percibe como un problema a resolver. Esa preocupación subyace tras la tendencia de la historiografía actual de explicar el carácter imperial de la democracia ateniense desde una coherencia proveniente del mundo de las ideas.

Desde la perspectiva aquí desarrollada la paradoja se resuelve por otra vía. No parece que el asunto pase por ciertas ideas que harían coherente la política imperial por parte de una democracia, sino que el tema puede comprenderse a partir de una clara distinción entre imperio y democracia como dos momentos diferentes en el ejercicio del poder. Esto implicaba una “naturalización” de la

---

<sup>42</sup> Cf. BALOT (2009:54-68) quien relaciona el imperialismo con la idea de *andreía* (coraje como atributo de la masculinidad) propia de la polis que se configura como un verdadero “club de hombres” al interior y hacía el exterior. MA (2009:125-148) ve ciertos paralelismos entre la práctica de “rendición y concesión” de los reyes helenísticos con el caso ateniense, y considera que la misma combinaba muy bien con la democracia en tanto que la voluntad popular era preformativa tanto dentro como fuera de la ciudad.

<sup>43</sup> OLIVERA (2016).

<sup>44</sup> La interrogante planteada por Lisa KALLET (2002:197) es ejemplar: “si las guerras [medicas] habían provocado el fortalecimiento de una ideología de la libertad, y Atenas había participado en ellas como defensor de esa libertad, ¿cómo se explica la *arkhè* ateniense, o el hecho de que muchos griegos otorgaran a los atenienses un mecanismo de opresión (y lo hicieran, hasta cierto punto, de forma voluntaria)?”. También RHODES (2007:24-45)

guerra y la conquista imperial, en tanto instancias en donde no operaban los parámetros igualitarios de la democracia. A los modernos nos resulta una obviedad que un Estado que se organiza como una democracia aplique en sus relaciones interestatales los mismos principios liberales que imperan en su política doméstica. A los antiguos no. Es por eso que una democracia imperial en la modernidad resulta una paradoja, y en la antigüedad no lo era.

Los atenienses esperaban de su democracia que fuese capaz de dar salida a la conflictividad social mediante una repartición igualitaria del poder. La guerra entre “aves de un mismo corral”, por usar la metáfora del trágico Esquilo (*Eu.* 860-864), era percibida como una anomalía, una enfermedad para la ciudad. La más de las veces la guerra civil respondía a la necesidad de dirimir los criterios de acceso a la comunidad cívica. Pues la ciudadanía era más bien un “privilegio exclusivo”, antes que un derecho universal (CHAMPION, 2009). La comunidad ateniense se representaba como un “nosotros”, un grupo homogéneo que compartía un mismo linaje (LORAUX, 2007). Al interior del mismo las relaciones de poder eran simétricas políticamente hablando.

Fuera de la comunidad cívica se encontraban los “otros”, esclavos, mujeres y extranjeros. La guerra debe guardarse para hacerla contra ellos, dirá también Esquilo (*Eu.* 865). Es que la guerra reafirmaba los particularismos locales y apuntalaba las identidades étnicas. El “exclusivismo cívico” se defendía de aquellos que podían ponerlo en entredicho, es por eso que, en tanto otredad, con los extranjeros la regla es la asimetría en el ejercicio del poder. Eso queda claro cuando las fuentes sobre el derecho internacional griego hacen énfasis en el derecho de los vencedores a disponer a su antojo de los vencidos (*Arist. Pol.* 1255a.6-8.). La norma era que los derrotados fueran esclavizados o bien que vieran mermada su autonomía.

Por tanto, al ubicar al imperio dentro de un registro diferente de la democracia en lo que al ejercicio del poder refiere, el pensamiento político griego no indagó en torno a la paradoja que tanto preocupa a los modernos.



**BIBLIOGRAFÍA:**

- AUSTIN, M. & VIDAL NAQUET, P. (1986) *Economía y sociedad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.
- BALOT, R. (2009) The Freedom to Rule: Athenian Imperialism and Democratic Masculinity. En TABACHNICK, D. & KOIVUKOSKI, T. (Ed.) *Enduring Empire: Ancient Lesson for Global Politics*. Toronto: Toronto University Press. pp. 54-68.
- BARCELÓ, P. & HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, J. (2014) *El pensamiento político griego: teoría y praxis*, Madrid: Trota editorial.
- BENVENISTE, E. (1983) *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus.
- BUIS, E. (2012), Las lágrimas de Zeus, la prudencia de Atenea: Normas humanitarias, fuentes históricas y el reconocimiento de un “derecho internacional” en el mundo griego antiguo. *Revista Jurídica de Buenos Aires*, 357-383.
- BUIS, E. (2015) *La súplica de Eris. Derecho internacional, discurso normativo, y restricciones de la guerra en la Antigua Grecia*. Buenos Aires, Eudeba.
- CANFORA, L. (2014). *El Mundo de Atenas*. Barcelona, Anagrama.
- CHAMPION, C. (2009) Imperial ideologies, Citizenship Myths, and Legal disputes in Classical Athens and Republican Rome. En BALOT, R. (Ed.) *A Companion Greek and Roman Political Thought*. Londres : Blackwell, pp. 85-99.
- COHEN, E. (2000) *The Athenian Nation*. Princenton: Princenton University Press.
- EKSTEIN, A. (2006) *Mediterranean Anarchy, Interstate war, and rise of Rome*. Berkeley-Los Angeles-Londres: University of California Press.
- EPSTEIN, S. (2011) Direct Democracy and Minority Rule: The Athenian Assembly in its relation to the Demos. En *Stability and Crisis in the Athenian Democracy*. Stuttgart: Historia Einzelschriften 220. pp. 87-102.
- FINLEY, M. (1978) Empire in the Greco Roman World. *Greece and Rome*, 25, pp. 1-15.
- FINLEY, M. (2000) *La Grecia antigua*, Crítica. Barcelona.
- GALLEGO, J. (2003) *Democracia en tiempos de tragedia: asamblea ateniense y subjetividad política*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- GALLEGO, J. (2011a) Atenas, entre el Krátos y la Arkhè: el lenguaje de la hegemonía y el agotamiento de la democracia. En CORTÉS COPETE, J. M. GRIJALVO, E. & GORDILLA, R. (Comps.) *Grecia ante los Imperios: V reunión de historiadores del mundo griego*. Sevilla: Secretaria de publicaciones Universidad de Sevilla. pp. 155-166.
- GALLEGO, J. (2018) *La anarquía de la democracia. Asamblea ateniense y subjetivación del pueblo*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- GIOVANNINI, A. (2007) *Les Relation entre États dans la Grèce Antique. Du temps d'Homère à l'intervention romaine*. Stuttgart: Historia Einzelschriften 193.
- HANSEN, M. (2010) “The concepts to Demos, Ekklesia and Dikasterion in Classical Athens.” *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 50. pp. 499-536.
- KALLET, L. (2002) El Siglo V narraciones políticas y militares. En OSBORNE, R. (Comp.) *La Grecia Clásica*. Barcelona: Crítica, 2002: 191-219.
- KALLET, L. (2013) The origins of the Athenian economic arche. *Journal of Hellenic Studies*, 133. pp. 43-60.
- LAURENT, F. (1850) *Histoire du droit des gens et des relations internationales. Tome II*. Paris: Hebbelynck-Merry.
- LIVOV, G & SPANGENBERG, P. (2012) *La palabra y la ciudad. Retórica y política en la Grecia antigua*. Buenos Aires: La bestia equilatera

- LÓPEZ BARJA, P. (2009) Aristóteles: El gobierno de los mejores. En SANCHO ROCHER, L. (coord.) *Filosofía y democracia en la Grecia Antigua*. Zaragoza: Prensas Universitaria de Zaragoza. Pp. 199-228.
- LORAUX, N. (2007) Notas sobre el Uno, el dos y lo múltiple. En ABENSOUR, M. (Comp.) *El espíritu de las leyes salvajes*. Buenos Aires: ediciones del sol. pp. 243-260.
- LORAUX, N. (2008a) *La Guerra Civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*. Madrid: Akal.
- LORAUX, N. (2008b). *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Buenos Aires: Katz editores.
- LORAUX, N. (2012) *La invención de Atenas: Historia de la oración fúnebre en la "ciudad clásica"*. Buenos Aires: Katz editores.
- LOW, P. (2005) Looking for the Language of Athenian Imperialism. *Journal Hellenic Studies*, 125. pp. 93-111.
- LOW, P. (2007) *Interstate relations in classical Greece*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MA, J. (2009) Empire, statuses and realities. En MA, J. PAPAZARKADAS, N. & PARKER, R. (eds.) *Interpreting the Athenian Empire*. Londres: Duckworth.
- MOMIGLIANO, A. (1984) *La historiografía griega*, Barcelona, Crítica.
- MORENO LEONI, A. (2017). *Entre Roma y el mundo griego. Memoria, autorrepresentación y didáctica del poder en las Historias de Polibio*. Ordía Prima 8. Córdoba: Brujas.
- MOSSE, C. "Citoyens actifs et citoyens <passifs> dans les cités grecques: une approche théorique du problème." *Revue des Études Anciennes*, n° 81 (1979) pp. 241-249.
- MOSSE, C. (1985), *Clases y luchas de clases en la Antigua Grecia*, Akal. Madrid.
- OBER, J. (1998) *Political Dissent in Democratic Athens*. New Jersey: Princeton University Press.
- OBER, J. (2002) Conflictos, controversias y pensamiento político. En OSBORNE, R. (Ed.) *Historia de Europa Oxford I. La Grecia Clásica*. Barcelona: Crítica. pp. 128-156.
- OBER, J. (2008) The original Meaning of <Democracy>: Capacity to Do Things, not Majority Rule. *Constellation*, Vol. 15, No 1. pp. 3-9.
- OLIVERA, D. (2015) ¿krátos o arkhé? Consideraciones en torno al lenguaje bélico e imperial ateniense y sus repercusiones en el pensamiento político griego. *Anacronismo e Irrupción*, Vol. 5, n° 9, pp. 11-21.
- OLIVERA, D. (2016) El privilegio de Ótanes. La libertad del ciudadano en la democracia ateniense del siglo V a.C. *El hilo de la fábula. Revista anual del Centro de Estudios Comparados*, n° 16, pp. 159-171.
- PAIARO, D. (2011) Las ambigüedades del Estado en la democracia ateniense. En CAMPAGNO, M., GALLEGO, J. & MAC GAW, C. (Comps.) *El Estado en el mediterráneo antiguo*. Buenos Aires: Miño y Dávila. pp. 223-242.
- PAIARO, D. (2014) Salvajes en la ciudad clásica. Pierre Clastres y la antropología política de la democracia ateniense. En CAMPAGNO, M. (Ed.) *Pierre Clastres y las sociedades antiguas*. Buenos Aires: Miño y Dávila. pp. 119-142.
- PAYEN, P. (1997) *Les iles nomades: Conquérir et résister dans l'enquête d'Hérodote*. Paris : Editions E.H.E.S.S.
- PAYEN, P. (2012) *Le revers de la guerre en Grèce ancienne*. Paris: Belin.
- PECHRIGGL, A. (2012) ÁRKHEIN KAÌ ÁRKHESTHAI En la Política de Aristóteles. En SANCHO ROCHER, L., IRIARTE, A. & GALLEGO, J. (Comps).

- Lógos y Arkhé: *Discurso político y autoridad en la Grecia Antigua*. Buenos Aires: Miño y Dávila. pp. 159-166.
- PÉREZ MARTÍNEZ, J. A. (2014) ¿Imperio, imperialismo o hegemonía? Una armonización conceptual para la Esparta del siglo V a.C. *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 26. pp. 121-145.
- PLACIDO, D. (1986) De Heródoto a Tucídides. *Gerion*, 4, Madrid: Universidad Complutense de Madrid. pp. 17-46.
- PLACIDO, D. (1989) Tucídides, sobre la tiranía. *Anejos de Gerion II*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. pp. 155-164.
- PLACIDO, D. (1995) Imperialismo y Democracia: coherencia y paradoja de la Atenas del siglo V. *Anales de Historia Antigua y Medieval*, 28. 73-88.
- RAAFLAUB, K. (2013) La invención de un género: Heródoto, Tucídides y los retos de escribir prosa histórica a gran escala. *Nova Tellvs*, 31, 35-67.
- RANCIERÉ, J. (1995) *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- REQUENA, M. (2015) Clases sociales, subjetividad política y tensión democrática. apuntes para una discusión sobre la determinación clasista en la Atenas Clásica. En CAMPAGNO, M., GALLEGU, J., & MAC GAW, C. (comps.) *Regímenes políticos en el mediterráneo antiguo*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- RHODES, P. (2007) Democracy and Empire. En SAMONS II, L. (Ed.) *The Cambridge Companion the Age of Pericles*. Nueva York: Cambridge University Press. pp. 24-45.
- SAMONS II, L. (2010), Athens: A Democratic Empire, En KAGAN, K. (ed.), *The Imperial Moment*, Harvard University Press. Cambridge. pp. 12-31.
- SIERRA MARTÍN, C. (2013) La liga de Delos en la alta "Pentecontecia": primer repaso a la tendenciosidad de Tucídides. *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 25. pp. 131-162.
- SIERRA MARTÍN, C. (2017) *Tucídides Archaiologikós. Grecia antes de la Guerra del Peloponeso*. Zaragoza: Libros Pórtico.
- STE. CROIX, G.E.M. (1988) La lucha de clases en el mundo griego antiguo. Barcelona: Crítica.
- TRONCOSO, V. (1989) Algunas consideraciones sobre la naturaleza y la evolución de la *symmachía* en época clásica. *Anejos de Gerión II*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. pp. 165-179.
- VALDÉS GUÍA, M. (2017) La paz como Victoria en la guerra: el culto a Nike en Atenas del s. V a.C. *Gerion*, Nº 35/1. pp. 39-54.
- VAN WEES, H. (2002) La ciudad en guerra. En OSBORNE, R. (Comp.) *La Grecia Clásica*. Barcelona: Crítica. pp. 95-127.
- VERNANT, J. P. (2008) *Atravesar fronteras: Entre mito y política II*. Buenos Aires: FCE.