

José Javier Benítez Prudencio

**ALTERIDAD, PENSAMIENTO FILOSÓFICO  
E IDEOLOGÍA EN LA GRECIA ANTIGUA**



**El Jardín de la Voz**  
**Biblioteca de Literatura Oral y Cultura Popular**

**12**

**Serie “Culturas del Mundo”**

**Área de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada  
de la Universidad de Alcalá  
Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM  
Centro de Estudios Cervantinos**

## Títulos publicados

1. Harinirinjahana Rabarijaona y José Manuel Pedrosa, *La selva de los hainteny: poesía tradicional de Madagascar* (2009) 149 pp. [Serie “Literatura, Etnografía, Antropología”].
2. Óscar Abenójar, *La Estrella Alce: mitología del pueblo vogul de la Siberia occidental* (2009) 113 pp. [Serie “Culturas del Mundo”].
3. Arsenio Dacosta, *Una mirada a la tradición: la arquitectura popular en Aliste, Tábara y Alba* (2010) 198 pp. [Serie “Literatura, Etnografía, Antropología”].
4. Óscar Abenójar, *Fluye el Danubio: lengua y tradición de las baladas populares en Hungría* (2010) 272 pp. [Serie “Culturas del Mundo”].
5. Bienvenido Morros, *El tema de Acteón en algunas literaturas europeas: de la antigüedad clásica hasta nuestros días* (2010) 747 pp. [Serie “Edad Media y Renacimiento”].
6. Luis Miguel Gómez Garrido, *Juegos tradicionales de las provincias de Ávila y Salamanca* (2010) 157 pp. [Serie “Literatura, Etnografía, Antropología”].
7. Denis Socarrás Estrada, *Los saberes guajiros de mi sabana cubana* (2010) 218 pp. [Serie “Tradiciones de América”].
8. Ángel Hernández Fernández, *Romancero murciano de tradición oral: etnografía y aplicaciones didácticas* (2010) 332 pp. [Serie “Literatura, Etnografía, Antropología”].

9. Rositsa Yósifova Avrámova y José Manuel Pedrosa, *Costumbres y fiestas del pueblo búlgaro* (2009) 140 pp. [Serie “Culturas del Mundo”].

10. Óscar Abenójar (coord.), Nasrine Benabbes, Nadia Boumbar, Khaled Kalache, Nazim Oukaci y Guenouna Safia (trads.), *Los chacales al bosque, y nosotros al camino: literatura oral y folclore de Argelia* (2010) 270 pp. [Serie “Culturas del Mundo”].

11. Ana Carmen Bueno Serrano, *Los Amantes de Teruel a la luz de la tradición folclórica: del Decamerón de Boccaccio al drama romántico de Hartzzenbusch* (2012) 403 pp. [Serie “Edad Media y Renacimiento”].

12. José Javier Benéitez Prudencio, *Alteridad, pensamiento filosófico e ideología en la Grecia Antigua* (2012) 212 pp. [Serie “Culturas del Mundo”].

José Javier Benítez Prudencio es licenciado en Derecho y en Ciencias políticas por la Universidad de Salamanca. Obtuvo el doctorado con la mención de ‘europeo’ en Filosofía. Fue miembro del Instituto de Estudios Clásicos de la Universidad de Londres e investigador visitante en la Facultad de Clásicas de la Universidad de Cambridge. Allí fue también miembro del Darwin College y estuvo adscrito al Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia, donde llevó a cabo un proyecto de investigación sobre la percepción del extranjero en las fuentes clásicas y su repercusión en el pensamiento occidental, bajo la dirección del catedrático Geoffrey Lloyd. En la actualidad es profesor de Filosofía en la Universidad de Castilla-La Mancha. Desde los inicios de su investigación ha estado vinculado a los estudios sobre la alteridad y las identidades colectivas, con las fuentes de la Antigüedad clásica como principal centro de atención.

La bibliografía académica sobre la alteridad se ha hecho, tras décadas de estudios, prácticamente inabarcable. Incluso si se reduce la óptica a uno de los ámbitos que han resultado ser más fructíferos, el de la alteridad en la Antigüedad clásica, no podría decirse otra cosa. Y sin embargo, queda mucho aún por decir. La investigación que aquí se presenta trata de enfocar la cuestión desde el núcleo duro de la propia identidad griega durante el período clásico, para lo cual rescata el autor el término un tanto desusado de ideología. Los *otros*, ciertamente, conforman una abigarrada cohorte panhetérica, en donde tienen cabida la mujer, el niño, el anciano, el filósofo, el extranjero de origen griego y, sobre todo, el esclavo y el bárbaro. Pero sin los resortes culturales de este componente ideológico griego resulta, en realidad, imposible llegar a comprender a quienes las fuentes literarias y filosóficas imaginaron, crearon y recrearon como *diferentes*.

# **ALTERIDAD, PENSAMIENTO FILOSÓFICO E IDEOLOGÍA EN LA GRECIA ANTIGUA**

**José Javier Benítez Prudencio**



**El Jardín de la Voz**  
**Biblioteca de Literatura Oral y Cultura Popular**

**Serie “Culturas del Mundo”**

**12**

**Área de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada**  
**de la Universidad de Alcalá**  
**Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM**  
**Centro de Estudios Cervantinos**

**EL JARDÍN DE LA VOZ**  
**Biblioteca de Literatura Oral y Cultura Popular**

**Área de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada  
de la Universidad de Alcalá**  
**Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM**  
**Centro de Estudios Cervantinos**

**Directores**

Óscar Abenójar, Mariana Masera y José Manuel Pedrosa

**Series**

*Culturas del Mundo* (dirigida por Óscar Abenójar)  
*Edad Media y Renacimiento* (dirigida por Elena González-Blanco)  
*Literatura, Etnografía, Antropología* (dirigida por José Manuel Pedrosa)  
*Tradiciones de América* (dirigida por Santiago Cortés y Mariana Masera)

**Consejo de Redacción**

José Luis Agúndez (Fundación Machado, Sevilla) § Elisa Borsari (Universidad de Alcalá) § Ana Carmen Bueno (Universidad de Zaragoza) § Caterina Camastra (UNAM, México) § Javier Cardaña (Universidad de Alcalá) § Claudia Carranza (Universidad Intercultural de Pátzcuaro, México) § Cruz Carrascosa (Università di Pescara) § Eva Belén Carro Carbajal (Museo Etnográfico de Castilla y León, Zamora) § Ignacio Ceballos (Universidad Complutense, Madrid) § Sara Galán (Universidad de Alcalá) § José Luis Garrosa (Universidad Complutense, Madrid) § Luis Miguel Gómez Garrido (Universidad de Salamanca) § Raúl Eduardo González (Universidad de San Nicolás de Hidalgo, México) § Berenice Granados (UNAM, México) § Ángel Hernández Fernández (Universidad de Murcia) § Carmen Herrera (Universidad de Alcalá) § Charlotte Huet (Casa de Velázquez, Madrid) § Mar Jiménez (Universidad de Alcalá) § Anastasia Krutsiskaya (UNAM, México) § Cecilia López (UNAM, México) § Josemi Lorenzo (Fundación Duques de Soria) § José Manuel de Prada-Samper (Universidad de Alcalá) § Elías Rubio § Raúl Sánchez Espinosa (Universidad de Alcalá) § Marina Sanfilippo (UNED, Madrid) § Antonella Sardelli (Universidad Complutense, Madrid) § Bernadett Schmid (ELTE, Budapest) § Ángel Gonzalo Tobajas (Universidad de Alcalá) § Chet Van Duzer § Rocío Vilches Fernández § María Jesús Zamora Calvo (Universidad Autónoma, Madrid)

## Consejo Editorial

Ana Acuña (Universidad de Vigo) § Yolanda Aixelà (CSIC, Barcelona) § Antonio Alvar (Universidad de Alcalá) § Carlos Alvar (Universidad de Alcalá) § Samuel G. Armistead (University of California, Davis) § Cristina Azuela (UNAM, México) § Xaverio Ballester (Universidad de Valencia) § Luis Beltrán Almería (Universidad de Zaragoza) § Rafael Beltrán (Universidad de Valencia) § Martha Blache (Universidad de Buenos Aires) § Tatiana Bubnova (UNAM, México) § Juan Manuel Cacho Blecua (Universidad de Zaragoza) § Alberto del Campo (Universidad Pablo de Olavide, Sevilla) § Araceli Campos Moreno (UNAM, México) § Isabel Cardigos (Universidade do Algarve) § Eulalia Castellote (Universidad de Alcalá) § Cristina Castillo Martínez (Universidad de Jaén) § Pedro M. Cátedra (Universidad de Salamanca) § Jacint Creus (Universidad de Barcelona) § François Delpech (CNRS, París) § Alan Deyermont (University of London) § Jose Joaquim Dias Marques (Universidade do Algarve) § Joaquín Díaz (Fundación Joaquín Díaz, Urueña) § Paloma Díaz Mas (CSIC, Madrid) § Luis Díaz Viana (CSIC, Madrid) § Enrique Flores (UNAM, México) § Manuel da Costa Fontes (Kent State University) § José Fradejas Lebrero (UNED, Madrid) § Margit Frenk (UNAM, México) § María Cruz García de Enterría (Universidad de Alcalá) § Nieves Gómez (Universidad de Almería) § Ángel Gómez Moreno (Universidad Complutense, Madrid) § Fernando Gómez Redondo (Universidad de Alcalá) § Aurelio González (Colegio de México) § Mario Hernández (Universidad Autónoma, Madrid) § María Jesús Lacarra (Universidad de Zaragoza) § Teresa Jiménez Calvente (Universidad de Alcalá) § Jon Juaristi (Universidad de Alcalá) § José Julián Labrador (Universidad de Cleveland) § José Manuel Lucía Megías (Universidad Complutense, Madrid) § David Mañero (Universidad de Jaén) § Ulrich Marzolph (Enzyklopädie des Märchens, Gottingen) § John Miles Foley (University of Missouri) § Alberto Montaner (Universidad de Zaragoza) § Carlos Nogueira (Universidade Nova, Lisboa) § Pedro M. Piñero (Universidad de Sevilla) § Carlos Antonio Porro (Centro Etnográfico Joaquín Díaz, Urueña, Valladolid) § Juan José Prat (Universidad SEK, Segovia) § Salvador Rebés Molina (MUTPIRER-Universitat de Barcelona) § Stephen Reckert (University of London) § Antonio Reigosa (Museo de Lugo) § Elena del Río Parra (Georgia State University) § Fernando Rodríguez de la Flor (Universidad de Salamanca) § Joaquín Rubio Tovar (Universidad de Alcalá) § Julia Sevilla Muñoz (Universidad Complutense, Madrid) § Jesús Suárez López (Museo Etnográfico del Pueblo de Asturias, Gijón) § Maximiliano Trapero (Universidad de Las Palmas de Gran Canaria)



# **ALTERIDAD, PENSAMIENTO FILOSÓFICO E IDEOLOGÍA EN LA GRECIA ANTIGUA**

**José Javier Benítez Prudencio**



**El Jardín de la Voz**  
**Biblioteca de Literatura Oral y Cultura Popular**

**Serie “Culturas del Mundo”**

**12**

**Área de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada  
de la Universidad de Alcalá**  
**Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM**  
**Centro de Estudios Cervantinos**

© José Javier Benéitez Prudencio, 2012

Publicaciones del Área de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada de la Universidad de Alcalá, de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), y del Centro de Estudios Cervantinos

Colección *El Jardín de la Voz: Biblioteca de Literatura Oral y Cultura Popular*

Facultad de Filología de la Universidad de Alcalá  
C / Trinidad, 5  
28801 ALCALÁ DE HENARES  
Madrid

Instituto de Investigaciones Filológicas  
Circuito Mario de la Cueva s.n.  
Ciudad de la Investigación en Humanidades.  
Ciudad Universitaria, Zona Cultural.  
Delegación Coyoacán  
MEXICO, D. F.  
C.P. 04510

Centro de Estudios Cervantinos  
C / San Juan, s /n  
28801 ALCALÁ DE HENARES  
Madrid

ISBN: 8469566792 / ISBN 13: 9788469566794

## ÍNDICE

A MODO DE INTRODUCCIÓN .....	12
1. ¿LA ‘VIDA’ ENFRENTADA A LA CIUDAD O LA CIUDAD ENFRENTADA A LA ‘VIDA’? .....	21
2. INCULTURA Y FRANQUEZA EN LA CIUDAD .....	45
3. ALTERIDAD Y FACULTAD DELIBERATIVA.....	118
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	181

## A MODO DE INTRODUCCIÓN

¿Qué son los antiguos griegos *hoy*? ¿Qué pueden ser para *nosotros*? Cuenta Eric Dodds que en una visita al Museo Británico se le acercó un joven un tanto turbado después de haber visto los conjuntos escultóricos que atribuimos a la mano de Fidias, y le explicó la causa de su turbación: “sé que es horroroso confesarlo, pero este arte griego no me dice lo más mínimo (...) es todo él tan terriblemente *racional*”<sup>1</sup>. Una respuesta *seria* a la pregunta de qué pueden ser los griegos hoy en día no puede buscarse ni encontrarse en las preferencias estéticas que cada uno posee, ni lo podría, obviamente. Pero, ¿por qué la contemplación de las esculturas y relieves de los frisos o de las metopas del Partenón habría de hacernos evocar, como le sucedió a aquel joven, esa gélida sensibilidad de lo racional? En este caso, los obnubilados —idealistas— habrían conseguido su propósito: el encuentro con el espíritu auténtico del clasicismo. En *Las lecciones de Historia de la filosofía universal*, al comienzo de su análisis del pensamiento en el mundo occidental, Hegel escribió: “entre los griegos nos sentimos como en nuestra propia patria, pues estamos en el terreno del espíritu”<sup>2</sup>. Después de todo, seamos o no partícipes del idealismo, lo que casi siempre se pretende con los antiguos griegos es intentar *hacerlos* más cercanos, es decir, más comprensibles, lo cual está muy bien siempre y cuando, como denunciaba

---

<sup>1</sup> Con esta anécdota da comienzo *Los griegos y lo irracional*, Madrid: Alianza, 6ª. reimpr., 1994, p. 15. (Cursiva en el original).

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la Historia universal*, Madrid: Alianza, 8ª. ed., 1999, p. 399.

Nietzsche, no los convirtamos en nosotros mismos<sup>3</sup>. Ora los griegos han representado la impasible racionalidad, ora se ha descubierto en ellos acusadas vetas de una incomprensible irracionalidad, como en este caso estudió el propio Dodds. La cultura occidental ha proyectado sobre sus abuelos culturales en un viaje de ida y vuelta, por decirlo al modo nietzscheano, lo apolíneo y lo dionisiaco.

En esta particular aventura de ida y de vuelta pretendo abordar la alteridad en la antigua Grecia fundándome en las fuentes griegas del período clásico, principalmente la más extensa a nuestro alcance: el *Corpus* aristotélico. Quien así procede sabe que cuenta —tal como se ha dicho<sup>4</sup>— con “informes (...) sesgados, insuficientes, denigratorios, etnocéntricos, etc.”. Pero este es, en realidad, uno de los principales escollos de cualquier análisis histórico. No es un consuelo, tampoco es el único problema con el que puede uno toparse. Dichas fuentes son el testimonio de una realidad de la que alcanzan a ser, ya, sólo indicios, vestigios y fragmentos. Por otro lado, un acercamiento a las realidades históricas conforma una genealogía que une de una u otra manera el pretérito (la ida) con la actualidad (la vuelta). Los hechos del pasado se seleccionan y ordenan, de suerte que conducen en su secuencia hasta dar cuenta de la configuración presente. En conclusión, en este estudio sobre la alteridad que aquí presento no pretendo convertir a los griegos en *nosotros* —tal vez no lo haya conseguido—, en cambio, espero haber hecho un (buen) uso de ellos —esto es, no habiendo abusado de este reducto del pasado histórico.

---

<sup>3</sup> F. Nietzsche, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, Barcelona: Tusquets, 3ª. ed., 2000, pp. 102-103.

<sup>4</sup> M.V. García Quintela, *Mitología y mitos de la Hispania prerromana III*, Madrid: Akal, 1999, p. 30.

Aun cuando la teoría de la alteridad es moderna, los antiguos griegos fueron “los primeros en mostrar interés por el Otro”<sup>5</sup>, y su influjo fue notable en *nosotros* como en tantos otros aspectos culturales, aunque la diferencia es bien clara: para *nosotros* ya no es lo mismo admirar la belleza y la armonía del Partenón, que la racional teoría de legitimación de la esclavitud de Aristóteles. Seguramente, un ciudadano de la época habría encontrado mucho más admirable la construcción aristotélica que la de Fidias, Ictino y Calícrates, sin tener en cuenta sólo el desprecio que comúnmente se sentía por el trabajo manual o βαναυσία. Claro que, para hablar de *nosotros*, se requiere nuevamente prevenir qué parte de ese *nosotros* cultural se ha desterrado de nuestras páginas, o dicho de otra forma, clarifico qué no va a encontrarse aquí un ‘nostálgico’. Aprovecho las palabras de Elémire Zolla, para reivindicarme en los antípodas (aun gozando en la admiración artística por el arte griego):

El Partenón nació en un momento de la historia ateniense y, por usar el grosero lenguaje moderno, fue la moda arquitectónica de un cierto período, pero demostraría poca intuición quien, en la armónica distribución de sus piedras modeladas, sólo reconociera la evocación de aquella génesis o la utilidad que pueda tener su mención para los intereses ideológicos o sentimentales de un espectador de hoy. Si el Partenón se redujese a eso, cualquier documento de época sobre su erección sería igualmente digno y fuente de similar regocijo. Pero más allá de esos datos pedantescos sobre su construcción, útiles a su modo, está el auténtico significado del edificio;

---

<sup>5</sup> C. Castoriadis, *Philosophy, politics, autonomy: Essays in political philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 82.

infunde paz, sugiere la idea de un alma ordenada cuyos movimientos han sido medidos por el espíritu<sup>6</sup>.

A medida que iba profundizando en este acercamiento a la alteridad en los antiguos griegos, iba dándome cuenta que un enfoque óptimo exige pergeñar un marco general. En concreto, los puntos de engarce de los que me he servido en las páginas que aquí siguen son: el primitivismo, lo femenino, la rudeza, la barbarie, la incultura y el ‘individualismo’. No necesariamente sigo este orden, en realidad el lector podrá descubrirlos enredados unos en otros. Lo esencial es que todos ellos comparten ciertos elementos, y en virtud de esta coincidencia de caracteres creo que puede comprenderse mejor el fenómeno al que Nietzsche<sup>7</sup> en uno de los escritos preparatorios de *El nacimiento de la tragedia* se refería llamándolo: “vida panhetérica” de los griegos. Las figuras de la alteridad que conjugamos son las habituales: la mujer, el niño, el bárbaro y el ‘individuo’ crítico (el filósofo).

El panheterismo funciona u opera en un agudo contraste con la forma de vida griega ‘completa’ o ‘lograda’ (τέλειος) y ‘lógica’ (Grecia fue “la tierra del *lógos*”)<sup>8</sup>. Es decir, los Otros actúan enfrentándose a la propia imagen que de la civilización tuvieron los pueblos griegos: la vida cívica o de los ‘asuntos generales’ (de la πολιτικά). Esto es lo que pretendo destacar desde el comienzo, abordándolo en el capítulo 1. Los valores ‘políticos’ conformaban el sustrato

---

<sup>6</sup> E. Zolla, *Qué es la tradición*, Barcelona: Paidós, 2003, pp. 85-86.

<sup>7</sup> Me refiero a su opúsculo *La visión dionisiaca del mundo*, en *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, Madrid: Alianza, Madrid, 11ª. reimpr., 1993, p. 233.

<sup>8</sup> S. Godhill, *Reading Greek tragedy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 75.

sobre el cual se consolidó la identidad helena, en la cual descansaba todo el acervo de las tradiciones o el *êthos* cívico (*ἦθος*). El respeto hacia el orden establecido se convirtió en la clave de bóveda de lo que significan las prescripciones vinculantes y la moralidad. Tal como veremos, dicha moralidad *ἦθος* giró en torno a uno de los valores fundamentales del civismo: la ‘piedad’ (*ὄσιος, εὐσέβεια*). En Grecia no puede desglosarse a la moderna los ámbitos político y religioso. Un ataque o una trasgresión a las tradiciones piadosas se convertían en un motivo para juzgar ‘políticamente’ actitudes que, incluso, podían acabar con la segregación o la eliminación del ‘individuo’ que las había esgrimido públicamente. Por este motivo, me detengo en el estudio de los modelos ‘heterodoxos’, en esos *Otros* críticos bajo el patrón que ya en la época clásica representó Sócrates en la ciudad de Atenas y, también, en sus inmediatos seguidores radicales (los cínicos) —he dicho que estudiaremos el período de la Grecia clásica, pero no significa que me rijan por encorsetados criterios epocales.

A quienes piensen, como Voltaire, que las ciudades griegas fueron una especie de paraíso de la tolerancia resultará un tanto paradójico que yo socave en cierta medida este paradigma. “Jamás una ciudad griega combatió por opiniones”<sup>9</sup>, pero esto no significa que las ciudades no estuviesen provistas con mecanismos o instrumentos ‘conservadores’ para posibilitar la continuidad del *ἦθος*. La participación y convivencia en dichos valores colectivos motivó un sentimiento de inclusión o de pertenencia en el grupo socio-cultural (‘político’) en donde se compartían unos determinados valores, intereses y símbolos, que son —es

---

<sup>9</sup> Voltaire, *Tratado de la tolerancia*, Barcelona: Crítica, reimpr., 1999, p. 43.



importante destacarlo— reinventados de continuo<sup>10</sup>. La reinención de la tradición siempre fue fluida, aunque lo importante y lo determinante es que era percibida o imaginada como si fuese un continuo inmemorial petrificado, un presente eterno. El sentimiento fuerte de identidad ‘política’ afloró en los momentos de crisis y angustia vital de la comunidad. La coyuntura por la que atravesó la ciudad de Atenas a fines de la guerra del Peloponeso (en los dos últimos decenios del siglo V a. de n.e.) constituye un magnífico exponente para ejemplificar esto que digo, y es al final de esa misma época cuando se consumó la trágica condena de Sócrates.

Las manifestaciones de la vida ‘individual’ no podían llevarse a cabo ni desarrollarse al margen de los ineludibles ‘horizontes de significado’<sup>11</sup> que delineaba, por tanto, la pólis (πόλις) y su ἦθος. En este sentido pregnante deben entenderse afirmaciones como la famosa definición aristotélica del ‘hombre’ como ser sociable, en que el ‘individuo’ queda supeditado a la sociedad, es decir, en el único marco posible en donde éste podría crecer llevando una ‘vida buena’ (εὖ ζωή). A la vista de un planteamiento como el aristotélico se hace perceptible el que las sociedades politeístas pudieran mostrarse intransigentes o intolerantes. Aprenderemos, también, por Aristóteles que el orden cívico otorgaba a cada habitante de la ciudad un lugar propio. De esta suerte que la parte rectora cívica requiere de las otras partes inferiores. Veremos cuál es la disposición de dichas

---

<sup>10</sup> E. Landowski, “Ellos y nosotros: notas para una aproximación semiótica a algunas figuras de la alteridad”, en *Revista de Occidente*, 140 (1993), pp. 98-99.

<sup>11</sup> C. Taylor, *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós, reimpr., 2002, pp. 67ss.

partes (la mujer, el niño y el bárbaro-esclavo) en el capítulo 3.

Las condiciones culturales de la antigua Grecia parecían idóneas para la floración de un complejo religioso fundado en una pluralidad de seres divinos, de mitos y de ritos. El milagro del ‘pluralismo’ griego se produjo gracias al impulso que experimentó la organización política y, en concreto, debido a que se hizo posible el debate público, el descubrimiento de la deliberación y el fermento de la posibilidad de discrepar o de la crítica<sup>12</sup>. He aquí el *quid*, puesto que muchas y muy variadas fueron las opiniones en relación a ese poso tradicional griego, ello se tradujo en una revisión de los mitos y de las creencias (revisiones que estaban, por lo general, orientadas por un sentido *profundo* o ‘ético’), y en virtud de las cuales la moralidad tradicional quedaba de alguna manera reinterpretada. Como he señalado antes, el problema era que las actitudes críticas o filosóficas colectivamente se percibieran como tales novedades, rompiendo con la sacrosanta tradición. A este fermento de la crítica occidental, como lo llamó John Rawls<sup>13</sup>, le dedicamos propiamente el capítulo 2. A lo largo del mismo desgranamos lo que comportó ese proceso de racionalización de los mitos y de las creencias religiosas (partiendo de una crítica a los mitos por parte del Sócrates

---

<sup>12</sup> J.-P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona: Ariel, 3ª. ed., 1993, pp. 135ss.; M. Detienne, *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*, Madrid: Taurus, 1981, cap. 5; y G.E.R. Lloyd, *Magic, reason, and experience: Studies in the origin and development of Greek science*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, pp. 240ss.

<sup>13</sup> *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Barcelona: Paidós, Barcelona, 2001, p. 23.

*Fedro* platónico). Con este tipo de actitudes ‘intelectuales’ no sólo la religión tradicional griega quedaba en entredicho, sino con ella todo el ἦθος cívico en su conjunto. Fue una contradicción que una ciudad ‘abierta’ como Atenas, que posibilitó lo que hoy denominaríamos ‘libertad de expresión’ (ἰσηγορία), tolerase con grandísima dificultad las expresiones más francas de sus conciudadanos. El trabajo encuentra su segundo hilo conductor, precisamente, en la palabra-pensamiento (λόγος). La ‘franqueza’ (παρρησία) bien pudo perjudicar a quien sinceramente se pronunciaba políticamente sin ambages (es una pena que en nuestro trabajo no hayamos podido tratar la εἰρωνεία socrática, pero este tema tan prolijo que ha sido por otra parte largamente tratado nos habría llevado por otros derroteros). En el capítulo 3 comprobaremos cómo las deficiencias del λόγος son las conforman la figura de los Otros (la mujer, el niño y el bárbaro-esclavo). Nuestra guía esencialmente será en esta parte los tratados de índole práctica de Aristóteles.

En último lugar, he dado en utilizar el término ‘ideología’, tal como reza en el título. Se comprobará que es intercambiable por ἦθος. Últimamente, ἦθος suele emplearse con mayor profusión, y no sólo en el tratamiento de las sociedades antiguas (dado que lo acogió en primer lugar la sociología), para referirse *grosso modo* a lo que Hegel entendía de forma independiente por *Moralität* y *Sittlichkeit*. El antropólogo Clifford Geertz, se refiere al funcionamiento del ἦθος como una “fusión de lo existencial y lo normativo”<sup>14</sup>. Hegel<sup>15</sup> veía, sin embargo, con claridad que (valiéndose de la célebre tragedia de Sófocles) Antígona

---

<sup>14</sup> *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 11ª. reimpr., 2001, p. 119.

<sup>15</sup> *Lecciones sobre la estética*, Madrid: Akal, Madrid, pp. 341-342.

representaba los valores de la ‘moralidad’, mientras que Creonte los de la pura ‘legalidad’. No pueden distinguirse tan nítidamente estos dos conceptos como quería Hegel. Por contagio del idealismo, tal vez uno pueda estar tentado a considerar *el ἦθος* en un sentido abstracto, como así mismo también *la πόλις*. Yo desde luego, no creo que puedan esgrimirse con un valor teórico ni ideal los valores del ἦθος ni la πόλις, como si sólo hubiesen existido unos valores sociales predominantes y un modelo único y pregnante de πόλις durante el período al que fundamentalmente nos referimos, el mundo griego clásico. He preferido ilustrar en el título la palabra hoy caída en desuso de ‘ideología’, pero de igual manera que con ἦθος me valgo del mismo criterio de interpretación ‘laxa’. En cambio, he intentado evitar en la manera de lo posible otros artefactos lingüísticos como, por ejemplo, el término ‘mentalidad’, a sabiendas del certero golpe de gracia que le han asestado los críticos de las mentalidades (me parecen suficientes las razones que adujo Geoffrey Lloyd no hace mucho tiempo)<sup>16</sup>.

En el capítulo 2 me valgo de varios artículos míos, pero he dado en rehacer las páginas que aprovecho de ellos:

— “Sócrates, la «piedad» y los márgenes de la convivencia cívica”, en *Polis: Revista de ideas y formas políticas en la Antigüedad clásica*, 18 (2006), pp. 7ss.

— “Sócrates, ¿un modelo para la democracia?: relevancia teórica de la ciudadanía socrática”, en *Revista de estudios políticos*, 137/3 (2007), pp. 155ss.

— “La *Apología* de Platón o la defensa del mal ciudadano”, en *Foro interno: Revista de teoría política*, 8 (2008), pp. 39ss.

---

<sup>16</sup> G.ER. Lloyd, *Las mentalidades y su desenmascaramiento*, Madrid: Siglo XXI, 1996.

## 1. ¿LA ‘VIDA’ ENFRENTADA A LA CIUDAD O LA CIUDAD ENFRENTADA A LA ‘VIDA’?

La πόλις era el mundo, al menos para la mayoría de sus habitantes, ya se tratara de los de su entorno urbano (ἄστυ) o del más *inculto* que lo circundaba, el de los campos (χώρα). En mayor o menor medida, todos ellos participaban en la ciudad y cumplían, también, una *función*. Por supuesto, los ciudadanos participaban en sus asambleas cívicas, en los tribunales, en las festividades religiosas, etc., siendo (a diferencia de quienes no lo eran) las partes más activas de la πόλις. Dicho κόσμος ciudadano bien pudo haber sido el único que sus habitantes llegaron a conocer, y en el que por tanto habían nacido, vivían y morían (Aristóteles, *Política* III, 5, 1278a 3), salvo los casos de la gente *poco corriente*. El mercader, por ejemplo, siempre fue mal visto, normalmente era extranjero (griego o bárbaro) y, a veces, coincidía en él la condición de esclavo; estaba obligado por la naturaleza de su oficio a viajar y a residir en tierras extranjeras. O podía tratarse de seres *anómalos* que, como el criminal, se veía en la desgracia de tener que abandonar la comunidad a la que había pertenecido. He mencionado el esclavo. Hasta el empleo masivo del esclavo-mercancía (a raíz del desarrollo comercial y el imperialismo ateniense desde el siglo V a. de n.e.)<sup>17</sup>, originalmente el esclavo formaba parte del botín de guerra que cotidianamente mantenían ocupadas a las ciudades. De esta manera, los esclavos eran casi siempre de extracción griega, hasta que con el cambio de situación de la hegemonía griega (ática) proliferaron los bárbaros.

---

<sup>17</sup> Y. Garlan, *Les Esclaves en Grèce ancienne*, París: Maspero, 1982, cap. 1 y pp. 129-133.

Por fuera de una *πόλις*, es decir, por fuera de todo el territorio que estaba bajo su dominio, se hallaba el espacio no urbano (*ἀγρός*), indómito, caótico y salvaje (*ἄγριος*), inseguro e inhóspito (un *ἔρημος*), lugar *natural* donde podía acaecer cualquier clase de violencia o latrocinio<sup>18</sup>; era también el espacio apropiado para los enfrentamientos armados entre las ciudades. Las bondades que el ‘centro’ político irradiaba desaparecían a medida que se abandonaban los contornos físicos y mentales de la *πόλις*, con lo que la ley de la ciudad, mas la seguridad y el orden, simplemente dejaban de existir fuera de ella<sup>19</sup>. Pero lo que especialmente desaparecía de dicho horizonte cívico era algo muy querido por los ciudadanos: la *φιλία* o ‘amistad’<sup>20</sup>, es decir, el cemento social que unía a la vida en la *πόλις* (evoco aquí el papel que la *φιλία* desempeña en el famoso mito del progreso humano civilizado de Protágoras y en el protagonismo que la amistad adquiere en la *Política* y las *Éticas* de Aristóteles). En vez de *φίλοι* (amigos), los seres que

---

<sup>18</sup> G. Daverio Rochi, *Frontiera e confini nella Grecia antica*, Roma: L’Erma di Bretschneider, 1988, pp. 31-37.

<sup>19</sup> No nos detenemos en la famosa antítesis: *νόμος* y *φύσις*. Es una cuestión largamente tratada por la investigación y poseemos magníficas exposiciones, como la de F. Heinemann, *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese in griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basilea: Reinhardt, 1945; y de W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega. Vol. III: Siglo V. Ilustración*, Madrid: Gredos, 1988, cap. 4. También, pueden verse las obras de J. de Romilly, *La Loi dans la pensée grecque: Des origines à Aristote*, París: Les Belles Letres, 1971, pp. 58ss.; y G.B. Kerferd, *The sophistic movement*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, cap. 10.

<sup>20</sup> Para la noción de *φιλία* en el mundo griego antiguo hasta Aristóteles, puede consultarse el penetrante ensayo de A. W. H. Adkins, “Friendship and self-sufficiency in Homer and Aristotle”, en *Classical Quarterly*, 13 (1963), pp. 33- 45.

afloran en el mundo *ἀπολις* son sus antagonistas, o sea, por definición enemigos (*ἐχθροί*); de ello se infiere que si en la ciudad lo que ligaba unos a otros de forma solidaria era la amistad, fuera de ella lo que conseguía acercar a las *πόλεις* entre sí era más bien la guerra (*πόλεμος*) que la paz. En Platón leemos que “en realidad, hay por naturaleza una guerra perpetua y no declarada de cada ciudad contra todas las demás” (*Las leyes* I, 625 e). El poeta Píndaro, portavoz de esta mentalidad solidaria para con el conciudadano de la *πόλις*, canta así:

¡Que me sea posible amar al amigo!  
Contra el enemigo, como enemigo, correré con  
astucia a la manera del lobo  
dirigiendo mis pasos acá y allá por senderos  
retorcidos —*Pítica* II, 83-85.

Guerra y amistad iban de la mano, los padres de Harmonía son el dios de la guerra (Ares) y la diosa del amor (Afrodita). Empédocles (fr. 300 [La Croce]) creyó que el mundo estaba regido por Amistad (*Φιλότης*) y Odio (*Νεῖκος*), los cuales reinan sucesivamente de forma alternativa. Desde el punto de vista cívico (*civilizado*), el matrimonio celebrado entre dos miembros pertenecientes a sendos bandos o facciones enfrentados ponía fin a su disputa *política*, de suerte que — puede decirse— el matrimonio constituyó la primera forma de ‘tratado de paz’ (de aquí su nombre: *φιλότης*)<sup>21</sup>. El *πόλεμος* era una actividad primordial de la ciudad en armas y, por cierto, la más gloriosa de las que podía emprenderse en los términos de la excelencia o virtud cívica (‘valentía’ o

---

<sup>21</sup> M.I. Finley, *La Grecia antigua: Economía y sociedad*, Barcelona: Crítica, 1984, pp. 264ss.; y J.-P. Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid: Siglo XXI, 1982, pp. 24-25.

‘fortaleza’: ἀνδρεία). Para la guerra se hallaba preparado el hombre de la ciudad pues había sido adiestrado o educado en la mentalidad agonística (ἀγών), la παιδεία competitiva que, como casi todo en la sociedad de la πόλις, también se había comunitarizado. Habían transcurrido aquellos tiempos a los que se refiere la *Iliada* de Homero en que la heroica individualidad era estimada como el valor auténtico<sup>22</sup>. La ‘gloria’ y ‘ardor’ guerreros (κλέος, κῦδος) se habían colectivizado y constituían ahora el fruto del esfuerzo de la comunidad armada que luchaba unida, codo con codo, o más expresivamente, escudo con escudo.

Como tantas veces se ha explicado, la πόλις constituía una sociedad ‘cara a cara’. Que fuera así, tuvo que tener importantes consecuencias para la vida de todos. Resultaba necesario, dice Aristóteles, que “se conozcan (...) unos a otros” (*Política* VII 4, 1326b 13) para lograr una convivencia óptima; por este motivo, sigue explicando el mismo filósofo, el tamaño de la población de la ciudad no puede ser vasto o desproporcionado, sino *mesurado*, lo que significa en los términos en que el Estagirita lo plantea, reducido. No obstante, Aristóteles se refiere *prima facie* no a todos sus moradores sino a la parte eminente de la ciudad, la conformada por el club de los hombres libres o ciudadanos:

En el caso en que se deba juzgar [la ciudad] por el número de habitantes, no se debe de hacer según

---

<sup>22</sup> Tiene razón P. Vidal-Naquet al llamar la atención sobre que “nadie ha combatido jamás como lo hacen los héroes de Homero”. Pero si eso es cierto, también lo es, el que los antiguos griegos creyeron en su verosimilitud, y en que tales combates se habían dado *históricamente* en los tiempos heroicos —*La democracia griega, una nueva visión: Ensayos de historiografía antigua y moderna*, Madrid: Akal, 1992, pp. 31-35. Para el paradigma heroico puede seguirse a H.-I. Marrou, *Historia de la educación en la Antigüedad*, Madrid: Akal, 1985, pp. 30-31.



cualquier clase de gente (pues necesariamente en las ciudades suele haber un número grande de esclavos, metecos y extranjeros), sino teniendo en cuenta sólo los que son parte de la ciudad y constituyen sus partes propias —*Política* VII 4, 6, 1326a.

Igual que para cualquier teórico político de su tiempo, Aristóteles reflexiona sobre un modelo de política y de ciudad partiendo de la óptica de quiénes constituyen el cuerpo cívico, es decir, excluyendo cualquier otro componente social que no lo sea (niños, mujeres, ancianos, extranjeros griegos o bárbaros-esclavos y otros animales domésticos). A la mayoría de ellos nos referiremos después. En definitiva, quienes gozaban de la ciudadanía eran los que se permitían mantener ‘amigos’ y ‘enemigos’. La πόλις se constituye como una sociedad de hombres libres y ciudadanos que se hallaba abierta a sus amigos y, al mismo tiempo, cerrada a sus enemigos. De esta forma, la vida en común quedaba a expensas de los frutos del mantenimiento de ‘políticas’ de la amistad y la enemistad.

El cuerpo de ciudadanos nunca conformó un estatus numéricamente invariable a lo largo de los siglos; debido a diversas vicisitudes seculares, los hombres libres y semilibres de la ciudad habían ido logrando conquistar los privilegios y prerrogativas que única y exclusivamente correspondían a los que ya gozaban de la condición de ‘iguales’ o ‘semejantes’ (ἴσοι, ὅμοιοι). Este proceso —llamémosle— poliárquico o de profundización cívica se había abierto durante el período arcaico con la inclusión de unos ‘pocos’ ciudadanos (ὀλίγοι) y se cerró siglos después con la incorporación cívica de ‘los muchos’ (οἱ πολλοί), lo que en los regímenes democráticos (como el ateniense) supuso la incorporación de lo que las fuentes del período clásico suelen percibir como la intrusión de los ‘peores’ (κακοί) en la política e irrumpiendo en la vida

cívica<sup>23</sup>. Aristóteles (*Política* I 7, 1, 1255b) explica que en el gobierno de la ciudad no puede existir predominio de uno o de un grupo de ciudadanos sobre los restantes, dado que “el poder político se ejerce sobre hombres libres e iguales<sup>24</sup>”, y en todo caso, “la ciudad debe estar construida lo más posible de elementos (...) semejantes” (IV 11, 8, 1295b). Para el Estagirita la semejanza cívica se guarda siempre y cuando se cumpla con el principio de justicia distributiva, pues solamente “cuando [las] partes tengan cada uno lo suyo (...) así, son iguales y capaces de asociación” (*Ética nicomáquea* V 5, 1133b 3-4). Que ‘lo semejante atrae lo semejante’ y que dicha composición tiene como resultado el equilibrio o la estabilidad constituía un principio tradicionalmente arraigado en la cultura griega; sirve de exponente —como se sabe— en muchas de las reflexiones que establecieron los ‘físicos’ o primeros estudiosos de la naturaleza, pero también la encontramos en el saber más popular. Repárese en lo que alecciona el epimitio de una de las fábulas de Esopo, la del carbonero y el batanero:

---

<sup>23</sup> La ‘poliarquía’ es un término que acogió R.A. Dahl a fines de la década de los cincuenta (*A preface to democratic theory: How does popular sovereignty function in America?*, Chicago, University of Chicago Press, 1957, cap. 3), y con el cuál trató de conjugar *cualquier* proceso de profundización cívica tendente a la democracia, como puede ser el propio que culminaría con la realización de la δημοκρατία en Atenas. Con todo, me gustaría dejar indicado que *poliarchy* no es un neologismo anglosajón —como algún que otro politólogo cree— sino que fue acuñado por los antiguos (πολυαρχία: ‘gobierno de muchos’). Para el lenguaje político al que aludo en el texto (ὀλίγοι, πολλοί, κακοί) y sus connotaciones ideológicas, véase: G.E.M. de Ste. Croix, *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Barcelona: Crítica, 1988, pp. 327ss.

<sup>24</sup> Altero ligeramente las traducciones de la *Política* y la *Ética nicomáquea* que seguimos: “semejantes” por “iguales”.

Un carbonero que tenía su trabajo en su casa, como vio que un batanero se había establecido cerca de él, se acercó y le pidió que fuera a vivir con él, haciéndole ver que tendrían mutuamente más intimidad y que, al habitar un mismo establecimiento, vivirían de manera mucho más barata. Pero el batanero respondiendo dijo: ‘Para mí, al menos, esto es totalmente imposible, pues lo que yo blanquee tú lo vas a poner negro de hollín’.

La fábula muestra que todo lo que es desigual es imposible de asociar —*Fábulas* 29.

Las πόλεις que habían entrado en un desarrollo y apertura no sólo cívica sino, en general, socio-económica (tras las repercusiones del comercio, la introducción de la moneda, la afluencia de extranjeros griegos y no griegos, y lo que ello significa, la de sus costumbres, etc.) no se podían constituir ya única y exclusivamente de immaculados bataneros (como, en cambio, persistieron las πόλεις de los espartanos y otras oligarquías o sociedades más tradicionales las que el desarrollo comercial no se hallaba presente). Por continuar con el símil esópico, la ciudad de los bataneros, se correspondería por tanto con la oligárquica εὐνομία tradicional, el ‘buen gobierno’ o ‘recta legalidad’<sup>25</sup>, mientras

---

<sup>25</sup> La εὐνομία era el régimen tradicional de las élites aristocráticas y oligárquicas, luego se convirtió en un lema propagandístico de las facciones antidemocráticas en la πόλις democrática (‘isonómica’) de Atenas —R.K. Sinclair, *Democracia y participación en Atenas*, Madrid: Alianza, 1999, pp. 375-376. La “democracia tradicional” encarnada en la figura del sabio Solón, según Aristóteles (*Constitución de los atenienses* 5, 3) tiene, no obstante, por nombre *Eunomía* según reza el propio título del poema en donde Solón refiere las acciones desmesuradas que son producto de la lucha entre las facciones oligárquicas y populares que motivan la inestabilidad de la πόλις

que, por su parte, la ciudad de los carboneros en su expresión más extrema había de llegar a encarnarse en el régimen democrático. Precisamente, Aristóteles concibe la πόλις percibiéndose que:

Una asociación no tiene lugar entre dos médicos, sino entre un médico y un agricultor, y en general entre personas diferentes y no iguales, pero [que] es preciso que se igualen —*Ética nicomáquea* V 5, 1133a 16-17.

Esta reivindicación de una composición social heterogénea para la πόλις no puede, sin embargo, obviar que el modelo de la πολιτεία para el Estagirita era lo que ha venido en llamar ‘gobierno agrario’, es decir, en que la clase ‘media’ o mesurada que da estabilidad a la ciudad queda integrada única y exclusivamente por agricultores propietarios absentistas (*Política* VI 4, 11, 1319a), que son los que propiamente pueden vivir del ‘ocio’ (σχολή)<sup>26</sup>. Sin embargo, es esta segunda perspectiva de la semejanza entre clases en principio disímiles (y no la concepción tradicional, que huía de las mezcolanzas) la única que podía ayudar a remediar el

---

ateniense (fr. 3D [C. García Gual, *Los Siete Sabios y tres más*, Madrid: Alianza, 1989, pp. 70-71]).

<sup>26</sup> V.D. Hanson, “Antes de la democracia: El igualitarismo agrícola y la ideología subyacente tras el gobierno constitucional griego”, en J. Gallego (ed.), *El mundo rural en la Grecia antigua*, Madrid: Akal, 2003, pp. 249ss. En realidad, lo que se conjuga con el igualitarismo agrario es una doble reducción de la ciudadanía: en primer término, porque la πολιτεία de Aristóteles es una constitución política de base censitaria, y en segundo, porque al ser absentistas los propietarios de tierras quedarían excluidos los pequeños propietarios y la mayoría de los medianos que, por supuesto, no podrían haberse permitido el lujo de dejar sus tierras en manos de arrendatarios o de otro tipo de trabajadores contratados o esclavos.

clima de inestabilidad social en que la mayoría de las πόλεις vivieron sumidas. En todo caso, los que son semejantes o ‘iguales’, ya sean ‘pocos’ o ‘muchos’, conforma la referencia desde la cual los teóricos políticos griegos empezaron a distinguir el régimen oligárquico del democrático, dos tipos de régimen o de constitución cívica que, empero, desde el punto de vista numérico, no constituían más que un *continuum* o eran variantes de una misma concepción general de la πολιτεία. Ello dio lugar, no obstante como digo, a las reflexiones teóricas griegas sobre la distinción de los regímenes políticos o formas de gobierno (llamo la atención sobre lo que, a nuestra distancia, debería tenerse presente: que, en todo caso, los ‘muchos’ no pudieron llegar nunca a ser *demasiados*). Reconocido esto, no creo que haya que precaverse de, por utilizar las palabras de Horkheimer y Adorno, “la actitud de los fascistas de la cultura [que] olfatean (...) en [lo que son] relaciones feudales un elemento democrático”<sup>27</sup>. Ciertamente, como recuerda Victor Ehrenberg<sup>28</sup>, fue Wilamowitz quien estableció que la oligarquía y la democracia no eran más que variantes del mismo tipo de “Estado” el cual quedaba caracterizado por la “soberanía” de más o menos ciudadanos con plenos derechos. La naturaleza poliárquica de todas las πόλεις es lo que llevó a Garry Runciman a establecer la siguiente consideración:

Todas las poleis eran con mucho demasiado democráticas. Algunas, por supuesto, eran más oligárquicas que otras. Pero esto significa sólo que su gobierno estaba en manos de un grupo relativamente más

---

<sup>27</sup> M. Horkheimer / T. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta, 1998, p. 98.

<sup>28</sup> *The Greek State*, Londres: Methuen, 2ª. ed., 2ª. reimpr., 1974, p. 264.

pequeño de unos ciudadanos relativamente más ricos, más que en las de un número relativamente más grande de unos relativamente más pobres. En términos de una concentración cerrada de poder económico, ideológico y coercitivo en manos de una élite compacta reproduciéndose a sí misma, ninguna polis griega llegó jamás a un estadio cercano al grado de oligarquía que caracterizó a las instituciones de Roma y Venecia en el período en el que lograron la condición de potencia mundial. En ninguna polis griega se formó jamás una nobleza o patriciado con un monopolio efectivo de los medios de producción, persuasión y coerción, y la capacidad de transmitir ese monopolio a sus sucesores elegidos<sup>29</sup>.

Los autores antiguos reparan en que los ‘peores’ no sólo se habían arrogado la ciudadanía sino que, además, acabaron acaparando el poder (tal es el juicio unánime que merece el régimen democrático ateniense para las fuentes del siglo IV a. de n.e.). Desde ese momento, empiezan a proliferar teorías políticas que pretenden ponderar y dirimir cuál es el fundamento de la ciudadanía (que giraron en torno a la idea de la justicia) y, por tanto, de la *πολιτεία*, lo que continuaba hallándose en comunicación con la intención de dar con la ansiada seguridad (*ἀσφάλεια*) y la estabilidad del régimen político, es decir, con los resortes o mecanismos que consiguieran frenar la rápida espiral de los cambios políticos

---

<sup>29</sup> W.G. Runciman, “Doomed to extinction: Case of Archaic Greece”, en O. Murray / S. Price (eds.), *Greek city from Homer to Alexander*, Oxford: Oxford University Press, 1990, pp. 364-365. Para la riqueza y pobreza ‘relativas’ de las *πόλεις* a las que Runciman alude, a diferencia de los niveles alcanzados, por ejemplo, en Roma desde el siglo I a. de n.e., véase: A. Fuks, *Social conflict in Ancient Greece*, Jerusalén-Leiden: Magness Press / The Hebrew University / Brill, 1984, pp. 172ss.

(μεταβολή), que son casi siempre percibidos como causa de inestabilidad y de disensiones. Dicha ‘instrumentación’ consistió en desvelar —como digo— la verdadera ciudadanía, y comoquiera que cada *ιδιώτης*, cada ‘individuo’, poseía una capacidad y destreza propias, como tal ‘elemento singular’ cumpliría una función en la ciudad y no otra. Este pensamiento elitista de la *πόλις* que describo *grosso modo*, en todo caso era ajeno (si no absolutamente opuesto) a aquel que defendía la posibilidad de haber una ‘técnica’ democrática compartida por y para todos los ciudadanos por igual o de una capacidad cívica naturalmente común (y traigo a la mente la imagen de la *τέχνη πολιτική* y la *ἀρετή πολιτική* del aludido mito antropológico-civilizatorio del sofista Protágoras (Platón, *Protágoras* 320c-322d). No se trata aquí de abundar en la idea de la distinción entre las esferas públicas y privadas, y de la primacía indiscutible de aquélla, como hace el famoso epitafio u oración fúnebre de Pericles (Tucídides, II 40, 2), sino en otra diferente: cada cual posee unas funciones (*ἔργα*) y actividades (*δύναμεις*) propias y exclusivas, así el carpintero o el zapatero (parafraseo la *Ética nicomáquea* I 7, 1097b 28-29<sup>30</sup>). Quien domina, por ejemplo, el arte de la fragua es el que debería ocuparse del oficio de la herrería y no de otro distinto, el que sabe hacer zapatos debería dedicarse a este cometido y no a ninguno diferente

---

<sup>30</sup> Adviértase que lo que dejamos a un lado, en este pasaje, es el que Aristóteles se pregunte por las funciones y las actividades propias del ser humano y no las de una clase, y cita las propias del carpintero y el zapatero. A continuación cito otros oficios, a modo de ejemplo. El de curtidor no está elegido al azar: recuerdo que el principal gobernante en Atenas después de la muerte de Pericles fue Cleón, el cuál se dedicaba a la curtiduría. Esto fue ocasión para la mofa pública en la comedia. Véase A. Paradiso, “Sur l’altérité grecque, ses degrés, ses états : Notes critiques”, en *Revue de l’Histoire des Religions*, 209 (1992), pp. 61ss.

de éste, así como el que trata las pieles debería dedicarse a los menesteres propios de la curtiduría; de la misma manera, la ‘técnica’ en los asuntos comunes, πολιτικά, es la que se corresponde no al que trabaja los metales, ni al que fabrica zapatos ni al curtidor, sino a quien tiene tiempo y puede desempeñar la función cívica, del hombre libre que trasciende la ‘vida privada’ (βίος ἰδιωτικός), del propio interés, para dedicarse a la cosa pública, esforzándose por *hacer* en beneficio de toda la ciudad. A juicio de Glaucón, hermano de Platón que participa como interlocutor de Sócrates en *República* (II, 372a-d), quienes únicamente se preocupan de conseguir otra cosa que no sea el verdadero alimento cívico, reduciendo su vida a la satisfacción de sus necesidades básicas tales como el comer o el vestir (lo que precisamente emparenta al humano con los otros animales), no eran merecedores de llamarse ciudadanos, a no ser que se trate de fundar —matiza irónicamente a Sócrates— “[una πόλις] de cerdos”<sup>31</sup>. La ciudadanía resulta incompatible, pues, con los asuntos particulares, de uno, mas con los que

---

<sup>31</sup> En la traducción que venimos siguiendo de C. Eggers se lee: “un Estado de cerdos”. La ironía de Glaucón constituye sin duda alguna un eco de la comedia antigua. Las ciudades de cerdos como, por ejemplo, las ciudades de esclavos o las de mujeres (ésta última tratada por el propio Aristófanes en *La asamblea de mujeres*), no sólo conducirían al desgobierno de una ciudad sino que todos ellos constituyen ejemplos de lo que la ciudad no puede ser, es decir, ajena a la dirección de parte del hombre cívico —R. Barney, “Platonism, moral nostalgia, and the city of pigs”, en J.J. Cleary / G.M. Hunter (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Vol. XVI, Leiden: Brill, 2001, pp. 207ss. No resultaría improbable que Platón tuviese *in mente* el modelo de ciudad propuesto por Antístenes, para lo cual véase J.M. Dillon, “Platon and the Golden Age”, en *Hermathena*, 153 (1992), pp. 26-28, 32-33.



conciernen al sobrellevar la mera vida, en lo que tiene cabida también la actividad del *homo faber*. En definitiva, como el Sócrates platónico establece (*República* II, 370a), dado que cada cual posee una “disposición natural (...) diferente”, cada “uno es apto para realizar una tarea, otro para otra”. Con los nuevos cambios socio-económicos, las sociedades griegas llegaron a experimentar un cambio muy brusco en cuanto a la percepción del propio trabajo, que pasa de ser dignificante para la vida humana aunque sumida en el *πόνος* (esfuerzo) —baste recordar al arcaico Hesíodo y su obra *Los trabajos y los días*— a ser denigrante. El *βάνουσος* o, como suele traducirse, el ‘trabajador manual’, queda por lo tanto desterrado de la actividad a la que se dedican los hombres libres que pueden dedicarse al gobierno de la ciudad. Aristóteles, mostrándose heredero de este modo de pensar, concibe su canon de ciudad (la que nombra, por antonomasia, *πολιτεία*), previa exclusión de todos aquellos que tienen que dedicar su tiempo al trabajo para su subsistencia; la *βαναυσία* deforma, embrutece e inutiliza “el cuerpo, el alma o la inteligencia (...) para el uso de la virtud” a quienes la practican (*Política* VIII 2, 4-5, 1337b). La *πολιτεία* es de los ciudadanos o, lo que es igual, para la ‘clase ociosa’:

Los ciudadanos no deben llevar una vida de trabajador manual, ni de mercader (pues esa forma de vida es innoble y contraria a la virtud), ni tampoco deben ser agricultores los que han de ser ciudadanos (pues se necesita ocio [*σχολή*] para el nacimiento de la virtud y para las actividades políticas) —VII 9, 1328b- 1329a 4.

Si algo debe darse por muy ajustado en relación a la experiencia vivida por las *πόλεις*, fue su inestabilidad. Desde luego que, también, los teóricos políticos, y habremos de

suponer que ésta sería también la intención de la mayoría de los que tomaran las riendas del gobierno de la ciudad, pretendieron teórica y prácticamente dar con la tan pretendida seguridad (ἀσφάλεια). También Platón intentó materializar la idea de ciudad. Acabamos de reparar en que en la ciudad se produjeron reformas sociales, que culminaron con ampliaciones del cuerpo cívico. Huelga decir que dicho proceso no se produjo pacíficamente, sino que la mayor parte de las veces acabó tratándose de una experiencia traumática. Sin ánimo de reducir el sentido de la filosofía del efesio Heráclito a lo trivial: “πόλεμος (guerra) es padre de todos, rey de todos” —fr. 625 [Eggers / Juliá]<sup>32</sup>. A la vida incierta, ‘mutable’ o cambiante en la πόλις, incertidumbre que quedaba acentuada por el hecho del mantenimiento de conflictos externos (las guerras), se añaden además los conflictos internos o στάσεις, que fueron motivo de constante temor; la στάσις constituyó una preocupación de los autores antiguos, comenzando en primer término por la poesía hesiódica y luego la gnómica de Solón, para continuar con la poesía lírica y de los trágicos, la prosa histórica y las reflexiones de los retóricos y los filósofos. Se podría decir, sin temor a mantener una visión esclerotizada, que las reflexiones sobre la política giran en torno a cuáles son las fuentes de la inestabilidad socio-política, de la πλεονεξία (de la ‘superioridad’ o ‘ventaja’ de uno o de un grupo), o sea, en relación con el origen de la ‘discordia’ en la vida comunitaria (ἔρις) que provocaba el conflicto (στάσις) y hacía saltar el orden social o la concordia cívica (ὁμόνοια), la justicia y la amistad. Afirma en este sentido Aristóteles:

---

<sup>32</sup> J. de Romilly, “Guerre et paix entre cités”, en J.-P. Vernant (ed.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, París- La Haya : Mouton, 1968, pp. 209- 210.

En [los regímenes] desviados, como apenas hay justicia, tampoco hay amistad (...) En efecto, en los regímenes en que nada en común tienen el gobernante y el gobernado, no hay amistad, porque no hay justicia, como ocurre entre el artífice y el instrumento, el alma y el cuerpo —*Ética nicomáquea* VIII 11, 1161a 30-35.

No obstante, llegado un determinado momento, en las fuentes antiguas sobre la *στάσις* se advierte una nueva concepción de la misma. Resulta importante a nuestros propósitos destacar cómo el sentimiento del panhelenismo, forjado como fórmula de autoprotección de las *πόλεις* griegas frente al bárbaro (los persas) durante el primer tercio del siglo V a. de n.e., provocó un cambio conceptual que afectó —como digo— a la noción misma de qué es el ‘conflicto civil’ (*στάσις*), y termina repercutiendo sobre la propia idea de *πόλεμος* (guerra), y en suma, sobre la propia identidad de los griegos y la percepción, en negativo, de la alteridad. Ninguna fuente como la platónica expone de forma tan palmaria el cambio radical. Platón había llegado a decir que:

Contra los pueblos de la misma estirpe es preciso combatir hasta la victoria, y no destruir la comunidad de los griegos por el resentimiento particular de una ciudad, y contra los bárbaros hasta la destrucción —*Menéxeno* (242 d).

Por su parte, el Sócrates de la *República* se muestra más incisivo cuando dice a Glaucón lo siguiente —permítaseme reproducir este importante texto en su integridad:

*SÓCR.*- Mira (...) si es apropiado lo que sigue. Afirmo, en efecto, que la raza griega es familiar y congénere

respecto de sí misma, ajena y extranjera respecto de la bárbara.

*GLAUC.*- Muy apropiado.

*SÓCR.*- Entonces, si los griegos combaten contra los bárbaros, y los bárbaros contra los griegos, diremos que por naturaleza son enemigos, y a esa hostilidad la llamaremos guerra [πόλεμος]. En cambio, cuando combaten griegos contra griegos, habrá que decir que por naturaleza son amigos, y que Grecia, en este caso, está enferma y con disensiones internas, y a esa hostilidad la denominamos disputa intestina [στάσις] —*República* V, 470 c.

Esta percepción novedosa de la identidad helena que transforma la óptica de la στάσις y el πόλεμος, a su vez, provocó una nueva apreciación de los valores ético-políticos de la amistad y la enemistad. Es el propio sentido de la *humanidad* el que resultó, también, afectado porque se engrandece el universo de los que se juzga semejantes, el *nosotros* identitario (panhelénico); y siendo, ciertamente, una consecuencia del etnocentrismo griego, lo es de un etnocentrismo renovado tras la victoria contra los persas en las Guerras Médicas. Teniendo presentes estos cambios, puede inferirse que el sentido de la ‘vida’ para los griegos se había trastocado. Con todo, la πόλις continuaba siendo toda la ‘vida’ (ζωή) y que, si seguimos a autores como Protágoras o Aristóteles, la naturaleza del *hombre* residía en que constituye un “ser cívico [ζῶον πολιτικόν]” (*Política* I 2, 9, 1253a). Por supuesto, esto no significaba que no existiera vida fuera de la πόλις, pero según lo expone de forma clarividente la *Política* del Estagirita, existía una gran diferencia entre llevar una simple ‘vida’ y llevar una ‘vida buena’ (εὖ ζωή), formas y experiencias vitales muy distintas

para aquellos que tenían que —valga la redundancia— vivirlas:

Si los hombres han formado una comunidad y se han reunido (...) no han formado (...) la comunidad sólo para vivir sino para vivir bien (pues, en otro caso, habría también ciudades de esclavos y de los demás animales, pero no las hay porque no participan de la felicidad ni de la vida de su elección —*Política* III 9, 5-6, 1280a.

‘El vivir’ (τὸ ζῆν), la ‘vida’ (ζωή), es lo que presentan comúnmente todos los vivientes sin distinción alguna, aunque Aristóteles (*Tópicos* VI 10, 148a 29-30) advierte que la propia vida (ζωή) o ‘naturaleza’ (φύσις)<sup>33</sup> es una para los animales y otra distinta para las plantas (φύτα). De forma coherente con su pensamiento zoológico y taxonómico, la naturaleza comúnmente compartida por todos los vivientes se diferencia, no obstante, porque éstos se hallan subdivididos por el género (γένος) y la especie (εἶδος), subdivisiones que se siguen apreciando, incluso, dentro de cada género y de cada especie<sup>34</sup>. Lo mismo cabe verificar en la cúspide jerárquico-animal en donde se sitúa la especie

---

<sup>33</sup> James Urmson explica la relación que existe entre ζωή y φύσις, mas la diferencia entre los dos modos de vida: ζωή y βίος, es decir, la vida como desarrollo “biológico” y “la historia y la forma de vida de las personas” —*The Greek philosophical vocabulary*, Londres: Duckworth, 1990, pp. 172, 173. Sobre la noción de φύσις en la cultura griega me remito a G.E.R. LLOYD, *Methods and problems in Greek science*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 417ss.

<sup>34</sup> Como se sabrá, en este punto se plantea el problema sobre si habría de seguirse hasta el infinito. Aristóteles en *Acerca del alma* (II 3, 414b 27) afirma que siempre hay, en último término, *species infimae*.

humana<sup>35</sup>; los hombres están ordenados o dispuestos en diversa *forma*, en principio por naturaleza (lo que tiene reflejo, por ejemplo, en el predominio natural del macho sobre la hembra, o del dueño —griego— sobre el esclavo —bárbaro), siendo esta disposición (*διάθεσις*) previa a cuáles hayan de ser los frutos ulteriores del ‘crecimiento’ educativo-moral. A su vez la reforma o enderezamiento de las constituciones naturales de los seres humanos puede alcanzar a paliar en alguna medida sus deficiencias o sus excesos, aunque sólo en aquéllos cuya ‘forma’ lo permita, al estar naturalmente capacitados para realizarse en este sentido. Hay una φύσις u orden natural, lo que no es incompatible con que cada ser vivo reproduzca ‘su’ φύσις apropiada a cada uno de ellos: por ejemplo, *un* perro la naturaleza, la vida o el orden de *el* perro de su género y especie; *un* hombre la φύσις de *el* hombre; tanto como la φύσις de una ciudad la de *la* ciudad<sup>36</sup>. Conjugando las clasificaciones dentro de cada género y especie, así la de *la* bestia, *el* hombre y *la* ciudad, el Estagirita descubre *la* heterogénea y multiforme composición de la realidad, de manera que existen distintos tipos y clases de bestias, de

---

<sup>35</sup> Sobre el antropocentrismo de la concepción de la naturaleza en el Estagirita me remito a G.E.R. Lloyd, *Science, folklore, and ideology: Studies in the life sciences in Ancient Greece*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 26-44. Aunque en buena lógica habría que hablar de ‘androcentrismo’, para lo cual: G. Sissa, “Il corpo de la donna: lineamenti di una ginecologia filosofica”, S. Campese / P. Manuli / G. Sissa (eds.), *Madre materia: Sociologia e biologia della donna greca*, Turín: Boringhieri, 1983, p. 86. Últimamente se ha pretendido desacreditar la concepción antropocentrista de la naturaleza en Aristóteles, así M.R. Johnson, *Aristotle on teleology*, Oxford: Clarendon Press, 2005.

<sup>36</sup> T.A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, Londres: Routledge, 1951-1952, pp. 213-214.

hombres y de ciudades o regímenes políticos (en ello Aristóteles conjugará, también, su teoría de la moderación, medida o el justo medio), lo cual sigue, como trato de poner de relieve, un orden jerárquico natural que se haya, por decirlo de alguna manera, predeterminado. Pero, y he aquí lo verdaderamente importante, cada ser en sí mismo ofrece —o mejor dado que se habrá de realizar— ofrecerá una *peculiaridad* que le hará diferir respecto de los de su misma especie, su mismo género e incluso su mismo tipo o carácter, dado que tiene la necesidad de enfrentarse a las vicisitudes de una realidad que es abierta, un mundo que es contingente. Si en términos de ‘biología’ (ζωή) la naturaleza del hombre se halla prefijada (el ζῷον πολιτικόν), sus ‘vivencias’ o la historia de su propia vida (βίος) será lo que lo *singularice*. Es aquí donde da comienzo la ‘vida de las excelencias’ o virtudes, dado que, como leemos al comienzo del libro II de *Ética nicomáquea*: “ninguna de las virtudes se produce en nosotros por naturaleza”, dianoéticas o intelectuales (que “se originan y nacen por la enseñanza”) y las éticas (que “proceden en cambio de la costumbre [ἐξ ἔθους περιγίνεται]”). Debo insistir, sin embargo, en que la reforma humana sólo se hace posible en las naturalezas ya predispuestas, dado que aunque “nuestro natural puede recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre” (II 1, 1103a 26), “ninguna cosa que exista por naturaleza se modifica por la costumbre (φύσει κάτω φερόμενος οὐκ ἂν ἐθίσθει ἄνω φέρεσθαι)” (22). Perfeccionar no es modificar<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Para la noción aristotélica de la teleología y el sentido de la realización del ser humano como tal, pueden verse: R. Renehan, “Doctrine of the propter end of man”, en J.J. Cleary / D.C. Shartin (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol.

Para Aristóteles, del mismo modo que hay que separar la existencia de los animales en general y de esos vivientes especiales que poseen ‘pensamiento’ y ‘palabra articulada’, los *hombres* (es decir a una parte de la especie humana), la misma explicación jerarquizada explica la diferencia entre los que llevan la ‘vida’ y la ‘vida buena’. El ser humano como todo viviente tiene cuerpo y alma; el hombre, aunque más complejo que los otros animales, como todos los seres que existen por separado constituye un compuesto (σύνθετον) — *Metafísica* VII (Z) 10, 1035b 14-22. Su alma, la ψυχή, se encuentra íntimamente relacionada con la vida<sup>38</sup>, y posee diferentes funciones o potencialidades (δύναμεις), siendo el alma nutritiva la que comporta “la autoalimentación, el crecimiento y el envejecimiento” (*Acerca del alma* 412a 14-15), y la sensitiva la capacidad de percibir placer y dolor (413b 23-24); por último, se halla la parte más excelsa que es el νοῦς o ‘inteligencia’ (415a 11). En el libro VII de *Política* (14, 1333a 9), Aristóteles se refiere a las partes del alma de una manera más simple:

El alma está dividida en dos partes, una de las cuales posee por sí misma razón, y la otra no la posee por sí

---

VI, Lanham: University Press of America, 1990, pp. 79ss. Y el estudio que hace Johnson, *Aristotle on Teleology*, pp. 221ss.

<sup>38</sup> Seguramente resultará apresurado dejar el siguiente comentario solamente como un esbozo: el alma (*forma*) está íntimamente relacionada con el cuerpo (*materia*). En ello reside una de las grandes divergencias entre el pensamiento aristotélico y el de su maestro — Platón separaba, como se sabe, el cuerpo del alma, y dividía ésta en tres partes: apetitiva, activa y racional, y las hacía corresponder cada una con las tres virtudes, templanza, valor y sabiduría, respectivamente, siendo la justicia la virtud responsable de la armonía del conjunto.



misma, pero es capaz de obedecer a la razón —*Política* VII 14, 1333a 9.

Sólo los humanos poseen una parte del alma que es racional. Esto era lo que de acuerdo al pensamiento de los griegos nos emparentaba con los dioses, y el Estagirita no es ajeno a esta opinión (*Reproducción de los animales* II 3, 736b 27-29). En función del grado de participación en la inteligencia, los hombres además se hallarán más o menos dispuestos (o nada, debido a su participación exclusiva con la naturaleza ferina) hacia la forma de vida más excelente. Por tanto, una diferencia respecto de la vida-alma vegetativa es que “lo vegetativo no participa en absoluto de la razón” (*Ética nicomáquea* 1102b 27-28), mientras que la vida concerniente a las bestias sí —“lo apetitivo y en general lo desiderativo, participan de algún modo” de la razón (29-30)—, en el sentido de que deben hacerse partícipes de la misma, o ser hechos, *in extremis*, a la fuerza si se resisten al predominio racional (en el último capítulo de este trabajo explicaremos esta misma cuestión con la relación que une al amo con el esclavo). Sirviendo de resumen a lo que aludimos, *Ética nicomáquea* (7, 1097b 34- 1098a 3) establece que:

El vivir, en efecto, parece también común a las plantas, y aquí buscamos lo propio. Debemos dejar de lado, pues, la vida de nutrición y crecimiento. Seguiría después la sensitiva, pero parece que esta es común al caballo, al buey y a todos los animales. Resta, pues, cierta actividad propia del ente que tiene razón.

El ‘vivir bien’, la ‘vida buena’ es lo que corresponde a los hombres que comparten entre sí el λόγος y poseen como vehículo el ‘verbo articulado’ (διάλεκτος) para expresarse unos con otros; éstos requieren del espacio público, del

marco de la πόλις para comunicarse, ejercitarse, y gobernar y ser gobernados por sus semejantes (*Política* I 12, 2, 1259b; III 6, 8-10, 1279a). Como sabemos, no todo el género humano goza de las mismas facultades ‘lógicas’, o —algunos— no las poseen en absoluto; tampoco gozan todos del mismo estatus cívico, y por tanto, todos estos incapaces carecerán de las mismas posibilidades *vivenciales* que el hombre pleno. Solamente el hombre que está naturalmente dispuesto para ser ‘completo’ o estar ‘realizado’ (τέλειος), que se realiza cívicamente, tiene por propia ‘actividad’ (ἐνέργεια) la ‘realización’ o ‘práctica’ (πρᾶξις), que no constituye sino el reflejo de su ‘carácter’ (ἦθος) y de su propia excelencia (ἀρετή)<sup>39</sup>. Este es el ‘hombre’ σώφρων, esto es, el ‘moderado’ o ‘temperado’, el poseedor de la virtud ética de la templanza, moderación o medida (σωφροσύνη). Este es, también, el ‘hombre’ en el que lo racional predomina sobre su vida instintiva, y ello a lo largo de una vida *entera* o completa, su propia vida, con lo que al *fin* alcanzará a realizarse, y ser feliz. Aunque luego en los siguientes capítulos insistiré en alguna de estas cuestiones, bástenos por el momento, de acuerdo a lo que expresa el texto que he

---

<sup>39</sup> José Montoya previene a la hora de verter ἦθος por ‘carácter’, pues “más que una disposición psicológica (...) menta el modo de ser de una persona que se expresa natural y espontáneamente en sus acciones” —J. Montoya / J. Conill, *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Madrid: Cincel, 1985, p. 130. Precisamente, un pasaje de la *Poética* expresa que “carácter (ἦθος)” es “aquello por lo que los hombres que actúan son de una u otra manera” —*Poética* 6, 1450a 6-7. Para la conjugación del determinismo natural y la formación social de la personalidad (el ‘carácter’) en el Estagirita, véase: P.L. Donini, *Éthos: Aristotele e il determinismo*, Turín: Orso, 1989, cap. 5.

citado más arriba, que la vida ‘buena’, la vida completa, cívica, concierne a “la vida de su elección” y a “la felicidad” (*Política* III 9, 6, 1280 a). La vida buena no se hallará, desde luego, al alcance de todo el género humano, pero no se hallaría al alcance de ninguno, ni siquiera de la naturaleza humana predispuesta a la culminación de dicho proceso de vida en aras a su plenitud, si no existiera un proceso de crecimiento (τροφή) por el que el *hombre* llega a *ser* “como es debido” (*Ética nicomáquea* II 3, 1104b 13-14; también, Platón, *Las leyes* II, 653a). Mediante la educación (παιδεία) se inculcan sobre todo hábitos (ἔξεις), conforme a los cuales el hombre adquiere una segunda naturaleza (*Ética nicomáquea* VII 10, 1152a 32-34), y lo más importante, el saber desarrollarlos a través de un prolongado y constante ejercicio práctico, en virtud del cual lo fundamental no va a consistir en llegar a comprender teóricamente qué y cuál es la virtud o excelencia, sino su puesta en práctica en el ‘momento oportuno’ (καιρός) dentro del marco apropiado y necesario: la ciudad<sup>40</sup>. Puede decirse, en este sentido, que la πόλις lo es porque se realiza en un proceso continuado de educación y ejercicio práctico; y ello sucede así porque “el educado [παίδευτος]” lo es, por expresarlo con las palabras del Sócrates del *Teeteto*, “en la libertad [ἐλευθερία] y en el ocio [σχολή]” —Platón, *Teeteto* 175d.

---

<sup>40</sup> “El fin de la política no es el conocimiento sino la acción” — *Ética nicomáquea* I 3, 1095a 6-7. Pero la ‘actuación’ o ‘realización’ (πρᾶξις) en el momento favorable u oportuno, y no ni antes ni después (P. Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona: Crítica, 1999, cap. 2 §2.

Frente a la vida buena, frente a lo que según hemos reparado a lo largo del presente capítulo supone la ciudad, se encuentra la alteridad significativa, con el calado y la caracterización que —creo— puede haber quedado ya suficientemente puesto en evidencia, aunque es objeto de desarrollo en páginas posteriores. La πόλις es la civilización que se debate frente a la barbarie, de los *otros* y de los *nuestros*<sup>41</sup>, ya insistiremos en ello en los dos próximos capítulos. Claro es que hay bárbaros y otra clase de seres que, claro es, no se hallan en tierras bárbaras sino griegas (o bajo su dominio) sobre los que se puede concluir, ya, que comparten la mera *vida*, el tipo de experiencias que hermanan la naturaleza humana con el resto de la de las bestias, es decir, una vida baldía en una mayor o menor medida respecto de los rasgos que definen la vida cultivada como vida cívica. Las primeras reflexiones del siguiente capítulo irán por la vereda de la ‘cultura’<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> F. Fernández Buey, *La barbarie de ellos y de los nuestros*, Barcelona: Paidós, 1995.

<sup>42</sup> Como es sabido, el término ‘cultura’ procede del latín *agri-culturae* que significaba ‘formas de cultivar el campo’ para pasar, luego, a designar el cultivo del espíritu) —J. Mosterín, *Filosofía de la cultura*, Madrid: Alianza, 2ª. ed., 1994, pp. 16-17. Igual ocurre con el término griego παιδεία —W. Jaeger, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 11ª reimpr., 1990, pp. 273ss. La analogía entre la educación de los jóvenes y el cultivo agrícola la establece Platón en el *Eutifrón* (2 c-d). La agricultura servía, por tanto, de imagen a la vida civilizada y se opone a la vida silvestre (Platón, *Timeo* 77a). ‘Cultivar’ (θεραπεύειν) es también ‘cuidar del culto a los dioses’ y en ello redunda la propia παιδεία —Jenofonte, *Económico* V, 12-13; y Platón, *Las leyes* IV, 716d-717a.

## 2. INCULTURA Y FRANQUEZA EN LA CIUDAD

Vida cívica y educación estaban íntimamente imbricadas. La vida cívica era la vida ‘educada’ o ‘amable’. Lo que competía a la ‘educación’ (παιδεία, παιδευσίς) se percibió como un asunto propio de la comunidad. La παιδεία se basaba en el conocimiento y aprendizaje de las costumbre inveteradas. En las ciudades griegas, hasta la época de los sofistas y de Sócrates, la educación consistía en un adiestramiento en la tradición inmemorial. Se moldeaba al futuro ciudadano mediante ejercicios físicos y según la imitación de los valores heroicos (de aquí el valor que encerraban los poemas de Homero). El tipo de adiestramiento al que se sometía a los jóvenes tenía bastante que ver, entonces, con los ejercicios atléticos, y poco con los intelectivos<sup>43</sup>. Pensadores como Aristóteles, pero no era el único —y en esto seguía a su propio maestro—, consideraron que “la educación y las costumbres de los jóvenes debían ser reguladas por las leyes” (*Ética nicomáquea* X 9, 1179b 35-36). Normalmente, se trataba de normas no escritas (ἄγραφα νόμινα). Aristóteles denuncia la carencia de una ‘ley’ (νόμος) de las πόλεις que regulase la educación, salvando el precedente de la ρήτρα (‘constitución’ espartana atribuida al legendario Licurgo), y

---

<sup>43</sup> Las implicaciones ideológicas de esta forma de educación, al menos en Atenas, son puestas de manifiesto por J. Tanner, “Social structure, cultural rationalization, and aesthetic judgement in Classical Greece», en K. Rutter / B.A. Sparkes (eds.), *Word and image in Ancient Greece*, Edimburgo: Edinburg University Press, 2000, principalmente pp. 193-198. Esta παιδεία tradicional estuvo vigente durante toda la época clásica; precisamente frente a ella se alzaron los nuevos métodos de la educación de los sofistas y, también, de Sócrates.

dice en este sentido que “sólo en la ciudad de Esparta, o pocas más, parece el legislador haberse ocupado de la educación (...) En la mayor parte de las ciudades —concluye el Estagirita— (...) cada uno vive como quiere, legislando sobre sus hijos y su mujer, como los Cíclopes” (1180a 25-30). Parece que Aristóteles también, como Protágoras y Platón antes que él, se muestra partidario de una educación auspiciada por la πόλις. Lo expresa de esta manera:

La educación debe necesariamente ser única y la misma para todos, y que el cuidado de ella debe ser común y no privado, como lo es actualmente cuando cada uno se cuida privadamente de sus propios hijos, instruyéndolos en la enseñanza particular que le parece — *Política* VIII 1, 21-25, 1337a.

Aun cuando la educación debe ser ‘uniforme’, sin embargo, para Aristóteles la educación ‘pública’ no era superior a la ‘privada’; lo que en realidad se requería era la uniformización de la educación que los hijos reciben de sus padres, pues también, como lo expresa en *Ética nicomáquea* (X 9, 1180a 8): “la educación particular es superior a la pública”.

La παιδεία conformaba, por tanto, el marco normativo de carácter consuetudinario (ἄγραφα νόμινα) sobre el cual basculaba la propia convivencia en la ciudad, y cuya finalidad radicaba en dar la debida instrucción a los jóvenes (los futuros ciudadanos) merced a lo cual se inculcaba el deseo de lo noble y excelente, o lo que es lo mismo, el rehuir de las acciones ‘malas’ y ‘vergonzosas’ *Ética nicomáquea* (X 9, 1179b 30-31). Dichos valores acabaron convirtiéndose en precepto o regla de los hábitos (ἔξεις) compartidos (*Ética nicomáquea* X 9; *Política* VII 17). La persona ‘educada’ o ‘cultivada’ (παίδευτος) es aquel que ‘retrocede con respeto’ (σεβάσθαι) ante lo que debía inspirarle un temor reverencial. El

παίδευτος poseía, dado que previamente lo había adquirido, ‘sentido de la moral’, ‘vergüenza’, ‘pudor’ o ‘decoro’ (αἰδῶς), lo cual suponía además la *demostración* de un autoconocimiento, del ‘conócete a ti mismo’ (γνῶθι σαυτόν), la reverencia hacia los seres que son ‘mayores’ a los humanos; por supuesto, entre éstos se hallaban los dioses, pero también esos otros seres de mayor tamaño que eran los antepasados (los muertos), y por ende los familiares todavía vivos que los representaban, o sea, los ‘padres’<sup>44</sup>. El παίδευτος era el hombre cívico, se trataba del futuro ciudadano que se estaba formando o del que ya gozaba de ese estatus (porque tenía la edad de serlo) y se dedicaba, entonces, a practicar la instrucción que recibió desde su juventud. Por decirlo de una manera expresiva, el hombre cívico era, a la vez, un *homo religiosus* que profundamente había de cuidar su respeto hacia todo lo sagrado (ὄσιος), y en definitiva, hacia las reglas fundadoras del orden socio-político, las normas válidas y obligatorias que regían la propia convivencia cívica.

La vida del hombre de la πόλις transcurría transida por el respeto hacia los dioses, y por el temor a lo sobrenatural<sup>45</sup>. En un mundo como éste, sin embargo, estaban perfectamente delineados los comportamientos y caracteres extremos, por exceso o por defecto, al debido temor

---

<sup>44</sup> Μέγας expresa ‘grandeza’, ‘potencia’ o ‘perfección’ —véase D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Roma: Edizioni dell’Ateneo & Bizzarri, 2ª. ed., 1991, cap. 6. Eso mismo era también la πόλις, una comunidad de los vivos, los dioses y los muertos (Lisias, *Discursos* XXIX, 31), y en esto radica todo acervo heredado, lo que se transmite de generación en generación: la tradición.

<sup>45</sup> J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Ginebra : Droz, 1958, 30-36 (para el significado de ὄσιος).

reverencial: por un lado (el exceso), el temor del supersticioso (δεισιδαίμων), aquel que transformaba el debido sentimiento en un puro estremecimiento, en un miedo exacerbado o sin control, en “amedrentamiento” —explica Teofrasto (*Caracteres* XVI, 1)<sup>46</sup>. Por el otro (defecto), el que demostraba ‘desvergüenza’ (ἀναίδεια) y era irrespetuoso para con lo divino; o sea, el ‘impío’ (ἀσεβής). Como se pone de relieve en el drama trágico de Eurípides, *Hipólito* —al que volveremos a referirnos a lo largo de este capítulo—, todo comportamiento correcto o adecuado en el mundo de la πόλις quedaba atravesado por la regla de la medida o σωφροσύνη, pero más, en concreto, con relación a lo sagrado, por el pudor y la piedad ajustados a la medida. Hipólito llegará a lamentarse de lo infructuoso que había sido llevar una vida extrema de celo religioso. Como él mismo lo expresa: “*en vano practiqué entre los hombres las penosas obligaciones de la piedad*” (*Hipólito* 1367-1368)<sup>47</sup>. Enseguida, como digo, reparemos en el drama de este joven que ha

---

<sup>46</sup> Δεισιδαιμονία significa, literalmente, ‘temor al demon’, y antes del sentido establecido por Teofrasto se usaba para designar sin ningún calificativo peyorativo la demostración de la piedad como temor reverencial. Así, por ejemplo, lo usa Jenofonte en su encomio al rey espartano Agesilao (*Agesilao* 8). El otro extremo que indico, la impiedad, será objeto de nuestro tratamiento.

<sup>47</sup> Cármides en el diálogo homónimo de Platón dice respecto a la regla de la ‘sensatez’ o ‘medida’: “la sensatez [σωφροσύνη] hace tímido y pudoroso al hombre” (*Cármides* 160e). Es mi intención mostrar (a mi juicio) los paralelismos existentes entre el personaje euripídeo, Hipólito, y el platónico, Sócrates. Existe el precedente de intentar comparar al joven Hipólito con la figura histórica de otro joven, relacionado con el círculo socrático, el famoso Alcibíades (L.B. Carter, *The quiet Athenian*, Oxford: Clarendon Press, 1986, cap. 3).



puesto en práctica durante su corta vida una fe —llamémosla así— integrista.

Consiguientemente, desde la óptica que expongo, la ‘piedad’ y el ‘recato’<sup>48</sup> se contemplaban como fines de la vida educada en la ciudad; a ello se refiere el Ateniense de *Las leyes* (VII 821c-d) cuando manifiesta que: “los ciudadanos, y especialmente los jóvenes, aprend[erán] (...) hasta llegar a una cierta altura, que les permita no blasfemar contra [los dioses], sino expresarse con pío recato”. O como lo expresa, por su parte, Tucídides en la celebérrima Oración fúnebre en honor de los soldados caídos por defender a Atenas en el primer año de guerra contra Esparta (que el historiador pone en boca de Pericles): “un respetuoso temor” era, a su vez, “la causa de que no cometamos infracciones (...) [e] injusticias” (*Historia de la Guerra del Peloponeso* II 37, 3). Se trataba —lo repetiré nuevamente— de formar al futuro ciudadano en los consabidos valores tradicionales, en formarlo dentro de un acervo en el que la piedad era su piedra de toque. Tal vez podríamos sentirnos tentados de situar a ésta en una estricta manifestación de lo religioso, pero la piedad se hallaba de manera inextricable definida o se concebía en función de unos parámetros más amplios que los nuestros, que concernían de manera especial a la moral y a la justicia comunitarias. No obstante, había una separación precisa entre la faceta moral, de la justicia correspondiente a lo humano y de la faceta de la misma establecida con relación a lo divino. El Sócrates del *Gorgias* establece en este sentido que quien “obra convenientemente respecto a los hombres, obra con justicia, y si respecto a los dioses, con piedad” (Platón, *Gorgias* 507b). Cuando el Sócrates del *Eutifrón* (12d-e) pregunta a este adivino que da nombre al diálogo de Platón: “¿Dónde está lo justo? ¿Está (...) donde se halla lo

---

<sup>48</sup> Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse, passim*.

pío (...) o bien, donde está lo justo no todo es pío?”, Eutifrón, que tan bien decía conocer de estos asuntos, le responde alegando:

Ciertamente, Sócrates, me parece que la parte de lo justo que es religiosa y pía es la referente al cuidado de los dioses, la que se refiere a los hombres es la parte que resta a lo justo.

No será ocioso evocar lo que acerca del ‘pudor’ αἰδῶς y lo ‘justo’ u ‘honrado’ (δίκαιος) reparaba el mito del diálogo también platónico del *Protágoras* (*Protágoras* 322b-c) sobre los orígenes de la vida civilizada. Allí el sofista Protágoras decía a Sócrates que “el sentido moral [αἰδῶς] y la justicia [δίκαιος]” posibilitaban el “orden en las ciudades y (...) la amistad”, y estos dos habían sido distribuidos de forma igualitaria por mandato de Zeus. Αἰδῶς y Δίκη (Justicia), divinizadas, iban a la par, según deja claramente establecido los versos del arcaico poema de Hesíodo *Los trabajos y los días*. Como pondremos de relieve en el capítulo próximo, el hombre cívico es el ‘noble’ (σπουδαῖος) del que Aristóteles articulará su prototipo del hombre ‘sensato’ o ‘prudente’ (φρόνιμος), es decir, la propia imagen del ser cívico, del ciudadano. No obstante, en plena época clásica, y al menos en la democrática Atenas, se era ‘noble’, más que en función de la nobleza de nacimiento (εὐγένεια) —lo que sin duda continuaba siendo determinante—, en relación con las actitudes estrictamente políticas, es decir, con la ‘acción’ o ‘actividad’ que debía de caracterizar a toda πράξις cívica<sup>49</sup>;

---

<sup>49</sup> K.J. Dover, *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*, Indianápolis: Hackett, 2ª. ed., 1994, pp. 93-95. Dado que enseguida voy a referirme al *Hipólito*, el drama de Eurípides constituye uno de los exponentes literarios de la época (junto al pensamiento de los

esto es lo que trataremos con relación al pensamiento aristotélico en el próximo capítulo. La praxis debía orientarse por un tipo muy concreto de acciones: las que sean ‘rectas’, ‘buenas’, justas o virtuosas, y en ello iba el cuidado o ‘cultivo’ a los dioses.

El religamiento de los ciudadanos con las costumbres inveteradas puestas en común, tenía como fin lograr el mantenimiento y la consolidación del buen orden de la *πόλις*. Las costumbres estaban, claro es, para ser vividas, lo que desde la perspectiva de los deberes y las obligaciones significaba que tenían que observarse y cumplirse de manera escrupulosa; de otra forma, sin la creencia o la asunción de unos valores comunitarios que fueran vinculantes u obligatorios, no habría existido ningún otro medio eficaz — salvo por la coacción o la pura fuerza, como especificaremos después— de lograr dicha meta: la estabilidad, el mantenimiento y el cuidado del orden preestablecido. La observancia estricta de los formalismos y los ritos sancionados por la tradición se conseguía, en concreto, mediante el despliegue de unas obligaciones que poseían un carácter recíproco, por lo que puede afirmarse que lo humano se hacía partícipe de lo divino o sagrado y, a la inversa, lo divino de lo humano, construyendo a unos y otros: a los seres humanos y a las mismas divinidades, sobre todo a las llamadas divinidades políades. Éste medio de

---

sofistas) en que detectamos la quiebra de la vieja ideología aristocrática (*Hipólito* 411-412). Desde luego, una de las explicaciones que el dramaturgo encuentra es que los cambios de la fortuna acaban afectando a todos, también a reyes e hijos de reyes (Teseo, Fedra e Hipólito). Canta el Corifeo: “no sé como podría llamar afortunado a algún mortal, pues los que estaban en una situación de privilegio se han derrumbado por completo” (981-983).

honrarlos se mostraba como el más idóneo para que ellas fuesen propicias a la πόλις<sup>50</sup>.

Como puede imaginarse, los valores cívico-religiosos tradicionales se hallaban fundamentalmente incardinados en las *razones* paradigmáticas del mito; y desde sus propósitos y creencias respectivas, entre otros, Critias o Eurípides, Platón y Aristóteles, cada cual a su manera, habían convenido en la mentada utilidad de dichas creencias socializadoras con el objeto (único, según el drama satírico *Sísifo*) de mantener el bien común. Al prevalecer en su pensamiento la crítica del mito, se convirtieron en reformadores de aquellas tradiciones tan acendradas y comúnmente aceptadas. Tal como lo acabo de exponer, el mito sancionaba las formas y las tradiciones de la πόλις, y con ello se construía y reconstruía a la par el sentido cívico, esto es: político, moral y religioso. Quizás, Critias o Eurípides (cualquiera que haya sido el verdadero autor del *Sísifo*), Aristóteles y, por supuesto, Platón que es quien se halla detrás de su ‘personaje’ Sócrates en el *Fedro*<sup>51</sup>, se habrían reconocido en la respuesta que el maestro da a su interlocutor y discípulo, cuando le pregunta:

[Fedro.] ¿Crees tú que todo ese mito es verdad?

---

<sup>50</sup> Tanto los dioses como los hombres gustan de ser honrados (Eurípides, *Hipólito* 7). Establezco la siguiente aclaración: ὄσιος, lo sagrado, era un término habitualmente relacionado con δίκαιος (lo justo), y se usaba en los contextos que definían las relaciones establecidas entre los hombres y los dioses, en definitiva a lo prescrito por la ley divina (θέμις) —K. Kerényi, *La religión antigua*, Barcelona: Herder, 1999, §6; y R. Seaford, en su *Money and the Early Greek mind: Homer, Philosophy, tragedy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, *passim*, para el estudio de la idea de la reciprocidad, la cual sufre una transmutación desde la introducción de la moneda.

<sup>51</sup> A continuación nos referimos a *Fedro* 229c-e.

Sócrates contesta a Fedro diciéndole que “todas estas cosas tenían su gracia”. Ambos se hallaban —según atestigua el diálogo— en las inmediaciones del templo de Acras, cerca de las orillas del Íliso, donde “por algún sitio” debía haber un altar consagrado a Boreas. Cuando Fedro formula esta pregunta a Sócrates acababa de referirse al mito del dios Boreas, a *todo* el mito o ‘cuento’. Como se sabe, este dios sentía una gran predilección por los raptos, y allí, en donde maestro y discípulo se hallaban apaciblemente dialogando, la tradición contaba que el Viento del Norte, Boreas, había raptado a Oritía, la hija del primer rey de Atenas, Cécrope. La ‘historieta’ es demasiado intrincada, reconoce Sócrates, pues otro cuento narraba cómo con un golpe de viento Boreas había hecho precipitar a Farmacia y que, luego de muerta, esta ninfa fue raptada por el enamorado dios. La mente ‘ordenadora’ y crítica del filósofo, no sabe sin embargo si ha de dar mayor crédito a aquella leyenda o a esta otra según la cual Farmacia habría muerto en el Areópago, lugar en que se habría producido el rato. Traer a la mente este mito, como otros muchos que tenía el amplio repertorio griego, había de resultar, *todo* él, un disfrute fascinante, un entretenimiento, y, si bien aparte del divertimento y aunque no existe ni rastro en este pasaje del *Fedro* de lo poco edificante del cuento en aras a la educación del pueblo, para el irónico Sócrates solamente había un abandonarse en chismes, un dejarse llevar o transportar por los excesos que el inventor de los mitos (“un hombre ingenioso”) se habría esforzado “de hacer (...) verosímiles”. Desde luego, verosímil había sido el que este dios menor, Boreas, se hubiera dignado a prestar su ayuda a la escuadra ateniense para derrotar a la armada persa frente al cabo Artemision en el 480 a. de n.e. Por ello, el dios fue celebrado, reverenciado, homenajado por los atenienses, y reconocido pública o

políticamente. Farmacia, a su vez, gozaba de la misma verosimilitud pública, era la fuente próxima al altar del dios en el Íliso cuyas aguas poseían, como su propio nombre indica, facultades curativas. La realidad del mito se hacía evidente para toda la ciudad, mientras que Sócrates solamente era capaz de vislumbrar según el *Fedro* “las Quimeras” y “la caterva de Górgonas y Pégasos y todo ese montón de seres prodigiosos”, es decir, toda una suerte de “disparate de no sé qué naturalezas teratológicas”. Sócrates (Platón) no puede por más confesar:

Me parece ridículo (...) que [quien] no se sabe todavía, se ponga a investigar lo que ni le va ni le viene<sup>52</sup>.

En este rechazo platónico de la hinchazón mítica existía una razón de mera contingencia para postergar definitivamente el mito, pues Sócrates —dice Platón— “necesitaría mucho tiempo”, mucha dedicación, y al modo como lo expresa, no le quedaría “en absoluto para esto”. Bien tenía por suficiente

---

<sup>52</sup> El mito cumple una función eminentemente integradora de la comunidad que los mantiene vivos. En esta simple idea reside el *quid* de las explicaciones que haré en el presente capítulo. Quizás la respuesta de Sócrates (lo ridículo que le parece el mito y su intranscendencia para una verdadera investigación) puede parecer todavía más irreverente, si sabemos lo que acabo de referir en relación a las Guerras Médicas, según la noticia que aparece en Heródoto (*Historia* VII, 188). El historiador, a su vez, en el cap. 199, trata sobre la gratitud que mostró el pueblo de Atenas hacia Boreas, y alude al mito de este dios. La popularidad del mito de Boreas lo delata el hecho de su profusa presencia en las representaciones figurativas de la pintura ceramográfica desde el estilo de figuras negras —A.M<sup>a</sup>. Kopatos Ferrer, *The iconography of the so-called Boreads and Eileithyia in black-figure vase painting*, Tesis inédita leída en el King's College (Londres: University of London- Institute of Classical Studies), 2004 .

—lo dice el diálogo— con seguir al dios de Delfos, bastándole el poderse conocerse a sí mismo, lo cual todavía no había logrado de forma cumplida<sup>53</sup>.

Para Sócrates-Platón el detenimiento sobre *todo* el mito de Boreas supone, por tanto, en una cuestión peregrina e inútil. De acuerdo con la criba socrático-platónica, el mito se conservaría pero muy aligerado de peso, o sea, habiéndosele cribado de las intrincadas acciones divinas y de los rocambolescos sucesos que devaluaban, en definitiva, la propia imagen de los dioses, que para el filósofo no pueden mostrar un comportamiento inmoral, injusto e indecoroso<sup>54</sup>. El mito bien temperado, o como lo enuncia el *Fedro*, más “suave y sencillamente”<sup>55</sup>, es el que continuaría coadyuvando a la fe en los valores comunitarios que garantizarían, también para el filósofo, la unión cívica y el orden político. Desde el punto de vista platónico, se trataba de la aceptación del mito única y exclusivamente en lo que resultara adecuado o conforme a lo moral, “dejando todo eso en paz, y aceptando de [estas cosas] lo que se suele creer de ellas”.

El Sócrates del *Fedro* acaba metiéndose de lleno en aquello que compete a todo el saber común en Atenas: los mitos, la ‘teología’, la cual constituía dominio público o

---

<sup>53</sup> Se suele estar de acuerdo en considerar que ésta sería una expresión auténtica del pensamiento del maestro (coincidiendo en ello con el socrático Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* III 9, 6; IV 2, 24) y no del Sócrates tamizado por el propio pensamiento platónico — P. Friedländer, *Platón: Verdad del ser y realidad de vida*, Madrid: Tecnos, 1989, p. 18.

<sup>54</sup> Lo que compara irónicamente con Tifón “la fiera más enrevesada y más hinchada”.

<sup>55</sup> Esta misma *economía* del mito es la que se defiende en el libro II de la *República* (377d) en el que se contiene la crítica, asimismo, a los poetas. Véase M.F. Burnyeat, “The Impiety of Socrates”, en *Ancient Philosophy*, 17 (1997), p. 3.

compartido, y era objeto de la reverencia cívica, la piedad (ὄσιος, εὐσέβεια). Pero no debe olvidarse que Sócrates está poniendo en tela de juicio al propio mito. *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte se esforzará por separar al maestro de la impía opinión de uno de sus discípulos: Aristodemo, “al que apodan el enano” (I 4, 2). En el ἀγών que ‘enfrenta’ al maestro con el discípulo en este diálogo socrático, se llega a la conclusión de que Aristodemo no oraba ni consultaba los oráculos; tampoco sacrificaba a los dioses. Pero su actitud no derivaba de ningún desdén *per se* hacia lo sagrado o lo divino, sino por reconocer una limitación bastante humana:

No, Sócrates, yo no desprecio a la divinidad, pero sí creo que es demasiado elevada como para necesitar de mi culto —Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* I 4, 10.

En el último diálogo de Platón, *Las leyes*, del que ya ha desaparecido por cierto el personaje Sócrates, el Ateniense establece que, tal “como solemos decir (...) no está bien investigar acerca del mayor de los dioses ni del universo entero, ni tampoco entrometernos a buscar las causas, porque ello sería impiedad [ἀσέβεια]” (*Las leyes* VII, 821a). Nuevamente, hallamos un juicio que habría que relacionar con la abstención respecto a lo ‘teológico’: la limitación en la indagación humana de aquellas cuestiones que atañen a la naturaleza de los dioses. El Ateniense cita, por fin, el serio y pío motivo de esta seria abstención: evitar la impiedad (ἀσέβεια). Aquí habría que recordar las palabras de la acusación por ἀσέβεια formulada por Meleto contra Sócrates, que el propio Platón recoge en la *Apología de Sócrates* (19b):

*Sócrates comete delito y se mete en lo que no debe al investigar las cosas subterráneas y celestes, al hacer más fuerte el argumento*



*más débil y al enseñar estas mismas cosas a otros* (cursiva en el original).

En qué consiste la piedad, es de sobra sabido, constituye el objeto de uno de los primeros diálogos platónicos, que hemos traído a colación líneas más arriba: el *Eutifrón*, aunque en este diálogo la pesquisa acaba (lo que suele ser lo habitual del método dialéctico esgrimido) como el escurridizo Proteo, en aporía (*Eutifrón* 15d). Resulta importante destacar, según puede haberse colegido de lo que ya advertido, que ser un impío no constituía algo baladí en las sociedades de las πόλεις, ni siquiera en aquellas más ‘librepensantes’ o de las que pudiera predicarse que son más abiertas, como sucedía con Atenas. En la πόλις ateniense el marco isegórico, la democracia en definitiva, había permitido una mayor tolerancia en lo que hoy podríamos reconocer la ‘libertad de expresión’ y de ‘opinión’, pero —de poder emplearse esta eminente terminología moderna, que es anacrónica— la cuestión de grado (sociedades griegas tolerantes e intolerantes), terminaría incluso por difuminarse, entre otros motivos porque la ‘tolerante’ e ‘ilustrada’ Atenas era también (con todo el peso o carga que ello supone) la ciudad “más piadosa”. Así lo cantaba Sófocles (*Edipo en Colono* 260).

Lo que para el ἥθος formaba parte no sólo de lo conveniente sino, y a nuestro propósito, de lo respetuoso o piadoso, se erigía en el corolario del correcto comportamiento cívico, de lo que se concebía como propio, y por tanto en el elemento conformador de la barrera que delimitaba lo que debía ser también impropio o incívico. Un depurador de mitos como el Sócrates platónico que dice conservar lo que comúnmente suele creerse de ellos como se ha visto por el *Fedro*, y que, al menos tal como lo presentan los diálogos apologéticos socráticos, parece que aceptó de manera escrupulosa durante toda su vida el acatamiento y

cumplimiento de “las leyes de la ciudad”, lo que incluye de forma intrínseca a la piedad, no dejaba de chocar frente al ἥθος reinante. Así lo presenta el texto jenofonteo de *Recuerdos de Sócrates*, en un pasaje no sin cierta importancia dado que lo que en él se ventila es la propia definición de piedad (aparte de hacer resaltar la coincidencia, no menos importante, de la piedad socrática con la moral délfica). El texto en cuestión expresa lo siguiente:

En lo que se refiere a los dioses, [Sócrates] hablaba y actuaba evidentemente de acuerdo con las respuestas de la Pitia a los que preguntaban cómo deben proceder en materia de sacrificios, el culto a los antepasados o sobre alguna cosa de este tipo. La respuesta de la Pitia en efecto, es que se obra piadosamente si se actúa de acuerdo con las leyes de la ciudad” —*Recuerdos de Sócrates* I 3, 1.

Con independencia del cúmulo de opiniones que sobre el caso de Sócrates hayan podido predominar históricamente, entre ellas la de que su condena fue más bien un juicio político, al igual que toda la serie de procesos que por la misma causa de ἀσέβεια se abrieron y desencadenaron a partir del célebre decreto de Diopites, el mago o adivino archienemigo de Pericles, y por tanto que los procesos incoados a Anaxágoras, Protágoras, Fidias, Aspasia, Diágoras, mas los ulteriores a Aristóteles, Teofrasto o Estilpón, entre otros<sup>56</sup>, pudieran tener este cariz, desde luego no dejan ninguna duda acerca de la escrupulosa canalización

---

<sup>56</sup> La tradición (Plutarco, *Pericles* 32, 2) establece que en la fecha del 432 a. de n.e., aunque es más probable que se trate del 430 (L. Gil, *Censura en el Mundo antiguo*, Madrid: Alianza, 1985, p. 54, n. 91), se aprobó en Atenas un decreto merced al cual había la obligación de denunciar a quienes no creyeran en las cosas divinas o dieran nuevas explicaciones a los fenómenos celestes.

formal y legal<sup>57</sup>. Si pudiera expresarse así, el ‘tipo’ criminal incoado a Sócrates existió (el delito de impiedad) y el objeto de dicho crimen debía haber parecido preclaro a ojos de quienes lo condenaron, pues la impiedad o ἀσέβεια constituía un ataque a los dioses y a lo que ellos representaban —el propio orden de la ciudad—, y por tanto manchaba no sólo al infractor (‘individuo’) sino también a toda la ciudad en su conjunto. La causa por la que se desencadenan los acontecimientos en el *Hipólito* de Eurípides era la postura radical del piadoso joven, al haberse convertido en servidor perpetuo de “la diosa del Pudor (Αἰδώς)”, Artemisa (*Hipólito* 78), esto es, a permanecer casto y célibe<sup>58</sup>. Luego viene el castigo a la ὕβρις o exceso del impenitente misógino (616ss.), por lo que la diosa ofendida, Afrodita, infunde valiéndose de Eros una ardorosa pasión amorosa por el joven Hipólito en la reina Fedra, o sea, por el hijo bastardo de su marido, el rey ateniense Teseo. Hipólito se declara a sí mismo como modelo de piedad, pero en su radicalidad es un motivo de ‘exceso’ o ‘soberbia’ (ὕβρις).

---

<sup>57</sup> Siguiendo la opinión de Richard Kraut, es posible pensar que su marcado sesgo antidemocrático le hubiera valido a Sócrates para desencadenar, corriendo los años, una persecución hacia su persona. Sin embargo, como destaca este autor, el hecho decisivo fueron los cargos religiosos, y sería un error pensar que bajo su mero pretexto se hubiera llegado a fundamentar un ‘juicio político’ —Kraut, “Socrates, politics, and religion”, en N.D. Smith / P.B. Woodruff (eds.), *Reason and religion in Socrates philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 2000, p. 15 (véanse, también, las pp. 19-22).

<sup>58</sup> La ‘unilateralidad’ hipolíteica también fue tratada por A.-J. Festugière, quien (siguiendo a su vez a Wilamowitz) trae a colación el epafroditismo de Hipólito. O sea, que el joven carecía de la gracia que otorgaba la diosa Afrodita: el amor y el matrimonio (A.-J. Festugière, *Personal religion among the Greeks*, Berkeley: University of California Press, 1954, pp. 1ss.).

Ello encuentra cierto correlato con la pagada opinión que tiene de sí Eutifrón en el diálogo platónico, sin embargo, Hipólito se muestra insolente hacia la diosa que le castiga, no sólo en su decisión de permanecer célibe, sino también en sus reiteradas actitudes denigratorias hacia lo que supone Afrodita. Esta altanería se la recrimina el Servidor (“Hay que honrar a todos los dioses, hijo mío”) —*Hipólito* 106-10. Y con gesto de burla, Hipólito le dirige estas palabras, cuando pasaban al lado de una estatua de Afrodita: “en cuanto a tu Cipris [Afrodita], le mando mis mejores saludos”. La anomalía hipolíteica se explica, también, porque el protagonista de la tragedia de Eurípides es un seguidor del misógino Orfeo (*Hipólito* 953-954).

Volvamos a Sócrates. De lo que podemos estar seguros del ‘Sócrates histórico’ es que ingirió la dosis de cicuta<sup>59</sup>. Con ello echó a andar la leyenda del maestro como, también, la del paradigma democrático, de cómo puede equivocarse la mayoría. Sus conciudadanos votaron mayoritariamente (por treinta votos) que le había sido probado el delito de impiedad al considerarlo introductor de novedades perniciosas para la *πόλις*. En relación a la célebre acusación presentada por Meleto, expresa el *Eutifrón* que Sócrates fue condenado por ser “hacedor de nuevos dioses” —que es lo mismo que “no cree[r] en los antiguos”— y (por lo que acabo de explicar, *o*) como corruptor de la juventud (*Eutifrón* 3b; 2c)<sup>60</sup>. En suma, el delito *existió* porque fue probado. Esto

---

<sup>59</sup> A.R. Lacey, “Our Knowledge of Socrates”, en G. Vlastos (ed.), *The philosophy of Socrates: A collection of critical essays*, Nueva York: Anchor Books, 1971, p. 22.

<sup>60</sup> La tradición socrática se refiere a la acusación presentada por el orador Meleto (Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* I 1, 1; Platón, *Apología de Sócrates* 19b, 23e; también, Jenofonte, *Apología de Sócrates* 11). Los escolios, junto con la información que da Diógenes Laercio, se refieren a una “simbólica clasificación de los acusadores”: Meleto

es lo que trataremos a continuación. Partiendo de de ello, luego cabe la altura heroica del maestro que prefiere cumplir esa sentencia muriendo en su ciudad que la opción de evadirse de Atenas para tener que vivir, ya, fuera de ella. He de advertir que no utilizaré el proceso de Sócrates más que como pretexto para lo que pretendo mostrar respecto del peso que supone el ἥθος sobre los miembros de la colectividad en la πόλις.

La condena de este tipo de actitudes como las que acabamos de indicar, debe interpretarse en el marco de lo que una sociedad enjuicia en cada momento como desviaciones anormales del ἥθος predominante. Es cierto que las inculpaciones y los procesos judiciales por impiedad en la ciudad de Atenas deben ponerse en relación con las propias circunstancias históricas, una época de angustia como la que atravesó esta ciudad en el período de treinta años, más o menos, que duró la Guerra del Peloponeso<sup>61</sup>. Aunque en la religiosidad grecoantigua (al menos, hasta la imposición por parte del poder político de una religión y de un solo Dios) no existió dogma visible alguno, ni una autoridad o una interpretación *auténtica*, sino que más bien la verdad en la ciudad se correspondió sin ningún problema

---

representaría a los malos poetas, Ánito a los malos políticos y los artesanos, y Licón, los malos rétores. Sobre la introducción de nuevas divinidades, el problema no era en sí mismo la floración de nuevos dioses sino que su introducción hubiese sido previa e institucionalmente aceptada por la ciudad —A.-J. Festugière, *Études de religion grecque et hellénistique*, París: Vrin, 1972, pp. 129-137.

<sup>61</sup> Véase el planteamiento que establece R.B. Parker en su *Athenian religion: A history*, Oxford: Clarendon Press, 1996, cap. 10 (principalmente, pp. 199-217). Para el marco general de la crisis, el libro mejor que conozco es el de D. Plácido, *La sociedad ateniense: La evolución social en Atenas durante la Guerra del Peloponeso*, Barcelona: Crítica, 1997.

con la presencia de una pluralidad de mitos sobre los dioses, a veces contradictorios (como se ha tenido ocasión de reparar con el de Boreas), no hubo ninguna autoridad dogmática en el orden de las creencias religiosas. Esto no obstaba el que las πόλεις se hallasen dotadas de mecanismos o instrumentos que hicieran viable la continuidad de la propia ciudad. Si la πόλις lograba que existiese una convivencia socio-comunitaria pacífica, conseguiría la apreciada ασφάλεια, su ‘seguridad’ y la estabilidad socio-política (vimos en el capítulo precedente cuán delicada era esta cuestión). En último término, la ciudad hizo depender dicha estabilidad reafirmandose en sus propias raigambres, es decir, la hacía depender del sostenimiento y la perpetuación de su acervo tradicional. En suma, como tal presencia de una autoridad dogmática no la hubo en el mundo de las πόλεις, pero sí un límite o un mínimo infranqueable con el fin de posibilitar y hacer viable la convivencia en la ciudad. Aunque algunas veces los cambios reales que efectivamente se daban pudieron pasar inadvertidos, como si todo hubiera seguido igual desde el pasado inmemorial, sin haber ni detectarse por parte nadie una conciencia de cambio ni de ruptura, es aquí donde afloran, sin embargo, las percepciones de las rupturas del orden. Mary Douglas ha llamado la atención sobre la idea de que una tradición o una “ley inmutable (...) es compatible en la práctica con una situación cambiante”<sup>62</sup>. Por ejemplo, para la ciudad de Atenas, Sara Humphreys ha estudiado estas situaciones de cambio no perceptible en relación a las costumbres y el ritual de las Antesterias<sup>63</sup>. El problema no es

---

<sup>62</sup> *Símbolos naturales: Exploraciones en cosmología*, Madrid: Alianza, 1ª reimpr., 1988, p. 22.

<sup>63</sup> *The strangeness of gods: Historical perspectives on the interpretation of Athenian religion*, Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 223ss.

la realidad sino cómo se percibe dicha realidad. Según se puso de relieve en el capítulo anterior, el mundo de las *πόλεις* era el de sociedades ‘cara a cara’ que formaban, como lo ha explicado Antoni Domènech, comunidades de juicio normativo. Domènech<sup>64</sup> explica que una sociedad logra perpetuarse en el tiempo si consigue constituir una comunidad de juicio normativo, es decir, “en la medida que *esos* individuos (...) a los que las sociedades conceden derechos de existencia (...) abr[a]n el espacio social para que *esos* individuos formen una identidad ética personal, sometida a dos tipos de presiones: consistencia, por un lado, y carácter autotélico de sus participación en la comunidad de juicio normativo, por otro” (llama ‘autotelismo’ a “la ejecución por *esos* individuos de acciones instrumentales”). Y continúa diciendo: “de esta forma, cualquier individuo que participe de esa comunidad de juicio normativo sin cumplir, o sin simular cumplir, los requisitos de consistencia y de autotelismo tenderá a perder autoridad normativa en la comunidad, socavando así su derecho social de existencia como persona”.

El ‘funcionamiento’ de la ciudad griega antigua daría de sí para un análisis socio-político propio de la teoría de sistemas, aunque ésta se ha ocupado estrictamente de las sociedades modernas. En rasgos generales, puede decirse que la supervivencia del ‘sistema’ *πόλις* dependía de la capacidad de éste para “*responder* a las perturbaciones y, en consecuencia, a la capacidad de adaptarse a las circunstancias

---

<sup>64</sup> “Individualismo ético e identidad personal”, en R. Rodríguez Aramayo / J. Muguerza / A. Valdecantos (comps.), *El individuo y la historia: Antinomias de la herencia moderna*, Barcelona: Paidós, 1995, pp. 39-40 (las palabras en cursiva se encuentran en el texto original).

en que se halla”<sup>65</sup>. Un sistema socio-político tiene una meta básica cuando trata de hacer frente a un cambio o a perturbaciones: “restablecer el antiguo punto de equilibrio o encaminarse a otro nuevo, que es lo que suele denominarse, por lo menos tácitamente, búsqueda de la estabilidad, como si lo que se percibiera fuera la estabilidad por encima de todo”<sup>66</sup>. Según estableció Niklas Luhmann, los ‘sistemas’ son más bien dinámicos e inestables, y se hallan dedicados constantemente a asimilar y a seleccionar los ‘estímulos ambientales’ dentro de un filtro selectivo que sirve para garantizar un orden en la caótica situación de los acontecimientos contingentes, por el que el sistema se autoproduce y auto-organiza (‘autopoiesis’)<sup>67</sup>.

En el mecanismo del castigo al infractor que ha roto el orden establecido, y que cada πόλις articulaba, es donde se halla el *quid* de toda forma de sanción retributiva, y donde nosotros podemos encontrar, en concreto, una respuesta apropiada a la supuesta intransigencia o ‘intolerancia’ de una ciudad como la ‘abierta’ Atenas. Por decirlo con las palabras del penalista ilustrado Filangieri, “la proporción entre la pena y la calidad del delito esta[ba] determinada por la influencia que tiene sobre el orden social la convención que se viola”<sup>68</sup>. Por supuesto, otra era la concepción y el influjo que ejercía sobre las sociedades de las πόλεις el orden de las trasgresiones y la entidad de las mismas, distintas a los criterios modernos del siglo XVIII. En concreto, el crimen

---

<sup>65</sup> D. Easton, *A framework for political analysis*, Chicago: University of Chicago Press, 1965, p. 18.

<sup>66</sup> *A framework for political analysis*, p. 19.

<sup>67</sup> *Sistemas sociales: Lineamientos para una teoría general*, Barcelona: Anthropos / Universidad Iberoamericana / CEJA, 1998, cap. 1.

<sup>68</sup> Citado en M. Foucault, *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, Madrid: Siglo Veintiuno, 9ª. ed., 1994, p. 97.



de sangre suponía en la πόλις un motivo de gran atención pública dada la ‘polución’ (μίασμα), y la ‘maldición’ (ἄγος) que originaba y que acababa repercutiendo sobre toda la comunidad. La πόλις era un ‘cuerpo’, un ser concreto y vivo, que como tal sufría todas las afecciones que le sobrevenían<sup>69</sup>. La justicia criminal tenía un efecto depurativo o de ‘limpieza’ o ‘purificación’ (κάθαρσις). Otro tanto hay que pensar de la lacra que para el bienestar de la comunidad suponía sacar a relucir a la luz pública una actitud de desafección, desprecio o desdén hacia los dioses o lo sagrado. No creo que tenga que insistir más en que la ciudad se hallaba regida en primer término por los dioses (aunque también por el Destino, la Moira, sobre la que ellos mismos no podían interferir)<sup>70</sup>. No hay πόλις sin sus ‘mayores’, los dioses, como tampoco la hay sin el baluarte que supone esa miríada a la que también nos hemos referido: primero, los antepasados muertos (lo cual hacía que la propia ciudad tuviera que remontarse a su pasado mítico y hacer ‘arqueología’,) y, segundo, los mayores vivos, los padres o jefes de las familias (y de las tribus, etc.). En este

---

<sup>69</sup> Véase, R.B. Parker, *Miasma: Pollution and purification in Early Greek religion*, Oxford: Clarendon Press, 1983, *passim*.

<sup>70</sup> Me hallo entre quienes piensan que el proceso de Sócrates, en cuanto al proceso formal o legal (la γραφή ἀσέβειας), no constituyó ninguna disfunción del sistema u orden ateniense —en este mismo sentido, E. Derenne, *Les Procès d’impiété intentés aux philosophes à Athènes au V<sup>ème</sup>. et au IV<sup>ème</sup>. siècles avant J.-C.*, Lieja- París: Vaillant-Carmainne / Champion, 1930, pp. 238-239; y D. Cohen, *Law, sexuality, and society: The enforcements of moral in classical Athens*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, cap. 8. Sobre lo que digo en el texto del sentido retributivo y expiatorio que tienen las penas en la πόλις, me remito al libro de E. Cantarella, *Los suplicios capitales en Grecia: Orígenes y funciones de la pena de muerte en la Antigüedad clásica*, Madrid: Akal, 1996, partes I-III (el cap. 10 lo dedica al “veneno de Estado”; pp. 105-107 dedicadas al proceso de Sócrates).

estudio no podemos detenernos en la reverencia que a este otro tipo de seres de mayor tamaño se profesaba en la ciudad (cultos públicos a los héroes y cultos privados a los familiares difuntos), simplemente dejo constancia de este entramado del religamiento en el mundo de la πόλις, poniendo de relieve la supeditación de las creencias ‘individuales’ a un complejo colectivo, común y determinante para la vida de la ciudad. El *Hipólito* de Eurípides lo advierte en este sentido mejor que ninguna otra explicación que pudiéramos darle. El rey Teseo, que cree que su hijo Hipólito ha seducido a Fedra, le dice a su hijo abiertamente:

Te has ejercitado mucho más en rendirte culto a ti mismo [σαυτόν σέβειν] que en ser piadoso con tus padres, como era tu deber —Eurípides, *Hipólito* 1080-1082.

La actitud de Hipólito a lo largo del drama se aproxima a este “rendirse culto” narcisista, dado que él no sólo se declara “el santo y devoto de los dioses” sino que, además, dice de sí mismo: “poseo un alma virgen” y “no ha nacido hombre más virtuoso que yo” (1365, 1006, 995-996, respectivamente). Todo pensamiento, creencia o acción que se ‘singularizara’ a ojos de los ciudadanos podía traducirse en la percepción de una actitud o de un comportamiento insolidario y anticívico. Antes de incidir en las anomalías del ‘individualismo’ incívico debemos detenernos en la ἀπαιδευσία y el tipo del ineducado (ἀπαίδευτος). Es lo que vamos a hacer a continuación.

Contrario a la vida ‘amable’ era la ἀπαιδευσία, término que suele verse usualmente en las lenguas modernas como simple ‘grosería’. Esto ciertamente aminoraba la carga negativa que la palabra tenía para los antiguos griegos, dado

que el ‘ineducado’ resultaba más bien y de una manera especial el ‘incívico’. El ἀπαίδευτος era, entonces, aquel que adolecía de una falta de hábitos socio-comunitarios en los que se adiestraban y entrenaban sus semejantes o, si no se carecería de ellos, sencillamente que los había adquirido mal. Lamentablemente, podía suceder —conviene Aristóteles (*Ética nicomáquea* I 5, 1095b 33-35)— que el *hombre*, es decir, “el que posee virtud [ἀρετή] esté dormido o inactivo” y, además, “lo esté durante toda su vida”. Los griegos percibían que este tipo de conductas y actitudes que no se correspondían con el ὀρθός, lo ‘correcto’, socavaban la convivencia social, y constituían motivo no sólo de execración sino de una condena jurídico-moral muy seria, lo que podía conllevar también diversas sanciones de carácter jurídico (si bien el derecho penal provenía y estaba en relación con la esfera religiosa). A colación con esto, el Platón de *Las leyes* juzgaba lo peligroso que para la ciudad entrañaba la ἀπαιδευσία de la mujer, un ser humano naturalmente inclinado a “hacer el mal” —*Las leyes* VI, 781a-d. Por lo que habrá ocasión de comprobar en el próximo capítulo, la mujer no es un ser cívico, y por lo tanto su ‘incultura’ encuentra una explicación con relación a su propia naturaleza femenina<sup>71</sup>.

El incívico es una bestia, y a juicio del Estagirita, “la peor de todas” —*Política* I 2, 15, 1253a<sup>72</sup>. No en vano para

---

<sup>71</sup> Aunque trato de la educación masculina, no hay que olvidar que existió una educación para las niñas destinada a inculcar los valores propios de una mujer casta y obediente. Deberán apreciarse las excepciones, como la disciplina *deportiva* que preparaba para el ἀγών a las mujeres espartanas.

<sup>72</sup> Otros textos vienen a expresar lo mismo que dice el Estagirita. Por ejemplo: Hesíodo, *Los trabajos y los días* 275; Platón, *Protágoras* 327d-e; *Las leyes* VI, 766a; o Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* IV 1, 4).

Aristóteles hay algo peor que el vicio: la bestialidad. La bestialidad o brutalidad consiste en sustraerse a lo humanamente posible, tanto al vicio como a la virtud, a la maldad o la bondad, dado que “en el animal [θηρίον] no puede haber vicio o virtud” —*Ética nicomáquea* VII 1, 1145a 26. El bestial (θηριωτής) es el bruto que no sabe siquiera lo que hace<sup>73</sup>. Para consuelo del Estagirita, el mundo *humano* constituye un *lugar* en donde esta forma de vida extremadamente infrahumana es “rara” o infrecuente — *Ética nicomáquea* VII 1, 1145a 32. A pesar de ello, Aristóteles concebía dentro de los modos de vida —y ya hemos tenido oportunidad de ver la radical diferencia que existe entre el llevar la ‘vida’ y la ‘vida buena’— que la “vida voluptuosa” es la que “el vulgo y los más groseros (...) identifican con el placer”<sup>74</sup>. No importa que el vulgo fuera la mayoría, ‘los muchos’ (ὅτι πολλοί), la muchedumbre (πλῆθος) —ya lo explicamos antes, en el capítulo precedente— y que, por tanto, toda la gente llevase una vida poniéndose como fin el placer. Otros errabundos que no formaban parte de esta composición humana tan populosa también habían convertido el placer en el fin de sus vidas<sup>75</sup>. Empero Aristóteles, por lo que él mismo puede haber observado y apreciado, está persuadido de esta infrahumana tendencia hacia la que tienden la mayoría de los seres humanos: “de

---

<sup>73</sup> En cierto sentido, el ‘bestia’ (θηριωτής) de Aristóteles es el κακός de que hablaba Sócrates, el hombre que actúa mal por ignorancia, dado que en ambos no existe conocimiento del mal.

<sup>74</sup> Aristóteles sienta en *Ética nicomáquea* I 5 los géneros de vida en relación al bien o la felicidad, y establece que conforme a ello existen tres clases: la ‘vida voluptuosa’, la ‘vida cívica’ y la ‘vida contemplativa’.

<sup>75</sup> Eudoxo de Cnido es su principal exponente de la idea de que “el placer es el bien supremo” (pero debe verse lo que expone a lo largo de los caps. 1-5 del libro X de *Ética nicomáquea*).

hecho, la generalidad de los hombres —dice— se muestran del todo serviles al preferir la vida de las bestias” —*Ética nicomáquea* I 5, 1095b 19-20. El Estagirita se refiere a aquellos *hombres* cuya naturaleza se halla predispuesta hacia su realización cívica, objetos de la ética. Se trata, por tanto, de *hombres* que inclusive “estando en puestos elevados” sucumben al género de vida fácil o ‘inactiva’ del sátrapa (compartiendo “los gustos” de “Sardanápalo”) —21- 22—, y a lo peor, pareciéndose a las bestias, alcanzan la realización de actos tan nefandos como: la injusticia, el canibalismo, la homosexualidad o el adulterio<sup>76</sup>. Aristóteles establece un claro nexo de unión entre este tipo de comportamientos y el del νεοπλούσιος, es decir, aquel que (según el cap. 16 del libro II de *Retórica* 1390b 32-1391a 19) sienta “la riqueza como medida del valor de las demás cosas”. Esta clase de rico (evidentemente el χρηματιστής y no el antiguo rico propietario fundiario) se muestra “a la vista de todos” orgulloso, soberbio, voluptuoso o afeminado, petulante, grosero (ἀπαίδευτος), injusto, incapaz de poder controlarse sobre sí mismo, lo que en definitiva le conduce a “los ultrajes y adulterios”.

Esta generalidad de vivientes humanos que prefieren un modo de vida infrahumano en vez de otro excelente, que es lo conforme a la naturaleza ‘final’ del *hombre*, no cabría dentro del género de rareza de los brutos, aunque parezcan imitarlos. A los hombres que se comportan *como* brutos, al fin y al cabo cabe atribuirles la humanidad, y predicarles por ende juicios morales. A éstos que se comportan como tales brutos, pero que son hombres y no bestias, se les tacha de

---

<sup>76</sup> Véase D. Bolotin, “Aristotle on the Question of Evil”, en R.C. Bartlett / S.D. Collins (eds.), *Action and Contemplation: Studies in the moral and political thought of Aristotle*, Nueva York: State University of New York, 1999, pp. 159ss.

malos y viciosos. Para el Estagirita es especialmente nocivo que quien prefiera vivir *como* las bestias sea el *hombre*, esto es, el hombre cívico, noble, que debería realizarse en otro sentido —repito— pero que se halla dormido e inactivo ante la facilidad de la vida muelle y, a lo peor, durante toda su vida (*Ética nicomáquea* I 5, 1095b 33-35).

Uno de los arquetipos del grosero e ineducado lo constituye por antonomasia el rústico o el hombre de campo. El campesino posee, como es de sobra sabido, una historia dilatada en este sentido, lo que en nuestro mundo occidental arranca, desde luego, con los griegos y alcanza hasta el día de hoy<sup>77</sup>. El hombre ‘rústico’ en el mundo griego antiguo, el ἄγριος, llegó a convertirse no sólo en tópico o paradigma del carácter cívicamente deficiente, del ‘paleta’ o ‘estúpido’, sino que pasó a designar, sin más, al ‘incivilizado’ o ‘salvaje’. Aristóteles, por ejemplo, establece el género de los obstinados compuesto de los testarudos, los ignorantes y los rústicos (*Ética nicomáquea* VII 9, 1151b 13-14). ἄγριος, originalmente fue un calificativo que designaba ‘del campo’, ‘campestre’, ‘campesino’ o ‘campechano’, pero alcanzó una connotación negativa convirtiéndose en sinónimo de ‘salvaje’ o de ‘incivilizado’. Tuvo que surgir uno nuevo para

---

<sup>77</sup> J. Caro Baroja, *La ciudad y el campo*, Madrid: Alfaguara, 1966, pp. 11ss.; y del mismo, *De la superstición al ateísmo: Meditaciones antropológicas*, Madrid: Taurus, 2ª. reimpr., 1986, pp. 123ss. No creo que haga falta especificar que la diferencia entre uno y otro, el ‘paleta’ y el ‘hombre de ciudad’, responde más bien a un estereotipo. Como se encargó de señalar Louis Gernet, dichas diferencias no responden a la realidad, pues en el mundo griego de la πόλις no sólo hubo una dependencia económico-social del mundo agrario circundante, sino que tampoco existió ninguna separación institucionalizada entre el mundo rural y el urbano —*Antropología de la Grecia antigua*, Madrid: Taurus, 1980, p. 323.

designar al habitante del campo: ἀγρῆιος<sup>78</sup>. La edad de oro y la utopía del primitivismo, el mundo salvaje y el bucolismo se concitan, todos ellos, sirviendo como imágenes que viene a traerse y llevarse por los griegos (y por sus sucesores en Occidente) como representativos de lo amoral o lo premoral, y también, como prototipos de una prístina ingenuidad que se encontraba por fuera de las consideraciones cívicas o civilizadas en los primeros tiempos de la humanidad<sup>79</sup>. Como la figura aneja a la del ‘rústico’, el ‘salvaje’ cuenta con una no menos prolongada historia y una amplísima repercusión en la historia de Occidente y su propia imagen de la identidad cultural. La imagen del ‘rústico’ concita, de esta forma, el modo de vida frugal<sup>80</sup> y apolítico, debido principalmente a su mayor cercanía con el ἀγρός, con las “tierras donde como nunca penetró el hierro [del arado]” (*Hipólito* 76), el inquietante mundo salvaje y agreste que dominaba desde que acababan los límites de las tierras *cultivadas*, y que tenía por moradores —ya lo mencionamos— a las bestias salvajes. Esta rudeza o simpleza de carácter bien puede apreciarse en la imagen del Diceópolis de *Los acarnienses* de Aristófanes, bien en la figuración que establece del patán el número XIV de los

---

<sup>78</sup> R. Bartra, *El salvaje en el espejo*, Barcelona: Destino, 1996, pp. 64-65 (n. 12).

<sup>79</sup> He tratado estas cuestiones en otro lugar: “Eutopía y pólis: El lugar de la inocencia y la felicidad en la imagen de los antiguos griegos”, en *Διαίμων: Revista Internacional de Filosofía*, 34, 2005, pp. 7ss.

<sup>80</sup> Frugalidad que, en la vertiente estrictamente ideológica, bien podría corresponderse con el ‘laconismo’, es decir, con las tendencias filoespartanas —S. Mas, *Ethos y polis: Una historia de la filosofía práctica en la Grecia antigua*, Madrid: Istmo, 2003, pp. 254-258.

*Caracteres* de Teofrasto, separados uno del otro solamente por una centuria<sup>81</sup>.

Advertíamos también al finalizar el primer capítulo, la tremenda evolución ideológica que sufre la concepción del trabajo en general (ἔργον). Entonces ya consideré —si bien marginalmente— cuál era el modelo del mismo o cuál el tipo de labor que caracterizaba a toda sociedad tradicional, o sea, la actividad que desarrolla el campesino (γεωργός, ἄγροικος) cultivando los campos, el trabajo agrícola (γεωργία). Si en el ‘trabajo manual’ (βαναυσία) descubriamos la problemática ideológico-política que bullía en su trasfondo, en el caso del laboreo de los campos es posible detectar, también, una ideologización, al menos en el sentido de poder hablarse de la crisis que sufre la tradicional estructura militar-cívico hoplítica, de raigambre plutocrática, lo que se acentúa durante la Guerra del Peloponeso. Por supuesto que, esta clase de ciudadanos (que solían ocupar el tercer orden o estrato ciudadano en la llamada constitución de Solón en Atenas, aunque algunos también eran de la segunda, es decir, ‘caballeros’) se había vuelto generalmente antidemócratas. El tiempo de los maratonómacos, es decir, de los vencedores en la batalla de Maratón (los hoplitas) queda desplazado en la πόλις ateniense ante el notorio cambio que sufre la estrategia militar al hacerse predominante la forma de guerra naval, signo de la democracia ateniense desde la época de Temístocles<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> La antítesis entre el hombre rústico y el urbano en la comedia antigua fue analizado magistralmente por V. Ehrenberg, *The people of Aristophanes: A sociology of old Attic comedy*, Oxford: Blackwell, 2ª. ed., 1951, pp. 81-94, 114.

<sup>82</sup> Véase J. Taillard, “La Trière athénienne et la guerre sur mer aux Vème. et IVème. siècles”, en J.-P. Vernant (ed.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, París- La Haya: Mouton, 1968, pp. 183ss.; y V.D.



Por otro lado, debería apreciarse el tópico de la ‘inactividad’ y ‘retramiento’ de los asuntos públicos (ἀπραγμοσύνη)<sup>83</sup> como una imposibilidad material de que los ciudadanos del campo pudiesen asistir regularmente los cónclaves cívicos, ubicados en el ἄστυ (teatro, santuarios, ágora, Asamblea y tribunales), lo que tampoco significa (que era lo que veía la ciudad, y la comedia aristofánica así transmite el estereotipo) que no frecuentasen los espacios ‘comarcales’ agorarios del entorno en que vivían. A veces puede perderse de vista la perspectiva del que vive y reside fuera del ἄστυ, pudiendo llegar a imaginar erróneamente que su mundo rural constituye un espacio no urbanizado, de campos roturados o de otros yermos agrestes<sup>84</sup>.

Puede decirse que este modelo ‘agrario’ continúa estando vigente, con todos sus cambios, desde los tiempos arcaicos en que compone el poeta Hesíodo hasta el tiempo de Aristóteles y Teofrasto. En este ámbito debería evocarse el papel que míticamente desempeña el héroe agro-

---

Hanson, “The ideology of hoplite battle, Ancient and Modern”, en V.D. Hanson (ed.), *Hoplites: The classical Greek battle experience*, Londres: Routledge, 1991, pp. 3ss. Este último autor se muestra proclive a ‘democratizar’ los intereses políticos defendidos por las clases agro-propietarias.

<sup>83</sup> El caso es que la imagen del habitante del campo fue, sobre todo a raíz de la confrontación peloponesia, la del ‘inactivo’ (ἀπράγμων); posición que se acentuó dado que también tradicionalmente era el tipo de hombre ‘que se hace a sí mismo’ o ‘se vale a sí mismo’ (αὐτουργός). En aquel tiempo, esto se interpretó como un signo de la ‘independencia’ respecto de la ciudad y los asuntos comunes (Carter, *The quiet Athenian*, cap. 4).

<sup>84</sup> R. Osborne ha destacado cómo la ‘civilización’ o la politización del campo vino produciéndose desde la época de Clístenes (*Demos: The discovery of classical Attika*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 189).

civilizador Heracles. En la imagen célebre del héroe en la encrucijada, Heracles tenía que elegir entre el camino placentero del Vicio y el penoso de la Virtud o Excelencia, siendo esta última, ἀρετή, a la que se accede a través del penoso esfuerzo (πόνος)<sup>85</sup>. Creo que no hará falta recordar la opción que finalmente resolvió tomar Heracles, sobre todo cuando lo que le ha hecho famoso es la serie de trabajos que le encargó Euristeo, de los que, aparte de simbolizar otras muchas cosas, todos ellos concernían más propiamente con la reafirmación de la ‘cultura’ y la vida civilizada en contra de sus contrarias, algunos de los trabajos tienen específicamente que ver con las tareas agroganaderas<sup>86</sup>. En el texto de los *Económicos* del Ps.-Aristóteles se deja establecido por qué el laboreo de los campos se erige en modelo de esfuerzo y labor, y en concreto, en modelo de la forma de vida del hombre virtuoso. Reaparecen en este reconocimiento, otra vez, algunos elementos seculares que se repiten desde que así lo recogiera *Los trabajos y los días* de Hesíodo (la ‘dureza’ o el ‘esfuerzo’ o πόνος), acentuando ahora los valores de la ἀρετή o ‘excelencia’ tales como el endurecimiento de los

---

<sup>85</sup> Esta alegoría se incluía en la las *Horas* o *Las Estaciones* del sofista Pródico —fr. B2 [Melero Bellido]. El motivo de los dos caminos se encontraba ya en Hesíodo (*Los trabajos y los días* 278-292).

<sup>86</sup> Por ejemplo, el que consistía en llevarse el ganado que pastoreaba Gerión (Eurípides, *Heracles* 386ss.). Del cúmulo de aventuras míticas posteriormente se extrajo el canon de los doce trabajos. Como es bien sabido, el esfuerzo hercúleo acabó por convertirse en símbolo de la ἀσκησις moral, y en este sentido lo utiliza el propio Sócrates platónico de la *Apología* 22b (también, Platón, *Teeteto* 169b). Para la moralización del esfuerzo simbolizado en la figura de Heracles, véase Marcel Detienne, “Héraclès, héros pythagoricienne”, en *Revue de l’Histoire des Religions*, 177 (1960), pp. 19ss. Y del mismo autor: *Homère, Hésiode et Pythagore: Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, Bruselas- Berchen: Latomus, 1962, cap. 5.

cuerpos y espíritus mediante el continuo fortalecimiento del ‘valor’ u ‘hombria’ (ἀνδρεία). Ensalzándolo, el Ps.-Aristóteles (*Económicos* I 2, 1343a 27- 1343b 7) dice de los agricultores que, por hallarse a la “intemperie”, se encuentran más “dispuestos a arriesgarse contra los enemigos, pues son los únicos ciudadanos cuyos bienes están fuera de las fortificaciones”. Aludo el pasaje en donde se relacionan el tipo de ocupaciones que tienden a la αὐτάρχεια, hacia la ‘autosuficiencia’ o el ‘autoabastecimiento’ del grupo familiar o doméstico (οἶκος), hacia la ‘independencia’. No debiera perderse de vista lo que ya expliqué acerca de la ‘suficiencia’ al inicio del anterior capítulo. Sería bueno recordar que, en la IV centuria a. de n.e., los síntomas disgregadores de la vida cívica y de la misma πόλις los recogieron la corriente cínica y el epicureísmo, cada cual a su manera, en relación con su idea de ‘independencia’. Tampoco debiera perderse de vista esta vieja expresión autárquica de los que como el Ps.-Aristóteles o, antes que él, el propio Jenofonte (*Económico* V; VII 3) conciben la ‘economía’ o la administración de la casa, tratándola inverosímilmente como administración doméstica ‘privada’, particular o propia de cada buen ciudadano, tanto como de la administración de la casa común que era la πόλις<sup>87</sup>. Dicha concepción particularista, idiosincrática o *familiar* de la ciudad resultaba, por cierto, un producto de la ideología antidemocrática.

El pensamiento autárquico del que son claro exponente Jenofonte o el Ps.-Aristóteles se contrapone con la αὐτάρχεια que considera, por tanto, los intereses públicos o

---

<sup>87</sup> M.A. Levi, “L’*Economico* di Senofonte e l’*Economico* di Aristotele: Saggio di indagine contenutistica sul comportamento umano nella Grecia del IV secolo a. C.”, en *Rendiconti dell’ Istituto Lombardo*, 103 (1969), pp. 220ss.

comunes de la ciudad como si fueran propios, y por ello choca con la ideología que se halla presente en el discurso pronunciado por Pericles de Tucídides, o con el pensamiento aristotélico (en que la *πόλις* resulta la organización propia y auténticamente autosuficiente, siendo la organización familiar un ingrediente social más de la ciudad y que en la concepción evolutiva o de desarrollo cívico, ocupaba un estadio, digamos, prepolítico). El modelo ‘familiar’ de ciudad, como tal, convierte la relación entre gobernantes y gobernados en una relación desigual, propia de lo que Michel Foucault denominó “tecnología pastoral”<sup>88</sup> en la gestión de los hombres, según la cual el poder político se reduce a la relación que el pastor mantiene con el rebaño humano que cuida o gobierna<sup>89</sup>. En el ámbito cultural griego, la imagen del poder pastoral se remonta a nada menos que Homero (*Ilíada* II, 243; V, 144; etc.) y llega hasta la época de Platón y de Jenofonte. Por aludir sólo a este último, a quien Foucault nunca cita, su adusto tradicionalismo le permite contemplar esta imagen pastoral, y lo hace en *Recuerdos de Sócrates* (III 2, 1), y mejor todavía, nada más dar comienzo la *Ciropeia*. Si Jenofonte ofrece una visión del rey persa, Ciro, como el padre que rige sus inmensos dominios como si de su casa se tratara, y consiguientemente, a los ciudadanos como si fuesen los hijos de una sola familia, el gobernante-padre es también el “buen pastor” que sabe sacar el mejor provecho para su “su ganado” (*Ciropeia* VIII 1, 1; 2, 14). En el *Económico* Jenofonte deja sentado que el modelo de ‘administración’ a imitar por los griegos es el de la monarquía persa, uniendo con esta forma de gobierno las artes civilizadoras de la agricultura y de la guerra (*Económico*

---

<sup>88</sup> *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona: Paidós, 1ª. reimpr., 2000, p. 104.

<sup>89</sup> *Tecnologías del yo*, p. 107.

IV, 4-25). “Las actividades” tales como “la agrícola, la política, la administrativa y la militar” no sólo se hallan imbricadas, sino que se podría decir que son parte del gobierno (XXI, 2). Hasta donde conozco, y siguiendo este contexto o marco agrario en el que se inscribe el rey-pastor, no se ha insistido demasiado (y el propio Foucault parece desconocerlo en su pormenorizado estudio) en la existencia de antiguas magistraturas o jefes de las πόλεις arcaicas como pastores, y en la antiquísima atribución pastoral de los dioses Apolo y Hermes. Hermes es un dios ‘guardián del ganado’, de aquí su epiclesis ‘Epimelios’, por tanto relacionado con el ganado —y con los ladrones, dado que el mito cuenta cómo siendo niño se hizo fraudulentamente con las reses de su hermano Apolo (*Himno homérico a Hermes* IV, 62-104). Un atributo regio por antonomasia como el caduceo de Hermes, asimilable al cetro, era originalmente el bastón de mando y la vara del pastor.

No obstante, al lado del canon, o frente al panegírico de las virtudes de la agricultura y el agricultor (γεωργός, ἄγροικος), puede situarse a la vez como contramodelo enfrentándose al hombre que vive en la ciudad (ἀστεῖος)<sup>90</sup>. Precisamente, el incivismo del agricultor o campesino adquiere carta de naturaleza desde que se sabe o se tiene la certeza (real o imaginaria, es lo mismo, aunque las dos se concitaron en la historia que mejor conocemos, la de la ciudad de Atenas) de que el γεωργός es αὐτουργός, es decir, el agricultor es tanto el hombre que vive del trabajo de sus

---

<sup>90</sup> Osborne, *Demos: The discovery of classical Attika*, pp. 11-14; y M.H. Hansen, “The polis as an urban centre: The literary and epigraphical evidence”, en M.H. Hansen (ed.), *The polis as an urban Centre and as a political community - Symposium August, 29-31 1996. Acts of the ‘Copenhagen Polis Centre’ (Vol. IV)*, Copenhagen: Munksgaard, 1997, pp. 11, 17-25.

manos como (ideológicamente) el ciudadano que ‘se vale por y para sí mismo’ sin de necesidad de otros. El γεωργός realiza una ‘actividad’, las faenas agrícolas, que exige un ejercicio esforzado y continuado, debiendo permanecer alejado, según dicha representación, de las funciones que conciernen al común: la πολιτικά, los asuntos cívicos. Antes me he referido a la acertada interpretación que hacen la historiografía actual en el sentido de relativizar esta imagen, pero aunque el agricultor frecuente los centros periféricos de lo público, no es menos cierto que lo que trata de relanzarse es una concreta ideología del campesino, en concreto, ateniense. Me he referido a la ‘inactividad’ o ἀπραγμοσύνη como actitud de dicho ciudadano que vive en el campo de cultivo, visto como un αὐτουργός. La ἀπραγμοσύνη chocaba frontalmente con la πολυπραγμοσύνη que ensalzaba el modo de ser del ciudadano que vive en el ἄστυ o, al menos, definía a la ideología cívico-democrática ateniense. Durante la Guerra del Peloponeso la ‘inactividad’ coincidirá con la propaganda político-oligárquica (tendencialmente pro-lacedemonia) de la ‘calma’ o ‘tranquilidad’ (ἡσυχία)<sup>91</sup> —repárese la comedia aristofánica con el título *La paz* (*Εἰρήνη*). Desde el lado pro-democrático, el Anónimo de Jámblico caracteriza a la vida inactiva del ἀπράγμων como el primero de los males que resultan de la ilegalidad —fr. 7, 8 [Melero Bellido]. La ‘inactividad’ concierne de lleno con el ejercicio de los

---

<sup>91</sup> Véase Carter, *The quiet Athenian*, pp. 44-46, y el cap. 5; P. Demont, *La Cité grecque archaïque et classique et l’ideal de tranquillité*, París: Les Belles Letres, 1990, cap. 1, parte II; y A. Fouchar, *Aristocratie et démocratie : Idéologies et sociétés en Grèce ancienne*, Beçanson-París: Université de Franche-Comté / Les Belles Letres, 1997, pp. 276-284.

deberes cívicos<sup>92</sup>. El incumplimiento de una obligación política (como el desempeño de cualquiera de los cargos de gobierno) llevaba aparejada sanciones jurídicas y otras tan relevantes como la pública ‘deshonra’ o ἀτιμία (sanción que no dejaba de tener su efecto, dado que imposibilitaba hablar y ser escuchado por los demás<sup>93</sup>). De nuevo, habría que traer aquí a colación la Oración fúnebre de Pericles en donde puede comprobarse cuán peyorativo es el juicio sobre el ἀπράγμων<sup>94</sup>.

El agricultor, real o supuestamente, se erige entonces en un ser idiosincrásico; claro que la figura del ‘patán’ consigue con el tiempo desubicarse de su entorno rural, y si el enfrentamiento entre el modo de vida campestre y el urbano en la πόλις sigue estando presente, al menos como tal estereotipo pasa a convertirse en una actitud o un carácter general, es decir, independientemente de que se trate del habitante de la χώρα (rural) o del ἄστυ (urbano). Como he dicho antes, la caracterización del ‘paleta’ puede todavía confundir más la apreciación inocua del grosero (ἀπαίδευτος), salvándose entre los chistes y chascarrillos comunes, tal y como han quedado retratados en el ambiente que recrea la comedia. En este sentido, quien hemos erigido en portavoz de la πόλις, y por ende de lo que debe ser cívico o educado, Aristóteles, es quien establece la siguiente consideración que abandona del todo el lado de la jocosidad:

---

<sup>92</sup> V. Ehrenberg, “Polypragmosyne: A study in Greek politics”, en *Journal of Hellenic Studies*, 67 (1947), pp. 46ss.

<sup>93</sup> S. Montiglio, *Silence in the land of logos*, Princeton: Princeton University Press, 2000, pp. 116-123.

<sup>94</sup> Véase Carter, *The quiet Athenian*, cap. 2 (en la p. 39 se precisa el uso tucidídeo del término ἀπράγμων en el pasaje de *Historia de la Guerra del Peloponeso* II 40, 2).

El patán [ἄγροικος] es inútil para las relaciones sociales (...), no contribuye a ellas y todo lo lleva muy mal —*Ética nicomáquea* IV 8, 1128b 1-4.

Así, el rasgo principal del ἀπαίδευτος queda definido en tales términos por su inactividad, lo que constituye el rasgo opuesto a cómo —según ya hemos visto en el capítulo anterior— se ha de definir la ciudadanía: la ‘actuación’ o ‘realización’ (πρᾶξις)<sup>95</sup>. Debe saberse que ‘inactivos’ eran, entre otros, las bestias, los dioses y los siervos o esclavos<sup>96</sup>. El Sócrates del *Teeteto* establecía la contraposición entre el hombre educado y la “persona que carece de educación (ἀπαίδευτος)”. Lo que importa poner de relieve, en este momento, son las palabras que se suceden en el mencionado diálogo entre Sócrates y Teodoro, pues el maestro se pronuncia en relación a la actitud servil del ἀπαίδευτος del modo siguiente:

Esta es la manera de ser que tiene uno y otro, Teodoro. El primero que ha sido educado en la libertad y en el ocio (...) A éste no hay que censurarlo por parecer simple e incapaz cuando se ocupa de menesteres serviles, si no sabe preparar el lecho, condimentar las comidas o prodigar lisonjas. El otro, por el contrario, puede ejercer todas estas labores con diligencia y agudeza, pero no sabe ponerse el manto con elegancia de un hombre libre, ni dar a sus palabras la armonía que es preciso para entonar un himno a la verdadera vida de los dioses y de los hombres bienaventurados —Platón, *Teeteto* 175d-e (los subrayados son míos).

---

<sup>95</sup> El ‘ocio’ (σχολή) no tenía nada que ver con el ‘solaz’.

<sup>96</sup> Extremo del que me ocupo en el capítulo siguiente.



El ἀπαίδευτος, explica Aristóteles (*Ética nicomáquea* IV 8, 1128a 20-23), carece de “tacto” en el “decir y oír lo que conviene”, pues en esto consiste la distinción entre el “hombre libre” y “educado” respecto del “hombre servil” y “que no tiene educación”; de esta forma, el “hombre de tacto o ingenioso (...) que es gracioso y libre se comportará como si él mismo fuera su propia ley”, mientras que “el bufón (...) es víctima de su bromear, y no se respetará a sí mismo ni a los demás”. El sucesor de Aristóteles en la dirección del Liceo, su colaborador y discípulo, Teofrasto, manifestará acerca del carácter ‘grosero’, no que carezca (pues en efecto adolece) de la delicadeza en el vestir, hablar, cantar o adorar a los dioses —tal como lo acaba de expresar el Sócrates del *Teeteto*—, sino que, y he aquí lo importante, ni siquiera está dispuesto “a cantar, recitar o bailar; e, incluso, se atreve a no implorar a los dioses” (*Caracteres* XV, 10-11). La persona de este tipo —explica—, cuando ha de estar presto a contestar cortésmente a los demás, ni siquiera lo hace, dando la callada por respuesta (4). Por tanto, el tipo del grosero que expone *Caracteres* se muestra un tanto de forma diferente al maleducado socrático que actúa mal —si se pudiera decir como gustaba al maestro— por ignorancia<sup>97</sup>, sino que decididamente se muestra ‘activo’, queriendo transgredir las reglas o convenciones sociales.

La disonancia acerca de las buenas costumbres tiene, desde luego, un correlato directo con lo incívico. Esto es lo que también demostrará sin paliativos o de la manera más cruda, posteriormente, el cínico. Entre otras razones el cosmopolitismo cínico se fundará en una vuelta a la vida natural con un sesgo ascético y una reivindicación de la forma de vida primitiva, los hábitos de los animales y un λόγος primordial común que une a todo lo vivo, no sólo a

---

<sup>97</sup> Me refiero al famoso principio que inspira la moral socrática.

los humanos, cifrándose en una reivindicación de la vida corporal, del cuerpo físico, frente a la *πόλις*<sup>98</sup>. Pero mientras el ‘maleducado’ podía ser dispensado y dar rienda a la jocosidad cómica, el ser incívico (cínico o no) se mostraba abiertamente trasgresor respecto del orden establecido, es decir, en un peligro para la comunidad. La actitud del *ἀπαίδευτος* constituía un atentado en toda regla, en particular hacia la piedad (*εὐσέβεια*) y el respeto (*αἰδῶς*), o al menos hacia las manifestaciones externas de qué es lo que debe ser lo correcto o lo debido en cuanto al cumplimiento de los deberes (cívicos) del hombre para con lo sagrado (*ὄσιος*) de la vida ‘política’. Es, desde luego, ésta, una interpretación ‘legalista’ o ‘formalista’ de la piedad, que es la que se contempla, por ejemplo, en la definición que de ella dan: Jenofonte (*Recuerdos de Sócrates* I 3, 1, en boca de la Pitia délfica) y Platón (*Eutifrón* 5d-e, por propia boca del adivino). El *Eutifrón* define la piedad sucesivamente, merced al propio método dialéctico:

- i) “Lo que agrada a los dioses” (6e).
- ii) “La parte de lo justo que es religiosa y pía es la referente al cuidado de los dioses” (12e).
- iii) “Sabe[r] decir y hacer lo que complace a los dioses, orando y haciendo sacrificios; éstos son los actos piadosos y ellos salvan a las familias en privado y a la comunidad en las ciudades” (14b).

Es importante mencionar que el Sócrates de este diálogo platónico rompe con uno de los principios sobre los que se asienta la piedad tradicional, es decir, con el cumplimiento

---

<sup>98</sup> R.B. Branham, “Invalidar la moneda en curso: La retórica de Diógenes y la *invención* del cinismo”, en R.B. Branham / M.-O. Goulet Cazé (eds.), *Los cínicos: El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Barcelona: Seix-Barral, 2000, p. 135.

externo o formal de lo que es debido, el sinálagma según el cual: “[si] la piedad sería, para los dioses y para los hombres, una especie de arte comercial de los unos para con los otros (...) indícame [Eutifrón] qué utilidad sacan los dioses de las ofrendas que reciben de nosotros” (14e)<sup>99</sup>. La piedad socrática tiene que ver, en suma, con el contenido de los actos y no con la forma de los mismos. Sin duda alguna, esta expresión de Sócrates habría significado una quiebra muy seria y radical del marco cívico tradicional ateniense<sup>100</sup>, pues debe entenderse que la nueva manera que tiene Sócrates de honrar a los dioses resultaba una grandísima negación de los valores que informan la piedad de la ciudad. El mismo Platón defiende en *Las leyes* (IV, 717a) el sentido tradicional: la piedad consiste en entregar a los dioses lo que se les debe con arreglo a sus diferentes atribuciones y con arreglo a las categorías a las que pertenezcan. Edward Taylor<sup>101</sup> establecía que si Sócrates fue condenado por desentenderse de las formas externas de la religión ‘política’, es que la religión griega era solamente eso: rito o formalismo. El fiel no debía ser tan riguroso para poder cumplir las prescripciones externas de la piedad, como demuestra por ejemplo, el Hermógenes que participa en el *Banquete* de Jenofonte, quien se declara ‘teófilo’, esto es, amigo de los dioses. Habla Hermógenes:

Lo cierto es que todos piden a los dioses que aparten de ellos las calamidades y les concedan bendiciones. Pues bien, estos dioses que todo lo saben y son omnipotentes,

---

<sup>99</sup> Para este asunto me remito a Gregory Vlastos, *Socrates, ironist and moral philosopher*, Ithaca: Cornell University Press, 1991, cap. 7.

<sup>100</sup> Vlastos, *Socrates, ironist and moral philosopher*, pp. 180-190; y M.I. McPherran, *The religion of Socrates*, University Park: The Pennsylvania State University Press, 1996, p. 109.

<sup>101</sup> *Socrates*, Davies, Edimburgo, 1932, p. 107.

hasta tal punto son amigos míos que en su preocupación por mí no me pierden de vista (...) Por su capacidad de previsión también me indican lo que me va a ocurrir en cada caso (...) —Jenofonte, *Banquete* IV, 48.

Y, lo más importante, alega Hermógenes haberlo conseguido mediante “un servicio muy barato” con simplemente alabarlos y, cuando los pone por testigo, no mentir a sabiendas (49).

Por tanto, el que no se cuida de los dioses y no les reverencia como es debido, el vulgar ἀπαίδευτος, no se diferenciaba demasiado, al menos formalmente y en apariencia, del intelectual que mantiene unas creencias o unas formas religiosas que distaban o llamaban demasiado la atención respecto de las que profesaba el común. Las formas cuentan para la πόλις, lo destacábamos antes. Las dos clases de actitudes, entonces, la del ἀπαίδευτος y la del ‘librepensador’ constituyen expresiones de ‘ateísmo’ en el antiguo sentido de esta palabra<sup>102</sup>, pero también, y es a donde pretendo llegar, de una profunda ‘incultura’.

La defensa que del maestro Sócrates hace los *Recuerdos* de Jenofonte, que va seguida a la definición que de la εὐσέβεια establece la Pitia délfica —autoridad por cierto generalmente reconocida en todo el orbe (civilizado y parte

---

<sup>102</sup> Antes de significar ‘ateo’ aquel que *no cree* en los dioses, en el sentido que hoy lo entendemos (negación de su existencia), ‘ateo’ era el humano que había sido abandonado por los dioses. Las expresiones ἄθεος y θεοῦς ἐχθρός (literalmente, ‘enemigo de los dioses’) designaban al ἄσεβής o ‘impío’. Se pensaba que algo habría hecho contra la divinidad, que ésta había dejado de acompañarlo o asistirlo. Un ἄσεβής no guardaba las tradiciones y el ritual en el sentido que ya he explicado, esto es, *no creía* en los dioses. Véanse las precisiones que hace A.B. Drachmann en su *Atheism in pagan Antiquity*, Londres: Gyldendal, 1922, introducción y cap. 1.

del bárbaro)— alega que, de acuerdo a las prescripciones de lo piadoso, “Sócrates procedía (...) y lo recomendaba a los otros”. No obstante, lo que pretendo llamar la atención es lo que a continuación expresa el texto jenofonteo:

A los que obraban de otra manera, (Sócrates) [los] consideraba indiscretos y necios” —*Recuerdos de Sócrates* I 3, 1.

Aristóteles, en el cap. 6 del libro I de la *Ética eudemia*, establece la distinción entre el filósofo, esto es, aquel que sigue rigurosamente el método de “intentar convencer por medio de argumentos, empleando los hechos observados”, de los “ignorantes” y los “charlatanes” que tratan de razonar pero lo hacen empleando argumentos vacíos. El Estagirita se refiere a una ralea que provoca unos efectos muy perniciosos sobre los pensamientos, creencias y opiniones de los demás. No sabemos si debiera incluirse, también, en esta categoría tan deplorable a los que solamente esgrimen un tipo de pensamiento especulativo que desecha mirar el suelo de la práctica o a “los hechos observados”, suelo en el que se halla y desenvuelve —no debemos olvidarlo— la πόλις, y que de acuerdo al pensamiento del Estagirita menoscabaría, en todo caso, los resultados de la investigación ‘científica’, según ha dado comienzo dicho cap. 6. En el texto en cuestión de *Ética eudemia* se lee lo siguiente:

Hay alguno, en efecto, que bajo pretexto de que se tiene por filósofo al que no dice nada al azar sino por argumentos, a menudo, sin que lo sepan, dan razones extrañas a la materia y vacías de sentido (cosa que hacen, una veces, por ignorancia [ἄγνοιαν] y, otras, por charlatanería), gracias a lo cual sucede que, incluso personas con experiencia y capaces de actuar, son engañadas por gentes que ni poseen ni pueden tener un

pensamiento constructivo o práctico. Y esto les ocurre por incultura [ἀπαιδευσίαν] —*Ética eudemia* I 6, 1216b 40-1217a 6.

Aunque sería cuestionable convertir esta declaración del Estagirita en otra desafección hacia el amigo Platón, ciertamente, de la crítica a la falsa filosofía o a los pensamientos hueros no puede salir muy bien parado el ‘idealista’. Lo que en este texto parece ponerse en evidencia es el malestar ante el éxito tanto de charlatanes como de vulgares ignorantes, muestra de la profunda incultura en las sociedades de las πόλεις —al menos a juicio de Aristóteles—, pues la gente se rendía a ellos, y ante todo tipo de ideas que en el fondo no significaban nada sino mera vacuidad. Mal habrá de ser que cayera el vulgo, pero, lo peor es que consiguieran además engañar a los *hombres prácticos* de la ciudad, los “que cuentan con experiencia y son capaces de actuar”. Puede pensarse que esta declaración de la *Ética eudemia* sirve como testimonio de las incoherencias internas socio-políticas en el otoño del mundo de la ciudad griega clásica, pero lo cierto es que casi un siglo atrás en el tiempo, en la época gloriosa de la ‘ilustración sofística’, esto mismo era lo que planteaba el drama trágico de Eurípides a cual nos hemos venido refiriendo, el *Hipólito*. Evidentemente, no es el único texto en donde puede descubrirse el mismo tipo de denuncias. Quizás habría que traer a colación lo que Platón pone en boca de Adimanto en la *República* (II 364b), cuando este interlocutor trata sobre un género específico de charlatanes, los que llama: “sacerdotes mendicantes y adivinos” que “acuden a las puertas de los ricos” ciudadanos, “convenciéndolos de que han sido provistos por los dioses de un poder de reparar (...) cualquier delito cometido por uno mismo o por sus antepasados; o bien, si se quiere dañar a algún adversario por un precio reducido (...), por medio

de encantamientos (...), ya que, según afirman, han persuadido a los dioses y los tienen a su servicio”. Por cierto que unos de estos sacerdotes itinerantes eran los secuaces del profeta Orfeo, que salen muy mal parados en este diálogo de la *República*, como tampoco salió el orfismo en el *Hipólito*. Merecerá la pena detenernos, una vez más, en este drama euripídeo. Hipólito, el joven ‘integrista’ era un iniciado en los misterios órficos. Después de haber sido acusado por su padre, el joven se atreve a echar en cara a Teseo que su “causa”, tal como la ha presentado el drama (pues, bajo la apariencia de un muchacho íntegro, para Teseo se esconde el violador de Fedra), “se presta a bellos argumentos”, pero “si alguno la examina a fondo, no sería tan hermosa” (*Hipólito*, 984-985). En una crítica a los charlatanes —a los demagogos de aquel entonces, cabría pensar—, el Hipólito expresa:

Los mediocres, a juicio de los entendidos, ante la multitud son más hábiles en sus discursos (989-990).

No creo que haga falta comentar quiénes se encuentran aquí concitados en la diatriba, quiénes son, por tanto, “los mediocres”, quiénes “los entendidos” y quién “la multitud” engañada a través de la palabra persuasiva<sup>103</sup>. Siquiera —

---

<sup>103</sup> Sobre el λόγος καλῶς (el ‘bello discurso’) y el poder de la persuasión (πειθῶ), véase P. Laín Entralgo, *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*, Madrid: Revista de Occidente, 1958, *passim*. Gregory Vlastos destacó el uso oligárquico que tienen en la *Apología* platónica los términos de raigambre democrática πλῆθος y πολλοί (*Socratic studies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 98-100. Thomas Brickhouse y Nicholas Smith insisten en que la figura de Sócrates debe verse no sólo como antidemocrática sino, a la vez, como antioligárquica, lo que redundaría doblemente en su tremendo aislamiento cívico (*Plato’s Socrates*, Nueva York: Oxford University Press, 1994, pp. 156-160, y 160-164).

añadiría— lo que termina por desprenderse del *Hipólito* (tal como lo hubiera requerido el ‘completo’ método de investigación de la *Ética eudemia*), es el muy sentido lamento porque su padre, el rey Teseo, no ha podido corroborar pacientemente “los hechos”. Este proceder le habría conducido a formarse una conclusión distinta y, sobre todo, a no cometer un juicio infundado sobre su propio hijo. Por culpa de su yerro, al final, Hipólito queda abandonado a su propia suerte: el destierro y la muerte. Teseo invoca, dirigiéndose a su hijo, que “los hechos sin palabras denuncian tu infamia” (1077). Teseo se ha dejado guiar por dos hechos que le han inducido a un error, y a condenar, por tanto, a Hipólito; pero el acaecimiento de un suceso tan inesperado como el suicidio de su esposa Fedra, mas el haber hallado en su propia mano inerte un escrito con la palabra ‘Hipólito’, le hacen caer en la cuenta de que se ha equivocado del todo al juzgar a su hijo. En el éxodo le recriminará, por ello, la diosa Artemisa:

No esperaste la confirmación (...), ni a tener prueba, ni concediste mayor tiempo a la indagación (1321-1323).

Estas palabras se comprenden en el marco general de la legislación penal ateniense, pero tienen en particular un eco sofístico, que choca frontalmente con la moral socrática desde la cual —como es bien sabido— sólo obra mal el ignorante: “en cuanto a tu falta, el desconocimiento es la primera excusa de tu culpa” (1335). La ‘sensatez’ (*σωφροσύνη*) abandona a quien la posee, porque “no hacemos un buen uso de ella” (1035).

La quiebra de la ciudad a la cual querría prestar mis últimos comentarios en el presente capítulo es la del ‘individualismo’. La *πόλις* constituye una sociedad en la que carecía de valor o de reconocimiento *per se* la ‘identidad



personal' o 'subjetiva'. Sócrates representa el choque entre las distintas nociones 'pública' y 'privada' de la αὐτονομία en la πόλις y que en él, como tal 'individuo' reivindicándose en su 'independencia', se hallaban en abierta contradicción<sup>104</sup>. Un texto que demuestra de la manera más palmaria esto que afirmo lo encontramos en *Las leyes* de Platón. Habla como en otras ocasiones el Ateniense:

Que jamás haya nadie, ni varón ni hembra (...) cuya alma esté acostumbrada a hacer nada de por sí ni aisladamente ni en asuntos (...) serios —*Las leyes* XII, 942b.

El papel del individuo socialmente reputado como semejante (el ciudadano) estaba en función de su calidad como miembro de la comunidad a la que pertenecía, del cuerpo cívico (πολίτευμα); consiguientemente, resultaría indiferente a tales efectos el que, por traer un ejemplo manido, algunos hombres o (incluso) mujeres hubieran podido descubrirse como tales 'sujetos', por ejemplo, en la expresión poética desde la época arcaica, según suele explicarse respecto de la poesía lírica<sup>105</sup>. El 'yo' estaba completamente ausente del mundo antiguo que nosotros consideramos, al menos hasta el hallazgo del insondable "abismo de la conciencia humana [*abyssus humanae conscientiae*]", al que se refiere Agustín de Hipona (*Las confesiones*, X 2). La πόλις formaba, pues, una sociedad sin 'sujetos', y en la que las manifestaciones surgidas desde la intimidad, como la del excepcional 'sujeto' Sócrates conociéndose a sí mismo en un diálogo continuado

---

<sup>104</sup> C. Farrar, *The origins of democratic thinking: The invention of politics in democratic Athens*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 121.

<sup>105</sup> Un ejemplo conspicuo de esto que digo: Bruno Snell, *El descubrimiento del espíritu: Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*, Barcelona: El Acantilado, 2007 [original 1946], cap. 4.

con sus semejantes (Platón, *Apología* 30a), solamente habrían ganado *estatuto de existencia* fuera de su ámbito íntimo, mediante un reconocimiento público, es decir, en cuanto reflejadas en el espejo de la colectividad. Con independencia de que los diálogos socráticos transcurrieran *en privado*<sup>106</sup>, el propio juicio que tenían de Sócrates sus paisanos, errado o no, da buena muestra de que casi nada podía escapar al todopoderoso ‘rumor’ (φήμη), es decir, a lo que hoy tildaríamos como ‘opinión pública’. Pero como he dicho, las opiniones eran lo importante. Por lo común, en un mundo como el de la πόλις, no había nadie que quisiera sustraerse a la ‘eufemía’ (Εὐφημία)<sup>107</sup>, aunque había sus excepciones, y Sócrates era una de ellas. En el *Critón*, Platón hace decir a Sócrates:

No debemos preocuparnos mucho de lo que nos vaya a decir la mayoría, sino de lo que diga el que entiende sobre las cosas justas e injustas, aunque sea uno sólo (48a).

Y en *Teeteto* después de haber reconocido que la semejanza con la divinidad se alcanza por medio de la inteligencia, la justicia y la piedad, vuelve a expresar que “la mayoría (...)”

---

<sup>106</sup> Pues Sócrates se acerca a cada uno “privadamente” —*Apología* 31b.

<sup>107</sup> Ni siquiera se sustrae a ello el casto Hipólito. Su arrogante actitud es la demostración de esta demanda de ‘fama’ incidiendo sobre el mismo concepto de pudor y de piedad. Los vv. 486-489 de Eurípides ponen de relieve, no obstante, que el joven sabe distinguir la fama de las meras adulaciones (“las palabras demasiado hermosas” y las “palabras agradables a los oídos”). Εὐφημία evocaba, en general, la ‘dicción correcta’, pero en concreto la manera correcta en que se invocaban a los dioses o se pronunciaban las plegarias (Montiglio, *Silence in the land of logos*, pp. 16-17).

creo que lo único importante es no tener mala reputación y parecer bueno, pero todas estas opiniones, a mi entender, no son más que un chismorreo de viejas” (Platón, *Teeteto* 176b).

El todopoderoso ‘rumor’ servía a la comunidad cívica para poder enjuiciar las tendencias, las creencias y opiniones de sus miembros, salvo los contados casos en que quedaban piadosamente silenciadas bajo el ‘secreto’ o ‘misterio’ (μυστήριον). La rumorología, constituía una de las actividades a la que se entregaban los ciudadanos<sup>108</sup>. Las noticias que corren por la ciudad de boca en boca surgen muchas veces sin saber por qué, y así se difunden. Es evidente que las noticias que se propagan han dejado de pertenecer al ámbito de lo desconocido o del secreto. Algún estudioso<sup>109</sup> ha puesto de relieve la tensión que en la πόλις se produce al coexistir, institucionalizados, la ‘publicidad’ y el secreto religioso (μυστήριον); tensión que explota en plena guerra del Peloponeso con la sacrílega profanación de los misterios de Eleusis. Quizás se olvida que la otra faceta religiosa de la Alabanza es la de la Desaprobación o Maledicencia. Como canta el verso de Píndaro:

El dios es quien (...) concede gloria inmortal. Mas es menester que yo huya de la mordedura de la Maledicencia” —*Pítica* II, 49-53.

Según el propio Sócrates de la *Apología* de Platón, su fama entre los atenienses —que llama “tergiversaciones” en 20c y “falsa opinión” en 21b— se habría extendido por la confabulación de sus enemigos (“Ánito y los suyos”); por ello, sus paisanos estaban persuadidos de que “hay un tal

---

<sup>108</sup> M. Detienne, *La escritura de Orfeo*, Barcelona: Península, 1990, p. 111.

<sup>109</sup> Sabbatuci, *Saggio sul misticismo greco*, p. 53.

Sócrates, sabio, que se ocupa de las cosas celestes, que investiga todo lo que hay bajo la tierra y que hace más fuerte el argumento más débil” (*Apología* 18b)<sup>110</sup>. Dichas habladurías podrían haber estado en boca de muchos, además, expresa el diálogo, “durante ya muchos años” (18c)<sup>111</sup>.

Si el ἤθος de la ciudad tenía por regla el ‘cuidado de sí’ (ἐπιμέλεια), constituía, desde luego, un cuidarse sí mismo en y por la πόλις. En su ‘ser moral independiente’, el sujeto Sócrates, que no obstante se aferraba a lo cívico según trata de realzar la leyenda favorable al maestro, dicho cuidado de sí *independiente* no era ya el adecuado en términos cívicos o no constituía el verdadero cuidado que habría reconocido la

---

<sup>110</sup> Son las mismas apreciaciones que recoge la acusación formal presentada por Meleto. La imagen de Sócrates resume lo que los atenienses podrían achacarle, como expresa en *Apología* 23d: “lo que es usual contra todos los que filosofan”, es decir, la investigación natural (sirviendo de prototipo el famoso Anaxágoras, otro acusado del delito de impiedad) y los sofistas. En 26d Sócrates le pregunta a su acusador Meleto: “¿crees que estás acusando a Anaxágoras?”. Respecto a su diferencia con los sofistas, el Sócrates platónico del *Apología* deja claro desde el principio que no se mostrará hábil con el manejo del arte retórico, que no empleará un discurso como los de los persuasivos rétores, adornado “cuidadosamente con expresiones y con vocablos”, sino que su auditorio va a escuchar “frases dichas al azar con las palabras que me vengan a la boca” (17b). Recalca que él nunca cobró por dialogar (19e- 20c), y que carece de discípulos, dado que (a diferencia también de los sofistas) él no puede enseñar nada a nadie (33a). La costumbre que tenía Sócrates de hablar en el ágora entre las mesas de los cambistas (17c) podría haber sido, sin embargo, una de las razones para que le tomaran por un sofista.

<sup>111</sup> Como es sabido, Platón destaca el hecho de que la popularidad de la figura de Sócrates entre los atenienses se debe también a la labor emprendida por un “cierto comediógrafo” (*Apología* 18d), a quien cita explícitamente después: “Aristófanes” (19c).

mayoría de los atenienses<sup>112</sup>. El Sócrates de la *Apología* (30b) da cuenta de que el “persuadiros (...) a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma”<sup>113</sup> había llegado a ser su gran tarea, y reconoce haberse entregado a ella durante buena parte de su vida. Esto debía sonar bastante extraño a los oídos de un ciudadano. La ἄσκησις, camino de ‘interiorización’ o de ‘unificación del yo’ tomada por el filósofo (Sócrates-Platón), conducía no sólo a una más profunda ἐπιμέλεια sino también a una auténtica ‘reforma’, ‘conversión’ o περιαιγωγή (*República* VII, 518d)<sup>114</sup>. Como se sabe, es en el *Alcibíades I* —diálogo que la tradición atribuye a Platón, que se convertirá en guía para el mismo círculo socrático, el platonismo y los neoplatonismos— donde aparece por vez primera la expresión “ἐπιμέλεσθαι σαυτοῦ” (*Alcibíades I* 127d)<sup>115</sup>. El comentarista neoplatónico Albino, que escribe en el siglo II de n. e., expresaba que, en efecto, “el ser naturalmente bien dotado, que por edad está en el preciso momento para filosofar (...) empezará por el

---

<sup>112</sup> Fama y riquezas (cuidado de sí tradicional) frente a inteligencia (cuidado de sí del que habla Sócrates) —*Apología* 29e). Véase Foucault, *Tecnologías del yo*, pp. 50-52.

<sup>113</sup> En 29e ha hablado de la preocupación por el perfeccionamiento de la ψυχή.

<sup>114</sup> Véase G. Luri, *El proceso de Sócrates: Sócrates y la tradición del socratismo*, Madrid: Trotta, 1998, cap. 2. Su cap. 1 culmina con la interpretación de la *Apología* como un ἀγών entre ‘el que se cuida’ (τὸ μελέτημα, repárese en el nombre del acusador Meleto) y la actitud que tiene Sócrates, que no se cuida o se despreocupa de lo que prescribe el ἦθος cívico: la familia, la muerte, el cuerpo, el dinero, etc.

<sup>115</sup> Véase, nuevamente, Foucault, *Tecnologías del yo*, pp. 57-58 (aunque no lo menta, estas páginas son deudoras de la explicación que diera unas dos décadas antes André- Jean Festugière, *La esencia de la tragedia griega*, Barcelona: Ariel, 1986, pp. 99-101).

*Alcibiades* con vistas a inclinarse y volverse hacia sí mismo, y saber cuál debe ser el objeto de sus cuidados”<sup>116</sup>. Albino se hallaba inmerso, empero, en un proceso socio-cultural que tenía poco que ver ya con el mundo de Sócrates y de Platón, en el que habría de dejarse vacío o sin verdadero sentido a la ‘ciudad de los hombres’. En efecto, el mundo cada vez más fragmentado y *menos compartido* que caracterizará, sobre todo, la subsiguiente Baja Antigüedad comenzaría una novedosa andadura que conducirá a la ‘ciudad de Dios’, y en cuyo tránsito las versiones más exaltadas del *individualismo* (como la del anacoretismo y el eremitismo buscando en parajes inhóspitos y en los desiertos el perfecto aislamiento y la comunión del alma *sola* con Dios) poco tenían que ver con el ‘individualismo’ de Sócrates que tratamos. Si sirve para diferenciarlo todavía más, en ese mismo proceso de disgregación de la ‘ciudad’ y de la ‘política’ se abrirá paso paradójicamente el último reducto de la antigua πολιτικά: el monacato, aunque ello sirviera para institucionalizar el divorcio definitivo con el ‘reino temporal’, en cuyo humus se había desenvuelto inextricablemente la vida en la ciudad antigua, incluida la de Sócrates. Las reinterpretaciones neoplatónicas y cristianas de la huida platónica de la ciudad lo serán al precio de trocar la anómala situación ‘autárquica’ del *individuo* pensante por la del alma afectada y sintiente, pasándose de la contemplación de las Formas o las Ideas a la contemplación del Uno, de Dios<sup>117</sup>. Aquel que había de prepararse para filosofar, de quien trataba Albino, era

---

<sup>116</sup> Citado por Festugière, *La esencia de la tragedia griega*, p. 100.

<sup>117</sup> Platón continuó siendo ‘clásico’ en su comprensión de la ciudad, incluso tratándose de la mejor de ellas (la καλλιπόλις), pues no parece tener ninguna utilidad en el más allá, como sí en cambio la ciudad de Dios (V. Goldschmidt, *La Religion de Platon*, París: Presses Universitaires de France, 1949, p. 120).

también el que “finalmente se libera de trabas políticas”<sup>118</sup>. El mundo antiguo se había descompuesto, desde el punto de vista de la antigua ciudadanía. Recuérdese que para el pensador de la πόλις, Aristóteles, el ser humano es un viviente cívico, y lo es por naturaleza, requiriendo a sus semejantes. Ya hemos señalado dónde se encontraba ubicada o dónde residía el único órgano verdaderamente ‘autónomo’ o suficiente para Aristóteles (y para quienes pensasen como él): en la misma ciudad, y ello no en última instancia sino en primerísima:

Decimos suficiente no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social —*Ética nicomáquea* I 7, 1097b 7-10.

Si el mundo de la πόλις en el período clásico era el de una sociedad a la luz pública, aunque solamente abierta a sus amigos, Sócrates parece que frecuentó poco estos espacios ‘abiertos’, y cuando lo hizo era para entablar ‘diálogos’ íntimos o privados y no ‘discursos’ (que habrían de ser pronunciados ante auditorios). Como antes Hipólito, quien había dicho no saber hablar ante el pueblo (δῆμος), la masa (Eurípides, *Hipólito* 986), Sócrates tampoco se atreve a hablar en público (Platón, *Apología* 31c). Platón hace decir a Sócrates: “no he tenido tiempo de realizar ningún asunto de la ciudad digno de citar” (*Apología* 23b). Contrasta el que Platón haga decir esto a Sócrates, y que, luego de afirmado, mencione su participación en las batallas de Potidea, Anfípolis y Delion (28d), al hecho de haber ocupado el cargo de magistrado (buléuta), y a su turno, de pritano en el

---

<sup>118</sup> Festugière, *La esencia de la tragedia griega*, p. 100.

Consejo de los Quinientos o Bulé (32b). Sócrates, como ocurría con el divertimento que entrañaba el conociendo de los mitos del *Fedro*, tampoco tiene tiempo para el ‘ocio’ cívico. Añade, además, algo tan insólito para la propia concepción de la ‘vida buena’ como su franco reconocimiento de que de haberse dedicado a estos menesteres “habría muerto hace tiempo” (31d). Si en el capítulo precedente nos detuvimos con cierto detenimiento en tratar lo que sería conforme a una vida recta cívica (la ‘vida buena’, εὖ ζῆν), y aun a pesar de que el Sócrates platónico del *Critón* conceda que en ello radica “vivir honradamente y vivir justamente” (*Critón* 48b), sin embargo, el Sócrates de la *Apología* se halla dispuesto a reconocer abiertamente ante los demás (y he aquí lo determinante), que luchar por la justicia exige “actuar privada y no públicamente” (*Apología* 32a). Tan desvergonzado como Hipólito en el drama euripídeo se muestra ahora Sócrates en el discurso de defensa que contiene la *Apología*. Después de saber su condena, en un gesto que más tarde caracterizará al cínico, el maestro llega a reconocer sin ningún pudor (αἰδῶς) su pública “desvergüenza [ἀναίδεια]” (38d)<sup>119</sup>. Quizás, las

---

<sup>119</sup> En su versión de la *Apología de Sócrates*, Jenofonte concuerda en esto mismo: “en la altanería de su lenguaje” (1). La actitud desvergonzada de Sócrates, como expresión ‘crítica’ se hallaba en la antesala del cinismo. Oona Eisenstadt ha realizado un estudio sobre las diferencias entre el αἰδῶς comunitario y el ‘descaro’ de Sócrates: “Shame in the *Apology*”, en Z. Planinc (ed.), *Politics, philosophy, writing: Plato’s art of caring for souls*, Columbia: University of Missouri Press, 2001, pp. 42ss. Sócrates rompe las reglas convencionales del discurso, las cuales ponían en juego todo un código de valores que sería comúnmente aceptado por cualquier audiencia, y en su caso, por los ciudadanos-oidores (jueces), que juzgaban también formalmente la capacidad oratoria de su conciudadano. La ἀναίδεια será un emblema cínico. Con todo, dicha ‘desvergüenza’ de corte



palabras de Calicles en el *Gorgias* encierran una verdad (cívica) que hubieran compartido la mayoría de los ciudadanos atenienses cuando afirma:

Por bien dotada que esté una persona, si sigue filosofando después de la juventud, necesariamente se hace inexperta de todo lo que es preciso que conozca el que tiene el propósito de ser un hombre bien esclarecido y bien considerado. En efecto, llegan a desconocer las leyes que rigen la ciudad, las palabras que se deben usar para tratar con los hombres en las relaciones privadas y públicas y los placeres y pasiones humanos —Platón, *Gorgias* 484c-d.

A pesar de que estaba arropado por sus discípulos y amigos, el ‘drama’ de Sócrates es haberse hecho *singular* respecto de los presupuestos y creencias que fundamentaban la *πόλις* ateniense. Sócrates se convierte en un héroe a la vista de todo el círculo socrático, pues no había habido nadie tan excepcional como él, pero la ciudad hacía mucho que dejó de funcionar y articularse por la presencia en ella de hombres únicos e irrepetibles como los que tratan los poemas

---

*individualista* o *crítico* (sea socrática o cínica) no tiene nada que ver con las formas de la ‘desvergüenza organizada’ y, por lo tanto, lícita y permisible en la *πόλις*; en este sentido, las palabras y gestos de ciertos ritos obscenos de imprecación y apotropaicos relacionados, en general, con la fecundidad y los cultos agrarios (véase, por ejemplo: *Himno homérico a Deméter* II, 201-205). En el *ἄγών* ritual y en el *κῶμος* dionisiaco, en los que encuentra origen la propia poesía de escarnio y la comedia antigua, se utilizaban también palabras ultrajantes e, incluso, de amenaza. En las Faloforias, los falóforos lanzaban pullas al público, los iniciados en el culto eleusino al atravesar el puente de los ritos intercambiaban insultos, también sucedía algo parecido en el cortejo de Dioniso en las Antesterias atenienses.

homéricos. Nadie podía enfrentarse sólo a toda la *πόλις* y pretender vencer. Sócrates se había mostrado singular en su ‘heterodoxia’ y, ahora al fin, se le ve culpable. El culpable queda estigmatizado (singularizado, entonces) como *un* malhechor, como *tal* reo.

Los ‘sujetos’, los ‘Sócrates’ debían ser separados del cuerpo social, como el *φαρμακός*, portadores de una contagiosa polución. Precisamente, la autosegregación de la *πόλις* fue lo que predicará ese nuevo Sócrates al que Platón llamó “un Sócrates enloquecido”: Diógenes de Sínope (Diógenes Laercio, *Vida y opiniones de los filósofos ilustres* VI, 53). A partir del ejemplo o paradigma de Diógenes se constituye el modelo ‘héroe’ cínico, el de la identidad ‘individualizada’ que voluntariamente se autoexcluye de la ciudad, pero que tiene precedentes en los socráticos (Antístenes) y el propio Diógenes. Sin embargo, hay una diferencia entre excluirse (como Diógenes) y ser excluido (como Sócrates). El cínico se autoproclama, al fin, cosmopolita, pues Diógenes y los suyos se sintieron ciudadanos en todas partes, quizás igual que el no menos frugal Agesilao, el rey de Esparta, quien según le hace decir Jenofonte en la línea ideológica lacónica: “cualquier sitio es bueno para dormir” (*Agesilao* 9, 3-5). Ciertamente quien se hallaba ante Diógenes no era en realidad la *πόλις*, como le sucedió a Sócrates. El perro ‘insolidario’ cínico tenía frente a sí, no a los ciudadanos, los ‘iguales’, sino a otro ‘individuo’: la autoridad autocrática del dinasta macedonio. La máxima concreción de esta imagen de la realidad fue una nueva ideología del poder, inusitada en el suelo de las *πόλεις* porque el saber y el poder de la comunidad se transforma desde entonces en el ‘saber de uno’ y el ‘poder de uno’<sup>120</sup>.

---

<sup>120</sup> Sobre el cosmopolitismo cínico y lo que supone la nueva ideología del poder macedonio, me remito a la explicación que hace

Esta nueva etapa de la historia de Grecia, el helenismo, se destaca precisamente y contrariamente a los postulados del ἦθος clásico, por sus grandes protagonistas, no la colectividad sino las ‘singularidades’, por los héroes restaurados que como nuevos Heracles promocionarán a dioses<sup>121</sup>. Por tanto, los criterios de la piedad, el pudor, la moral y la justicia deberán ser otros; y cambiarán porque la concepción de la política y del gobierno habían cambiado: la πολιτικά en el sentido que, por ejemplo, explicaba la *Política* de Aristóteles había periclitado.

Si en el período clásico de la πόλις la definición de ‘individualismo’ alcanza más allá del mero ‘sujeto empírico’<sup>122</sup>, entendiéndose como tal aquel que habla, piensa y quiere, es decir, como un ser moral independiente, autónomo y, en consecuencia, esencialmente no social (de acuerdo con los parámetros griegos), evidentemente, el ‘individuo’ o el ‘agente moral’ no prosperó en la πόλις clásica porque no pudo hacerlo, pues como se desprende de lo antedicho, quienes se sustraen al ἦθος cívico se convierten en ‘individuos-fuera-del-mundo’, y ello llevaba en sí mismo aparejada la segregación socio-política. Tanto el que se individualiza por sí mismo como al que se le señala o se le

---

Arminda Lozano, “Alejandro ante el cínico Diógenes: La confrontación del pensamiento y la acción”, en J. Alvar / J.M<sup>a</sup>. Blázquez (eds.), *Héroes y antihéroes en la Antigüedad clásica*, Madrid: Cátedra, 1997, p. 94.

<sup>121</sup> K. Bringmann, “The king as a benefactor: Some remarks on ideal kingship in the Age of Hellenism», en A.W. Bulloch / E.S. Gruen / A.A. Long / A. Stewart (eds.), *Images and ideologies: Self-Definition in the Hellenistic World*, pp. 7ss.

<sup>122</sup> Hacemos nuestra la diferencia que estableció Louis Dumont entre ‘sujeto empírico’ e ‘individualismo’ en sus *Ensayos sobre el individualismo: Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, Madrid: Alianza, 1988, p. 37.

individualiza quedaba de alguna manera desprovisto del escudo socio-comunitario, situándose fuera de la ciudad; se los ‘expulsa’ de la comunidad.

Sócrates, sin duda, se distinguía por encima “de la mayoría de los hombres” (*Apología* 34e). Esto tuvo que tener consecuencias a la hora de mostrarse solo frente a todos, frente a toda la ciudad. Por si fuera poco, y para confirmar semejante posición única entre sus paisanos, él se creía “uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica[ba] al verdadero arte de la política y el único que la practica[ba] en estos tiempos” (*Gorgias* 521d). La *Historia* herodótea (*Historia* V 92ε-η 1) recogía la parábola de las espigas<sup>123</sup>, y ésta puede servirnos de forma aleccionadora para comprobar qué es lo que se hacía en la *πόλις* con el ciudadano *único* o sobresaliente (siendo en realidad indiferente que el régimen fuera tiránico o democrático,

---

<sup>123</sup> Doy de forma resumida la lección del tirano Trasíbulo de Mileto: cuando Periandro, el tirano de Corinto, accedió al poder, mandó un heraldo a la corte de Trasíbulo para preguntarle por la fórmula para mantenerse en el gobierno, como él. Habiendo llegado el heraldo a Mileto, y tras haberle formulado la pregunta, Trasíbulo lo sacó afuera de la ciudad y le dirigió a un campo sembrado de trigo; mientras el tirano pedía al heraldo que le repitiese la pregunta, el tirano iba segando la espiga que veía que sobresaliese sobre las otras. Una vez atravesado el labrantío despidió al heraldo, con lo que éste se vino a Corinto creyendo que Trasíbulo no le había dado ningún consejo, y así se lo hizo saber a Periandro. Él le pidió que le contara punto por punto lo que él y Trasíbulo habían hecho. Periandro comprendió finalmente que Trasíbulo le aconsejaba asesinar a los ciudadanos que sobresalieran como la forma más segura de lograr la estabilidad en su gobierno. El cuento aparece no sólo en Heródoto sino en otros autores, como por ejemplo Aristóteles en una versión un tanto diferente —*Política* III 13, 16-17 1284a (en V 11, 5, 1313a, es donde se trata de la lección que dio Trasíbulo como método para la conservación del gobierno).

dado que en uno u otro se estaba preocupados por castigar al que sobresalía demasiado). El reo de un crimen sufría un extrañamiento: pérdida de los derechos cívicos, expulsión o destierro de la ciudad y la condena a muerte. La *capitis deminutio* podría ser *minima*, esto es, consistir en el abandono de la ciudad, como sucedió en los casos archiconocidos del ostraquizado<sup>124</sup> o como es el caso que nos ha ocupado en estas páginas tratando de Sócrates, del crimen de ἀσέβεια. El ostraquizado si lograba sobrevivir volvía después de un lapso de tiempo a su ciudad. El declarado judicialmente ἀσεβής podría optar, por su parte, por quedarse en la ciudad pero, entonces, tenía que ser ejecutado con la pena capital; si decidía marcharse, por expresarlo gráficamente, su ‘vida buena’ habría quedado reducida a simple ‘vida’, pues esto suponía el alejamiento a perpetuidad de la πόλις propia, del ἦθος que se había respirado y que envolvía al ciudadano desde el mismo instante de su nacimiento. En el caso de Sócrates conocemos cual fue la determinación inquebrantable que tomó, decidiendo permanecer en la ciudad, y por consiguiente, resolviendo que se cumpliera la ley que le obligaba a tomar la cicuta<sup>125</sup>. Lo que el caso de Sócrates demuestra en el mundo griego hasta el advenimiento del ‘despotismo’ helenístico, es que no existía demasiada distancia entre quien se veía obligado a exiliarse

---

<sup>124</sup> El ostraquizado queda *individualizado* en términos políticos: la finalidad que tenía la institución del ostracismo en la democracia ateniense era evitar que un ciudadano fuera demasiado prominente, *se singularizase* y terminara arrogándose como el tirano todo el poder —esta es la propia interpretación que da Aristóteles (*Política* III, 13, 15-19, 1284a).

<sup>125</sup> Los casos de impiedad incoados a Protágoras o Anaxágoras, por ejemplo, deben diferenciarse del de Sócrates, dado que los primeros no eran juzgados por su propia ciudad, Ábdera o Clazómene, respectivamente, sino por la extranjera Atenas.

de la ciudad, aun siquiera por la los diez años que suponía una condena de ostracismo, y quien era condenado a muerte. En el *Protágoras* de Platón, el sofista justificaba la pena capital porque normalmente el criminal resulta un incorregible que ni el castigo ni la reeducación en “la justicia”, “la sensatez” y “la obediencia a la ley divina” consiguen hacer mejor. Protágoras creía que la sola presencia de los criminales constituía un peligro muy serio para la ciudad; por eso el “incurable” —matiza— exigía sin más paliativo una extirpación preventiva, separándosele de la comunidad: “echándole (...) o matándole” (*Protágoras* 325a-b). Como puso de relieve Jacques Derrida<sup>126</sup>, el φαρμακός era al tiempo que la causa de la polución el remedio para poner fin a la mancha que originaba y que recaía sobre toda la ciudad (mediante su expulsión o su condena a muerte). Pensando en el bien de la comunidad, y erradicando ese efecto de mácula culpable y contagiosa del agente, Demócrito estableció que “quien mata animales que hacen daño, o que pueden hacerlo, es inocente, pues hacer esto conduce más al bienestar que no hacerlo” —fr. 1094 [Sta. Cruz / Cordero]. Lo mismo pensaba el atomista de Ábdera respecto de los criminales, al decir que “hay que matar sea como fuere a quienes causan daño y van contra la justicia” porque “quien lo haga participará en mayor grado del buen ánimo, de la justicia [y] de la seguridad (...) en cualquier sociedad en la que se encuentre” —fr. 1095 [Sta. Cruz / Cordero]. Por su parte, el severo autor de *Las leyes* viene a decir algo muy parecido<sup>127</sup> cuando el legislador de Magnesia se enfrenta a la

---

<sup>126</sup> *La Dissémination*, París : Seuil, 1972, pp. 144-145.

<sup>127</sup> Ésta es, quizá, una de las influencias más palpables que Platón recibió de los sofistas —T.J. Saunders, “Protagoras and Plato on punishment”, en G.B. Kerferd (ed.), *The Sophists and their legacy (Proceedings of the Fourth International Colloquium on Ancient Philosophy at*

presencia de “alguien incurable” en la ciudad, y reconoce que “para ellos mismos no hay ventaja en vivir [pues] partiendo de esta vida, podrían beneficiar doblemente a los demás, por servirles de escarmiento contra la injusticia y por dejar la ciudad libre de malvados” (Platón, *Las leyes* IX, 862e)<sup>128</sup>. Platón ya había anunciado en *Político* que quien no posee conocimiento ha de someterse a la ley, y que la regla de oro consiste en “que ningún ciudadano se atreva a actuar en contra de las leyes, y que quien así lo haga sea castigado con la muerte” (*Político* 288e). De alguna manera puede afirmarse que Demócrito, Protágoras y Platón inauguran el sentido de la represión penal en Occidente hasta la pregunta que Cesare Beccaria se formulara en el siglo XVIII: “¿la muerte es una pena verdaderamente *útil* y *necesaria* para la seguridad y el buen orden de la sociedad?”<sup>129</sup>. En *Las leyes* el filósofo se muestra, si no cabe más riguroso, si más especioso respecto de quien atente y pueda destruir el orden sobre el que asienta la *πολιτεία* que en este diálogo trata férreamente de regularse. Así, en cuanto al crimen de *ἀσέβεια* (*Las leyes* X, 908a), en que el que —a su juicio— incurren los que faltan y ofenden a los dioses (y que son reductibles a los casos del ateo y el supersticioso), Platón distingue<sup>130</sup> de forma

---

*Bad Homburg, 29<sup>th</sup> August- 1<sup>st</sup> September 1979*), Wiesbaden: Steiner, 1981, pp. 129ss.

<sup>128</sup> Salvador Mas, siguiendo a F. Stalley, explica la doble justificación de la pena de muerte del incurable, en el sentido de consistir en un bien que obtiene el alma del condenado y un bien público que termina repercutiendo sobre toda la comunidad (*Ethos y polis*, p. 224).

<sup>129</sup> *De los delitos y las penas. Seguido del comentario de Voltaire*, Madrid: Alianza, 4<sup>a</sup>. reimpr., 1988, p. 45 (cursiva en el original).

<sup>130</sup> Para Platón existen dos tipos de ateos, por un lado, aquellos que tienen un sentido de lo moral dado que detestan la maldad, y aquellos otros que además de carecer de la creencia en la divinidad

sutilísima entre quienes actúan de buena fe, de palabra o de obra; para ellos se halla destinado un reformatorio de la moderación o σωφρονιστήριον<sup>131</sup>. En este confinamiento el reo deberá permanecer recluido por espacio de cinco años. En cambio, los de mala fe o los alevosos han de ser segregados de inmediato de la comunidad (medida que no incluye a los recalcitrantes, que son entregados sin más al verdugo). La condena en este caso de los alevosos ofrece un correlato físico o tópico muy expresivo en los términos incívicos, ‘desoladores’ y ‘bestiales’ a que aludíamos antes, dado que estos reos son confinados de por vida en otro tipo de prisión que “estará en medio del campo (ἀγριώτατος), en el lugar más desierto (ἔρημος)” en donde sólo los esclavos pueden atenderles<sup>132</sup>.

---

carecen de este sentido (siendo por ello que cometen actos injustos). Éstos son los más detestables. Para dichas disquisiciones, véase el estudio que hace Trevor Saunders, “Plato on the treatment of heretics”, en L. Foxhall / A.D.E. Lewis (eds.), *Greek law in its political setting: Justifications not justice*, Oxford: Clarendon Press, 1996, pp. 91ss.

<sup>131</sup> Posiblemente la propuesta platónica es una refutación del φρονιστήριον aristofánico de *Las nubes* (B. Simon, *Razón y locura en la en la antigua Grecia: Las raíces clásicas de la psiquiatría moderna*, Madrid: Akal, 1984, pp. 227-229).

<sup>132</sup> Se trataba de un destierro a un lugar ‘incivilizado’ (donde el labrador no ara ni cultiva). Éste es, asimismo, lugar abonado al silencio, y como topos liminal supone una frontera que separa a los vivos de los muertos —F.J. Fernández Nieto, “Frontera como barrera: El valor religioso y mágico del límite en la religión griega”, en P. López Barja / S. Reboreda (eds.), *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo (Actas de la III Reunión de Historiadores, Santiago de Compostela-Trasalba, 25-27 de sept. De 2000)*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela / Universidad de Vigo, 2001, p. 233.



Para acabar con el presente capítulo nos restan unas últimas reflexiones acerca de la posibilidad de darse la palabra y, su contrario, el silencio. La democracia ateniense se caracterizaba por la ‘comunicación verbal’ y, en términos estrictamente políticos, por la ‘libertad de palabra’ (ἰσηγορία) y la ‘franqueza’ (παρρησία)<sup>133</sup>. Protágoras decía que sin ἰσηγορία “no existirían ciudades” (Platón, *Protágoras* 323a). Aunque este era el marco de la ‘igualdad de la palabra’, sin embargo, los que hablaban ante los órganos o instituciones cívicas eran los que sabían hacerlo, es decir, los ciudadanos que estaban preparados para formular y proclamar discursos en público; el παρρησιαστής era, por lo tanto, un rétor que trataba de esforzarse en el dominio del arte de la palabra, y ello recibió un impulso inusitado, como es bien conocido, por medio de los avances sofísticos<sup>134</sup>. Frente a los que aprenden y se convierten en expertos en el arte de persuadir (πείθω) y pueden hacer triunfar sus propuestas políticas o (según se vea) su propio interés, hubo

---

<sup>133</sup> Puede resultar útil matizar que términos como ἐλευθερία (‘libertad’) y ἐλεύθερος (‘libre’) poseían en el siglo V a. de n.e. una inequívoca connotación ‘discursiva’ o *parlante*. Estaban relacionados, así, con la capacidad de expresarse ante los demás — J. Heath, *The talking Greeks: Speech, animals, and the Other in Homer, Aeschylus, and Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 177.

<sup>134</sup> Repárese en lo que separa al ciudadano ‘activo’ (πολυπράγμων) del mero ‘idiota’ (ιδιώτης): el activo se prepara para dominar el arte de la palabra y se convierte en un rétor, mientras que como he destacado más arriba tanto por el talante de Hipólito como por el de Sócrates existía una clase de ciudadanos *incapaces* para mantener un discurso *publica voce*. Véase C. Mossé, *Politique et société en Grèce ancienne: Le ‘modèle athénien’*, París: Aubier / Flammarion, 1995, pp. 124-131; y J. Ober, *Mass and elite in democratic Athens: Rhetoric, ideology, and the power of the people*, Princeton: Princeton University Press, 1989, pp. 104-118.

otros que resolvieron adoptar una postura de huida de lo cívico. En este ámbito es donde hay que adscribir tendencias como la ya aludida ‘inactividad’ (ἀπραγμοσύνη), es decir, la actitud de retirada de uno a sus propios asuntos, que, en cuanto a la especulación, debiera incluir el pasatiempo de recrear nuevas (o viejas) teorías políticas tales como la πολιτεία ideal platónica. Lo que suele aludirse en torno a este particular es que dicha clase de ciudadanos, que terminaron prefiriendo sus hermandades y uniones de camaradería (κοινωνία, συνουσία, εταιρία, θίασος, etc.) a la amistad que proporcionaba toda la πόλις y, por expresarlo de una manera expresiva, enmudecieron en público para reservar su palabra y hablar en privado. En esta clase de conventículos fue en donde se desarrolló —no puede obviarse— el círculo socrático después de la muerte del maestro<sup>135</sup>.

---

<sup>135</sup> L. Rossetti, “Il momento conviviale dell’eteria socratica e il suo significato pedagogico”, en *Ancient Society*, 7 (1976), pp. 29ss. Para los términos κοινωνία y συνουσία, y el contexto en los que aparecen, me remito a la monografía de N. F. Jones, *The associations of classical Athens: The response to democracy*, Nueva York: Oxford University Press, 1999, pp. 228-230. Para las escuelas filosóficas debe consultarse este mismo estudio (pp. 227-234) y el de John Lynch, *Aristotle’s school: A study of a Greek educational institution*, Berkeley: University of California Press, 1972. Lynch trata de rebatir la tesis wilamowitziana según la cual escuelas como la del retórico Isócrates (fundada según la tradición en el año 390 a. de n.e.) o la Academia (en el 387) habrían recibido la denominación de θίασος o ‘congregación religiosa’ (*Aristotle’s school*, pp. 109-110). De modo general, para el carácter y la forma de organización de un θίασος, véase C. Bérard / C. Bron, “Bacchus au coeur de la cité: Le thiasse dionysiaque dans l’espace politique”, en AA.VV., *L’Association dionysiaque dans les sociétés anciennes (Actes de la table ronde organisée par l’Ecole Française de Rome –Rome 24-25 mai 1984)*, Roma: Ecole Française de Rome, 1986, pp. 13ss.

Sin duda, existe una relación muy estrecha entre ἰσηγορία y παρρησία, pero bien puede afirmarse que constituye una relación a primera vista paradójica por cuanto cabe descubrir que, en los términos de la lucha ideológica de facciones en Atenas, son los grupos antidemocráticos (los pocos: ὁ ὀλίγοι) que acusaban de discurso demagógico al adversario, quienes hicieron uso de la ‘franqueza’ (παρρησία). ‘Francos’, en este sentido, fueron el Viejo Oligarca (Ps.-Jenofonte, *La república de los atenienses*), que se valía de la ‘libertad de palabra’ para usar un tono de profundo odio y desprecio al δῆμος o ‘pueblo’ (Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* VI 27-29; Andócides, *Sobre los misterios*)<sup>136</sup>. El ejemplo del Ps.-Jenofonte habría convencido a *pocos* atenienses, si se admite<sup>137</sup> que este panfleto pro-oligárquico no habría circulado en la ciudad salvo en los círculos elitistas de sus propios adeptos. No

---

<sup>136</sup> La franqueza era algo sustancialmente ligado a la retórica antidemocrática —véase K. Raaflaub, “Aristocracy and freedom of speech in Greco-Roman World”, en I. Sluiter / R.M. Rosen, *Free speech in Classical Antiquity*, Leiden: Brill, 2004, pp. 41ss. Puede afirmarse que (como explica Antonio López Eire), en sus orígenes siracusanos (porque el arte retórico, según lo transmite el *Bruto* de Cicerón, fue inventado por Córax y Tisias de Siracusa), nació “en condiciones políticas muy claras, precisas y favorables al alumbramiento de esa poderosa arma de acción político-social que es el pragmático discurso” de los “aristócratas desposeídos de sus tierras por el tirano, [que] tratan de recuperarlas” una vez ha sido derrocado Dionisio y se ha establecido la democracia —A. López Eire / J. de Santiago, *Retórica y comunicación política*, Madrid: Cátedra, 2000, §7. En la retórica antidemocrática δῆμος es utilizado despectivamente, connotando ‘populacho’ o ‘plebe’.

<sup>137</sup> Para lo cual me remito a H. Frisch, *The Constitution of Athenians: A philological-historical analysis Ps.-Xenophon's Treatise De re publica Atheniensium*, Copenhagen: Gylden-dalske Boghandel, 1942, pp. 88-105.

plantea ningún problema, en cambio, el caso de la comedia: Aristófanes era, como se sabe, enemigo declarado de la demagogia cleoniana y reivindicaba la ‘ciudad ancestral’ (πάτριος πολιτεία), en los antípodas del sistema democrático reinante en Atenas. Quizás los excesos de este tipo de franqueza, que llevaron demasiado lejos el mundo estrambótico y ficticio de la comedia (o sea, al plano de la realidad), fueron sucesos históricos como el famoso acaecido de los hermocópidas: los profanadores de las estatuas itifálicas del dios Hermes (los hermas poblaban desde tiempo inmemorial los lugares más concurridos de Atenas), que aparecieron mutiladas a la mañana del 8 de junio de 415 a. de n.e.<sup>138</sup> Francos fueron también los oradores que persuadieron a los asambleístas que votaron en el año 411 la disolución del propio régimen democrático en Atenas, utilizando el marco político que posibilitaba la ‘libertad de expresarse’ (si bien aprovechando la ausencia del grueso del δῆμος que se encontraba en aquel preciso momento

---

<sup>138</sup> El caso de la mutilación de los falos de los hermas se enumera siempre al lado de otro no menos escabroso suceso para la ciudad ateniense, al que nos referiremos después: la profanación del secreto que velaba los misterios eleusinos. Como es bien conocido, el círculo aristocrático de Alcibíades fue a quien se achacó toda esta suerte de desmanes. Para todo ello, véase M. Ostwald, *From popular sovereignty to the sovereignty of law: Law, society, and politics in the Fifth-Century Athens*, Berkeley: University of California Press, 1986, pp. 537-559; J.M. Dillon, *Salt and olives: Morality and custom in Ancient Greece*, Edimburgo: Edinburg University Press, 2004, pp. 167ss.; y, especialmente, O. Aurenche, *Les Groupes d’Alcibiade, de Léogoras et de Teucros: Remarques sur la vie politique athénienne en 415 av. J.-C.*, París: Les Belles Lettres, 1974, cap. 4. Oswyn MURRAY ha restado importancia a este asunto de la profanación de los hermas y de los misterios —“The Affair of the Mysteries: Democracy and the Drinking Group”, O. Murray (ed.), *Symptomika: A symposium on the symposium*, Oxford: Clarendon Press, 1990, pp. 149ss.

*practicando* su ciudadanía: sirviendo como remeros en la armada anclada en la isla de Samos, por tanto muy alejados de la Asamblea<sup>139</sup>).

De forma no tan sorprendente como a primera vista pudiera parecer, las formas de la persuasión (πειθώ) se dirigían de una manera muy clara a hacer prevalecer una posición por medio de la fuerza o ejerciendo violencia. Evidentemente, todo ello debe ponerse en relación con el devenir —lo repetiré una vez más— de la Guerra del Peloponeso (el tiempo del que nos habla el Tucídides y en el que tienen cabida figuras históricas o inventadas como el Calicles del *Gorgias* platónico), y cuyos efectos fueron tan desastrosos para Atenas. Los análisis o los juicios retrospectivos que establecieron las fuentes del siglo IV a. de n.e., quizás puedan ayudar a formarnos esta idea de que la historia de la crisis de la democracia ateniense puede ser vista desde la óptica parresiástico-isegórica<sup>140</sup>. Estos autores, en diversa medida, recalcan lo que a su modo tuvo unos efectos perniciosos y devastadores sobre el conjunto de la πόλις: el natural impulso irrefrenable a manifestar *en público* con descarada franqueza descalificaciones personales (es decir, desmesuradamente y sin inhibición alguna)<sup>141</sup>. Lo que no puede tampoco olvidarse es que todas estas fuentes son más o menos antidemócratas, y suelen identificar la παρρησία

---

<sup>139</sup> Véase M.I. Finley, *Uso y abuso de la historia*, Barcelona: Crítica, 1977, pp. 47-48.

<sup>140</sup> La decadencia de la πολιτεία ateniense puede ser vista desde la perspectiva de la proliferación de los pleitos judiciales y, por tanto, de psicofantes y de oradores forenses —véase D. Cohen, *Law, violence, and community in classical Athens*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, caps. 4-6.

<sup>141</sup> S. Halliwell, “Comic satire and freedom of speech in classical Athens”, en *Journal of Hellenic Studies*, 91 (1991), pp. 48ss.

con el ‘poder del demos’. Un pasaje que recogemos del comediógrafo Nicóstrato resulta revelador en este sentido:

¿No sabes que la armadura de la pobreza es la *παρρησία*? Quien la pierde queda despojado del escudo de su vida —fr. 29 [Kock].

“La pobreza” representa al *δῆμος*, y su “escudo” es la metonimia de la ciudadanía tradicional, del hoplita (*ὀπλίτης*: el soldado armado)<sup>142</sup>. La *παρρησία* se convierte en símbolo del libertinaje, al menos, para aquellos que no se identifican con el régimen político reinante en Atenas, la Democracia, o los que como Platón además se sienten muy a disgusto con

---

<sup>142</sup> La metonimia del escudo se convierte en una metáfora de la ciudadanía, pero entendida ésta en términos políticos tradicionales suponía ya un anacronismo en tiempos de la guerra del Peloponeso. Después de la batalla hoplítica (terrestre) de Maratón, la ciudadanía democrática se identificó en Atenas con la batalla naval (el éxito de Salamina). El cuarto estrato de la constitución cívica que se remontaba a Solón, quedó integrado por individuos que no podían normalmente haberse costeadado la armadura del hoplita. Por ello estaban a sueldo público (*θητεία*) para poder participar en la política (y en la guerra) y engrosaban el *δῆμος*. El sueño de los *verdaderos* ciudadanos, es decir, el de lograr la segregación de aquella plebe de advenedizos que históricamente habían conseguido serlo (a través de reformas políticas como la de Solón y, luego, la de Clístenes) es puesto en evidencia en las últimas décadas del siglo V a. de n.e. Repárese, por ejemplo, en la reivindicación del *πολίτης - ὀπλίτης* de la comedia aristofánica (una quimera empezado el siglo IV, ante la desvinculación que empezó a establecerse entre el ciudadano y el soldado profesional o mercenario). La *Política* de Aristóteles vendría a confirmar este extremo elitista de que los ciudadanos “pobres” suelen estar “sin armas” en las *πόλεις*. Para el Estagirita era una razón más para que se les excluyera como ‘clase media’ de la *πολιτεία* (*Política* IV, 3, 1, 1289b).

la sátira cómica<sup>143</sup>. Sócrates manifiesta en alguna ocasión que, de todos los lugares del mundo, la πόλις ateniense es en donde se goza de mayor libertad de palabra, y eso, en él, era un motivo de desaprobación. La razón era muy simple: el poder de la palabra, la voz pública, se la había arrogado también el δῆμος —Platón, *República* VIII, 557b; *Gorgias* 461e; Isócrates, *Panegírico (IV)*, 47-48; *Sobre el cambio de fortunas (Antidosis)* XV, 295-296.

El presente capítulo se abrió incidiendo en las connotaciones cívico-religiosas de los términos ὄσιος, εὐσέβεια, σεβάσθαι y αἰδῶς. Entonces aludíamos el texto de *Las leyes* en donde Platón se refería a la impiedad (ἀσέβεια) en que incurren quienes se dedican a investigar “sobre el mayor de los dioses y todo el cosmos”. Hemos venido tratando ahora algunas cuestiones concernientes al uso público de la palabra y la franqueza (παρρησία), hora es de enfatizar, para terminar, cuál era el pío límite, no sólo a la investigación seria (filosófica) sino también a esta ‘libertad de hablar’ más común o corriente. El joven Platón del *Eutifrón* recoge unos versos que atribuimos al poeta Estasino de Chipre. Estos versos cantan:

*De Zeus el que hizo y engendró todo esto no te atrevas a hablar, pues donde está el temor, allí está también el respeto [αἰδῶς] —Eutifrón 12a (cursiva en el original).*

Atenas fue la ciudad que institucionalmente se esforzó porque sus ciudadanos tuvieran los resortes necesarios para poder hablar en público, haciendo del λόγος la auténtica razón puesta en común. Pero por medio de ella —para sus críticos— aprendió también el atrevimiento y la desvergüenza (¿desmesura ante el paradigma vivo del

---

<sup>143</sup> Montiglio, *Silence in the land of logos*, pp. 151-157.

laconismo de que hacía gala la sempiterna enemiga, Esparta<sup>144</sup>? ¿Desmesura, también, ante la θεωρία de un saber silente, que trataba de ascender sobre el ruido ‘polifónico’ de la opinión al de los acordes armónicos de la unísona verdad, ya fuese en la asamblea, en el teatro o en los círculos intelectuales?). También el silencio estaba ritualizado y correspondía en sentido muy propio a la naturaleza de algunos cultos religiosos (como los misterios de Eleusis) y convenía, desde luego, a las mujeres, de las cuales aún hemos tratado muy poco, pero habremos de hacerlo dado que sobre ellas (como *Otros*) se construyó en buena medida el paradigma griego de la alteridad. En el silencio se condensaba el recato femenino, su αἰδῶς. Que el estar callada debe ser lo propio de la mujer lo expresaba Telémaco cuando se vio obligado a recordar a su madre Penélope que “la palabra [λόγος] es cosa de hombres” (Homero, *Odisea* I, 356-357); eso es lo que atestiguan otras muchas fuentes, por ejemplo, el *Áyax* de Sófocles (293). Según veremos en el capítulo próximo, callarse y no hablar expresa también la correcta actitud que debía adoptar el esclavo, pues el silencio era la señal de sumisión a su dueño. Siguiendo principalmente a Aristóteles, el silencio era no sólo lo que convenía adoptar e esclavo sino que era algo propio a su naturaleza.

---

<sup>144</sup> Quizás resulte significativo, por más que se trate de una invención de la propaganda filoespártana, el que el sabio Anacarsis el escita en su periplo por las tierras griegas solamente lograra encontrar dignos a los laconios para poder “mantener una conversación de manera coherente” (Heródoto, *Historia* IV 77, 1). Sobre la braquilogía proverbial de los ciudadanos espartanos pueden verse lo que dice Heath, *The Talking Greeks*, p. 182. Licurgo les había ordenado a los espartanos que desde jóvenes acostumbrasen a “marchar en silencio” (Jenofonte, *La república de los lacedemonios* 3, 4).



El mundo griego tenía instituido, pues, el silencio. El silencio estaba plenamente reconocido en la πόλις, y regía en cierta manera sobre la ‘comunidad de hablantes’ libres, los ciudadanos, pues entre otras cuestiones, servía para marcar la diferencia entre los hombres y los dioses, entre lo profano y lo sacro, aunque el silencio más expresivo (por lo hermético y secreto) fuera el de los iniciados en algún culto misterioso, como los eleusinos que he citado. Ante lo ‘tremendo’ (τερατῶδες) solamente cabe callar (Aristóteles, *Poética* 14, 1453b 9). Tremendo era, también, el déspota o señor (tratándose de griegos libres, déspotas sólo lo eran los dioses), tremenda fue la ‘bella muerte’ que esperaba a las huestes de guerreros (griegos) que caminan en silencio en la hilera de hoplitas para disputar una contienda bélica (*Ilíada* XXII, 71-73), como tremenda era las leyes a la que se sometían las πόλεις. La ley pendía sobre cada uno de los ciudadanos, y a ella se supeditaba la vida y la muerte. La muerte se relacionaba, más que como expresión silente, con la absoluta ausencia de palabras y de gestos. Sócrates inmediatamente antes de morir dice a los suyos que ha “oído que hay que morir en un silencio ritual (Platón, *Fedón* 117d). El silencio es la actitud que adopta el hombre pío ante los dioses (*Eutifrón* 13d) y en tal postura de recogimiento debía disponerse, también, a los difuntos<sup>145</sup>.

No existen ni ἰσηγορία ni παρηρησία a la hora de lograr la victoria en la guerra, ni en la imprecación de las plegarias que se dirigen a los dioses. Además, según el ‘tradicionalismo’ *autoritario* nadie que vaya más allá de las leyes, o por ventura descubra *una* verdad que no vaya incorporada a ellas, vivirá una vida que merezca vivirse. Bajo el cargo de tal corruptor del orden instituido se conducirá al

---

<sup>145</sup> N. Loraux, *Las experiencias de Tiresias (lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*, Barcelona: El Acantilado, 2004, pp. 351-357.

*individuo* de la vida hacia la muerte, en beneficio suyo y el de todos. Pero ¿a dónde quedarían, pues, la indagación o la investigación y a dónde la ciencia que mueren con Sócrates? El joven Sócrates de *Político* lo responde de esta manera:

Está bien claro que todas las artes nos quedarían por completo destruidas y ya nunca más podrían nacer en el futuro, a causa de esa ley que interf[iriera] toda búsqueda —Platón, *Político* 299e.

El ‘individuo-filósofo’, es decir, todo aquel que se atreve a juzgar que la vida *pensada* por la ley es una vida que no merece vivirse<sup>146</sup>, queda separado y expulsado de la comunidad. Aquí, *el uno* ‘crítico’ se enfrenta necesariamente al *uno* (colectivo) que gobierna, y del enfrentamiento agónico salió siempre victorioso este último, pues es quien lisamente ostentaba el poder<sup>147</sup>. Ciertamente, el triunfo de la ‘monarquía’, cuando el individuo más fuerte termina por hacerse con todo el poder en la *πόλις*, supone que la autonomía *de todos* (la ‘poliarquía’) quedaba derogada. Sucedió en la época histórica en que proliferaron las tiranías en Grecia, y sucedió también después de la época clásica con el advenimiento de las autocracias helenístico-romanas. Pero, y ello aunque pese a ciertas teorías del republicanismo, debe advertirse que esta suplantación del poder de la *πόλις* por el poder de *uno* fue únicamente una enervación muy relativa del

---

<sup>146</sup> Continúo con lo que el Joven Sócrates sigue diciendo en la misma cita del *Político*.

<sup>147</sup> George Grube se hizo eco de la tremenda coherencia socrática existente entre el pasaje del *Político* 299e y el de la *Apología* 38a, en donde Sócrates se reafirma en lo disvalioso de vivir una vida acrítica (*El pensamiento de Platón*, Madrid: Gredos, 2ª. reimpr., 1987, pp. 423-424), dejando perfectamente caracterizado al individuo-filósofo (Sócrates) frente a la razón legisladora (Platón).

poder, dado que solamente el gobierno de *un* sólo individuo sucedió al gobierno de *uno* como comunidad. Desde la época helenística los héroes-filósofos quedaron cual Diógenes descarnados, solos, por fuera de una ciudad la cual trataban de suplantar por una vida natural depredatoria (cínicos) o filosófica con sus amigos privados (epicúreos), individualmente, sin el colectivo de los amigos públicos. Sin embargo, esa misma *πόλις* que rechazaban carecía ya de verdadero ‘cuerpo’. Dicho de un modo hobbesiano, desde el helenismo el nuevo cuerpo *político* fue el autócrata mismo, otro ‘individuo’; y todo aquel que se atrevió a llevar una vida ‘crítica’ tarde o temprano acabó por enfrentarse con el poder establecido. Aquél quien de alguna manera importunaba la nueva vida *dada*, a ese ‘individuo’ únicamente le cupo el papel de un Sócrates o de un cínico. Tal vez, como el epicúreo, prefirió vivir a salvo, eso sí, apartado de los demás, ocultamente, con los de sus secta. Pero quien hubiera preferido mostrarse en público, salvando al mismo tiempo la vida, debió adoptar una actitud acrítica en apariencia, aceptando la realidad tal como le venía y amoldándose a ella. El ‘estoico’ se erige en el idóneo candidato para el desempeño del oficio de consejero de príncipes, entonces y con posterioridad (alcanzando el mundo moderno). El ‘estoico’, bajo el signo de la prudencia, tomó como su santo al dios egipcio Harpócrates: sabiendo que para él era mejor estar callado y que lo peor consiste en manifestar en público su *propia* palabra y su *propio* pensamiento. La *ἀναΐδεια* fue la plasmación más pura del ejercicio parresiástico y constituyó una afirmación de autonomía y de libertad ‘individual’, pero el uso de la ‘libertad de expresarse’ implicaba un riesgo personal para quien se pronunciaba críticamente. En el período helenístico-romano expresarse con libertad frente a los autócratas que disponían del poder podía ser arriesgado,

no sólo porque se estuviese a expensas de su voluntad arbitraria, sino porque el juego de ‘lealtades’ (que es en lo que se transformó la antigua amistad cívica o *φιλία*) estaba sometida a incontrolables contingencias y a cambios imprevistos de la fortuna: la todopoderosa diosa Τύχη. La *παρρησία* de un ‘Diógenes’ se mostraría, por tanto, precaria frente a un ‘Alejandro’<sup>148</sup>, y *socialmente* limitada viniendo de un ‘perro’ egoísta desarraigado, de un ‘individuo-fuera-del-mundo’. La práctica de los consejeros y secretarios grecorromanos les llevó a aprender que el mejor consejo era callar y actuar con sigilo, como se decía<sup>149</sup> de Salustio Crispo, consejero del emperador Tiberio, quien demostraba mayor inteligencia cuanto más se ocultaba, haciendo su voluntad secreta bajo la apariencia del sueño y la pereza.

La franqueza, como legado de la Grecia clásica, queda en un estereotipo, ya sólo al alcance sin ambages de la comedia y de los bufones. El resto de los mortales dirimía eso de decir verdad (*ἀληθής λόγος*) en un juego cotidiano de jerarquías y lealtades, debiendo contentarse con mostrarse francos precaviéndose de que su pública voz<sup>150</sup> quedase prudentemente manifestada entre sus iguales o de que, al menos, se gozaba del reconocimiento y la protección del tremendo y *desigual* gobernante. El sigilo se convirtió desde entonces en una lección que tomaron gustosos los modernos, hasta alcanzar ese prototipo de secretario o consejero de príncipes cristianos en los estados y repúblicas

---

<sup>148</sup> Lozano, “Alejandro ante el cínico Diógenes: La confrontación del pensamiento y la acción”, en Alvar /Blázquez (eds.), *Héroes y antihéroes en la Antigüedad clásica*, pp. 79ss.

<sup>149</sup> Tácito, *Anales* III, 30.

<sup>150</sup> P. Brown, *Power and persuasion in Late Antiquity*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1992, pp. 61-62, 66-69.

durante la época del Renacimiento y el Barroco<sup>151</sup>. La política moderna será depositaria del antiguo hermetismo, bajo el signo del antiguo Harpócrates. Igual que este dios egipcio, los consejeros de los autócratas habrían de llevarse el dedo índice a la boca, en señal de su silencio, como emblema mismo de la prudencia (φρόνησις).

---

<sup>151</sup> S.S. Nigro, “El secretario”, en R. Villari (ed.), *El hombre barroco*, Madrid: Alianza, 1996, pp. 115ss.

### 3. ALTERIDAD Y FACULTAD DELIBERATIVA

Es importante hacer notar que ni los tratados ‘psicológicos’ ni la investigación ‘biológica’ de Aristóteles tratan de manera explícita a los pueblos bárbaros a la hora de considerar el modo de ser y, en concreto de expresarse, que tienen los seres humanos ‘lógicamente’ deficientes o incompletos. En cambio, la *Política* y las *Éticas* —*nicomáquea* y *eudemia*, aunque sobre todo me voy a referir a la primera— arrojan un balance distinto en este sentido. Estas últimas obras serán el centro de nuestra atención en el presente capítulo. Creo que no hará falta destacar el amplísimo calado que poseen las cuestiones que conciernen a la ‘sociología’ aristotélica, lo que, por otro lado, ha sido profusamente estudiado a lo largo del dilatado arco temporal en que se ha producido históricamente la recepción del pensamiento aristotélico, y desde diversos puntos de vista y enfoques (estrictamente ético-político, gnoseológico, ontológico, etc.). La ética y la política del Estagirita —es ocioso destacarlo— constituyen una de las fuentes teóricas procedentes de la Antigüedad que, con permiso del también poderoso influjo platónico, más influencia y repercusión han tenido sobre el pensamiento occidental hasta la Modernidad y más allá de ésta.

Dado que para Aristóteles, el ser humano tiene como capacidad fundamental la inteligencia (el *λόγος*, es decir, la ‘palabra’ y el ‘pensamiento’) única respecto al resto de los otros seres vivos (*Política* I 2, 11-12, 1253a), ¿existe alguna diferencia fundamental entre el *λόγος* de un ser humano pleno (*τέλειος*) y otro que no lo sea? Esta es una cuestión

que he planteado de forma pormenorizada en otro lugar<sup>152</sup>. Lo que me pregunto ahora es, dicho de otra manera, si podría suceder que, como canta el verso 1062 de las *Traquinias* de Sófocles, Aristóteles pensase que los bárbaros no poseen una ‘lengua articulada’ (διάλεκτος) en absoluto, y que son por tanto “άγλῶσσοι”, como manifiesta el Heracles de *Traquinias*. Según exclama la reina Clitemnestra en el *Agamenón* de Esquilo (vv. 1051-1052), la princesa troyana Casandra tiene “bárbara su lengua, como de golondrina”. Estos dos pasajes de la tragedia constituyen solamente dos ejemplos, entre algunos que podríamos encontrar, que se enmarcan en el proceso general de denigración y de reducción al estatus de la animalidad que sufrieron los bárbaros durante la historia de la Grecia clásica. Como es sabido, dicha imagen se generó con el sentimiento de superioridad adquirido tras la victoria contra los persas en las Guerras médicas y con el surgimiento del panhelenismo<sup>153</sup>. Aristóteles es heredero directo de este tipo de pensamiento, aun cuando su forma de pensar introduce suficientes matices como para no tener que asimilar sus análisis al lado de los juicios radicales que expresan los personajes de las obras de Esquilo o de Sófocles.

Dice la *Ética nicomáquea* (I 7, 1097b 10-11) que “el hombre (...) es un animal social [ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος] (...) pues (...) no es un animal solitario, sino hecho para la asociación”<sup>154</sup>, y lo es, además, por naturaleza. El instinto social humano lleva o conduce al hombre hacia la

---

<sup>152</sup> J.J. Benítez, “La fisiología del *lógos* en Aristóteles”, en *Asclepio: Revista de historia de la medicina y de la ciencia*, 63 / 1 (2011), pp. 155ss.

<sup>153</sup> E. Hall, *Inventing the barbarian: Greek self-definition through tragedy*, Oxford: Clarendon Press, 1989.

<sup>154</sup> Véase también: *Ética eudemia* VII 10, 1242a 23-27; y *Política* I 2, 9, 1253a.

perfección de la intersubjetividad cívica y, por ende, de acuerdo a como lo presenta Aristóteles, la vida humana se halla en vistas de poder alcanzar *finalmente* su bien: la ‘felicidad’ (εὐδαιμονία)<sup>155</sup>. Por tanto, en el trayecto generativo (en el sentido más físico que posee este término), el hombre, o sea, el viviente por naturaleza sociable habrá logrado realizarse como ‘ser cívico’ (ζῶον πολιτικόν) — *Política* I 2, 9, 1253a. La virtud del hombre bueno y la virtud del ciudadano o *político* “son necesariamente la misma” (III 18, 1, 1288a). Dicha teleología requiere previamente, no obstante, la superación de los diversos estadios gregarios y asociativos precívicos<sup>156</sup> (*Política* 1252a-b), porque de otra

---

<sup>155</sup> El bien en términos prácticos consiste en el bienestar o en “vivir bien (εὖ ζῆν)” —*Política* I 2, 8, 1252b—, dado que en ello radica asimismo la vida virtuosa —lo que será de conformidad con “una vida *realizada* o entera” (*Ética nicomáquea* I 7, 1098a 16-19). Nos plegaremos a la traducción convencional de εὐδαιμονία y εὐδαιμῶν por ‘felicidad’ y ‘feliz’, pero quizás debiera apurarse el sentido teleológico aristotélico mediante la perífrasis ‘vida felizmente lograda’ (E. Tugendhat, *Lecciones de ética*, Gedisa, Barcelona, 1ª. reimpr., 2001, pp. 232-233), ‘el estado de hacer bien y hacer bien estando bien’ (A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 2ª. ed., 2001, p. 188) o, simplemente, ‘florecimiento humano’ —J.M. Cooper, *Reason and human good in Aristotle*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1975, p. 89.

<sup>156</sup> Empleo ‘precívico’, pero Aristóteles alude más bien a una antecedente lógico, que a un criterio cronológico-temporal. No existe en Aristóteles algo así como una ‘historia’ de la πόλις (MacIntyre, *Tras la virtud*, p. 201), sino una teleología cívica (E.R. Dodds, *The ancient Concept of progress and other essays on Greek literature and belief*, Oxford: Clarendon Press, 1973, p. 16). Aristóteles dice, además, algo muy importante para acabar de romper nuestros patrones diacrónicos y progresivos, y es, dentro de su teoría del desarrollo orgánico físico, que la ciudad es anterior por naturaleza, en la lógica aristotélica *es* no en acto sino en potencia, y en concreto,



suerte, en cualquiera de ellos —la familia (οἰκία), la aldea (κώμη), la estirpe (γένος) y la agrupación tribal o pueblo (ἔθνος)—, el hombre no ‘vive bien’, es decir, no vivirá una vida plena o *entera*, ‘política’ o civilizada y, consiguientemente, una vida dirigida hacia el único fin verdadero del hombre, la propia del ser ‘feliz’ (εὐδαίμων). Tanto es así, que las formas de asociación humana que no son en rigor la πόλις constituyen formas de la vida más o menos incompletas, subdesarrolladas e incivilizadas o incívicas, con vistas al ‘fin’ o ‘realización’ (τέλος) que supone para Aristóteles (como para toda la época clásica que nosotros consideramos) la ciudad, o lo que es lo mismo, la culminación del proceso de la civilización<sup>157</sup>.

---

es anterior al individuo porque el todo es anterior a la parte (*Política* I, 2, 14, 1253a). Raymon Weil insistió sobre las dificultades de aplicar la idea de progreso en el pensamiento aristotélico —“Aristotle’s view of history”, en J. Barnes / M. Schofield / R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle. Vol. II: Ethics and politics*, Londres: Duckworth, 1977, pp. 209-210.

<sup>157</sup> En su diálogo perdido *Sobre de la filosofía*, Aristóteles distinguió cinco etapas en el desarrollo de la sabiduría (σοφία): en la primera, el hombre parte de la “invención de lo útil para las necesidades urgentes de la vida”, y en ella se logra el cultivo y molienda del trigo; en la segunda, el hombre accede al pensamiento técnico, “de las artes (...) que se construyen no sólo para colmar las necesidades de la existencia, sino también avanzando hasta lo bello y refinado”; en tercero, viene el establecimiento de “los asuntos cívicos” y la “invención de las leyes”; en cuarto, el “estudio de la naturaleza creadora” o la teoría física; en el último, el hombre accede al saber por el saber, que es la auténtica sabiduría, la σοφία, en sentido más propio. Doy la traducción de García Gual, *Los Siete Sabios y tres más*, p. 22; pero puede seguirse, ahora, la edición que de los fragmentos de Aristóteles hace Álvaro Vallejo (*Sobre la Filosofía* 8b). En la *Metafísica* (I 1, 981b 13-20), Aristóteles establece una sucesión simplificada en tres etapas: la primera es la que corresponde a la

La realización de la ‘zoología cívica’ queda planteada mediante la famosa disyuntiva que hace el libro I de *Política* en donde Aristóteles afirma que quien no es miembro de la ciudad, en el sentido del ‘viviente cívico’ (ζῷον πολιτικόν), ha de ser forzosamente o “una bestia o un dios” (*Política* I 2, 14, 1253a). Fuera del orden ‘político’ existen otros vivientes que por exclusión serán ἄπολεις, a los que el propio Estagirita califica de “inferiores” o “superiores” al hombre cívico (9). Bien es cierto, también, que esta división aristotélica entre vivientes humanos y no humanos (bestiales o divinos) debe conjugarse con otras distinciones que el propio *Corpus* establece; por ejemplo, la misma *Política* (I 5, 7, 1254b) diferencia el animal salvaje (ἄγριος) del ‘dócil’ o doméstico (ἥμερα), mientras que *Investigación sobre los animales* separa las bestias “solitarias [μοναδικά]” de las que tienen una naturaleza grupal o son “gregarias [ἀγελαῖα]”; además, este texto de la *Investigación* (I 1, 488a 1-12) introduce esta apreciación: que los gregarios pueden vivir, a su vez, de forma dispersa al ser “migradores [σποραδικά]”, y en colectividad o asociación si es que poseen un “instinto asociativo [πολιτικά]”. Entre estos últimos se hallan, además del hombre: la abeja, la avispa, la hormiga y la grulla. Resalto el que la traducción del texto de *Investigación sobre los animales* que seguimos (de Pallí Bonet) mantenga “asociativo” en vez del literal ‘político’ o ‘cívico’. Para Jean-Louis Labarrière<sup>158</sup> en este pasaje (aunque como también mantiene este estudioso, en otros) el Estagirita no estaría usando el recurso

---

creación de las artes básicas para la satisfacción de las necesidades y lo “útil”; le sigue la aparición de las artes para el “placer” y la comodidad de la vida o el “pasarle bien”; la tercera, se refiere a la “ciencia [ἐπιστήμη]”.

<sup>158</sup> Me remito a la exposición que establece en *Langage, vie politique et mouvement des animaux: Études aristotéliennes*, París: Vrin, 2004, cap. 3.

a la analogía para describir el comportamiento de la vida de los animales gregarios ‘sociables’. La mejor crítica que podría hacerse, aparte de la más obvia (el hacer general la *lectio difficilior*, convirtiendo los pasajes controvertidos del *Corpus* en la regla), es su desentendimiento hacia el recurso usual aristotélico de la analogía. El λόγος hace vivir al hombre más intensamente su cualidad política (*in pace* Labarrière<sup>159</sup>); sin embargo, el hombre constituye el único viviente que puede inclinarse hacia la ‘vida buena’ (εὖ ζωή), más allá de la simple ‘vida’ (ζωή), según lo que nosotros mismos ya hemos explicado en el primer capítulo de nuestro trabajo<sup>160</sup>. Por último, introduzco esta apreciación, a los griegos no se le escapaba que había pueblos que carecían de este ímpetu o instinto ‘asociativo’, y como otros animales no gregarios, eran nómadas. Es lo propio de muchas razas (ἔθνη) de bárbaros, y paradigmáticamente de ese pueblo que constituye el reverso del griego (y del egipcio) en la *Historia* de Heródoto: los escitas<sup>161</sup>.

El mundo natural (que comprende también la naturaleza socio-política) conforma un organismo compuesto de elementos que Aristóteles percibe y explica organizados de manera jerárquica, de tal forma que el humano constituye su cúspide como animal superior a todos los demás. Desde la perspectiva del etnocentrismo griego y su propia imagen de la civilidad, solamente los pueblos griegos viven en las tierras ‘medias’ o mesuradas, la Hélade,

---

<sup>159</sup> Labarrière, *Langage, vie politique et mouvement des animaux*, p. 117.

<sup>160</sup> Labarrière, *Langage, vie politique et mouvement des animaux*, p. 122.

<sup>161</sup> F. Hartog, *El espejo de Heródoto: Ensayo sobre la representación del ‘Otro’*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003, parte I, pero especialmente pp. 191ss. en la conclusión; y J. Redfield, “Herodotus the tourist”, en T. Harrison (ed.), *Greeks and barbarians*, pp. 35-44.

las mejor abonadas para el desarrollo humano (*Política* VII 7, 2-4, 1327b)<sup>162</sup>. En un sentido —diríase— microcósmico se corresponde con el *μεσότης*, esto es, el hombre cívico<sup>163</sup>. La *πόλις*, asimismo, es —ya lo hemos repetido en tantas ocasiones— la expresión más acabada y perfecta (medida) de la organización humana; la ciudad forma en sí misma una totalidad, una “unidad común” en estrecha simbiosis con las distintas partes que lo integran; y como tal totalidad debe ser suficiente o ‘autárquica’<sup>164</sup>.

Toda la naturaleza se concibe, entonces, como un inmenso compuesto orgánico cuya nota característica, según Aristóteles, no es precisamente la uniformidad sino su contrario, la diversidad. La *multiformidad* queda supeditada, empero, a la propia idea de jerarquía de que acabo de hablar y, por ende, a la presencia necesaria en todo el mundo

---

<sup>162</sup> En términos generales, la interpretación geoclimática que adopta Aristóteles (como sucede con su antecedente, el texto hipocrático *Sobre los aires, aguas y lugares*) consiste en una adaptación de la primitiva concepción del *axis mundi*, presente en muchos pueblos y culturas. Véase, M. Eliade, *Imágenes y símbolos*, Madrid: Taurus, 1955, cap. 1; del mismo, *Lo sagrado y lo profano*, Labor, Barcelona, 9ª. ed., 1994, cap. 1 (principalmente, pp. 37-42). Para la representación que de esta teoría se forma el Estagirita puede consultarse el libro de B. Isaac, *The invention of racism in Classical Antiquity*, Princeton: Princeton University Press, 2004, pp. 70-73.

<sup>163</sup> La misma forma política perfecta para Aristóteles, la que llama por antonomasia la *πολιτεία*, viene a constituirse con este referido elemento social ‘medio’ (la *clase media*) —*Política* VII.

<sup>164</sup> Cada cual cumple su respectiva función (*ἔργον*) en la *πολιτεία*, esa y no otra: tanto el ‘ocioso’ que se dedica a los actos públicos y los teóricos, como el ‘trabajador’ a los suyos propios (el artesano o *βάνουσος* y el esclavo) —*Política* VII, 9-10. La *Política* trata de la *αὐτάρχεια*, en referencia a las características que debe poseer la *πόλις* en: III 9, 12, 1280b- 14, 1281a. Lo mismo hace respecto al territorio de la ciudad perfecta: VII 5, 1, 1326b.

natural de una parte gobernante y otra correlativamente gobernada. Con todo, dicho universo conjuntado o compenetrado, compuesto de una innumerable variedad de seres, responde, todo él, a su propia composición natural, de suerte que dicha diversidad se conjuga de forma necesaria con la reproducción o generación eterna de unos *mismos* seres diversos. Aristóteles expresa en la *Ética eudemia* (VIII 2, 1247a 31-32) que “la naturaleza es causa de lo que se presenta siempre o generalmente de la misma manera”, y — en la *Metafísica* (XII (Λ) 10, 1075a 16-18)— que “todas las cosas (...) están ordenadas conjuntamente de cierto modo, pero no de la misma manera, (...) a un fin único”. En “todo lo que consta de varios elementos y llega a ser una “unidad común” —expresa la *Política* I 5, 3, 1254a— (...) aparecen siempre el dominante y el dominado (...) Dondequiera que uno manda y otro obedece hay una obra común”. En *Investigación sobre los animales* (I 1, 488a 10-14) Aristóteles reconoce que, salvo los que viven solitariamente, lo común (salvo para las hormigas “y otros muchos”) es que estén “sometidos a un jefe”<sup>165</sup>. En el mismo lugar de la *Metafísica* que acabo de traer a colación, Aristóteles explica con un símil que el universo es una ‘organización familiar’ (οἰκία), y como en todo gobierno ‘económico’ (el de una casa u οἶκος) existen hombres libres, cuyas acciones (o la mayoría de ellas) se hallan “ordenadas” de la misma manera que las leyes que rigen el mundo supralunar, el mundo eterno y divino de las altas esferas y los astros. Otros seres, como los esclavos y las bestias, se encuentran inmersos en un estado de cosas del todo distinto; el mundo animal-servil queda regido por el

---

<sup>165</sup> La aparente contradicción entre lo que es común (tener un jefe) y “los muchos” que no lo tienen, deberá resolverse en el sentido que al final explicaremos para el bárbaro-esclavo: que muchos viven sin estar verdaderamente sometidos a su natural dueño: los griegos.

azar, pues estos vivientes inferiores se hallan impulsados por “su antojo”. En su caso, la correspondencia microcósmica de estos seres inferiores es la del mundo sublunar (*Metafísica* XII (Λ) 10, 1075a 19-23)<sup>166</sup>, perecedero, regido por las inexorables leyes de la generación y la corrupción.

Como conocedor de la naturaleza en su conjunto, Aristóteles se presta a investigar cuáles son sus partes o elementos; Platón ya había expresado algo parecido, pero mientras que para los discípulos de la Academia, del conocimiento de *toda* la realidad se sustrae el mundo de los sentidos, para el Estagirita, en cambio, lo sensible forma también parte inextricable de la verdadera realidad. El desvelador o investigador de la naturaleza pretende, de esta manera, acceder de una forma menos sintética al conocimiento de la realidad, y desde este presupuesto o prurito es desde donde corrobora ese criterio de predominio o gobierno que rige en el cosmos, lo que era una idea compartida a la articulada por sus antiguos compañeros de la Academia.

Aristóteles aprecia que hasta en los seres inanimados existe una cierta jerarquía<sup>167</sup>, tanto más en el ser vivo complejo que se halla dotado de alma y de cuerpo, en que el alma es la que manda por naturaleza y el cuerpo, el mandado. El humano es quien predomina sobre todos los demás animales. Este dominio señorial se justifica por el predominio de la inteligencia (νοητά) sobre el apetito (αἰσθητά); y aunque hay algunos animales superiores no

---

<sup>166</sup> La condición de predominio en el humano se corresponde con la adquisición de la vida ‘civilizada’, y lo contrario (lo ‘incivilizado’), de nuevo, con lo azaroso: “La experiencia da lugar al arte [τέχνη] y la falta de experiencia al azar” —*Metafísica* I (A) 1, 981a 4.

<sup>167</sup> Parafraseo lo que se establece en *Política* I 5. Esta tipología de relaciones ‘predominantes’ la desarrollo después cuando tratemos de la mujer, el niño y el bárbaro.

humanos que poseen cierto grado de ‘inteligencia práctica’ (φρόνησις)<sup>168</sup>, solamente el hombre tiene ‘inteligencia’ (νοῦς) y es capaz de adquirir sabiduría (σοφία). Sin embargo, las leyes de predominio y superioridad se reproducen sucesivamente a lo largo de toda la *scala naturae*. El macho de cualquier ‘género’ o ‘especie’<sup>169</sup> predomina sobre la hembra, el marido sobre la mujer, el padre sobre sus hijos, el dueño sobre el esclavo y los animales domésticos son superiores a los salvajes<sup>170</sup>. El completo método esgrimido por el Estagirita ofrece, al menos en este sentido, muy poca novedad, y más bien su pensamiento se encuentra cargado de vetustos prejuicios. Esto es lo que le llevará a una notable distorsión en su investigación, tal como vamos a ver a continuación.

El pasaje de *Política* a que he hecho alusión (1253a 14), distingue dos clases de seres ἄπολεις. Por un lado, los superiores (los dioses), son seres “inengendrados e incorruptibles” que carecen de estímulo cívico, dado que no son como sus parientes los humanos animales, sociables por

---

<sup>168</sup> R. Sorabji, *Animal minds and human morals: The origins of the Western debate*, Ithaca: Cornell University Press, 1993, *passim*.

<sup>169</sup> Advértase que en el *Corpus* se hace un uso impreciso de los términos ‘género’ (γένος) y ‘especie’ (εἶδος) —J.G. Lennox, “Kinds, forms of kinds, and the more and the less in Aristotle’s biology”, en A. Gotthelf / J.G. Lennox (ed.), *Philosophical issues in Aristotle’s biology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 348; y J.L. Ackrill, *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford: Clarendon Press, 1997, p. 166.

<sup>170</sup> Como bien explicó Gregory Vlastos todas estas dicotomías que se dan en la naturaleza se orientan por la unidad general del alma y del esclavo-cuerpo, la cual es una herencia platónica, aunque también responde específicamente al criterio de la metafísica aristotélica que distingue entre la forma y la materia —*Platonic Studies*, Princeton: Princeton University Press, 2ª. ed., 1981, p. 160 (n. 57).

naturaleza —ni lo necesitan ni lo requerirían—, siendo por ello mismo sobrehumanos y, en concreto, suprapolíticos<sup>171</sup>. Y por otro, los seres inferiores a quienes ya conocemos porque a ellos les hemos dedicado buena parte de nuestra exposición; se trata de la mujer, el niño y el extranjero bárbaro (el extranjero griego podía proceder, si era libre y sus facultades cívicas no habían sufrido ninguna degradación, de otra πόλις en la que gozara de las prerrogativas propias del πολίτης, en este sentido, al mismo Estagirita cabría encuadrarlo aquí<sup>172</sup>). Sobre estos tres tipos de seres ‘subhumanos’ Aristóteles articula en el libro I de *Política* sendas concepciones diferenciadas de la autoridad o de la dominación ‘humanas’<sup>173</sup>: la relación entre hombre-

---

<sup>171</sup> Lo que no significa que los dioses no requieran de los humanos; ya tratamos en el capítulo anterior la interpretación que los griegos daban de la piedad y la reciprocidad que rige las relaciones entre humanos y dioses. Éstos tenían su propia forma de sociedad. La sociedad de los dioses se corresponde con esquemas propios de la autoridad patriarcal, regidos por la figura paradigmática de Zeus. Él es el “padre de los hombres y de los dioses”, según reza el verso homérico que se repite por doquier en la *Iliada* y la *Odisea*, y que recuerda el propio Aristóteles (*Política* I 12, 3, 1259a; *Ética nicomáquea* VIII 10, 1160b 24-26), al hilo que lo caracteriza como monarca. Con todo, y pesar de la distancia que media entre dioses y hombres, “una sola es la raza [ἔθνος] de los hombres y de los dioses” (Píndaro, *Nemea* VI, 1).

<sup>172</sup> Y si no era libre, para Aristóteles eso era motivo de una gran injusticia, dado no reconocía la esclavitud por conveniencia o ‘ley’ de los hombres, sino únicamente la esclavitud por naturaleza; y, naturalmente, sólo son esclavos para Aristóteles los pueblos bárbaros, lo que trataremos en las últimas páginas del presente capítulo.

<sup>173</sup> Tengo en cuenta a M. Deslauriers, “Aristotle’s conception of authority”, B. Halpern / D.W. Hobson (eds.), *Law, politics, and society in the Ancient Mediterranean World*, Sheffield: Sheffield Academic



mujer, entre padre-hijo y dueño-esclavo. Aristóteles piensa que “es raro” tanto que haya “hombres divinos” como “hombres brutales”, y añade que, respecto a estos últimos: “se da principalmente entre los bárbaros, y a veces, asimismo, como consecuencia de enfermedades y mutilaciones” (*Ética nicomáquea* VII 1, 1145a 29-33). Evidentemente, la evaluación que establece responde a su propia concepción de la regularidad que se da en el orden de la naturaleza, y que le hace concebir lo que se extrapola y se sale de la norma como extrañeza o rareza. Por supuesto, un análisis más exhaustivo del propio pensamiento aristotélico debería llevarnos a reparar en la relevancia que posee lo cualitativo (igualdad geométrica o proporcional) presente en la realidad natural y que debe regir siempre sobre el simple criterio del número o la cantidad (igualdad aritmética o democrática). Aristóteles establece al comienzo del libro V de *Política*: “muchos son los regímenes existentes (...) si bien todos están de acuerdo en la justicia y la igualdad proporcional” (V 1, 2, 1301a), y poco antes (IV 12, 1-2, 1296b), había afirmado que “toda ciudad se compone del elemento cualitativo y del cuantitativo”, explicando de seguido:

Llamo elemento cualitativo a la libertad, la riqueza, la educación, la nobleza, y elemento cuantitativo a la superioridad numérica. Es posible que el elemento cualitativo corresponda a una de las partes de las que se

---

Press, 1993, pp. 122ss.; y J.A. Swanson, *The public and the private in Aristotle's political philosophy*, Ithaca: Cornell University Press, 1992, cap. 2 (para la relación amo y dueño) y el cap. 3 (para la del hombre y mujer). Las tres formas de autoridad que articula Aristóteles se inspiran en la forma de dominación patriarcal que caracteriza el hogar doméstico —S.B. Pomeroy, *Families in Classical and Hellenistic Greece: Representations and realities*, Clarendon: Oxford, 1998, p. 21.

compone la ciudad, y el elemento cuantitativo a otra parte. Por ejemplo, que sean más numerosos los no nobles que los nobles, o los pobres que los ricos, pero que no sean tan superiores en cantidad como inferiores en calidad: por eso esos dos elementos deben ser comparados entre sí.

La ‘normalidad’ y la ‘regularidad’ se encuentran sobre la base de lo proporcionado y lo justo —la llamada justicia distributiva (*Política* III 9, 1280a 3; *Ética nicomáquea* V 6, 1131a 14- 1131b 8)—, y a la inversa, lo raro, irregular y anómalo es que rija el principio contrario —igualdad aritmética— tal como se establece en el gobierno democrático (*Política* IV 12, 3, 1296b). La democracia sienta al ‘número’ en el poder, a la masa indefinida, indeterminada y abigarrada. Dicha anomalía, como reconoce el texto de la *Ética nicomáquea* que he citado arriba, está presente en los pueblos bárbaros. Históricamente, las Guerras Médicas sirvieron para articular el enfrentamiento entre griegos y persas como un choque entre dos naturalezas contrapuestas: la horda desproporcionada de las huestes del Gran Rey, frente al número proporcionado, determinado, limitado y exiguo de griegos. La ‘calidad’ (la ‘geometría’) estaba de parte de los ejércitos griegos, la ‘cantidad’ (la ‘aritmética’) de parte de las miríadas incontables y difusas de enemigos<sup>174</sup>.

Por tanto, las concepciones aristotélicas sobre la composición de la naturaleza y la vida en buena medida

---

<sup>174</sup> Respecto del entramado ideológico articulado sobre la idea de igualdad geométrica creo que debería seguirse considerando a Benjamin Farrington en *Ciencia y política en el mundo antiguo*, Madrid: Ciencia Nueva, 2ª. ed., 1968, cap. 2. También considero valiosas las explicaciones que hiciera uno de los grandes historiadores del siglo pasado, que igual que Farrington se incluye la nómina de la historiografía marxista; me refiero a Geoffrey de Ste. Croix y su obra *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, pp. 482-483.

responden a un sustrato tradicional griego. Los humanos son *pocos* y el resto de animales, todos ellos infrahumanos *muchos*. ¿Qué lugar ocupan las mujeres, los niños, los bárbaros y otra suerte de seres, aunque humanos no perfectamente acabados? Permítaseme inaugurar esta última parte de nuestro trabajo, ilustrándolo con una de las populares fábulas esópicas, aquélla que cuenta (*Fábulas* 240) cómo Zeus una vez se cercioró de que el número de bestias era con mucho mayor al de los humanos, ordenó al hacedor que modeló este género de vidas, el titán Prometeo, que convirtiera a una parte del género de los brutos en hombres. Se lograron, entonces, tres géneros de vivientes: los bestiales, los humanos y un *tertiu datur* que “al cobrar forma humana tienen alma bestial”. El criterio de Esopo es el mismo que comparten, por ejemplo, Platón y Aristóteles, en el sentido que todos ellos están de acuerdo en reconocer que lo auténticamente humano tiene que ver con lo racional y que el predominio en los humanos de la parte sensible es lo que los relaciona a ellos directamente con las bestias. Cómo se conjuga esta relación en el alma humana difiere ya en ambos filósofos, aunque Aristóteles parte de presupuestos específicamente platónicos, como Hendrik Lorenz<sup>175</sup> ha ilustrado en su monografía dedicada a esta cuestión.

De acuerdo a como lo establece el Estagirita, no todos los seres humanos inferiores (mujer, niño, bárbaro-esclavo) ostentan el mismo estatus ontológico ni fisiológico, lo que Aristóteles explica por su propia y peculiar condición natural. El niño varón poseía un estatus de inhumanidad ‘transitoria’, es decir, en acto, dado que potencialmente *es* un ciudadano, de suerte que, en tanto dura la edad infantil y se sobrepasa la adolescencia, el joven accedía al estatus de

---

<sup>175</sup> *The brute within: Appetitive desire in Plato and Aristotle*, Oxford: Clarendon Press, 2006.

adulto (*Ética eudemia* I 13, 1260a 11-12). Pero esto no sucede respecto a la inhumanidad del bárbaro o la humanidad devaluada que presenta la constitución de la mujer. Empezando por ésta, Aristóteles —y acudiendo en primer término a lo que desarrolla en sus tratados ‘biológicos’— advierte que las hembras son machos atrofiados, o seres *humanos* que no terminaron por alguna causa degenerativa de llegar a ser o hacerse machos. Las hembras se generaron imperfectamente según alguna causa física, una alteración o anomalía, quedándose en el *ser* hembras, es decir, en humanos mutilados. Así lo explica en *Reproducción de los animales* (II 3, 737a 26-31) cuando manifiesta que:

Igual que de seres mutilados unas veces nacen individuos mutilados y otras no; de la misma forma, de una hembra unas veces nace una hembra y otras nace un macho. Y es que la hembra es como un macho mutilado.

Sus genitales son falos atrofiados y el esperma es frío (*Reproducción de los animales* I 20, 728a 17-25)<sup>176</sup>. Que la mujer

---

<sup>176</sup> Traigo a colación, aquí, el juego de palabras del fr. 709 [Sta. Cruz / Cordero] de Demócrito, que dice: “mujer [γυνή], (...) la que es semen [γυνή]”. Acerca de las teorías médico-biológicas griegas sobre la concepción humana, puede seguirse el estudio que hace L. Dean-Jones, *Women's bodies in Classical Greek science*, Oxford: Clarendon, 1994, cap. 3. Sobre la polaridad calor / frío, y lo óptimo del primero y lo pésimo del segundo en relación con la diferenciación de sexos (macho / hembra), hay que remitirse a las páginas de G.E.R. Lloyd, *Polaridad y analogía: Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego*, Madrid: Taurus, 1987, pp. 63, 340-346 (para Aristóteles). Dado que he citado a Platón en el texto, las diferencias fundamentales entre éste y su discípulo provienen de la misma concepción que cada cual sostiene del alma humana. En ambos los prejuicios sociales determinan la condición *natural* de la mujer — N.D. Smith, “Plato and Aristotle on the nature of women”, en N.D.

constituía un hombre disminuido lo constataba el hecho de que pudiera admirarse el mejor temple femenino y su virtud, si es que en sus actos y el carácter se parecía al varón: “la mentalidad viril en [la] mujer” (Jenofonte, *Económico* X 1). En el *Timeo* Platón explica cómo surgieron “las mujeres y toda la especie femenina”, enmarcándose en el proceso generalizado de la degeneración de la humanidad. La “segunda encarnación” se produjo a consecuencia de la vileza de “todos los varones cobardes (...) que llevaron una vida injusta” (*Timeo* 90e- 91d). Entonces aparecieron las mujeres.

Para Aristóteles los seres humanos fracasados lo son en relación a su deficiente proceso de generación y desarrollo. Por eso, “el niño se parece a una mujer en la forma” (*Reproducción de los animales* I 20, 728a 17-18). Y comparándolo con el ser humano ‘completo’ establece:

Por eso el hombre, que es el único animal erguido, tiene las piernas, en relación a la parte superior del cuerpo, más largas y más fuertes de entre los animales provistos de pies. Y este hecho queda de manifiesto por lo que sucede en los niños pequeños: en efecto, ellos no pueden caminar erguidos por ser en todo semejante a los enanos y tener las partes superiores del cuerpo más grandes y fuertes que las inferiores. Al avanzar en edad, crecen más las partes inferiores, hasta que adquieren el tamaño adecuado, y entonces caminan con los cuerpos erguidos  
—*Marcha de los animales* 11, 710b 10-17.

Siguiendo este mismo método de explicación, la investigación de la deformidad femenina la sitúa Aristóteles del lado de la generación de los seres monstruosos. Monstruo y mujer acaecen por accidente, y en concreto por

---

Smith (ed.), *Plato: Critical assessments. Vol. III: Plato's middle period (Psychology and value theory)*, Londres: Routledge, 1998, pp. 194ss.

la ruptura del principio natural de que lo semejante genera o reproduce lo semejante:

Desde luego, el que no se parezca a sus padres es ya un monstruo, pues en estos casos la naturaleza se ha desviado de alguna manera del género. El primer comienzo de esta desviación es que se origine una hembra y no un macho (*Reproducción de los animales* IV, 3, 767b 7-9).

Aunque suele achacársele al Estagirita el que tuviera una opinión tan desafortunada, parece ser que ésta era una opinión extendida. El principio de la desemejanza-monstruosidad debería tratarse, además, como una opinión heredada de la Academia, pues Platón en el *Crátilo* (394a) manifiesta algo parecido:

De cada raza [ἕθνος] nace un producto semejante, siempre que no surja un monstruo.

Recuérdese lo que establecía la *Ética eudemia* (VIII 2, 1247a 31-32), según lo cual la naturaleza es la causa de aquello que siempre es uniforme o de lo que acontece con más frecuencia, pero de ello se deduce que en la naturaleza también se producen anomalías o fracasos. Los monstruos se generan por la propia impotencia de la forma para poder llegar a dominar la abigarrada materia, la heterogeneidad o la suma contingencia. Al mismo tiempo, estos fracasos naturales son necesarios por accidente, y sin ellos el mundo “no sería todo lo que puede ser” y tendría que identificarse “con su propio principio: acto puro, inmaterial, inmóvil y único como él. El ser hembra no se genera por accidente en la especie sino por accidente en el individuo —cap. 8, <La diversidad en cuanto a la especie>, del libro X de la *Metafísica*, en el cual el Estagirita establece que la diversidad

afecta al *mismo* género, y que la ‘oposición correspondiente en él es la de ‘contrariedad’<sup>177</sup>.

A pesar de la malformación física que presenta la naturaleza de las hembras, la mujer, aunque tampoco cualquiera de su género sino solamente la mujer griega<sup>178</sup>, tiene, no obstante, una facultad que debiera ser una atribución importante: la ‘deliberación’ (βούλησις) (*Política* 13, 7-8, 1260a)<sup>179</sup>. Como se sabe, la deliberación es la facultad intelectual práctica que posee el ‘sensato’ o ‘prudente’ (φρόνιμος). Es en la *Ética nicomáquea* donde Aristóteles define la excelencia o virtud de la prudencia (φρόνησις), y dice que ella es “la capacidad de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo” (*Ética nicomáquea* VI, 5, 1140a 25-27). Se trata, pues, del discernimiento acerca de lo deseable, siempre que convenga al humano y le sea posible realizarlo. Lo que desea y conviene al prudente, es lo bueno. El φρόνιμος es un hombre “noble” o “virtuoso” (σπουδαῖος) —I 8, 1099a 23.

---

<sup>177</sup> Deslauriers, “Aristotle’s conception of authority”, en Halpern / Hobson (eds.), *Law, politics, and society in the Ancient Mediterranean World*, pp. 141-147.

<sup>178</sup> No la bárbara (*Política* I 2, 4, 1252b). Es obvio añadir que se refiere, también, a la mujer libre, y el por qué lo explico a continuación respecto de la teoría aristotélica de la esclavitud natural. La mujer difiere en relación con el hombre en la ‘vida’ (βίος) y en los ‘hábitos’ (ἔθη) —Deslauriers, “Sex and essence in Aristotle’s *Metaphysics* and biology”, en C.A. Freeland (ed.), *Feminist interpretation of Aristotle*, University Park: The Pennsylvania State University Press, 1998, p. 154.

<sup>179</sup> En la *Ética nicomáquea* existe una doble concepción de la deliberación: una restringida en la que el objeto de la deliberación son los medios (libro III) y otra amplia o no técnica en la que tiene cabida la deliberación sobre los fines (libros VI-VII; también, *Acercas del alma* III 7).

La φρόνησις, por tanto, constituye una virtud práctica que concierne a la posibilidad de elección de una ‘decisión’ o ‘juicio’ (προαίρεσις) y cuya determinación es el resultado de la previa y paciente deliberación (βούλησις)<sup>180</sup>. Asimismo, al ‘noble’ u ‘honrado’, σπουδαῖος, Aristóteles opone al hombre “de mala calidad [φαῦλος]” —III 4, 1113a 25. Sin duda, σπουδαῖος es un término que todavía poseía en el tiempo de Aristóteles una connotación que recordaba a la antigua nobleza heroica, aristocrático-viril<sup>181</sup>.

No puede pasarse por inadvertido que el sujeto de la prudencia es propiamente el “hombre prudente (ἄνθρωπος φρόνιμος)”, pero en ningún modo tiene aquí cabida la mujer. Es en *Política* en donde el Estagirita concede facultad

---

<sup>180</sup> La concepción de la προαίρεσις es teleológica: de lo que se trata es de la elección “de los medios conducentes a un fin” —*Ética nicomáquea* III 2, 1111b 27.

<sup>181</sup> Aubenque explica que “en este punto Aristóteles parece volver más allá del intelectualismo de Sócrates y de Platón al ideal arcaico del héroe que se impone menos por su saber que por sus éxitos o, simplemente, su ‘celo’” (*La prudencia en Aristóteles*, p. 56). La rectitud del juicio del hombre prudente depende, ciertamente, de que “él —continúa Aubenque— es para sí mismo su propio criterio”. Desde que se transmuta el noble heroísmo del antiguo ideal aristocrático, el ‘noble’ (σπουδαῖος) pasa a ser *cualquier* ciudadano prudente, y el antaño héroe irreflexivo e impetuoso (como Aquiles) pasa a ser un nuevo héroe inteligente (*La prudencia en Aristóteles*, p. 63) —nótese que no se trata en el modelo aristotélico de un Odiseo, héroe adalid no de la ‘inteligencia artera’ o ‘tramposa’ (μήτις). Adviértase, también, que, por decirlo de nuevo con Aubenque, Aristóteles construye “un universal” (*La prudencia en Aristóteles*, p. 61). Pero, una cosa es la intención teórica de Aristóteles y otra muy distinta las connotaciones sociales que σπουδαῖος podría popularmente suscitar. Algo parecido podría decirse del uso de ‘bien’ (ἀγαθός) — véase, Ober, *Mass and elite in democratic Athens*, cap. 6.



buleútica a la mujer (griega), y es allí donde también explica que existe una diferencia de grado con respecto de la facultad deliberativa plena o ‘cívica’ (del hombre). Dice que la mujer tiene dicha facultad, pero la posee “sin autoridad (ἄκυρον)” —*Política* I 13, 7-8, 1260a. Aunque la calificación de la facultad deliberativa de la mujer introduce una diferencia de grado, no de naturaleza, entre la excelencia o virtud del hombre y de la mujer, es únicamente el ἀνὴρ φρόνιμος quien detenta, como sujeto activo o ‘práctico’, todos los atributos que caracterizan al ser cívico: la πράξις como ‘hacer’ o ‘acción’ va de suyo en la misma noción de la prudencia<sup>182</sup>. La diferencia de grado que estriba entre la deliberación masculina y la femenina exige la presencia de la *mente* verdaderamente deliberativa, la del prudente o, en términos jurídicos, el κύριος, el que posee ‘autoridad’ (κῦρος) o capacidad para actuar, en un sentido técnico, en los tribunales. En las legislaciones de la Antigüedad (y sería bueno recordar que no sólo, pues ha estado vigente en los sistemas jurídicos occidentales hasta hace bien poco<sup>183</sup>) la representación o tutela de la mujer se atribuía al padre de familia, al marido o, en su defecto, a un hermano, dado que legalmente era incapaz de poder ‘actuar’ (de poder realizarse

---

<sup>182</sup> La ética y la política aristotélica se construyen sobre la premisa de la ‘actuación’ o ‘realización’ (πράξις) y no, como sucede con la βαναυσία, de la mera ‘actividad’ o ‘labor’ poiética (ποίησις) —R. Heinaman, “Activity and *praxis* in Aristotle”, en Cleary /Wians (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Vol. XII, pp. 71ss.

<sup>183</sup> En el caso de nuestro país, hasta la reforma de la legislación civil y de comercio de 1975 —la Ley 14 / 1975, de 2 de mayo, “Sobre la reforma de determinados artículos del Código civil y el Código de comercio sobre la situación jurídica de la mujer casada y los derechos y deberes de los cónyuges”, en *Boletín Oficial del Estado*, 107, 5 de mayo (1975), pp. 9413ss.

‘prácticamente’) en el sentido de la actuación pública o cívica, lo que había de hacerse extensible no sólo a su incapacidad de carácter *político* sino a otras muchas facetas de la vida práctica que requerían de una presencia ‘en público’. Pero otro tanto cabe decir respecto del derecho privado (por ejemplo, la realización de negocios jurídicos)<sup>184</sup>.

La atribución de la facultad deliberativa que el texto de *Política* en cuestión concede a la mujer puede decirse que es completamente inefectiva a los efectos *prácticos*. Y ello, sin lugar a duda, deja vacía de contenido su βούλησις, dado que la mujer es ‘deliberante’ pero no prudente, siendo su facultad deliberativa meramente pasiva. Quien delibera —reconocen las *Éticas*— lo hace exclusivamente en relación a lo que está al alcance de uno mismo: “todos los hombres deliberan sobre lo que ellos mismos pueden hacer” (*Ética nicomáquea* III 3, 1112a 31-34; cf. *Ética eudemia* II 10, 1226a 28), y está claro que el juicio sobre lo deliberado (la προαίρεσις) dependerá no de la mujer deliberante sino, como he explicado, de la autoridad prohairética que refrende o no lo que se haya deliberado. Como puede comprobarse la mujer deliberante de Aristóteles se concilia con la regla del silencio que es la norma de la perfecta mujer, según se vio más arriba. Aristóteles recuerda *v.* 293 del *Áyax* de Sófocles, el cual cita para esgrimir el tradicional sentido que para los griegos poseía el decoro femenino:

---

<sup>184</sup> Sobre las diversas cuestiones procesales del κύριος, véanse V.J. Hunter, *Policing Athens: Social control in the Attic lawsuits (420- 320 B. C.)*, Princeton: Princeton University Press, 1994, cap. 1; y C. Carey, “Offence and procedure in Athenian law”, en E. M. Harris / L. Rubinstein (eds.), *The law and the courts in Ancient Greece*, Londres: Duckworth, 2004, pp. 111ss.; y L. Foxhall, “The Law and the lady: Women and legal proceedings in Classical Athens”, en Foxhall / Lewis, (eds.), *Greek Law in its political setting*, pp. 133ss.

*El silencio es un adorno en las mujeres* —*Política* I 13, 11, 1260a.

Para el Estagirita, si bien, existen seres que son inferiores al hombre que pueden gozar de cierta “inteligencia” (*Reproducción de los animales* III 2, 753a 12) —y como alcanza a reconocer en su caso la *Ética nicomáquea* (VI 7, 1141a 26-29), una cosa es la sapiencia y otra la prudencia, puesto que “lo sabio es siempre lo mismo”, mientras que “la prudencia varía”, y “en efecto, se llama prudente al que puede examinar bien lo que se refiere a sí mismo” —, y a pesar que reconoce que “según se dice, algunos animales son también prudentes” —y éstos son “los que tienen la facultad de previsión para su propia vida”—, se concluye el que la mujer posea cierta ‘inteligencia’, pero no prudencia<sup>185</sup>. En esta línea algunos estudiosos han pensado que existe un predominio de la parte irracional del alma de la mujer<sup>186</sup>, a pesar de no encontrar ningún apoyatura textual<sup>187</sup>.

El Estagirita, como suele ser lo habitual en él, hace un uso riguroso de la terminología, y en este caso emplea en su sentido técnico ‘deliberación’ (βούλησις). La βούλησις tenía un origen parlante y ‘político’ preclaro, y Aristóteles evidentemente lo sabía bien (*Ética nicomáquea* III 3, 1113a 7-

---

<sup>185</sup> L. Lange, “Woman is not a rational animal: On Aristotle’s biology of reproduction”, en S. Harding / M.B. Hintikka (eds.), *Discovering reality: Feminist perspectives on epistemology, metaphysics, methodology, and philosophy of science*, Londres: Reidel, pp. 1ss.; y D.K.W. Modrak, “Aristotle’s theory of knowledge and feminist epistemology”, en Freeland (ed.), *Feminist interpretation of Aristotle*, pp. 93ss.

<sup>186</sup> E.V. Spelman, “Aristotle and the politization of the soul”, en Harding / Hintikka (eds.), *Discovering reality*, p. 18.

<sup>187</sup> Deslauriers, “Sexual essence in Aristotle’s *Metaphysics* and biology”, Freeland (ed.), *Feminist interpretations of Aristotle*, p. 155.

10)<sup>188</sup>. La Bulé (Βουλή) o Consejo de los Quinientos había sido el órgano deliberativo de la ciudad de Atenas, aunque con la democracia dicha atribución había pasado a la Asamblea o Ἐκκλησία (de suerte que los ciudadanos-magistrados buleutas, antaño deliberantes, pasaron a desempeñar labores ‘probuléuticas’ o de proposición de las decisiones políticas que luego debía tomar votando la Asamblea)<sup>189</sup>. No será ocioso volver a repetir una vez más que la capacidad hablante o comunicativa se vincula con el estatus cívico y, por lo que cabe a la facultad de deliberación, es fácil ver la rica potencialidad práctica que el πολίτης podía tener en una forma política directa o sin representación. ‘Diálogo’ y ‘discurso’ forman parte del acervo cívico, y — vuelvo a reiterar— el silencio o la ausencia de la palabra era lo que correspondía a los humanos ὄπολεις, como la mujer, cuya facultad deliberativa no puede por más que depender del que tiene “autoridad” para decidir y hablar, que es eminentemente hacerlo en público. La actividad deliberativa

---

<sup>188</sup> Como podrá entenderse, paso por alto la consideración de que la ‘voluntad’ suprema o el supremo ‘consejo’ (βουλή) concierne a Zeus (Homero, *Iliada* I, 5). En el ámbito de los misterios eleusinos el ‘Buen Consejo’ (Eubuleo) desempeñaba un papel primordial (K. Kerényi, *Eleusis: Imagen arquetípica de la madre y de la hija*, Madrid: Siruela, 2004, pp. 177-178). Sobre el ‘consejo eminente’ en el período arcaico (cuyo modelo es el héroe Néstor), puede verse M. Schofield, *Saving the city: Philosopher-kings and other classical paradigms*, Londres: Routledge, 1999, pp. 3ss.

<sup>189</sup> Puede verse, entre otros, M.I. Finley, *El nacimiento de la política*, Barcelona: Crítica, 1986, cap. 4. Por su parte, Julián Gallego destaca algo que suele perderse de vista: cómo el proceso de deliberación pública encontraba su fundamento en el propio proceso de deliberación personal —*La democracia en tiempos de la tragedia: Asamblea ateniense y subjetividad política*, Buenos Aires: Miño y Dávila / Universidad de Buenos Aires, 2003, pp. 107- 118.

en Atenas podía ejercitarse, además, dentro de la actividad judicial de los jurados; así, en el tribunal de la Heliea, el ciudadano podía participar ejercitándose en lo que debía ser la medida de lo justo o ecuánime, en su sentido más práctico<sup>190</sup>.

Creo que puede comprenderse, después de todo lo que se ha explicado, cuál es el calibre de la inoperancia deliberativa femenina. La capacidad de determinación o de resolución prohairética es patrimonio exclusivo del hombre-griego-libre que actúa en sentido propio en su ciudad. Sin embargo, Aristóteles todavía tiene otra explicación de por qué esto es así, lo hace remitiéndose su teoría causalista. Sabemos por *Reproducción de los animales* que tres de las cuatro causas que explican la generación de los animales son masculinas: las causas formal, eficiente y final, mientras que sólo la causa material sería la contribución femenina en la reproducción, causa que es meramente pasiva (I 20, 729a 9-10)<sup>191</sup>. En esta dirección Aristóteles apunta lo siguiente:

Y siendo la causa del primer movimiento mejor y más divina por naturaleza, ya que ahí residen la definición y la forma de la materia, es preferible también que esté separado lo superior de lo inferior. Por eso, en todos los

---

<sup>190</sup> J. Montoya, “Aristóteles: pasión y educación en la vida del ciudadano”, en A. Domínguez Basalo (ed.), *Vida, pasión y razón en grandes filósofos*, Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2002, pp. 20-21.

<sup>191</sup> Ester Sánchez Millán *ad loci*, p. 113 (n. 183) remite al texto de la *Metafísica* VIII (H) 4, 1044a 34: “¿Cuál es la causa del hombre? ¿Acaso el menstuo?”. Para la teoría causalista y la reproducción, véase Deslauriers, “Sexual essence in Aristotle’s *Metaphysics* and biology”, en Freeland (ed.), *Feminist interpretations of Aristotle*, pp. 156-158; para ésta y para otras diferencias entre los dos sexos en el pensamiento aristotélico: Lloyd, *Science, folklore, and ideology*, pp. 94-105.

casos en que es posible y en su medida, el macho está separado de la hembra. Pues para los seres que se generan, el principio de movimiento, que es el macho, es mejor y más divino, mientras que la hembra es la materia (II 1, 732a 8-10).

Según lo visto, en la *Política* se establece las relaciones humanas básicas (naturales) entre hombre-mujer, padre-hijo, y dueño-esclavo. La primera de ellas constituye la relación *γαμική* fundada en la propia diferenciación natural<sup>192</sup> de los sexos, en donde “el hombre es por naturaleza más apto para mandar que la mujer” (I 12, 2, 1259b). Esta relación, y el concomitante predominio natural de uno sobre la otra, se explica esgrimiendo una comparación política con el gobierno sobre seres libres (I 12, 13, 1259a- 1, 1259b), dado que la mujer (griega) es, sin duda alguna, libre. Y especifica que dicha relación se entabla como si se tratase del gobierno sobre un ciudadano (I 12, 1, 1259b), pues ambos son libres. Resulta un tanto sorprendente el que para caracterizar una relación, en donde en todo caso siempre domina naturalmente el hombre sobre la mujer, se esgrima esta analogía asimilando a la mujer a un estatus que jamás puede alcanzar: al *πολίτης*. Aristóteles especifica, no obstante, que el gobierno que el hombre (cívico) posee sobre su mujer es como el que se establece en el gobierno de la *πόλις* de régimen aristocrático, de manera que se trata del gobierno de los mejores o excelentes (hombres) sobre los peores (mujeres). En este sentido, en *Ética nicomáquea* (VIII 10,

---

<sup>192</sup> Aristóteles no se refiere en este lugar a la institución *convencional*: el ‘matrimonio’ (*ἐγγυή*). El énfasis de *Política* I son las relaciones humanas conforme a la naturaleza; en este caso, se trata de la relación que naturalmente existe entre hombre y mujer, a la que por “carece[r] de nombre” denomina simple “unión [*γαμική*]” (*Política* I 3, 1253b 1-2).

1160b 30) se especifica: “el gobierno del marido sobre la mujer es, evidentemente, aristocrático, pues el marido manda de acuerdo a su dignidad, en lo que debe mandar, y asigna a su mujer lo que se asigna a ella”. Aquí tiene presente la posibilidad de que la relación acabe convirtiéndose en desmedida, injusta, con lo que —siguiendo la analogía con la política— la forma de gobierno óptima (la aristocracia) degeneraría en su contrario: “si el marido es señor de todas las cosas, su gobierno se convierte en oligarquía, porque actúa contra el mérito y no en tanto en cuanto es superior” (1161a 1-2). Otra forma de degeneración es aquella en que la parte llamada naturalmente a obedecer, la mujer, se convierte en la gobernante (es lo que sucedía, por ejemplo, con la institución jurídica del epiclerato)<sup>193</sup>.

La autoridad, y por tanto el poder, residía en los maridos. Es lo que se pone de manifiesto en el negativo cómico la utopía de mujeres-ciudadanos tal como se las imagina *Las asambleístas* de Aristófanes. El comediógrafo fue incapaz de imaginar una ciudadanía para las mujeres, salvo bajo vestimenta y barbas postizas masculinas. Es ahora cuando puede acabar de comprenderse lo que con tanto énfasis he puesto de realce en este estudio sobre a quién corresponde verdaderamente ‘hablar’ en la πόλις, porque se trata, en definitiva, de ver a quién corresponde ‘decidir’ y ‘gobernar’. Puede decirse que la parte gobernada en el tipo de relación aristotélica γαμική, no sólo había de conformarse con lo que decidiera y juzgara para sí misma la parte eminente, la gobernante, sino que debía irrestrictamente cual Tersites no levantar la voz, callar y obedecer. Creo que todo el mundo sabe quién es este personaje homérico, y tal vez merece la pena comparar a

---

<sup>193</sup> Véase C. Mossé, *La mujer en la Grecia clásica*, Bilbao: Nerea, 3ª. ed., 1995, pp. 52, 62, 66, 95, 139.

Tersites con la situación atenzada de la mujer bulética de Aristóteles. El episodio de Tersites constituye una nota estridente en la *Ilíada* (II, 197-277)<sup>194</sup>, dado que este “hombre del pueblo [δῆμος]”, “feo [κακός]” —como le llama Homero— se atreve<sup>195</sup> con sus “chillidos” a elevar la voz ante el rey Agamenón como si fuese su igual. La anomalía de la intervención de este *individuo* perteneciente a la caótica masa del pueblo que sólo aparece en la *Ilíada* como telón de fondo de las aventuras guerreras (los *propriadamente singulares*) que enfrentó a la élite de héroes aqueos y troyanos, producía una tremenda ruptura, no sólo argumental, sino (a lo que quiero llamar la atención) del orden social homérico, estrictamente delimitado y jerarquizado. La ‘semejanza’ o ‘igualdad’ en el bando aqueo la establecían los príncipes y jefes de los diversos pueblos que participan del lado del *primus inter pares*, el rey Agamenón. El episodio queda para Homero y su auditorio en lo jocoso del asunto: cuando se atreve Tersites a increpar a Agamenón, Odiseo interviene y le golpea fuertemente en la cabeza con el cetro. Que Odiseo pegase a Tersites con el cetro era tanto como sacudirle con la ‘palabra’, pues eso era lo que el cetro primordialmente representaba<sup>196</sup>. En el anterior capítulo se ha tratado de los avatares de la ‘igualdad para hablar’ (ἰσηγορία) en pleno período de la democracia ateniense. Lo que conviene recordar ahora es que el pueblo (δῆμος) careció de dicha ἰσηγορία hasta la aparición de la ‘poliarquía’ o δημοκρατία. Sin duda, este hecho fue un hito histórico y uno de los más importantes jalones a lo largo de toda la historia del sistema

---

<sup>194</sup> Tengo presentes las palabras de Moses Finley, *El mundo de Odiseo*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 3ª. reimpr., 1986, p. 136.

<sup>195</sup> ‘Tersites’ significa ‘El que se atreve’.

<sup>196</sup> Gernet, *La antropología de la Grecia antigua*, pp. 208-210; y Detienne, *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*, pp. 51, 60.



democrático, pero si los ‘Tersites’ lograron auparse en la igualdad de ‘derechos’ y ‘libertades’, teniendo a la vista más bien que la historia de las ciudades griegas la del mundo occidental moderno y contemporáneo, la mujer quedó atrapada en aquella cuasi-eterna región silente<sup>197</sup>.

Dejemos a la mujer y retomamos a otro ser inferior: el niño (por supuesto, me refiero al varón hijo de mujer libre<sup>198</sup>). El que es niño, según Aristóteles, también posee la facultad deliberativa, pero por lo que le atañe, la posee de manera “imperfecta” (*Política* I 13, 8, 1260a), es decir, dada la imperfección o incompletud (ἀτέλεια) de su ser ‘actual’, según se explicó más arriba. Como advertí entonces, tan sólo el niño varón gozaba de un estatuto ontológico de inhumanidad transitoria, cercano a la animalidad en cuanto durase su vida no adulta. En la *Ética eudemia* (I 5, 11 1216a 4-10), Aristóteles sienta la comparación entre la vida del niño y la vegetativa, que transcurre mientras crecen “todo el tiempo dormidos”. Aristóteles establece en *Marcha de los animales* (7, 701a 33- 701b 1) que todos los vivientes tienen en común las causas de sus acciones: el “apetito o la compulsión” y el “deseo o voluntad”, que son “faltas” que en el niño se deben

---

<sup>197</sup> Por lo que respecta al ámbito de la Grecia antigua, Ana Iriarte estudió el silencio femenino y el valor ‘alógico’ o ‘sin sentido’ (ἄλογος) del verbo femenino a oídos masculinos, tomando como modelos a la pitia délfica, la Casandra del *Agamenón* de Esquilo y la monstruosa Esfinge —*Las redes del enigma: Voces femeninas en el pensamiento griego*, Madrid: Taurus, 1990.

<sup>198</sup> Según la ley de Pericles (451 a. de n.e.), solamente el hijo de una mujer ateniense libre podía llegar a ser, al cumplir la edad, un ciudadano. Teniendo presente qué representa para la democracia Pericles y qué el δῆμος que votó dicha ley, escribió F. Rodríguez Adrados: “llega a suceder que la nueva comunidad [democrática] adquiere el egoísmo del antiguo grupo aristocrático” (*La democracia ateniense*, Madrid: Alianza, 3ª. reimpr., 1984, p. 239).

a su “carácter intemperante”. La *Ética nicomáquea* (III 12, 1119b 1-6) dice que “los niños viven según el apetito, y en ellos se da, sobre todo, el deseo de lo agradable”. El joven requiere de experiencia a lo largo del tiempo para adquirir las costumbres y los hábitos (ἔξεις) que acabarán por perfilar o definir al ciudadano. Su ‘formación’ (παιδεία) consistía en la puesta en práctica de lo aprendido tras una estricta disciplina cuyo principal objetivo era conseguir erradicar su ímpetu animal. El Estagirita considera que los jóvenes tienen mucha dificultad para controlar sus apetitos, y concretamente, sus “deseos pasionales” (*Retórica* II12, 1389a 3). Después de su infancia y adolescencia, después de la práctica de dichos hábitos, es cuando llega el momento en que el joven puede entrar a formar parte del exclusivo club de los πολῖται, haciéndose operativa desde su madurez la facultad deliberativa. Al niño varón le salva de la imperfección humana su propio fin (τέλος), su ser en potencia (como futuro ciudadano). Ya hice mención de lo que establece Aristóteles en el pasaje de *Política* 13, 11-12, 1260a. Siguiendo *Acerca del alma* (II 5, 417a 21-24), deducimos<sup>199</sup> que, no obstante, un joven (ignorante) si forma parte de la especie que es capaz de adquirir conocimiento (varón, griego e hijo de ciudadana), *es* (en potencia) un ser capaz de adquirir los conocimientos que serán los propios del adulto. Dado que Aristóteles no lo desgrana, continúa siendo un misterioso cómo habría de producirse este acontecimiento que supone la transformación del niño en un adulto buleútico y prohairético<sup>200</sup>. El Estagirita llega a reconocer explícitamente

---

<sup>199</sup> J. Lear, *Aristóteles: El deseo de comprender*, Madrid: Alianza, 1994, p. 126.

<sup>200</sup> T. Irwin, “Reason and responsibility in Aristotle”, A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, Berkeley: University of California Press, 1980, pp. 117ss. Martha Nussbaum ha hecho un balance de la

en la *Ética nicomáquea* (I 3, 1095a 4-5) que el joven no es un ser humano adecuado para aprender las lecciones que conciernen a la ciencia de la política: es “dócil a sus pasiones” y “aprende[ría] en vano y sin provecho, puesto que el fin de la política no es el conocimiento sino la acción”<sup>201</sup>. Luego, Aristóteles matiza (VI 8, 1142a 14-18) diciendo que la ‘prudencia’ (φρόνησις) se halla en directa relación con la experiencia, “y el joven no tiene experiencia, pues la experiencia requiere tiempo”, siendo por ello que un muchacho pueda llegar a ser diestro en la matemática pero nunca lo será en cualquier otra disciplina o actividad que exija de la práctica y la experiencia:

Y si uno investiga por qué un muchacho puede llegar a ser matemático, pero no sabio (...), la respuesta es ésta: los objetos matemáticos existen por abstracción, mientras que los principios de las otras ciencias proceden de la experiencia.

---

posición que defiende Irwin (véase *La fragilidad del bien: Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid: Visor, 1995, cap. 9): o bien se considera una ‘teoría simplificada’ de la acción voluntaria y responsable, según la cual “una acción es responsable si y sólo si está causada por las creencias y deseos del viviente”, o una ‘teoría compleja’ que explicaría esta cuestión interpretando que “una acción es responsable si y sólo si es la acción de una criatura capaz de *prohairesis*” (*La fragilidad del bien*, p. 366). En el primer caso, las acciones de los niños y las bestias habrían de considerarse responsables, y en el segundo, únicamente las del hombre maduro. Irwin tomó en consideración la teoría simple, aunque estableció cuáles eran las posibles objeciones a la misma (“Reason and responsibility in Aristotle”, Rorty (ed.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, pp.120-124).

<sup>201</sup> En cap. 9 Aristóteles asimila el joven al incontinente (ἀκρατής) por el mismo motivo, dado que “para tales personas el conocimiento resulta inútil”.

Mientras que llega la vida adulta, los niños y los jóvenes se hallan bajo la tutela de una autoridad que corresponde *naturalmente* a su padre. Aristóteles establece que la relación de autoridad que se establece entre padre e hijo se denomina “procreadora [τεκνποιητική]” o bien “paterna [πατρική]”<sup>202</sup>. Aristóteles también establece, como con la mujer, que “hay que gobernar (...) a los hijos como a seres libres” (*Política* I 11, 13, 1259a- 1, 1259b). Sin embargo, no significa que se establezca el mismo tipo de gobierno que con la mujer (1-2, 1259b): a los hijos hay que gobernarlos “monárquicamente”, dado que es lo que mejor conviene naturalmente para el mando del que “tiene más edad y maduro” sobre los que son “jóvenes e inmaduros”.

Abordamos, en último lugar, a los incivilizados bárbaros. Son incivilizados porque ninguno de estos pueblos puede alcanzar la madurez civilizada, como sí, en cambio, los griegos, según lo que ya hemos explicado. Los bárbaros desconocen la vida civilizada y, de acuerdo a los términos *natural-funcionales* en que lo plantea el Estagirita, por su propia constitución o naturaleza, nunca llegarán a practicarla. Siendo su estadio de desarrollo inferior, el bárbaro presenta, en este sentido, toda una serie de deficiencias o carencias *humanas* (desde la completud finalista de lo humano) que le son explicables siguiendo el previsto criterio natural. En modo alguno resulta casual que los griegos se refirieran al esclavo —puesto que generalmente el esclavo era

---

<sup>202</sup> Al igual que señalábamos para la relación específica entre hombre y mujer (γαμική), esta relación “procreadora (...) tampoco tiene un nombre específico” (*Política* 3, 2, 1253b). Más abajo (11, 13, 1259a) la llama “paterna”.

bárbaro<sup>203</sup>—, llamándolo ‘niño’ o ‘mozo’ (παῖς), como tal ser inmaduro e incompleto<sup>204</sup>; pero de acuerdo al estatuto ontológico que le otorga Aristóteles, parece que, en un principio, la naturaleza del bárbaro debiera corresponderse, mejor que con el niño, con el tipo de inferioridad femenina. En términos teleológicos, ambos, el bárbaro y la mujer, son eternos ‘niños’ o seres que no transitoria sino definitivamente son imperfectos, dado que carecen de la posibilidad que tiene el niño de crecer y poderse convertir en *hombres* plenos y maduros<sup>205</sup>. Además, como en el caso de la

---

<sup>203</sup> Durante la época clásica, los esclavos eran generalmente bárbaros procedentes de las regiones noroceanas a los Balcanes y el Mar Negro, también de Lidia, Frigia y Siria; eran apresados o, como tales, comprados, aunque hasta la época helenística y la formación de los grandes mercados esclavistas establecidos en las islas del Egeo, buena parte de los esclavos eran los vencidos en las guerras (también hechas contra otras πόλεις), tal como se ha señalado en el capítulo 1 de nuestro trabajo. En la ciudad eran también esclavos los hijos de esclavas, es decir por línea materna (téngase en cuenta lo referido arriba en la nota 198).

<sup>204</sup> Lo mismo sucede en el esclavismo romano con la palabra *puer* (J. Maurin, “Remarques sur la notion de *puer* à l’époque classique”, en *Bulletin de l’Association G. Budé*, 2 (1975), pp. 221ss. Aristófanes se inventó una etimología de παῖς, lo que no deja de ser menos significativo a los propósitos de la dominación esclavista; según el comediógrafo, παῖς procedería de ‘pegar’ (παίω) —*Las avispas* 1297-1298.

<sup>205</sup> A juicio de Malcolm Schofield, Aristóteles incurre en una incoherencia interna al negar al bárbaro (y a la mujer, debiéramos añadir) el desarrollo humano, tal como sucede en el caso del niño en su tránsito hacia la vida adulta —*Saving the city*, pp. 125, 127. En términos jurídicos, normalmente el esclavo liberado no accedía a la condición de ciudadano sino que se convertía en un ‘extranjero’; por ello, se le aplicaban las normas relativas a la extranjería (ξενία). En Atenas, al siervo liberado se le registraba como ‘meteco’ —M.I. Finley, *La economía de la Antigüedad*, Madrid: Fondo de Cultura

mujer, el bárbaro guarda una relación si no con la monstruosidad (de la que tratan los tratados biológicos) si con la bestialidad (los éticos). Si se recuerda, antes hemos hecho hincapié en un pasaje de la *Ética nicomáquea* (VII 1, 1145a 31-34) que reconocía la rareza de darse la brutalidad en la naturaleza *humana*. Por esa razón, Aristóteles concluía que los brutos han de darse excepcionales entre el género de los *hombres*. Pero, inmediatamente, la *Ética nicomáquea* establece una apreciación en la cual no hemos reparado hasta el momento. Aristóteles ha dicho que la brutalidad es una rareza entre los *hombres*, sin embargo, añade: “se da principalmente entre los bárbaros, como consecuencia de enfermedades y mutilaciones” (33-34). Los bárbaros, que en el lenguaje que utiliza la *Política* son esclavos por naturaleza, se hayan, entonces, en el mismo nivel que otros seres deficientes, enfermos, deformes, mutilados, términos cuyo campo semántico es la ‘imperfección’, la ‘no-realización’ (ἀτέλεια), propia de los ‘fracasos’ que acaecen en la naturaleza, y que en los tratados biológicos aparecen relacionados con la incompletud de los seres y con lo monstruoso<sup>206</sup>. Con todo, y a pesar de las similitudes constitutivas, Aristóteles diferencia claramente a uno (el bárbaro-esclavo) y a otra (la mujer):

Por naturaleza está establecida una diferencia entre la hembra y el esclavo (la naturaleza no hace [...] sino cada cosa para un solo fin. Así como cada órgano puede cumplir mejor su función, si sirve no para muchas sino para una sola) —*Política* I 2, 3, 1252b.

---

Económica, 1ª. reimpr., 1978, p. 106; y M.H. Hansen, *The Athenian democracy in the Age of Demosthenes: Structure, principles and ideology*, Londres: Bristol Classical Press, Londres, 3ª. ed., Londres, 1999, p. 119.

<sup>206</sup> S. Mas, *Ethos y polis*, pp. 270-271.

Es la propia ‘perfección’ natural (τέλος) la que hace *finalmente* posible la forma de organización más compleja y perfecta que los *hombres* pueden llegar a conocer-practicar: la πόλις. La forma de vida más plena de entre todo el mundo sublunar, que es el viviente humano, reúne en sí mismo las cualidades que poseen los vivientes inferiores a él (la nutrición, la reproducción, la sensación y los deseos), pero él solo acapara la facultad racional (‘lógica’). De la misma manera que hay un tipo de hombres más perfecto que otros, sucede lo mismo en ese organismo natural compuesto que es la ciudad. Una πόλις, como en el sujeto humano individual pleno, exige y requiere la presencia de todas sus partes más o menos perfectas, dominantes y dominadas (principalmente, ciudadanos, trabajadores sin derechos cívicos, que normalmente serán esclavos o supeditados, al menos, a alguna forma de servidumbre, y mujeres). Todas las partes de un compuesto integran una unidad, la cual antecede a cada una de las partes:

Por naturaleza (...) la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es anterior a la parte (...) si cada uno por separado no se basta a sí mismo [αὐτάρκης], se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación al todo” —*Política* I 2,13-14, 1253a<sup>207</sup>.

---

<sup>207</sup> Para la idea organicista y el determinismo biológico que presupone la concepción aristotélica de la ciudad, véanse las precisiones que hace S.R.L. Clark, *Aristotle’s man: Speculations upon Aristotle’s anthropology*, Oxford: Clarendon Press, 1975, pp. 102-104 y 140-142. Hoy algunos estudios han puesto de moda la negación del determinismo en el esquema teleológico aristotélico (me refiero a Johnson, *Aristotle on teleology, passim*). Véase arriba n. 35 para la negación, también, del antropocentrismo en su teoría teleológica.

En el ‘orden’ establecido por la ciudad cada parte cumple naturalmente *una* función (ἔργον), la función que le es propia. Por ello, y porque dos partes distintas de la ciudad —en nuestro caso, la mujer y el bárbaro— no pueden llegar a cumplir una misma función<sup>208</sup>, el bárbaro debe poder *servir* para otro cometido distinto al que posee la mujer; principalmente radica en que ésta asegura a su marido una prole legítima. Las funciones del bárbaro en la πόλις son las propias del esclavo, condensadas parcamente por el Ps.-Aristóteles en las “tres cosas que existen para (los esclavos): trabajo, castigo y comida” (*Económico* I 5, 1344a 35).

Si esto es de la manera que acabo de explicar, lo que debemos preguntarnos ahora es lo siguiente: ¿por qué Aristóteles asimila el bárbaro al esclavo? Es principalmente en el libro I de *Política* en donde el Estagirita establece esta peculiar reducción del bárbaro a la condición servil, y en él esgrime en concreto la teoría de la esclavitud natural. Aristóteles, por tanto, legitima la existencia de la esclavitud mediante una teoría que explica que el bárbaro nace siendo esclavo. La identificación del bárbaro con el esclavo no era una novedad, y resultaba el producto del etnocentrismo griego al que ya hemos mencionado en nuestro trabajo en más de un lugar. Si bien la exposición que el Estagirita establece en el libro I de *Política* constituye el único análisis sistemático antiguo de la esclavitud, la teoría de la esclavitud natural no era —como he dicho— nueva. Así, por ejemplo, se hallaba implícita en los diálogos de su maestro<sup>209</sup>. Sin

---

<sup>208</sup> Eso es lo que explica al punto *Política* (I 1, 3, 1252b): “Cada órgano puede cumplir mejor su función, si sirve no para muchas sino para una sola”.

<sup>209</sup> Vlastos, *Platonic Studies*, pp. 147ss.; e Isaac, *The invention of racism in Classical Antiquity*, pp. 46, 172-174.



embargo, la mayoría de los investigadores coinciden en que la teoría de la esclavitud natural adquiere una nueva configuración en la mente aristotélica. Aunque es cierto que Aristóteles fue el primer pensador que se percató de que la esclavitud requería una justificación que la legitimase, sin embargo, a mí me resultan incomprensibles las alegaciones exculpatorias para con el Estagirita que han hecho algunos estudiosos modernos. Por ejemplo, las que establece Jonathan Lear<sup>210</sup> achacando que lo contrario significaría instalarse en un juicio anacrónico, y en la poca comprensión de su época. Utilizando la misma arma denigratoria de Lear, me parece que su balance no dejaría de adolecer del mismo desconocimiento histórico, por cuanto ya en el propio tiempo de Aristóteles había otro tipo de opiniones que, aprovechando nuestra mirada moderna, nos parecerían más tolerables (y no creo que tuviéramos que justificarnos trayendo a colación solamente el pensamiento, por ejemplo, del sofista Antifonte: fr. B44 [Melero Bellido]). Lear parece olvidar, además, lo que significa la tendencia helenocentrista de que se hace partícipe el Estagirita. En una línea parecida, otros<sup>211</sup> han establecido que la teoría de la esclavitud natural aristotélica *solamente* debería comprenderse a la luz de su teoría ético-política, o explican<sup>212</sup> la ausencia de la teoría del bárbaro-esclavo en la *Ética nicomáquea* estableciendo que se trataría de una teoría que Aristóteles habría articulado tardíamente.

El pensamiento de Aristóteles, desde luego, articula la imagen del esclavo-bárbaro incardinada dentro de su propia

---

<sup>210</sup> *Aristóteles: El deseo de comprender*, p. 224.

<sup>211</sup> W.W. Fortenbaugh, "Aristotle on slaves and women", en Barnes / Schofield / Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle. Vol. II: Ethics and politics*, pp. 136-137.

<sup>212</sup> P. Garnsey, *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 107-127.

concepción socio-económica y antropológica. Lo que a nosotros nos importa de toda su explicación es que los pueblos bárbaros, al ser esclavos por naturaleza, cumplen en el grado más ínfimo de la escala humana el principio según el cual —lo hemos visto: “ya desde el nacimiento algunos están destinados a obedecer y otros a mandar” (*Política* I 5, 2, 1254a)<sup>213</sup>. Además, y a diferencia de lo que ocurre con la mujer libre y el esclavo en la πόλις, “entre los bárbaros, la hembra y el esclavo tienen la misma posición” (*Política* I 2, 4, 1252b), es decir, que en las tierras extrañas a la Hélade, y que por tanto no conocen ni viven una existencia cívica (pues no existe allí ni puede la πόλις), son todos ellos *por igual* seres inferiores. Esta diferencia respecto de la vida en la ciudad en que la mujer se diferencia según hemos visto del esclavo, se explica en los mismos términos de la autoridad o del sujeto gobernante en las tierras bárbaras:

---

<sup>213</sup> Aunque nosotros debemos dejarlo fuera de nuestro tratamiento de la alteridad, la caracterización que la esclavitud tiene en Aristóteles se completa como ya he señalado antes con la presencia de la esclavitud por convención (“esclavitud en virtud de una ley”, como la llama en *Política* 6, 1, 1255a). Aristóteles dice (6, 5, 1254a): “de ningún modo puede llamarse esclavo a quien no merece la esclavitud”. No se le escapaban las circunstancias en que, efectivamente, un ciudadano (por tanto, un hombre libre) podía padecer la desgracia de la esclavitud —así por accidente, porque es apresado o vendido, o por conquista de los vencedores en lo que tilda de una guerra que habrá de ser injusta. De esta manera, desde el punto de vista aristotélico sólo es *verdadero* esclavo el que lo es por naturaleza (el bárbaro), lo cual, dicho sea, constituye un claro exponente de helenofilia, siguiendo en ello una tendencia en la que ya se hallaba inmerso su propio maestro (Platón, *República* V, 470 c-471 a).

La causa de ello es que no tienen el elemento gobernante por naturaleza, sino que su comunidad resulta de esclavo y esclava.

Como puede entenderse, la explicación de la dominación griega sobre los bárbaros es fundamentalmente ‘psíquica’, y viene a corresponderse con la propia división o las partes que posee el ‘alma’ humana ( $\psi\upsilon\chi\eta$ ). La parte inteligente, como la parte eminente, es la naturalmente establecida para dirigir a la parte bestial (I 5, 4-5, 1254a), y en el mismo sentido, la ‘parte inteligente’ de la humanidad (los pueblos griegos) son los que dirigen y gobiernan los destinos de los pueblos bárbaros, o están llamados por naturaleza a ello. Sobre esta consideración se funda la propia teoría antropológica (individuo) y de dominación civilizatoria (mundo) en el Estagirita. Desde esta óptica, existe una diferencia respecto de la vida de los animales y la vegetativa, puesto que “lo vegetativo no participa en absoluto de la razón” (*Ética nicomáquea* I 13, 1102b 27-28), y por tanto, resulta ajeno al intento de dominación por parte del *hombre*. Quisiera llamar la atención en que partiendo de estos presupuestos de la dominación natural es desde donde puede hablarse que Aristóteles conciba una ‘teoría del colonialismo’. No puede aventurarse que la práctica colonial desplegada por su intemperante pupilo, Alejandro, tuviera que ver con la teoría del maestro<sup>214</sup>; la idea *a contrario*, de que existe una ilación entre la teoría aristotélica y la práctica del poder macedonio<sup>215</sup>, ha sido reiteradamente desacreditada. La *Carta al rey Alejandro*, conocida también como *Alejandro o*

---

<sup>214</sup> P. A. Brunt, *Studies in Greek history and thought*, Oxford: Clarendon Press, 1993, pp. 334-336.

<sup>215</sup> H. Kelsen, “Aristotle and Hellenic-Macedonian policy”, en Barnes / Schofield / Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle. Vol. II: Ethics and politics*, pp. 170ss.

*Sobre la colonización*, atribuida tradicionalmente a Aristóteles, es un esbozo de *speculum principis* muy posterior a la época clásica<sup>216</sup>, pero no al espíritu del fundador del Perípatos, ni, dicho sea de paso al de otro contemporáneo de Aristóteles, el retórico Isócrates (*Filipo V*, 154; *Carta a Filippo III*, 5). El Ps.-Aristóteles aconseja a su pupilo “que se comportara con los griegos como un guía y con los bárbaros como un señor [δεσπότης], y que cuidara a los primeros como amigos [φίλοι] y allegados; en cambio, que tratara a los segundos como animales o plantas” —*Sobre la colonización* 2a [Vallejo Campos].

Los bárbaros que viven en las tierras ajenas al dominio o la influencia griegas carecen de un agente rector, lo que no quiere decir que tengan por *costumbre* el estar, por lo general, dirigidos ellos mismos por un ‘monarca’. De entre las especies de monarquía que contiene el cap. 14 del libro III de *Política*, la segunda clase se asimila a la tiranía. De este tipo son “las monarquías de algunos pueblos bárbaros” (*Política* III, 14, 6, 1285a). Un poco más adelante puede leerse (17, 1, 1287b): “hay pueblos dispuestos por naturaleza a un gobierno despótico”. El texto continúa diciendo que hay otros pueblos dispuestos “a un gobierno monárquico, otros a un gobierno republicano”, y concluye afirmando: “eso es justo para ellos”. Si esto es así, es decir, si un sólo hombre domina y sojuzga a todos los demás, y dado que la constitución psíquica o ‘anímica’ se halla en todos ellos abocada a un irremisiblemente predominio del elemento pasional, desiderativo y apetitivo, debe existir en todo caso algún humano en la naturaleza que esté llamado a dominarlos que no sea ese monarca suyo convertido en un déspota, advenediza, impropia o antinaturalmente. Dado que

---

<sup>216</sup> Para I. Düring el fragmento que transmite Plutarco sería auténtico (Vallejo Campos *ad loci*, p. 232, n. 250).

todo en la naturaleza posee un elemento regido y alguno regente, quien rige siempre ha de ser la parte inteligente. Por tanto, el elemento gobernante de los pueblos bárbaros no se encuentra en ellos mismos, ni siquiera en alguna parte eminente (oligárquica o monárquica) de sus sociedades. Por naturaleza no la tienen; tampoco cuando están regidos por un déspota, pues el ‘despotismo’ de los bárbaros es reductible a la tiranía, y la tiranía constituye un gobierno ilegítimo. El déspota bárbaro domina de hecho como un tirano, pero a pesar de las coacciones que pueda ejercer y de la violencia que esgrima en sus métodos de gobierno, él mismo es igual que sus súbditos a quienes gobierna injustamente. El único elemento rector, gobernante y ‘libre’ que tienen los bárbaros no pueden ser otros más que los griegos; esto es lo que afirma Aristóteles acordándose de lo que “dicen los poetas —es un verso que se repite en varias obras de Eurípides (por ejemplo, en *Ifigenia en Áulide* 1400 y *Helena* 276):

*Justo es que los helenos manden sobre los bárbaros* (cursiva en el original).

La dominación se justifica dado que únicamente el hombre libre es el que vive sin estar sojuzgado a ningún otro (*Política* 4, 6, 1254a; *Retórica* I 9, 1367a 32), y sólo lo es el hombre que vive libre en la πόλις, es decir, en el lugar en donde se ejerce el poder político entre hombres libres que son semejantes o ‘iguales’. La relación natural que se establece en este grado ínfimo de *lo humano* es, de la manera que acabamos de ver, entre amo y esclavo; relación que se denomina señorial o “heril [δεσποτική]” (3, 1, 1253b). Luego los verdaderos dueños (naturales) de los bárbaros son los griegos. En la comprensión del Estagirita (sigo el cap. 4) los bárbaros-esclavos constituyen instrumentos de la producción

(ποίησις)<sup>217</sup> que forman parte de la casa (οἶκος), y por tanto son propiedad de su dueño (δεσπότης). Sin embargo, Aristóteles aprecia una sutil distinción dentro del conjunto ‘instrumental’ (ὄργανον), y es la siguiente: “de los instrumentos unos son inanimados y otros animados (...) El esclavo es una posesión animada” (4, 2, 1253b). Lo único que distingue a los diversos ‘instrumentos’ que son propiedad al servicio del señor o ‘déspota’ (δεσπότης) es que esté o no dotado de ψυχή. Pero lo realmente importante no es que unos sean animados y otros inanimados, sino que ambos son *igualmente* instrumentos, o como dice la *Ética nicomáquea* (VIII 11, 1161b 4; también, *Ética eudemia* VII 9, 1141b 24), ambos son esclavos. El Ps.-Aristóteles (*Económicos* I 5, 1344a 24-26) repara que, a pesar de que, normalmente, todo propietario cuidará de sus posesiones, porque el dueño debe esmerarse por “la primera y más necesaria” de entre todas las posesiones, “la mejor y la más vital” o *animada*, que es “el hombre”, por lo cual será “necesario proveerse de buenos esclavos”, y de que, por tanto, los dueños extremarán su cuidado con esta mercancía humana, sin embargo, lo *esencial* en el esclavo no es que se halle dotado de alma, en todo caso se trata de una cualidad accidental en un instrumento; lo que importa es su cuerpo, tal y como queda expresado en la *Ética eudemia* (VII 9, 1141b 23-24):

El cuerpo (...) es un instrumento congénito, y el esclavo es como una parte y un instrumento separables del señor.

---

<sup>217</sup> Como se sabe la *ποίησις* se distingue de la *πρᾶξις*. Esta última pertenece a la ‘buena vida’ (εὖ ζωή) porque “la vida es acción y no producción, (...) por ello el esclavo es un instrumento de la acción” —3, 5, 1254a.

La civilización griega se basó en el trabajo esclavo. Es un dato histórico objetivo, con independencia de que se esté a favor o en contra de la teoría marxista del ‘modo de producción esclavista’<sup>218</sup>. Un mundo como el griego del siglo IV a. de n.e., requería mucha más mano de obra, y la forma más cómoda y económica de conseguirla era proveyéndose de mano de obra de libres; dado que ésta se mostraba insuficiente, y una teoría socio-política como la aristotélica trataba de poner una delimitación irrestricta entre la ‘ociosidad’ del hombre libre y el mundo del trabajo, junto con la injusticia de esclavizar a griegos, dicha mano de obra esclava debía ser bárbara. Quizás la prueba más palmaria de esta necesidad de mano de obra, es que la afluencia de esclavos se hizo cada vez más difícil desde la pérdida de la hegemonía ática y la desaparición de los efectos de su ‘imperialismo’. Por aquella época a la que nos estamos refiriendo fue cuando, también, se extenuó el arcaico modelo laconio proto-esclavista, que se basaba en mantener sojuzgados a pueblos enteros vecinos (los mesenios, reducidos a la condición de ‘hilotas’). Ideológicamente hemos llamado la atención de lo que supuso el triunfo del panhelenismo desde el siglo V a. de n.e. con las Guerras Médicas. Llama la atención, sin embargo, el que en un tiempo en que la πόλις clásica había entrado en crisis, la

---

<sup>218</sup> La Grecia antigua (helenística, y luego romana) requirió estructuralmente de la mano de obra esclava. Sin remitirse a la explicación marxista, es la explicación que le dio Moses Finley en su famoso ensayo “¿Se basó la civilización griega en el trabajo de los esclavos?”, en AA.VV., *Clases y luchas de clases en la Grecia antigua*, Madrid: Akal, 1979, pp. 103ss. Véase la réplica, desde el punto de vista marxista, que hiciera Geoffrey de Ste. Croix, “Karl Marx y la historia de la Antigüedad clásica”, en AA.VV., *El marxismo y los estudios clásicos*, Madrid: Akal, 1981, pp. 7ss.

alternativa que ofrecía Aristóteles fuese tan radical, en el sentido de que aboga por la extirpación del cuerpo cívico de todo aquel que no pudiera llevar una vida de ‘ocio’ (σχολή). La πολιτεία de Aristóteles es la de los ciudadanos-propietarios; con todo, la solución se mostraba plenamente coherente con la caracterización del *hombre* pleno y maduro que articulan *Política* y las *Éticas*. Aristóteles tampoco había innovado en este caso y puede decirse que éste constituye un rasgo que caracteriza, en general, la ideología política de las sociedades grecorromanas en donde claramente se tendía hacia la separación de las labores poiéticas o productivas (ποίησις) y la actividad práctico-política. El ‘extremismo’ aristotélico radicaba en haber otorgado a los artesanos (βάνανσοι) un estatuto cercano a la condición servil quedando excluidos del cuerpo cívico, y manteniendo entonces con plena *naturalidad* (de aquí su legitimación) el carácter instrumental de un *conglomerado* de seres, si no bestiales (como los bárbaros) sí, cuanto menos, cosificados<sup>219</sup>. Esta misma tendencia se advierte, por ejemplo, en un autor tan distante en el tiempo y en las ideas de Aristóteles como el latino Catón el Mayor (*floruit* siglo II a. de n.e.). Catón, el que fuera defensor a ultranza de los *mores maiorum*, y fanático xenófobo que no sólo denigró sino que, también, combatió duramente las costumbres foráneas (sobre todo si tenían que ver con los gustos griegos), no obstante, convino en tratar a sus esclavos entre el ganado y los aperos de labranza de sus fundos (*Sobre la agricultura*

---

<sup>219</sup> Del obrero manual (βάνανσος) dice en *Política* I 13, 1260a 13: “tiene una especie de servidumbre limitada”, pero no reconoce a ninguno de éstos (al “zapatero ni ningún artesano”) como esclavo por naturaleza.



10)<sup>220</sup>. El mucho más versado en estos asuntos de las costumbres propias que fuera Marco Terencio Varrón (*floruit* siglo I a. de n.e.), de igual modo que Aristóteles y Catón, pensaba que el esclavo poseía un inequívoco sentido ‘instrumental’. Particularmente él llamaba a los esclavos: “*instrumenti genus vocale*” (*Acercas de las cosas del campo* I 17, 1), lo que sin duda induce a pensar que tuvo que conocer lo que implicaba la misma teoría de la esclavitud natural, o incluso, más en concreto, las implicaciones del propio pensamiento del Estagirita<sup>221</sup>.

Ya hemos mentado que algunos investigadores modernos se empeñan en dar una explicación de la tremenda irracionalidad que suponía la justificación de la esclavitud por parte de las fuentes antiguas; la inaceptable premisa para poder abordar en su profundidad un tema como éste, sin incurrir en el anacronismo, tampoco suele caer en la cuenta de que los antiguos tenían su propia lógica, y en el caso del Aristóteles su teoría era realmente impecable. Mientras unos con mejor tino han tratado de hallar una explicación más plausible en función de los esquemas jurídico-sociales imperantes, otros simplemente han quedado deslumbrados porque en algunas fuentes se detecta algún atisbo de humanidad. Algunos prefieren ver, por ejemplo, que el trato que debían recibir los esclavos debía ser (por emplear una palabra moderna) humanitario, pero esto debe haber quedado suficientemente claro cuando antes reparábamos *por qué* el dueño debía extremar sus cuidados

---

<sup>220</sup> En el derecho romano el *pater familias* tenía el poder denominado *manus* que se ejercía sobre las personas de la casa (esposa e hijos) como de las cosas (entre las que se hallaban los esclavos) —puede verse la clásica exposición que sobre ello hizo R. von Ihering, *El espíritu del derecho romano*, Madrid: Marcial Pons, 1997, cap. 3.2a §36.

<sup>221</sup> T. Wiedemann, *Greek and Roman slavery*, Londres: Routledge, 4ª ed., 1997, pp. 139-140.

respecto a su posesión humana, que (por emplear otra palabra que suena también moderna) se subsumiría a una lógica utilitarista. Desde el pensamiento de los sofistas, la ‘utilidad’ o ‘interés’ (συμφέρον) encuentra acomodo en la terminología filosófica y, en concreto, en las disquisiciones de filosofía práctica<sup>222</sup>.

No debieran tomarse por grandilocuentes las palabras que el Estagirita concede en el último cap. del libro I de *Política*, cuando arremete contra Platón (en un texto al que volveremos posteriormente), cuando dice: “no hablan con razón los que rehúsan razonar [λόγου] con los esclavos y dicen que sólo hay que darles órdenes” (*Política* I 13, 14, 1260b)<sup>223</sup>. Pospongo la explicación para la parte final del capítulo. Bástenos por el momento destacar la palabra “razonar” del texto. Ciertamente es, también, que Aristóteles se mostraba partidario de establecer como premio o recompensa la liberación de las cargas serviles, esto es, alcanzar la libertad o la manumisión (ἐλευθέρωσις), pero respecto a esto último, y a pesar de que no lo llega a desarrollar<sup>224</sup>, se tienen que considerar muy pertinentes las

---

<sup>222</sup> Guthrie, *Historia de la filosofía griega. Vol. III*, p. 171.

<sup>223</sup> El texto de Platón que se critica corresponde al libro VI de *Las leyes* en donde el Ateniense establece una pequeña guía de utilizada para el dueño esclavista.

<sup>224</sup> En *Política* VII 10, 14, 1330a, solamente nombra la promesa de la recompensa y pospone el tratamiento de la cuestión a un “lo diremos más adelante”, lo que constituye una de tantas remisiones que quedan inexplicadas en el estado en que tenemos los ocho libros de la *Política*. Sobre este particular, véase M. Catarzi, “Tempo como prezzo, tempo como premio: per una rappresentazione del tempo come fattore di valorizzazione nei rapporti de dipendenza in Aristotele”, en M<sup>a</sup>. del M. Miro / J. M. Casillas / J. Alvar / D. Plácido (eds.), *Las edades de la dependencia durante la Antigüedad*, Madrid: Ediciones Clásicas, pp. 156ss.

palabras de los *Económicos* del Ps.-Aristóteles cuando este autor anónimo del Perípato trata sobre la necesidad de “fijar una meta” para los esclavos, no para unos pocos, los mejores para su amo, sino extensible a “todos”. Esta medida se encuentra, además —matiza el Ps.-Aristóteles—, entre lo “justo y conveniente” (*Económicos* I 5, 1344b 15). Seguramente el Ps.-Aristóteles debía hallarse persuadido de que, como sucede en el caso de los brutos en relación a los humanos (pero a la inversa), debía ser excepcional o de gran rareza encontrar un bárbaro que se sustraiga a su connatural envilecimiento. El premio debió parecerle un medio más bien conveniente que justo para lograr la cooperación de “todos” los esclavos, y lograr de ellos el verdadero objetivo: su docilidad. Según la tradición, entre las últimas voluntades ordenadas en su testamento por Aristóteles estaría la de manumitir a sus esclavos (Ambracis, Ticón, Filón, Olimpio y el hijo de éste) y, según parece, también había dispuesto el cuidado y buen trato que debían recibir los restantes (Tale, Simón y otros que aparecen innominados) —Diógenes Laercio, *Vida y opiniones de los filósofos ilustres* V, 11.

No pretendo buscar en las explicaciones que Aristóteles da sobre la esclavitud una especie de sistemática; de hecho el haber pretendido sistematizar, ésta u otras parcelas del pensamiento aristotélico, se ha demostrado un gravísimo error. En la *Ética nicomáquea* (VIII, 11, 1161a 32- b 3) puede encontrarse algo que está directamente relacionado con la información que transmite Diógenes Laercio: “No hay amistad hacia un esclavo en cuanto esclavo, pero sí en cuanto hombre”. A diferencia de su discípulo, Platón era incapaz de hablar en estos términos (*Las leyes* VI, 756e). Sin embargo, la leyenda que pretende construir una arqueología del ‘humanitarismo’ partiendo de algunas tendencias y actitudes dulcificadas no debería pasar por alto el que para Aristóteles como para otros defensores del esclavismo

dulcificado que ya hemos citado (Varrón) no se les escapaba que un mejor trato dado a los esclavos (el bien alimentarnos y el bien vestirlos)<sup>225</sup> redundaría principalmente en provecho del amo<sup>226</sup>. Sentado este juicio, el lector atento podrá achacarme que parece que me baso esencialmente en los *Económicos* del Ps.-Aristóteles. Desde luego, hay fuentes en que se descubre el aliento de ciertas declaraciones de principio abogando por el humanitarismo como las que se recogen, por ejemplo, en algunas tragedias de Eurípides (*Helena* 730; *Ión* 854), el sofista Alcídamante —cuyo testimonio se encarga de recoger el propio Aristóteles (*Retórica* I 13, 1373b 18)—, y con posterioridad, como es bien conocido, ciertas expresiones del pensamiento estoico y cristianismo. Reconocido cuál era este objetivo pragmático, quizás no se ha insistido suficientemente en que el *quid* en el trato más benigno dado a los esclavos residía de forma poderosa en el propio nivel de desarrollo económico y el tipo de concentraciones de la riqueza en las sociedades antiguas grecorromanas. Con ello quiero decir que la ‘utilidad propietaria’ en una sociedad y en una economía *medias* como las de las πόλεις en el período que tratamos (incluso contando con una de las más prósperas de ellas como la ateniense), no diera más que para esmerarse en cuidar y conservar en las mejores condiciones posibles los dos o tres esclavos que por término medio un hombre libre podría permitirse adquirir y mantener. Reponer a un esclavo que hubiese aprendido alguna tarea especializada o un oficio resultaba muy costoso. Esto ya no sucede cuando la forma de tenencia de la propiedad inmueble cambia (me refiero a la

---

<sup>225</sup> A. Lozano, *La esclavitud en Asia Menor Helenística*, Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1981, p. 194.

<sup>226</sup> K. Hopkins, *Conquistadores y esclavos*, Barcelona: Península, 1981, p. 147.

formación de la gran propiedad fundiaria) y la capacidad económica del dueño se convierte en desorbitante; para ello deben abandonarse los contornos sobre los que se cimenta la *πόλις* clásica sobre los que nos movemos y prestar atención a la nueva estructura que presentan las sociedades helenísticas y de la época romana. En este tipo nuevo de sociedades la ‘utilidad’ del amo sobre su esclavo podía ser muy diferente a la de un pequeño propietario que se ayudaba de su esclavo para cultivar sus pequeñas heredades o para fabricar productos artesanos. Galeno transmite una anécdota que puede resultarnos familiar a raíz de la proliferación del género cinematográfico del *peplum*; la protagoniza uno de los mejores gobernantes que tuvo Roma, que inclusive se interesó por la filosofía: el emperador Adriano. Galeno cuenta que en un arrebato de cólera el emperador clavó un estilete en un ojo a uno de sus mejores esclavos, dejándole tuerto. Por fuerza, este tipo de actitudes en las sociedades y economías de las *πόλεις* tuvieron que ser necesariamente más moderados; incluso, por el mismo motivo, se comprende el que la práctica de manumisiones fueran bastante infrecuentes en las ciudades griegas del período clásico<sup>227</sup>. Porque los latinos adquirieran la costumbre de manumitir a sus *servii* (tendencia que tuvo que ser mejor regulada y limitada por Octavio Augusto) no puede seguirse que los *domini* fueran más benevolentes que los déspotas griegos. Los esclavos manumitidos se convertían en libertos y seguían constreñidos por las cargas de sus antiguos dueños (*patroni*) quienes, después de manumitirlos, no tenían por qué proveerles de alimento vestido ni cobijo. Los libertos

---

<sup>227</sup> N.R.E. Fisher, *Slavery in Classical Greece*, Londres: Bristol Classic Press, 1993, pp. 58ss.; y E.E. Cohen, *The Athenian nation*, Princeton: Princeton University Press, 2000, pp. 144-145, 150-151.

quedaban muchas veces en mayor desamparo que en su antigua situación de esclavitud.

Tradicionalmente, a los esclavos se los llamaba despectivamente ἀνδράποδα, esto es, ‘hombres con (sólo) pies’, un término que mantendría una connotación evidente con el mundo pedestre de las bestias, dado que había sido construido a partir de τετράποδα, el nombre que reciben los ‘cuadrúpedos’, y que también puede traducirse por ‘cosa’<sup>228</sup>. El Ateniense de *Las leyes* (VI, 776e), que recuerda el verso homérico de la *Odisea* (XVII, 322-323) que dice “la mitad del espíritu les quita a los hombres Zeus, cuando se apodera de ellos el día de la esclavitud”, compara a los esclavos con las “bestias feroces por naturaleza” (777a). Platón, es decir, el Ateniense en el diálogo, en su parlamento con los otros dos interlocutores, Clinias y Megilo, establece una guía sumaria de los procedimientos en que el gobierno del amo esclavista ha de aprestarse para lograr un fin tan concreto como ser temido por sus esclavos. De lo que se trataba según el Ateniense es de ganar en seguridad y eficacia, o sea, conseguir la “docilidad” de lo poseído. En particular, recomienda algo que será muy importante dentro de las

---

<sup>228</sup> Como sucede con el término latino ‘res’. El término ἀνδράποδον se desarrolla al tiempo que lo hace la esclavitud griega. Con ἀνδράποδον Homero (*Iliada* VII, 475) designaba al prisionero de guerra (“esclavo” ha preferido A. López Eire en la traducción que seguimos), aunque puede tratarse de una interpolación. Tucídides distingue a los ἐλεύθεροι (libres) de los δῶυλοι (nombre que comúnmente recibía la esclavitud) y los andrápodas, que J.J. Torres Esbarranch traduce por “prisioneros” (*Historia de la Guerra del Peloponeso* VIII, 28, 4). Fritz Gschnitzer estudió detenidamente el amplísimo vocabulario que usaban los griegos para referirse a la esclavitud en su obra *Studien zur griechischen Terminologie der Sklaverei*, 2 vols., Wiesbaden: Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur / Steiner, 1963-1976.

reglas básicas del esclavismo; Platón establece que el amo debe guardarse de que los esclavos “coincidan unos con otros” y que “no sean compatriotas unos de otros” (777c), pues sucede que el riesgo de rebeliones e inestabilidad para la πόλις amenazan cuando “se tienen muchos esclavos del mismo idioma”. Ya se ha visto en que consiste para Aristóteles la relación heril. La imagen popular que tenían la mayoría de los griegos del régimen político persa era, precisamente, que el Gran Rey ocupaba el rango de señor o déspota que manda sobre todo su pueblo y sobre los demás que integran su imperio. Su régimen más que una monarquía parecía una tiranía (también, Platón, *Las leyes* III, 697a). Uno de los métodos que el Estagirita prescribe para el mantenimiento de un régimen tiránico consiste en “procurar por todos los medios que todos se desconozcan lo más posible unos a otros, pues el conocimiento hace mayor la confianza mutua” (*Política* V 11, 5, 1313b), y en esto mismo como acabamos de ver en el texto consisten las recomendaciones que da Platón a los dueños de esclavos.

Tal vez el estudio de la psicología del esclavo, entendiéndola ahora no en el estricto sentido aristotélico, resulta imposible, ya, para nosotros<sup>229</sup>. Pero, quizás pueda repararse que aquellos desgraciados<sup>230</sup>, que como he explicado fueron en su mayoría bárbaros, desconocieran completamente o casi por completo la lengua griega, y lo que parlotearan sonase incomprensible a los oídos de sus amos griegos (la onomatopeya: *bar-bar*, de la que proviene el

---

<sup>229</sup> Finley, *La economía de la Antigüedad*, p. 113.

<sup>230</sup> La palabra sería ajustadísima para definir, en términos aristotélicos, a quienes nacieron imposibilitados para poder lograr la εὐδαιμονία; pues como expresa en *Ética nicomáquea* mediante el ejercicio y la virtud pueden alcanzar la felicidad “muchos hombres (...), todos los que no estén incapacitados para la virtud” —I 9, 1099b 17-19.

término βάρβαρος) e, incluso, sonase también incomprensible a sus propios compañeros, si es que el amo se había guardado de tener juntos esclavos de la misma procedencia, como recomienda Platón<sup>231</sup>. Ciertamente, a la fuerza Aristóteles debía tener razón cuando explica que los dioses y las bestias son de la raza de los que viven solos, y no teniendo al lado a alguien de su mismo pueblo y que, por tanto, pudiera hablar su misma lengua, el bárbaro debía ser en realidad como una bestia. Protágoras en el diálogo platónico homónimo expresa a las claras, haciéndose eco de la comedia perdida de Ferécrates (*Los salvajes*), que quien se encuentra entre seres “como los misántropos de aquel caso” —específica—, ha de encontrarse solo como quien se haya entre seres que no son de su misma especie (*Protágoras* 327c-e)<sup>232</sup>. Ya conocemos qué suponía para un griego verse privado de la πόλις y, en concreto, verse privado de la posibilidad de la palabra era sinónimo de ser un esclavo. Unos versos de *Fenicias* de Eurípides vienen a expresar esto

---

<sup>231</sup> No creo que Platón en estos pasajes de *Las leyes* a que acabamos de referirnos aluda sólo implícitamente a la situación del hilotismo espartano como, por ejemplo, creyó ver Claude Mossé —“Le Rôle des esclaves dans les troubles politiques du monde grec à fin de l'époque classique”, en *Cahiers d'histoire* 6 (1961), p. 358. A pesar del filolaconismo platónico, considero que, a la vista del panhelenismo del que Platón es partícipe y de la dialéctica de ‘amigos’ *versus* ‘enemigos’, es decir, helenos *versus* bárbaros (me remito a los pasajes procedentes del *Menéxeno* y la *Republica* que destacamos en el capítulo 1), se ajusta a una interpretación *más abierta* de la esclavitud o próxima a la que enarbola su discípulo Aristóteles.

<sup>232</sup> La mención a la obra de Ferécrates es expresa en el *Protágoras*, pero se interpreta como un anacronismo con relación al tiempo relativo en que transcurre el diálogo: la fecha dramática es el año 433 a. de n.e. y la de esta comedia, el 420 (C. García Gual *ad loci* p. 534, n. 35). Para la interpretación de este pasaje sigo a Martha Nussbaum, *La fragilidad del bien*, p. 155 (n. 37).



mismo, añadiéndose a ello una nueva razón a favor de la visión totalizadora y determinante que tenía la πόλις respecto del propio ciudadano:

YOCASTA.- (...) ¿Qué es lo más duro de soportar para los desterrados?

POLINICES.- Un hecho es lo más duro: el desterrado no tiene libertad de palabra [παρρησία].

YOC.- Eso que dices es propio de un esclavo: no decir lo que piensa —*Fenicias* 390-392.

Los esclavos (los bárbaros) no utilizan la palabra, no expresan lo que piensan porque, de acuerdo con lo que hemos destacado, no podían. Quienes de entre los griegos se mostraran proclives a las más exacerbadas tendencias etnocentristas y contra los bárbaros, dicha imposibilidad se tornaría, sin más, en una incapacidad de los esclavos-bárbaros para poder hablar y ser inteligentes, confundiendo a todos los bárbaros como si se tratara de uno y el mismo ‘pueblo’ o ‘raza’ (ἔθνος). Así los ha llamado el Ateniense de *Las leyes* en el pasaje que acabamos de ver<sup>233</sup>. Cuando el Sócrates del *Menón* hace pedir un esclavo a su anfitrión (Menón), con el propósito de demostrarle la teoría de la reminiscencia o anámnesis, su petición se hace muy concreta:

SÓCR.- Llámame a uno de tus numerosos servidores que están aquí; al que quieras para que pueda demostrarlo con él.

MEN.- Muy bien. (A un servidor). Tú, ven aquí.

SÓCR.- ¿Es griego y habla griego?

---

<sup>233</sup> Que en la edición que seguimos, J.M. Pabón y M. Fernández-Galiano traducen por “linaje”.

*MEN.*- Perfectamente —*Menón* 82a. (Cursiva mía)<sup>234</sup>.

Los esclavos no formaron una ‘clase’ en el sentido que esgrimiera el materialismo histórico<sup>235</sup>. Además, puede entenderse que la situación de un esclavo en una sociedad tan compleja como la de una πόλις, y en concreto Atenas, era muy diversa, baste pensar *in extremis* en la situación en que viviría un pedagogo al servicio de una familia acomodada (oficio normalmente abonado a la esclavitud), de la insufrible del esclavo público dedicado a la extracción argentífera en las minas del Laurión<sup>236</sup>. Durante bastante tiempo la cuestión sobre si los esclavos formaron una clase (*Klasse*) o un orden o ‘estatus’ (*Stände*)<sup>237</sup> mantuvo ocupada a la investigación histórico-social. Hoy día queda muy poco, por no decir nada en absoluto de esta vieja polémica. Una de las razones para dejarla a un lado, es que en muchas ocasiones es imposible saber dónde está la frontera que delimita a la persona libre de la esclava, no solamente en el mundo de las sociedades griegas que estamos tratando, sino en general a lo largo y ancho de todo el mundo antiguo<sup>238</sup>.

---

<sup>234</sup> Los límites del diálogo socrático pueden encontrarse, también, en el texto platónico de la *Apología de Sócrates*. En el pasaje 30a Sócrates dice estar dispuesto a dialogar con joven o viejo, forastero (ξένος: ‘extranjero griego’) o ciudadano, pero no se le hubiera ocurrido con un bárbaro.

<sup>235</sup> Para los esclavos como ‘clase (*Klasse*) en el sentido marxista, puede verse la obra clásica de Friedrich Engels, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Barcelona: Planeta-De Agostini, 1992, cap. 5.

<sup>236</sup> P. Vidal-Naquet, “¿Eran los esclavos una clase?”, en D. Roche (ed.), *Órdenes, estamentos y clases. Coloquio de historia social Saint-Cloud, 24-25 de mayo de 1967*, Madrid: Siglo Veintiuno, 1978, pp. 26ss.

<sup>237</sup> N. Morley, *Theories, models, and concepts in Ancient History*, Londres: Routledge, 2004, Cap. 4.

<sup>238</sup> Finley, *La Grecia antigua: Economía y sociedad*, pp. 127ss. y 169ss.

Es muy posible, también, que la teoría y los deseos de las élites dominantes fueran por otros derroteros, y que la realidad (al menos para la ciudad de Atenas) tuviera algo que ver con el clima de “intemperancia” que reinaba a fines del siglo V a. de n.e. a juicio del panfletario autor anónimo de la antidemocrática *República de los atenienses*. Para el Ps.-Jenofonte o Viejo Oligarca, como también se le conoce, la ley prohíbe pegar a los esclavos y a los metecos, entre otros motivos, aduce con hilaridad, dado que el δῆμος “no viste mejor que los esclavos y metecos, ni son mejores en absoluto en su aspecto exterior” (Ps.-Jenofonte, *República de los atenienses* 10-11). Lo peor, continúa diciendo el Ps.-Jenofonte, es que en la ciudad que sirve de paradigma de la libertad (ελευθερία) y la παρρησία, los mismos esclavos insolentemente gozan y practican “la libertad de palabra [παρρησία] con respecto a los libres” (11-12). Suponemos que los esclavos a los que se refiere este texto, hablarían griego, pero seguramente no sólo, sino que *serían griegos*. Hemos visto que Sócrates pide a Menón uno de esos a los que Aristóteles habría llamado esclavo por ley o convención, es decir, un esclavo no natural y, por consiguiente, injustificable para los parámetros morales del siglo IV de n.e. en que escriben Platón y Aristóteles (una injusticia, claro es, desde el punto de vista de los griegos que participaban de tendencias panhelénicas). Valiéndonos de lo que constituye un ser humano tanto para Platón (así en *Las leyes* XII, 966a) como Aristóteles (me refiero a *Política* I 2, 11-12, 1253a), el Sócrates del *Menón* sabía muy bien lo que pedía dado que de lo que se trataba no era de demostrar si el esclavo podía discernir con su voz (φωνή) lo que le causa placer o dolor, y por supuesto *cualquier* esclavo habría de estar capacitado por naturaleza para dicho discernimiento sensible como cualquier animal capacitado con la facultad de

emitir voces y expresar placer o dolor mediante ellas. Lo que está en juego en *Menón* es una cuestión única y exclusivamente *humana*: la anámnesis platónica, para lo cual el esclavo requeriría de λόγος, es decir, de la palabra para expresarse y, en definitiva, de pensamiento, para poder deducir y asentir a las preguntas que le formula el Sócrates<sup>239</sup>. Según Aristóteles, la memoria (μνήμη) se halla ligada al aprendizaje, pero solamente el ser humano es el único viviente con capacidad para la reflexión y el recuerdo (ἀνάμνησις) —*Investigación sobre los animales* I 1, 488b 25-29. ¿No son ciertamente los esclavos como esos seres aislados o asociales a los que se ha referido Aristóteles en el libro I de *Política*, bestias a los que tan sólo les cabe obedecer y, como mucho, llegar a comprender su obligación de obediencia para con sus amos? He aquí la cuestión que dejábamos pendiente, cuando veíamos la queja de Aristóteles (en *Política* I 13, 14, 1260b), para aquellos que como Platón creen que no se puede “razonar con los esclavos”<sup>240</sup>. La ἀρετή o ‘virtud’ del esclavo es aceptar su sumisión y obediencia para con su amo, esa es su función (ἔργον); es para lo cual están naturalmente llamados —*Política* I 5, 2-3, 1254a, y sobre todo, I 13. El Ateniense de *Las leyes* completa diciendo que “es menester por lo regular que ninguna palabra dirigida a un esclavo sea otra que un mandato” (*Las leyes* VI, 777e).

---

<sup>239</sup> Platón en el *Timeo* (51d-e) dice que el esclavo puede alcanzar el estado infrarracional de la opinión (δόξα).

<sup>240</sup> Platón establecía la diferenciación entre ser solamente capaz de “entender” y ser capaz de “una demostración verbal”. Se refiere a que los guardianes de la ciudad de *Las leyes* (XII, 966a-b) debían comprender cómo se establece la “relación con lo hermoso y con lo bueno”, distinguiendo la “multiplicidad” y la “unidad”, y que quienes son incapaces de esta última comprensión resultaría “la manera de ser (...) más propia de un siervo (*andrapodou*)”.

En el último capítulo del libro I de la *Ética nicomáquea*, Aristóteles se refiere a qué relación puede darse o no entre quienes participan de la razón y quienes no: “lo irracional debe ser doble, pues lo vegetativo no participa en absoluto de la razón, mientras que lo apetitivo y, en general, lo desiderativo, participa de algún modo, en cuanto que la escucha y obedece” (*Ética nicomáquea* I 13, 1102b 27-30). De acuerdo con el pensamiento aristotélico, lo único que cabría a la bestia es llegar a percibir la mayor seguridad de que goza su vida, cooperando amistosamente al lado de sus amos, por eso mismo el alma de las bestias domésticas es siempre mejor que la de las salvajes e indómitas (*Política* I 5, 7, 1254b) por el mero hecho de poder hacer partícipes sus vidas (sus simples ‘vidas’) con aquel que se halla dispuesto para llevar a cabo la ‘vida buena’. Es en este punto, también, en donde encuentra pleno sentido, el πόλεμος, la guerra, como ejercicio o destreza adquisitivo por naturaleza, como lo califica el propio Estagirita<sup>241</sup> en otro de los puntos que junto con la teoría de la esclavitud natural más influirán en el *ius ad bellum* de los modernos<sup>242</sup>, y por el que la parte o elemento dominante demuestra su dominio “contra los animales salvajes y contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, se niegan a ello” (8, 12, 1256b). La actividad cinegética se ejerce sobre los animales salvajes, pero pertenece a la misma técnica dominativa cuando de lo que se

---

<sup>241</sup> Seguimos el artículo de Annick Charles-Saget, “Guerre et Nature: Etude sur le sens du *polemos* chez Aristote”, en P. Aubenque (dir.) / A. Tordesilas (ed.), *Aristote politique: Études sur la Politique d’Aristote*, París: Presses Universitaires de France, 1983, pp. 73ss.

<sup>242</sup> J.A. Fernández-Santamaría, *El Estado, la guerra y la paz: El pensamiento político español en el Renacimiento (1516-1559)*, Madrid: Akal, 1988, pp. 191-194, 209-217, y del mismo, *Juan Ginés de Sepúlveda: La guerra en el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 115ss.

trata es de someter a los bárbaros-esclavos. La caza era un importante ingrediente en la educación, como pone de relieve, por ejemplo, el texto jenofonteo *De la caza* (I 18), y servía para hacer a los jóvenes “expertos en las cosas de la guerra y en las demás que exigen pensar, hablar y obrar rectamente”.

Hay un cuento en la *Historia* herodótea que puede resultar muy esclarecedor a nuestros propósitos. Que unos seres inferiores como los bárbaros pudieran *comprender* en qué consistía su obligación natural de sumisión era algo tan simple, como *ver* o *descubrir* el látigo pendiendo de la mano del que va a someterlos, porque el látigo constituye el signo de quién es su dueño y señor. Me refiero al episodio que Heródoto cuenta al comienzo del λόγος escitio (*Historia* IV 1, 3-4) que los guerreros escitas invadieron las tierras de los medos y permanecieron allí por espacio de veintiocho años. Cuando regresan de Media a sus antiguas tierras se encontraron con que una nueva generación de hombres había nacido por unión de las mujeres escitas que se habían quedado y de los esclavos, de manera que se enzarzaron en una encarnizada lucha entre los antiguos libres y los que procedían de aquella ascendencia esclava. Un día uno de los escitas de los del antiguo linaje de libres se percató de que él y sus camaradas habían equivocado la táctica de sometimiento a los bastardos de origen esclavo:

¿Qué estamos haciendo, escitas? Al luchar contra nuestros esclavos disminuimos nuestros efectivos, cuando los nuestros pierden la vida; y si los matamos a ellos, en el futuro imperaremos sobre un número inferior de súbditos. Por consiguiente, en las presentes circunstancias soy partidario de deponer picas y arcos, y de marchar a su encuentro, provistos cada uno de nosotros del látigo (...) Pues mientras nos veían con las armas en la mano, creían ser iguales a nosotros y de nuestra misma alcurnia; pero

*cuando nos vean con los látigos en lugar de armas, comprenderán que son nuestros esclavos, y en este convencimiento, dejarán de ofrecer resistencia. (Cursiva mía).*

Por descontado, la puesta en práctica de tal propuesta tuvo un éxito rotundo según sigue contando el historiador halicarnasio, de manera que cuando los escitas de origen esclavo *vieron* ese instrumento de dominación, enseguida, *comprendieron* quiénes eran. El propio Aristóteles refiere (*Política* V 7, 2, 1306b) un episodio que puede equipararse con éste. Se trata de la conspiración de los llamados partenias, hijos de ὄμοιοι, es decir, de los ciudadanos de pleno derecho en Esparta, que se creyeron iguales a sus padres. Puede traerse a colación nuevamente, aquí, las medidas preventivas propuestas por el Ateniense de *Las leyes* para guardarse de eventuales rebeliones de esclavos, según ya hemos expuesto. Por lo demás, el látigo constituye un magnífico método para lograr la educación en la alegría y en el dolor, y el reconocimiento por ende de la autoridad en los muchachos, según recomienda Platón (*Las leyes* II, 653a) y recuerda, también, su discípulo Aristóteles (*Ética nicomáquea* II 3, 1104b 12-13). En ese modelo educativo que para muchos griegos era Esparta, el pedagogo o cuidador de los niños era en realidad el ‘portador del látigo’ (μαστιγοφόρος) —Jenofonte, *República de los lacedemonios* 2, 2.

Los seres irracionales o con alguna deficiencia natural que los incapacitara para poder razonar adecuadamente, por su propia condición, permanecían ajenos a otro tipo de argumentos persuasivos más sutiles, que son los que definen, entre sí, a las personas libres: el λόγος. El Estagirita reconoce una cierta participación del esclavo en el λόγος de su amo “para percibirla, pero no para poseerla” (*Política* I 5,

9, 1254b) <sup>243</sup>, es decir, pasivamente. Aunque como dice un verso de Eurípides, “no hay más templo de Persuasión [Πειθῶ] que la palabra” (fr. 170 Eurípides [Nauck]), la única forma persuasiva para ellos debía provenir de la pura violencia o fuerza (βία). Esto es conforme a su connatural rudeza, sobre todo si se trata de seres indómitos que no conocen la docilidad. Así lo concibe Aristóteles en un pasaje del libro X de *Ética nicomáquea* —creo oportuno darlo por entero, dado que en él se incide en la distancia infranqueable entre los seres racionales y los irracionales, y cómo aparte de los hábitos (ἔξεις) o de la posibilidad de reforma merced a la educación, existe una determinación natural insoslayable:

Algunos creen que los hombres llegan a ser buenos por naturaleza, otros por el hábito, otros por la enseñanza. Ahora bien, está claro que la parte de la naturaleza no está en nuestras manos, sino que está presente en aquellos que son verdaderamente afortunados por alguna causa divina. El razonamiento y la enseñanza no tienen, quizá, fuerza en todos los casos (...) El que vive según sus pasiones, no escuchará la razón que intente disuadirlo ni la comprenderá, y si él está así dispuesto, ¿cómo puede ser persuadido para cambiar? En general, la pasión parece ceder no al argumento [λόγοι] sino a la fuerza [βία]; así el carácter debe estar predispuesto para la virtud amando lo que es noble y teniendo aversión a lo que es vergonzoso —*Ética nicomáquea* X 9, 1179b 25-29.

Quizás conviene traer a colación estas palabras de Moses Finley, cuando dice que “de un extremo a otro de la literatura griega hay demasiados azotes e, incluso,

---

<sup>243</sup> J.M. Rist, *Man, soul, and body: Essays in Ancient thought from Plato to Dionysius*, Aldershot: Variorum, 1996, p. 3.



torturas”<sup>244</sup>. Es el ámbito de la violencia donde la cultura griega otorgaba algún valor a la ‘palabra’ del esclavo. Como en otras muchas culturas, entre ellas por *traditio*, la romana, la medieval y la del antiguo régimen, únicamente se admitía el testimonio de un esclavo en un juicio previo sometimiento del mismo a la tortura judicial. Se salvan casos excepcionalísimos en donde se permitió el testimonio de esclavos sin arrancarles una confesión bajo dicho procedimiento tan crudelísimo (por ejemplo, tras los sucesos de la profanación de los misterios de Eleusis y las estatuas de los Hermes)<sup>245</sup>. El Ateniense de *Las leyes* (VI, 776e) se hace esta pregunta: “¿Mas no se dice (...) que no hay nada sano en el alma servil y que nadie que tenga sentido debe confiar para nada en ese linaje?”. Heráclito decía en uno de sus fragmentos más conocidos:

Malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos cuando se tienen almas bárbaras —fr. 667 [Eggers / Juliá].

Está claro que el sentido de las palabras de Heráclito es otro, no vamos a discutir sobre la epistemología del pensador efesio, ni sobre el trasfondo religioso-mistérico en que se cree tenemos que insertar el verdadero conocimiento de la realidad, solamente abierto a los iniciados. Sin embargo, Heráclito se estaba valiendo de un prejuicio xenófobo muy extendido en las πόλεις griegas para afirmar de cualquier

---

<sup>244</sup> “¿Se basó la civilización griega en el trabajo de los esclavos?”, en AA.VV., *Clases y lucha de clases en la Grecia antigua*, p. 121.

<sup>245</sup> Véase R. Osborne, “Religion, imperial politics, and the offering of freedom to slaves”, en V.J. Hunter / J. Edmonson (eds.), *Law and Social Status in Classical Athens*, Oxford: Oxford University Press, 2000, pp. 75ss. Y para el *status* jurídico del esclavo, L. Gernet, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, París: Sirey, 1955, pp. 151ss..

ἄνθρωπος, griego o no (he aquí, si bien, la diferencia con el sentir *popular*), su mala disposición ‘anímica’ para la comprensión del λόγος heraclíteo. El prejuicio nos habla, además, de un aspecto muy importante, que ya hemos tratado con relación a la cuestión de la incomunicabilidad de los esclavos. La audición es la causa del aprendizaje: todo aquel que no pueda escuchar será incapaz de poder aprender (razonar). El mismo Aristóteles se pronuncia en este sentido en un pasaje de *Acerca de la sensación* (I, 437a 12).

La “vileza” del esclavo lo delataba no sólo su alma sino, también, su cuerpo (*Política* I 6, 8, 1255a; 5, 10, 1254b; 6, 10, 1255b). Por eso mismo, sienta Aristóteles: “la naturaleza quiere incluso hacer diferentes los cuerpos de los libres y los de los esclavos: unos, fuertes para los trabajos necesarios; otros, erguidos e inútiles para estos menesteres, pero útiles para la vida política”. El esclavo es, en suma, una posesión del amo y “una parte animada separada de su cuerpo”.

El bárbaro-esclavo no poseía, como sí los otros seres imperfectos que hemos tratado (la mujer o el niño), la facultad deliberativa. Lo enuncia expresamente Aristóteles (*Política* 13, 7, 1260a), aunque en este caso no habría hecho falta una afirmación suya de este tenor para cerciorarnos de cuál era su convicción. De darse en los seres humanos la facultad deliberativa, los pueblos de la tierra se encuentran, entonces, divididos entre quienes poseen la βούλησις y quienes no la poseen. En ello iba la propia percepción de quienes gozaban de la humanidad plena, de parte de los griegos (como raza, ἔθνος), y de entre todos ellos, en sentido propio en los hombres libres que ostentaban la ciudadanía. Ciertamente, para Aristóteles, el σπουδαῖος, el φρόνιμος, esto es, el ciudadano, se alza como la máxima expresión del hombre civilizado, y por ende la Hélade y sus πόλεις de la

vida civilizada<sup>246</sup>. Las cualidades de la ‘nobleza’ (σπουδαῖος) del hombre griego se refieren tal como hemos visto según Aristóteles a una condición moral, pero aun con la novedad no dejaba de arrostrarse el antiguo matiz físico-genético. En virtud de la φρόνησις, el φρόνιμος es aquel hombre que posee y usa sus cualidades intelectuales<sup>247</sup>. Estamos a vueltas con el λόγος (como φρόνησις, ‘cálculo’ o λογισμός, etc.) y con la noción de πόλις. Constituye un importante matiz el hecho de que la ‘actualidad’ o la realización de las capacidades específicamente humanas son las que hacen la propia ciudadanía. Aristóteles establece en este punto con extremo rigor su teoría de la homonimia, y dice que el ciudadano que no pueda desempeñar como tal sólo es ciudadano por el nombre:

Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte. En efecto, destruido el todo, ya no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equívoco, como se puede decir de una mano de piedra: pues tal será una mano muerta (*Pol.* I 2, 13, 1253a).

David Keyt<sup>248</sup> ha propuesto que el modelo o referente que podía tener en mente Aristóteles para establecer un juicio semejante de un ciudadano por homonimia era la vida del héroe Filoctetes. El *Filoctetes* de Sófocles da pie a creerse que un ciudadano solo como quedó el héroe tras ser abandonado por sus compañeros que iban a luchar a Troya en la inhóspita isla de Lemnos es la de quien se deshumaniza

---

<sup>246</sup> Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, p. 60.

<sup>247</sup> Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, p. 62.

<sup>248</sup> D. Keyt, “Three basic theorems in Aristotle’s *Ethics* and *Politics*”, en D. Keyt / F. Miller jr. (ed.), *A companion to Aristotle’s Politics*, Blackwell: Oxford, 1991, pp. 139-140.

(dado que no podía comunicarse con nadie, ni practicar los otros usos de la civilización). Conforme pasaba el tiempo en soledad su modo de vida se parecía más al de las bestias montaraces. Por eso Aristóteles dice:

El hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos (15, 1253a)<sup>249</sup>.

---

<sup>249</sup> En este último capítulo hemos hecho continuas referencias a la ley en Aristóteles. Más allá de que debe haber quedado claro el ‘naturalismo’ aristotélico debo remitirme a otros estudios que sí han profundizado en esta cuestión. Véanse, por ejemplo, R. Kraut, *Aristotle: Political philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2002, *passim*; y S. Rus, *La razón contra la fuerza: Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*, Madrid: Tecnos, 2005, cap. 3.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACKRILL, John L., *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford: Clarendon Press, 1997.

ADKINS, Arthur W.H., “Friendship and self-sufficiency in Homer and Aristotle”, en *Classical Quarterly*, 13 (1963), pp. 30ss.

AGUSTÍN DE HIPONA, *Las confesiones*, Madrid: Tecnos, 3ª. ed., 2009.

ANÓNIMO DE JÁMBLICO, véase *(Los) sofistas: Testimonios y fragmentos*.

ANTIFONTE EL SOFISTA, véase *(Los) sofistas: Testimonios y fragmentos*.

ARISTÓFANES, *Los acarnienses. Los caballeros. Las Tesmoforias. La asamblea de mujeres*, Madrid: Cátedra, 1991.

———, *Comedias II: Las nubes. Las avispas. La paz. Las aves*, Madrid: Gredos, 2011.

ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Madrid: Gredos, 1983.

———, *Constitución de los atenienses / Ps.-ARISTÓTELES, Económicos*, Madrid: Gredos, 1984.

*Ética nicomáquea. Ética eudemia*, Madrid: Gredos, 1985.

———, *Política*, Madrid: Gredos, 1988.

———, *Investigación sobre los animales*, Madrid: Gredos, 1992.

———, *Reproducción de los animales*, Madrid: Gredos, 1994.

———, *Metafísica*, Madrid: Gredos, 1994.

———, *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, Madrid: Gredos, 1ª. reimpr., 1998.

———, *Retórica*, Madrid: Gredos, 2ª. reimpr., 1999.

———, *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*, Madrid: Gredos, 2000.

———, *Fragmentos*, Madrid: Gredos, 2005.

———, *Poética. Magna moralia*, Madrid: Gredos, 2011.

AUBENQUE, Pierre, *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona: Crítica, 1999.

AURENCHE, Olivier, *Les Groupes d'Alcibiade, de Léogoras et de Teucros: Remarques sur la vie politique athénienne en 415 av. J.-C.*, París: Les Belles Lettres, 1974.

BÉRARD, Claude / BRON, Christiane, “Bacchus au coeur de la cité: Le thiasse dionysiaque dans l'espace politique”, en AA.VV., *L'Association dionysiaque dans les sociétés anciennes (Actes de la table ronde organisée par l'Ecole Française de*

Rome –Rome 24-25 mai 1984), Roma : Ecole Française de Rome, 1986, pp. 13ss.

BARNEY, Rachel, “Platonism, moral nostalgia, and the city of pigs”, en J.J. Cleary / G.M. Hunter (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Vol. XVI, Leiden: Brill, 2001, pp. 207ss.

BARTRA, Roger, *El salvaje en el espejo*, Barcelona: Destino, 1996.

BECCARIA, Cesare, *De los delitos y las penas. Seguido del comentario de Voltaire*, Madrid: Alianza, 4<sup>a</sup>. reimpr., 1988.

BENÉITEZ, José Javier, “Eutopía y *pólis*: El lugar de la inocencia y la felicidad en la imagen de los antiguos griegos”, en *Δαίμων: Revista Internacional de Filosofía*, 34, 2005, pp. 7ss.

———, “La fisiología del *lógos* en Aristóteles”, en *Asclepio: Revista de historia de la medicina y de la ciencia*, 63 / 1 (2011), pp. 155ss.

BOLLOTIN, David, “Aristotle on the Question of Evil”, en R.C. Bartlett / S.D. Collins (eds.), *Action and Contemplation: Studies in the moral and political thought of Aristotle*, Nueva York: State University of New York, 1999, pp. 159ss.

BRANHAM, R. Bracht, “Invalidar la moneda en curso: La retórica de Diógenes y la *invención* del cinismo”, en R.B. Branham / M.-O. Goulet Cazé (eds.), *Los cínicos: El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Barcelona: Seix-Barral, 2000.

BRICKHOUSE, Thomas C. / SMITH, Nicholas D., *Plato's Socrates*, Nueva York: Oxford University Press, 1994.

BRINGMANN, Klaus, "The king as a benefactor: Some remarks on ideal kingship in the Age of Hellenism», en A.W. Bulloch / E.S. Gruen / A.A. Long / A. Stewart (eds.), *Images and ideologies: Self-Definition in the Hellenistic World*, pp. 7ss.

BROWN, Peter, *Power and persuasion in Late Antiquity*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1992.

BRUNT, Peter A., *Studies in Greek history and thought*, Oxford: Clarendon Press, 1993.

BURNYEAT, Myles F., "The Impiety of Socrates", en *Ancient Philosophy*, 17 (1997), pp. 1ss.

CANTARELLA, Eva, *Los suplicios capitales en Grecia: Orígenes y funciones de la pena de muerte en la Antigüedad clásica*, Madrid: Akal, 1996.

CAREY, Christian, "Offence and procedure in Athenian law", en E. M. Harris / L. Rubinstein (eds.), *The law and the courts in Ancient Greece*, Londres: Duckworth, 2004, pp. 111ss.

CARO BAROJA, Julio, *La ciudad y el campo*, Madrid: Alfaguara, 1966.

———, *De la superstición al ateísmo: Meditaciones antropológicas*, Madrid: Taurus, 2ª. reimpr., 1986.

CARTER, L.B., *The quiet Athenian*, Oxford: Clarendon Press, 1986.



CASTORIADIS, Cornelius, *Philosophy, politics, autonomy: Essays in political philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1991.

CATARZI, “Tempo como prezzo, tempo como premio: per una rappresentazione del tempo come fattore di valorizzazione nei rapporti de dipendenza in Aristotele”, en M<sup>a</sup>. del M. Miro / J. M. Casillas / J. Alvar / D. Plácido (eds.), *Las edades de la dependencia durante la Antigüedad*, Madrid: Ediciones Clásicas, pp. 156ss.

CATO /VARRO, *On agriculture*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1934.

CATÓN EL MAYOR, véase CATO /VARRO, *On agriculture*.

CHARLES-SAGET, Annick, “Guerre et Nature: Etude sur le sens du *polemos* chez Aristote”, en P. Aubenque (dir.) / A. Tordesilas (ed.), *Aristote politique: Études sur la Politique d’Aristote*, París: Presses Universitaires de France, 1983, pp. 73ss.

CLARK, Stephen R.L, *Aristotle’s man: Speculations upon Aristotle’s anthropology*, Oxford: Clarendon Press, 1975.

COHEN, David, *Law, sexuality, and society: The enforcements of moral in classical Athens*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

———, *Law, violence, and community in classical Athens*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

COHEN, Edward E., *The Athenian nation*, Princeton: Princeton University Press, 2000.

COOPER, John M., *Reason and human good in Aristotle*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1975.

CRÍTIAS, véase *(Los) sofistas: Testimonies y fragmentos*.

DAHL, Robert A., *A preface to democratic theory: How does popular sovereignty function in America?*, Chicago: University of Chicago Press, 1957.

DAVERIO ROCCHI, Giovanna, *Frontiera e confini nella Grecia antica*, Roma: L'Erma di Bretschneider, 1988.

DEAN-JONES, Leslie, *Women's bodies in Classical Greek science*, Oxford: Clarendon, 1994.

DEMÓCRITO, véase *(Los) filósofos presocráticos*.

DEMONT, Paul, *La Cité grecque archaïque et classique et l'ideal de tranquillité*, París: Las Belles Letres, 1990.

DERENNE, Eudore, *Les Procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Vème. et au IVème. siècles avant J.-C.*, Lieja- París: Vaillant-Carmainne / Champion, 1930.

DERRIDA, Jacques, *La Dissémination*, París: Seuil, 1972.

DESLAURIERS, Marguerite, "Aristotle's conception of authority", en B. Halpern / D.W. Hobson (eds.), *Law, politics, and society in the Ancient Mediterranean World*, Schefield: Sheffield Academic Press, 1993, pp. 122ss.

———, “Sex and essence in Aristotle’s *Metaphysics* and biology”, en C.A. Freeland (ed.), *Feminist interpretation of Aristotle*, University Park: The Pennsylvania State University Press, 1998, pp. 138ss.

DETIENNE, Marcel, “Héraclès, héros pythagoricienne”, en *Revue de l’Histoire des Religions*, 177 (1960), pp. 19ss.

———, *Homère, Hésiode et Pythagore: Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, Bruselas- Berchen : Latomus, 1962.

———, *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*, Madrid: Taurus, 1981.

———, *La escritura de Orfeo*, Barcelona: Península, 1990.

DILLON, John M., “Platon and the Golden Age”, en *Hermathena*, 153 (1992), pp. 21ss.

———, *Salt and olives: Morality and custom in Ancient Greece*, Edimburgo: Edinburg University Press, 2004.

DIÓGENES LAERCIO, *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*, Madrid: Alianza, 2007.

DODDS, Eric R., *The ancient Concept of progress and other essays on Greek literature and belief*, Oxford: Clarendon Press, 1973.

———, *Los griegos y lo irracional*, Madrid: Alianza, 6<sup>a</sup>. reimpr., 1994.

DOMÈNECH, Antoni, “Individualismo ético e identidad personal”, en R. Rodríguez Aramayo /J. Muguerza / A.

Valdecantos (comps.), *El individuo y la historia: Antinomias de la herencia moderna*, Barcelona: Paidós, 1995, pp. 29ss.

DONINI, Pierluigi, *Éthos: Aristotele e il determinismo*, Turín: Orso, 1989.

DOUGLAS, Mary, *Símbolos naturales: Exploraciones en cosmología*, Madrid: Alianza, 1ª. reimpr., 1988.

DOVER, Kenneth J., *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*, Indianápolis: Hackett, 2ª. ed., 1994.

DRACHMANN, Anders B., *Atheism in pagan Antiquity*, Londres: Gyldendal, 1922.

DUMONT, Louis, *Ensayos sobre el individualismo: Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, Madrid: Alianza, 1988.

EASTON, David, *A framework for political analysis*, Chicago: University of Chicago Press, 1965.

EHRENBERG, Victor, "Polypragmosyne: A study in Greek politics", en *Journal of Hellenic Studies*, 67 (1947), pp. 46ss.

———, *The people of Aristophanes: A sociology of old Attic comedy*, Oxford: Blackwell, 2ª. ed., 1951.

———, *The Greek State*, Londres: Methuen, 2ª. ed., 2ª. reimpr., 1974.

EISENSTADT, Oona, "Shame in the *Apology*", en Z. Planinc (ed.), *Politics, philosophy, writing: Plato's art of caring for souls*, Columbia: University of Missouri Press, 2001, pp. 42ss.

ELIADE, Mircea, *Imágenes y símbolos*, Madrid: Taurus, 1955.

———, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Labor, 9ª. ed., 1994.

ENGELS, Friedrich, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Barcelona: Planeta-De Agostini, 1992.

ESOPO, *Fábulas. Vida de Esopo* / BABRIO, *Fábulas*, Madrid: Gredos, 1978.

ESQUILO, *Tragedias*, Madrid: Gredos, 1986.

EURÍPIDES, *Tragedias I: El Cíclope. Alceste. Medea. Los Heráclidas. Hipólito. Andrómaca. Hécuba*, Madrid: Gredos, 1977.

———, *Tragedias II: Suplicantes. Heracles. Ion. Las troyanas. Electra. Ifigenia entre los tauros*, Madrid: Gredos, 1978.

———, *Tragedias III: Helena, Fenicias, Orestes, Ifigenia en Áulide, Bacantes, Reso*, Madrid: Gredos, 2ª. reimpr., 1995.

*(Los) filósofos presocráticos*, 3 vols., Madrid, Gredos, 1978-1980.

FARRAR, Cynthia, *The origins of democratic thinking: The invention of politics in democratic Athens*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

FARRINGTON, Benjamin, *Ciencia y política en el mundo antiguo*, Madrid: Ciencia Nueva, 2ª. ed., 1968.

FERNÁNDEZ BUEY, Francisco, *La barbarie de ellos y de los nuestros*, Barcelona: Paidós, 1995.

FERNÁNDEZ NIETO, Francisco Javier, “Frontera como barrera: El valor religioso y mágico del límite en la religión griega”, en P. López Barja / S. Reboreda (eds.), *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo (Actas de la III Reunión de Historiadores, Santiago de Compostela-Trasalba, 25-27 de sept. De 2000)*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela / Universidad de Vigo, 2001, pp. 227ss.

FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, José Antonio, *El Estado, la guerra y la paz: El pensamiento político español en el Renacimiento (1516-1559)*, Madrid: Akal, 1988.

———, *Juan Ginés de Sepúlveda: La guerra en el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007.

FESTUGIÈRE, André- Jean, *Personal religion among the Greeks*, Berkeley: University of California Press, 1954.

———, *Études de religion grecque et hellénistique*, París: Vrin, 1972.

———, *La esencia de la tragedia griega*, Barcelona: Ariel, 1986.

FINLEY, Moses I., *Uso y abuso de la historia*, Barcelona: Crítica, 1977.

———, *La economía de la Antigüedad*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1ª. reimpr., 1978.

———, “¿Se basó la civilización griega en el trabajo de los esclavos?”, en AA.VV., *Clases y luchas de clases en la Grecia antigua*, Madrid: Akal, 1979, pp. 103ss.

———, *La Grecia antigua: Economía y sociedad*, Barcelona: Crítica, 1984.

———, *El mundo de Odiseo*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 3ª. reimpr., 1986.

———, *El nacimiento de la política*, Barcelona: Crítica, 1986.

FISHER, Nicolas R.E., *Slavery in Classical Greece*, Londres: Bristol Classic Press, 1993.

FORTENBAUGH, William W., “Aristotle on slaves and women”, en J. Barnes / M. Schofield / R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle. Vol. II: Ethics and politics*, Londres, Duckworth, 1977, pp. 137ss.

FOXHALL, Lin, “The Law and the lady: Women and legal proceedings in Classical Athens”, en L. Foxhall / A.D.E. Lewis, (eds.), *Greek Law in its political setting: Justifications not justice*, Oxford: Clarendon Press, 1996, pp. 133ss.

FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, Madrid: Siglo Veintiuno, 9ª. ed., 1994.

———, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona: Paidós, 1ª. reimpr., 2000.

FOUCHARD, Alain, *Aristocratie et démocratie : Idéologies et sociétés en Grèce ancienne*, Beçanson- París: Université de Franche-Comté / Les Belles Letres, 1997.

FRIEDLÄNDER, Paul *Platón: Verdad del ser y realidad de vida*, Madrid: Tecnos, 1989.

FRISCH, Hartvig, *The Constitution of Athenians: A philological-historical analysis Ps.-Xenophon's Treatise De re publica Atheniensium*, Copenhagen: Gylden-dalske Boghandel, 1942.

FUKS, Alexander, *Social conflict in Ancient Greece*, Magness Press / The Hebrew University / Brill, Jerusalén- Leiden, 1984.

GALLEGO, Julián, *La democracia en tiempos de la tragedia: Asamblea ateniense y subjetividad política*, Buenos Aires: Miño y Dávila / Universidad de Buenos Aires, 2003.

GARCÍA GUAL, Carlos, véase PLATÓN, *Protágoras*.

———, *Los Siete Sabios y tres más*, Madrid: Alianza, 1989.

GARCÍA QUINTELA, Marco V., *Mitología y mitos de la Hispania prerromana III*, Madrid: Akal, 1999.

GARLAN, Yvon, *Les Esclaves en Grèce ancienne*, París: Maspero, 1982.

GARNSEY, Peter, *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.



GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 11<sup>a</sup>. reimpr., 2001.

GERNET, Louis, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, París: Sirey, 1955.

———, *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid: Taurus, 1980.

GIL, Luis, *Censura en el Mundo antiguo*, Madrid: Alianza, 1985.

GOLDSCHMIDT, Victor, *La Religion de Platon*, París: Presses Universitaires de France, 1949.

GOLDHILL, Simon, *Reading Greek tragedy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

GRUBE, George M.A., *El pensamiento de Platón*, Madrid: Gredos, 2<sup>a</sup>. reimpr., 1987.

GSCHNITZER, Fritz, *Studien zur griechischen Terminologie der Sklaverei*, 2 vols., Wiesbaden: Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur / Steiner, 1963-1976.

GUTHRIE, William K.C., *Historia de la filosofía griega. Vol. III: Siglo V. Ilustración*, Madrid: Gredos, 1988.

HALL, Edith, *Inventing the barbarian: Greek self-definition through tragedy*, Oxford: Clarendon Press, 1989.

HALLIWELL, Stephen, "Comic satire and freedom of speech in classical Athens", en *Journal of Hellenic Studies*, 91 (1991), pp. 48ss.

HANSEN, Mogens H., “The *polis* as an urban centre: The literary and epigraphical evidence”, en M.H. Hansen (ed.), *The polis as an urban centre and as a political community - Symposium August, 29-31 1996. Acts of the ‘Copenhagen Polis Centre’ (Vol. IV)*, Copenhagen: Munksgaard, 1997, pp. 9ss.

———, *The Athenian democracy in the Age of Demosthenes: Structure, principles and ideology*, Londres: Bristol Classical Press, Londres, 3ª. ed., Londres, 1999.

HANSON, Victor D., “The ideology of hoplite battle, Ancient and Modern”, en V.D. Hanson (ed.), *Hoplites: The classical Greek battle experience*, Londres: Routledge, 1991.

———, “Antes de la democracia: El igualitarismo agrícola y la ideología subyacente tras el gobierno constitucional griego”, en J. Gallego (ed.), *El mundo rural en la Grecia antigua*, Madrid: Akal, 2003, pp. 222ss.

HEATH, John, *The talking Greeks: Speech, animals, and the Other in Homer, Aeschylus, and Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

HEGEL, G.W. Friedrich, *Lecciones sobre la estética*, Madrid: Akal, 1989.

———, *Lecciones sobre la filosofía de la Historia universal*, Madrid: Alianza, 8ª. ed., 1999.

HEINAMAN, Robert, “Activity and *praxis* in Aristotle”, en J.J. Cleary /W.C. Wians (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Vol. XII, Lanham: University Press of America, 1996, pp. 71ss.

HERÁCLITO, véase *(Los) filósofos presocráticos*.

HERÓDOTO, *Historia*, 5 vols., Madrid: Gredos [Biblioteca Básica], 2000.

HARTOG, François, *El espejo de Heródoto: Ensayo sobre la representación del 'Otro'*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.

HESÍODO, *Obras y fragmentos*, Madrid: Gredos, 1978.

IHERING, Rudolf von, *El espíritu del derecho romano*, Madrid: Marcial Pons, 1997.

*Himnos homéricos. Batracomiomaquia*, Madrid: Gredos, 1978.

HOMERO, *Iliada*, Madrid: Cátedra, 3ª. ed., 1993.

———, *Odisea*, Madrid: Gredos, 1982.

HORKHEIMER, Max / ADORNO, Theodor W., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta, 1998.

HOPKINS, Keith, *Conquistadores y esclavos*, Barcelona: Península, 1981.

HUMPHREYS, Sarah, *The strangeness of gods: Historical perspectives on the interpretation of Athenian religion*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

HUNTER, Virginia J., *Policing Athens: Social control in the Attic lawsuits (420- 320 B. C.)*, Princeton: Princeton University Press, 1994.

IRIARTE, Ana, *Las redes del enigma: Voces femeninas en el pensamiento griego*, Madrid: Taurus, 1990.

IRWIN, Terence, "Reason and responsibility in Aristotle", en A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press, 1980, pp. 117ss.

ISAAC, Benjamin, *The invention of racism in Classical Antiquity*, Princeton: Princeton University Press, 2004.

ISÓCRATES, *Discursos*, 2 vols., Madrid: Gredos, 1979-1980.

JAEGER, Wener, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 11ª reimpr., 1990.

JENOFONTE, *Obras menores: Hierón. Agesilao. La república de los lacedemonios. Los ingresos públicos. El jefe de caballería. De la equitación. De la caza* / PS.-JENOFONTE, *La república de los atenienses*, Madrid: Gredos, 1984.

———, *Ciropedia*, Madrid: Gredos, 1987.

———, *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*, Madrid: Gredos, 1993.

JOHNSON, Monte Ransome, *Aristotle on teleology*, Oxford: Clarendon Press, 2005.

JONES, Nicholas F., *The associations of classical Athens: The response to democracy*, Nueva York: Oxford University Press, 1999.

KELSEN, Hans, “Aristotle and Hellenic-Macedonian policy”, en J. Barnes / M. Schofield / R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle. Vol. II: Ethics and politics*, Londres: Duckworth, 1977, pp. 170ss.

KERÉNYI, Karl, *La religión antigua*, Barcelona: Herder, 1999.

———, *Eleusis: Imagen arquetípica de la madre y de la hija*, Madrid: Siruela, 2004.

KERFERD, George B., *The sophistic movement*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

KEYT, David, “Three basic theorems in Aristotle’s *Ethics* and *Politics*”, en D. Keyt / F. Miller jr. (ed.), *A companion to Aristotle’s Politics*, Blackwell : Oxford, 1991, pp. 118ss.

KOCK, Theodor, *Commicorum atticorum fragmenta*, vol. I, Leipzig: Teubner, 1880.

KOPATOS FERRER, Anna Maria, *The iconography of the so-called Boreads and Eileithyia in black-figure vase painting*, Londres: University of London- Institute of Classical Studies, 2004 [tesis inédita].

KRAUT, Richard, “Socrates, politics, and religion”, en N.D. Smith / P.B. Woodruff (eds.), *Reason and religion in Socrates philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 2000, pp. 13ss.

———, *Aristotle: Political philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

LABARRIÈRE, Jean- Louis, *Langage, vie politique et mouvement des animaux: Études aristotéliennes*, París: Vrin, 2004.

LACEY, A.R., “Our Knowledge of Socrates”, en G. Vlastos (ed.), *The philosophy of Socrates: A collection of critical essays*, Nueva York: Anchor Books, 1971, pp. 22ss.

LAÍN ENTRALGO, Pedro, *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*, Madrid: Revista de Occidente, 1958.

LANDOWSKI, Eric, “Ellos y nosotros: notas para una aproximación semiótica a algunas figuras de la alteridad”, en *Revista de Occidente*, 140 (1993), pp. 98ss.

LANGE, Lynda, “Woman is not a rational animal: On Aristotle’s biology of reproduction”, en S. Harding / M.B. Hintikka (eds.), *Discovering reality: Feminist perspectives on epistemology, metaphysics, methodology, and philosophy of science*, Londres: Reidel, pp. 1ss.

LEAR, Jonathan, *Aristóteles: El deseo de comprender*, Madrid: Alianza, 1994.

LENNOX, James G. “Kinds, forms of kinds, and the more and the less in Aristotle’s biology”, en A. Gotthelf / J.G. Lennox (ed.), *Philosophical issues in Aristotle’s biology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 339ss.

LEVI, M. Attilio, “L’*Economico* di Senofonte e l’*Economico* di Aristotele: Saggio di indagine contenutistica sul comportamento umano nella Grecia del IV secolo a. C.”, en *Rendiconti dell’ Istituto Lombardo*, 103 (1969), pp. 220ss.

LISIAS, *Discursos II*, Madrid: Gredos, 1995.

LLOYD, Geoffrey E.R., *Magic, reason, and experience: Studies in the origin and development of Greek science*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

———, *Science, folklore, and ideology: Studies in the life sciences in Ancient Greece*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

———, *Polaridad y analogía: Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego*, Madrid: Taurus, 1987.

———, *Methods and problems in Greek science*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

———, *Las mentalidades y su desenmascaramiento*, Madrid: Siglo XXI, 1996.

LÓPEZ EIRE, Antonio, véase HOMERO, *Iliada*.

———, / SANTIAGO, Javier de, *Retórica y comunicación política*, Madrid: Cátedra, 2000.

LORAU, Nicole, *Las experiencias de Tiresias (lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*, Barcelona: El Acantilado, 2004.

LORENZ, Hendrik, *The brute within: Appetitive desire in Plato and Aristotle*, Oxford: Clarendon Press, 2006.

LOZANO, Arminda, *La esclavitud en Asia Menor Helenística*, Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1981.

———, “Alejandro ante el cínico Diógenes: La confrontación del pensamiento y la acción”, en J. Alvar / J. M<sup>a</sup>. Blázquez (eds.), *Héroes y antihéroes en la Antigüedad clásica*, Madrid: Cátedra, 1997, pp. 79ss.

LUHMANN, Niklas, *Sistemas sociales: Lineamientos para una teoría general*, Barcelona: Anthropos / Universidad Iberoamericana / CEJA, 1998.

LURI, Gregorio, *El proceso de Sócrates: Sócrates y la tradición del socratismo*, Madrid: Trotta, 1998.

LYNCH, John P., *Aristotle's school: A study of a Greek educational institution*, Berkeley: University of California Press, 1972.

MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 2<sup>a</sup>. ed., 2001.

MCPHERRAN, Mark I., *The religion of Socrates*, University Park: The Pennsylvania State University Press, 1996.

MARROU, Henry- Irénée, *Historia de la educación en la Antigüedad*, Madrid: Akal, 1985.

MAS, Salvador, *Ethos y polis: Una historia de la filosofía práctica en la Grecia antigua*, Madrid: Istmo, 2003.

MAURIN, Jean, “Remarques sur la notion de *puer* à l'époque classique”, en *Bulletin de l'Association G. Budé*, 2 (1975), pp. 221ss.

MELERO BELLIDO, Antonio, editor de *(Los) sofistas: Testimonios y fragmentos*.



MODRAK, Devorah K.W., “Aristotle’s theory of knowledge and feminist epistemology”, en C.A. Freeland (ed.), *Feminist interpretation of Aristotle*, University Park: The Pennsylvania State University Press, 1998, pp. 93ss.

MONTIGLIO, Silvia, *Silence in the land of logos*, Princeton: Princeton University Press, 2000.

MONTOYA, José / CONILL, Jesús, *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Madrid: Cincel, 1985.

———, “Aristóteles: pasión y educación en la vida del ciudadano”, en A. Domínguez Basalo (ed.), *Vida, pasión y razón en grandes filósofos*, Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2002, pp. 13ss.

MORLEY, Neville, *Theories, models, and concepts in Ancient History*, Londres: Routledge, 2004.

MOSSÉ, Claude, *La mujer en la Grecia clásica*, Bilbao: Nerea, 3<sup>a</sup>. ed., 1995.

———, *Politique et société en Grèce ancienne: Le ‘modèle athénien’*, París: Aubier / Flammarion, 1995.

MOSTERÍN, Jesús, *Filosofía de la cultura*, Madrid: Alianza, 2<sup>a</sup>. ed., 1994.

MURRAY, Oswyn, “The Affair of the Mysteries: Democracy and the Drinking Group”, Murray (ed.), *Symptomika: A symposium on the symposium*, Oxford: Clarendon Press, 1990, pp. 149ss.

NAUCK, August, *Tragicorum graecorum fragmenta*, Leipzig: Teubner, 1856.

NIETZSCHE, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, Madrid: Alianza, Madrid, 11<sup>a</sup>. reimpr., 1993.

———, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, Barcelona: Tusquets, 3<sup>a</sup>. ed., 2000.

NICÓSTRATO, véase KOCK, Theodor.

NIGRO, Salvatore S., “El secretario”, en R. Villari (ed.), *El hombre barroco*, Madrid: Alianza, 1996.

NUSSBAUM, Martha C., *La fragilidad del bien: Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid: Visor, 1995.

OBER, Josiah, *Mass and elite in democratic Athens: Rethoric, ideology, and the power of the people*, Princeton: Princeton University Press, 1989.

OSBORNE, Robin, *Demos: The discovery of classical Attika*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

———, “Religion, imperial politics, and the offering of freedom to slaves”, en V.J. Hunter / J. Edmonson (eds.), *Law and Social Status in Classical Athens*, Oxford: Oxford University Press, 2000, pp. 75ss.

OSTWALD, Martin, *From popular sovereignty to the sovereignty of law: Law, society, and politics in the Fifth-Century Athens*, Berkeley: University of California Press, 1986.

PABÓN, José Manuel / FERNÁNDEZ-GALIANO, Manuel, véase PLATÓN, *Las leyes*.

PARADISO, Annalisa, “Sur l’altérité grecque, ses degrés, ses états: Notes critiques”, en *Revue de l’Histoire des Religions*, 209 (1992), pp. 61ss.

PARKER, Robert B., *Miasma: Pollution and purification in Early Greek religion*, Oxford: Clarendon Press, 1983.

———, *Athenian religion: A history*, Oxford: Clarendon Press, 1996.

PÍNDARO, *Obra completa*, Madrid: Cátedra, 1988.

PLÁCIDO, Domingo, *La sociedad ateniense: La evolución social en Atenas durante la Guerra del Peloponeso*, Barcelona: Crítica.

PLATÓN, *Diálogos I: Apología. Critón. Eutifrón. Ion. Lisis. Cármides. Hippias Menor. Hippias Mayor. Laques. Protágoras*, Madrid: Gredos, 1981.

———, *Diálogos II: Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo*, Madrid: Gredos, 1983.

———, *Diálogos III: Fedón. Banquete. Fedro*, Madrid: Gredos, 1986.

———, *Diálogos IV: República*, Madrid: Gredos, 1986.

———, *Diálogos V: Parménides. Teeteto. Sofista. Político*, Madrid: Gredos, 1988.

———, *Diálogos VI: Filebo. Timeo. Critias*, Madrid: Gredos, 1986.

———, *Diálogos VII: Dudosos. Apócrifos. Cartas*, Madrid: Gredos, 1992.

———, *Las leyes*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 3ª. ed., 1999.

PLUTARCO, *Vidas paralelas II: Solón- Publícola, Temístocles-Camilo, Pericles- Fabio Máximo*, Madrid: Gredos, 1996.

POMEROY, Sarah B., *Families in Classical and Hellenistic Greece: Representations and realities*, Clarendon: Oxford, 1998.

PRÓDICO, véase *(Los) sofistas: Testimonios y fragmentos*.

RAWLS, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Barcelona: Paidós, Barcelona, 2001.

REDFIELD, James, “Herodotus the tourist”, en T. Harrison (ed.), *Greeks and barbarians*, pp. 24ss.

RENEHAN, R., “Doctrine of the proper end of man”, en J.J. Cleary / D.C. Shartin (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Vol. VI, Lanham: University Press of America, 1990, pp. 79ss.

RIST, John M., *Man, soul, and body: Essays in Ancient thought from Plato to Dionysius*, Aldershot: Variorum, 1996.

RODRIGUEZ ADRADOS, Francisco, *La democracia ateniense*, Madrid: Alianza, 3ª. reimpr., 1984.

ROMILLY, Jacqueline de, *La Loi dans la pensée grecque: Des origines à Aristote*, París : Les Belles Letres, 1971.

———, “Guerre et paix entre cités”, en J.-P. Vernant (ed.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, París- La Haya : Mouton, 1968, pp. 207ss.

ROSSETTI, Livio, “Il momento conviviale dell’ eteria socratica e il suo significato pedagógico”, en *Ancient Society*, 7 (1976), pp. 29ss.

RUDHARDT, Jean, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Ginebra : Droz, 1958.

RUNCIMAN, W. Garry, “Doomed to extinction: Case of Archaic Greece”, en O. Murray / S. Price (eds.), *Greek city from Homer to Alexander*, Oxford: Oxford University Press, 1990, pp. 348ss.

RUS, Salvador, *La razón contra la fuerza: Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*, Madrid: Tecnos, 2005.

SABBATUCCI, Dario, *Saggio sul misticismo greco*, Roma: Edizioni dell’Ateneo & Bizzarri, 2<sup>a</sup>. ed., 1991.

SÁNCHEZ MILLÁN, Ester, véase, ARISTÓTELES, *Reproducción de los animales*.

STE. CROIX, Geoffrey E.M., “Karl Marx y la historia de la Antigüedad clásica”, en AA.VV., *El marxismo y los estudios clásicos*, Madrid: Akal, 1981, pp. 7ss.

———, *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Barcelona: Crítica, 1988.

STA. CRUZ, Isabel / CORDERO, Néstor L., véase *(Los) filósofos presocráticos*.

SAUNDERS, Trevor J., “Protagoras and Plato on punishment”, en G.B. Kerferd (ed.), *The Sophists and their legacy (Proceedings of the Fourth International Colloquium on Ancient Philosophy at Bad Homburg, 29<sup>th</sup> August- 1<sup>st</sup> September 1979)*, Wiesbaden: Steiner, 1981, pp. 129ss.

———, “Plato on the treatment of heretics”, en L. Foxhall / A.D.E. Lewis (eds.), *Greek law in its political setting: Justifications not justice*, Oxford: Clarendon Press, 1996, pp. 91ss.

SCHOFIELD, Malcolm, *Saving the city: Philosopher-kings and other classical paradigms*, Londres: Routledge, 1999.

SEAFORD, Richard, *Money and the Early Greek mind: Homer, Philosophy, tragedy*, Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

PS.-ARISTÓTELES, *Económicos*, véase ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*.

PS.-JENOFONTE, *La república de los atenienses*, véase JENOFONTE, *Obras menores*.

SIMON, Bennett, *Razón y locura en la en la antigua Grecia: Las raíces clásicas de la psiquiatría moderna*, Madrid: Akal, 1984.

SINCLAIR, Robert K., *Democracia y participación en Atenas*, Madrid: Alianza, 1999.

SINCLAIR, Thomas A., *A History of Greek Political Thought*, Londres: Routledge, 1951-1952.

SISSA, Giulia, “Il corpo de la donna: lineamenti di una ginecologia filosófica”, en S. Campese / P. Manuli / G. Sissa (eds.), *Madre materia: Sociologia e biologia della donna greca*, Turín: Boringhieri, 1983, pp. 81ss.

SMITH, Nicholas D., “Plato and Aristotle on the nature of women”, en N.D. Smith (ed.), *Plato: Critical assessments. Vol. III: Plato's middle period (Psychology and value theory)*, Londres: Routledge, 1998, pp. 194ss.

SNELL, Bruno, *El descubrimiento del espíritu: Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*, Barcelona: El Acantilado, 2007.

SÓFOCLES, *Tragedias*, Madrid: Gredos, 1981.

(Los) sofistas: *Testimonios y fragmentos*, Madrid: Gredos, 1996.

SORABJI, Richard, *Animal minds and human morals: The origins of the Western debate*, Ithaca: Cornell University Press, 1993.

SPELMAN, Elisabeth V., “Aristotle and the politization of the soul”, en S. Harding / M.B. Hintikka (eds.), *Discovering reality: Feminist perspectives on epistemology, metaphysics, methodology, and philosophy of science*, Londres: Reidel, pp. 17ss.

SWANSON, Judith A., *The public and the private in Aristotle's political philosophy*, Ithaca: Cornell University Press, 1992.

TÁCITO, *Anales (Libros I-VI)*, Madrid: Gredos, 1979.

TAILLARD, J., “La Trière athénienne et la guerre sur mer aux Vème. et IVème. siècles”, en J.-P. Vernant (ed.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, París- La Haya: Mouton, 1968, pp. 183ss.

TANNER, Jeremy, “Social structure, cultural rationalization, and aesthetic judgement in Classical Greece», en K. Rutter / B. A. Sparkes (eds.), *Word and image in Ancient Greece*, Edimburgo: Edinburg University Press, 2000, pp. 183ss.

TAYLOR, A. Edward, *Socrates*, Edimburgo: Davies, 1932.

TAYLOR, Charles, *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós, reimpr., 2002.

TEOFRASTO, *Caracteres* / ALCIFRÓN, *Cartas de pescadores, campesinos, parásitos y cortesanas*, Madrid: Gredos, 1988.

TORRES ESBARRANCH, Juan José, véase TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*.

TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, 3 vols., Madrid: Gredos [Biblioteca Básica], 2000.

TUGENDHAT, Ernst, *Lecciones de ética*, Barcelona: Gedisa, 1ª. reimpr., 2001.



URMSON, James O., *The Greek philosophical vocabulary*, Londres: Duckworth, 1990.

VALLEJO CAMPOS, Álvaro, véase ARISTÓTELES, *Fragmentos*.

VARRÓN, Marco Terencio, véase CATO /VARRO, *On agriculture*.

VERNANT, Jean- Pierre, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid: Siglo XXI, 1982.

———, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona: Ariel, 3ª. ed., 1993.

VIDAL-NAQUET, Pierre, “¿Eran los esclavos una clase?”, en D. Roche (ed.), *Órdenes, estamentos y clases. Coloquio de historia social Saint-Cloud, 24-25 de mayo de 1967*, Madrid: Siglo Veintiuno, 1978, pp. 26ss.

———, *La democracia griega, una nueva visión: Ensayos de historiografía antigua y moderna*, Madrid: Akal, 1992.

VLASTOS, Gregory, *Platonic Studies*, Princeton: Princeton University Press, 2ª. ed., 1981.

———, *Socrates, ironist and moral philosopher*, Ithaca: Cornell University Press, 1991.

———, *Socratic studies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

VOLTAIRE, *Tratado de la tolerancia*, Barcelona: Crítica, reimpr., 1999.

WEIL, Raymon, “Aristotle’s view of history”, en J. Barnes / M. Schofield / R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle. Vol. II: Ethics and politics*, Londres: Duckworth, 1977, pp. 209ss.

WIEDEMANN, Thomas, *Greek and Roman slavery*, Londres: Routledge, 4<sup>a</sup>. ed., 1997.

ZOLLA, Elémire, *Qué es la tradición*, Barcelona: Paidós, 2003.



