

Universidad Autónoma Metropolitana
División de Ciencias Sociales y Humanidades (CSH)
Departamento de Filosofía

***El Ethos Aristocrático en la Antigua Grecia:
De Homero a Platón***

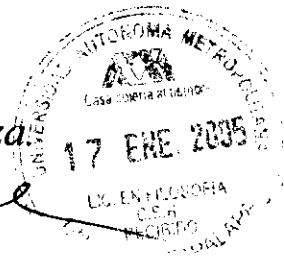
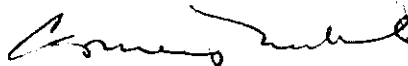
Ensayo Terminal

Para obtener el título de Licenciado en Filosofía.

Presenta:

Luis Alberto Monteagudo Ochoa

Asesora: Dra. Carmen Trueba Atienza



Iztapalapa

17 de Enero de 2005

Universidad Autónoma Metropolitana
División de Ciencias Sociales y Humanidades (CSH)
Departamento de Filosofía

*El Ethos Aristocrático en la Antigua Grecia:
De Homero a Platón*

Ensayo Terminal

Para obtener el título de Licenciado en Filosofía.

Presenta:

Luis Alberto Monteagudo Ochoa

Asesora: Dra. Carmen Trueba Atienza.

Iztapalapa

17 de Enero de 2005

*Je n' sais pas où est qui tu est,
Je n' sais pas si est qui tu retournerás,
Mais cette travaille, que je pensé bas
Tu influence, Michel, çe per toi.*

ÍNDICE

| | |
|---|--------|
| Introducción | 4 |
| Capítulo I. El Ethos Heroico | |
| a) ¿Qué es un Héroe?..... | 8 |
| b) Los Valores Heroicos..... | 14 |
| c) La Guerra y la Palabra..... | 20 |
| d) El Perenne Canto de las Musas..... | 27 |
| Capítulo II. El Ethos Aristocrático en la Edad Arcaica | |
| a) La Aristocracia..... | 34 |
| b) Cultura Aristocrática en Píndaro y en Teógnis..... | 41 |
| c) El Ideal Espartano de Aristocracia..... | 49 |
| d) Pensamiento Jonio y Aristocracia en Solón de Atenas..... | 54 |
| Capítulo III. Ethos Aristocrático en la Época Clásica | |
| a) Paideia Aristocrática en los Sofistas y en Sócrates..... | 65 |
| b) El Eros y la Crítica a la Aristocracia en Platón..... | 77 |
| c) La Idea de Inmortalidad: Fin del Aristos..... | 86 |
| Conclusión | 92 |
| Bibliografía | 95 |

Introducción

Lo que nos hemos propuesto en el presente trabajo es analizar, aclarar y valorar la idea que fueron teniendo los helénos en lo que respecta al *ethos* aristocrático ya en el contexto heroico, ya en el arcaico y finalmente en el clásico, para ser capaces de establecer comparaciones entre ellos, comprendiendo sus similitudes y diferencias a partir de fuentes literarias, históricas y, por supuesto, filosóficas, para arribar al significado y alcance que le dio Platón a la noción de nobleza.

Es pertinente comenzar diciendo, de manera preliminar, qué se entiende por “*ethos* aristocrático”. Considerando que *ethos* significa “carácter”, “modo de ser”; por “*ethos* aristocrático”, entonces, se entiende “carácter noble o esforzado”, el modo de ser del *aristós* o noble. Es importante comprender cómo es que estos personajes, fieles a su linaje y tradiciones, fueron comprendidos por su cultura como auténticos modelos a seguir (arquetipos) en lo que respecta a la virtud y a la excelencia, como lo plasma maravillosamente la obra del *aeda* Homero, mostrándonos, entre algunos héroes que destaco, la fiereza del guerrero de Aquiles y en Ajax Telamonio, la prudencia y el sabio consejo en Néstor, el patriotismo y la paternidad del jefe del ejército troyano: Héctor, así como la gallardía y el liderazgo de Agamenón y su hermano, el poderoso Menelao.

El análisis de la visión que la época homérica tenía del noble (*aristos*), es fundamental para podernos sumergir en la idealización de esta poderosa clase, que vio en los dioses y en los héroes (*Heroos*), a sus antepasados y a sus protectores. Es importante entender que la *paideia* aristocrática, y posteriormente, la de la *Polis*, comprendió en el quehacer de los héroes de la poesía homérica, poderosos ejemplos para la *praxis*, poseedores de virtudes y aventuras sin igual. A través de Homero entendemos el derecho que la nobleza poseía para hacer su voluntad (*thémis*), para actuar no sólo como verdugos, sino como jueces sumamente parciales, como lo plantea la obra del otro gran poeta antiguo, Hesíodo, que comienza a apelar por una legalidad no limitada al linaje, sino

sustentada en leyes aplicables a todos los sujetos (*nomos*), como una manera de hacer frente a las arbitrariedades que obliguen al pueblo a las sublevaciones, partiendo a la sociedad en facciones que derrumben el orden (*stasis*). Es cuando la noción de justicia (*Diké*), es vertida en el torrente sanguíneo de una Hélade que comprende que las leyes son la mejor manera para mantener la armonía.

La revisión del prototipo heroico de virtud (*areté*) y de nobleza, nos permitirá comprender su papel en la configuración de las ideas filosóficas de la nobleza y la evaluación de una aristocracia que ejerció el poder por bastante tiempo, y que en fue capaz, para su gusto o no, de adaptarse a nuevas concepciones del mundo, como la filosófica, y que cambiarían, sobre todo a partir de la época clásica, de una manera drástica.

En la época arcaica, época de duros enfrentamientos entre la nobleza (*aristos*) y el pueblo (*demos*), que llevó a un cambio en la actitudes de los nobles en el ejercicio del poder, comprendemos el descubrimiento de la intimidad aristócrata, como lo patentizan los versos que Safo y Alceo, entre otros, nos han legado. Es también el momento del dolor por la derrota y la exaltación del honor y el orgullo de la clase de los poderosos héroes agonales de Píndaro, de los refinados y elegantes nobles de Teognis, o los agrestes y militarizados dorios que canta, a la manera homérica, Tirteo. Recordemos que el *ethos* de la nobleza gozó de la enorme influencia de una poesía lírica que era inculcada a través de la cotidianeidad en que se formaban los jóvenes.

En la poesía de Solón, resulta relevante el entender algunas de las implicaciones que tendría su pensamiento, en la idea platónica de nobleza, presentes en la *República*, advirtiendo hasta qué punto el influjo soloniano perdura en el pensamiento filosófico-político del periodo clásico, que es un momento donde ya el poder político, en Atenas, está en manos de la democracia, y que gracias al mítico legislador, la aristocracia logró un reposicionamiento político, aunque ésta vez, bajo el imperio de la legalidad (*nomos*) y en franca convivencia con el *demos*. Solón salva de su extinción a la aristocracia y los hace servidores de la legalidad, aunque al interior

de ésta, existan núcleos ultra-conservadores, que añorando viejos tiempos de dominio absoluto, se enfrenten constantemente con el régimen. Esta parte de la nobleza es la denominada oligarquía, partidaria de los valores de superioridad y disciplina de Esparta.

Uno de los objetivos primos del presente ensayo, versa en lo relativo a la noción platónica de *paideia* que mantiene una parte sustancial de la antigua *paideia* aristocrática, a pesar de que Platón critique duramente la añeja noción de virtud y nobleza que se base solamente en el linaje. Platón plantea una idea de la nobleza que trasciende en mucho a la noción tradicional, pues, con clara inspiración soloniana, en lo concerniente a evitar la división y la confrontación políticas (*stasis*), al diseñar su orden político ideal suprime a la familia y, con ello, da un tiro de gracia a la tradicional idea de nobleza fundada en el linaje. Lo anterior no deja de ser paradójico en tanto que el que lo plantea se trata de un miembro ilustre de una de las familias más linajudas de Atenas, cuya genealogía se extendía hasta los mismos dioses.

El tema que aquí abordamos es un tema clásico que ha sido objeto de extraordinarios estudios, como el de Jaeger en *Paideia: Los ideales de la Cultura Griega*, y que forma parte de la bibliografía que decidí tratar para comprender la repercusión de la noble y aristocrática formación del carácter en la filosofía de Platón. Debido a la complejidad del tema y la amplitud de la investigación del presente ensayo me concentro únicamente en algunos aspectos e intento aproximarme a la filosofía política de Platón con base en el estudio de la *paideia* socrático-platónica, sus valores e ideales en el mundo antiguo.

Inicialmente, mi idea era estudiar el origen del concepto de aristocracia en la antigua Grecia; un tema literario, histórico y sociológico. En el transcurso de los trimestres de preparación del ensayo, fui llevado a reconocer la pertinencia de redefinir el tema y ubicar la investigación en un terreno más filosófico, específicamente, por la naturaleza del asunto mismo, que compete a la antigua filosofía política y a la filosofía de la educación –muy ligadas entre sí-. Las limitaciones de tiempo impidieron tratar más a fondo

algunas cuestiones que ameritarían un estudio más detallado y extenso.

Me resulta imposible no agradecer el apoyo fundamental en la realización del presente trabajo a la Dra. Carmen Trueba Atienza, que fungió en este proyecto como mi asesora, pero que desde que la tuve por vez primera como profesora en la licenciatura, ha sido un importante foco de conocimientos para mí, así como de consejo y apoyo en un camino tan complejo como lo es el de la filosofía, y en este caso, aquella que naciera en las costas helénicas, y de la que ella es una gran conocedora. Así mismo a la Dra. Teresa Santiago Oropesa, que en este trabajo fuera lectora, y que en mi investigación de maestría es mi asesora, pero que también me ha transmitido parte de su conocimiento en su cátedra de la licenciatura.

Agradezco, igualmente, a mis amigos, colegas y hermanos, miembros de la *Alianza Morpheo*, Lorena Stevens Someillán, Felipe López Sánchez, Gabriela Mendoza Viguera, José Luis Bruno Pérez, Josué Pérez Ferrei y David Santiago Hernández, jóvenes brillantes de los que nuestra universidad y nuestro país deben de sentirse orgullosos –tanto como yo-, y que al estudiar con interés los manuscritos realizados a lo largo de esta investigación, haciéndome las pertinentes réplicas y observaciones, contribuyeron a su mejoramiento.

Agradezco a mis padres y a mi hermana, sin cuyo aprecio y apoyo en todos los sentidos, me hubiera sido imposible no ya la conclusión del presente trabajo, sino toda la carrera y toda la formación que tuve el privilegio que comenzara desde muy niño, precisamente, al amparo de un hogar que se preocupó siempre por la *areté* de sus hijos.

Luis Alberto Monteagudo Ochoa.
17 de Enero de 2005.
Iztapalapa

Capítulo I. El Ethos Heroico.

a) ¿Qué es un héroe?

Cuando hablamos del mundo que Homero canta en sus versos, nos referimos al llamado “mundo heroico”, que de inmediato tendemos a relacionar con escenas de enfrentamientos bélicos, de discursos y demás aventuras que tienen por protagonistas a los héroes, que son quienes precisamente se enfrentan, discuten y participan de los acontecimientos magnificados por el verso que nos muestra un mundo fantástico que no tiene mucho que ver con el de simples mortales como nosotros.

Los héroes poseen atributos que podríamos decir que son sólo de ellos, como el contacto con las deidades y la posesión de ciertos poderes como la magia y la videncia o bien, que pueden compartir con los demás mortales, pero que en ellos están magnificados, como la peculiar agudeza y sentido de orientación del Odiseo que bien tiene todas las cualidades de un estratega repleto de artificios y de trucos para imponer su voluntad, también la fuerza bélica de un Aquiles que no deja de ser tremendamente seductora para una sociedad guerrera que igualmente le dota de otros valiosos atributos como la juventud y la belleza “como no tiene ningún otro hombre”. Los héroes habitan en un universo propio, el del mito, el contexto apropiado para realizar las hazañas en las que demuestran al mundo que les observa que son diferentes, que son los mejores, que concentran el sustrato que produce los sueños de los espectadores que concentran en ellos sus aspiraciones y sus sueños.

El “simple mortal” bien es cierto de que actúa como contemplante de los hechos, pero no dudemos de que pueda interiorizar a tal grado tales imágenes, que de alguna u otra forma terminen por reconfigurar su carácter y lo hagan “atreverse” a realizar ciertos hechos que sin la inspiración que le producen aquellos grandiosos personajes, sería muy difícil que los enfrentara.

Entre el mundo de los héroes y el mundo de los simples mortales, media la fantasía, en efecto, pero también, y en el peculiar contexto heléno, está la historia, el cosmos donde habitaron los antepasados, los fundadores de las dinastías reinantes. No nos sorprenda entonces el respeto y la idealización que se tiene por el pasado, como veremos a lo largo del trabajo, por parte del pensamiento de una civilización magnífica que por mucho tiempo tuvo al mito y a sus héroes por las máximas expresiones de su cultura.

La palabra “héroe” proviene del griego *heroos*¹, que significa “jefe militar épico”, refiriéndose con “épico” a la gesta que Homero canta sobre “los jefes militares del asedio a *Ilión*”², personajes centrales de la *Iliada* y la *Odisea*, obras fundadoras, se puede decir, no sólo de la literatura griega, sino también, motor fundamental del pensamiento de toda esa cultura, en donde aparecen estos personajes como los poseedores de “la mayor parte de la riqueza y del poder, en la paz como en la guerra”³. Podemos apreciar que estos guerreros, vestidos de “poderoso bronce”, viven en un constante enfrentamiento en el que no sólo va de por medio su integridad física, sino todo un cúmulo de valores que cargan consigo pues no solamente son los comandantes en jefe del ejército expedicionario y los más respetados combatientes, sino también resultan ser los gobernantes de sus respectivas ciudades.

Al respecto Hesíodo también nos remite en *Los Trabajos y los Días* al mundo de los héroes cuando nos comenta el llamado *Mito de las Cinco Edades* (*Los Trabajos ... 100-200ss*)⁴ y de las cuales aquí sólo he de destacar las dos últimas: la de los héroes y la del

¹ Juan Corominas, *Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana*, Gredos, Madrid, Tomo I; Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Librairie Hachette, París. s.v. Héroe.

² Bailly y *Diccionario Griego-Español del Instituto de Filología del Consejo Superior de Investigaciones Científicas*, dirigido por Francisco Rodríguez Adrados, Madrid, 1991. s.v. Héroe.

³ Moses Finley, *El Mundo de Odiseo*, p. 58.

⁴ Hesíodo, *Los Trabajos y los Días*, nos explica cinco edades por las que han atravesado los hombres desde que los crearon los dioses, las cuales son: Oro (110-125), Plata (125-140), Bronce (140-155), Héroes (155-173e) y Hierro (175-200) y es como en una clara percepción del desarrollo histórico como tendiente a un proceso degenerativo, los seres de la edad de Oro “vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatiga ni miseria...” (110ss) y ya los de la denominada edad de Hierro, gracias a su depravación los dioses “...abandonan a los hombres mortales a quienes sólo les quedarán amargos sufrimientos y ya no existirá remedio para su mal” (200).

hierro, refiriéndose con la cuarta edad (héroes) a aquellos a quienes “la guerra funesta y el temible combate aniquiló bien al pie de Tebas la de siete puertas, en el país cadmeo, peleando por los rebaños de Edipo, o bien después de conducirles a Troya en sus naves, sobre el inmenso abismo del mar, a causa de Helena de hermosos cabellos. (Allí, por tanto, la muerte se apoderó de unos)” (165ss).

En estas palabras se aprecia la idea de que el mundo pasado, para los antiguos griegos, era mejor al de todo momento presente y futuro, pues siempre la historia caminaba hacia un estadio degeneratorio que culminaría en aquel donde los dioses abandonarían definitivamente a los hombres, como lo es en la edad de Hierro (200)⁵. Hesíodo nos puede recordar al anciano rey Néstor que afirmaba que nunca los hombres jóvenes que lo rodeaban en la campaña de Troya aun y siendo valientes y fuertes, se compararían a aquellos hombres de su juventud. Ese fantástico mundo pasado siempre resultó un mejor momento que el presente, al que tanto aborrece Hesíodo, y que significó, como nos recuerda Finley, aun para filósofos del s. IV a.C. y V a.C., un hecho perfectamente verídico, como lo podemos constatar al observar cómo estos pensadores saben de los héroes tanto sus nombres, como sus genealogías y sus hazañas⁶, incluso el propio Platón de la *República*, habla de un estadio áureo en un pasado glorioso que no se repetirá.

Podemos situar al héroe en un mundo que no es ni será jamás en lo sucesivo repetido, ubicado en un pasado siempre mejor que toda época postrera y donde, de igual manera, cada héroe tenía un comportamiento inusitado, propio de un momento fantástico efectivamente, pero que no deja por ello de afectar a los espectadores que observan a “seres” actuantes ante circunstancias peculiares que exigen el máximo de sus capacidades, tales hechos bien pueden semejar los retos propios de la actividad cotidiana de los seres humanos, pequeñas batallas diarias que sin el ejemplo de enfrentamiento de los antiguos el panorama puede verdaderamente

⁵ Hesíodo exclama “ya no hubiera querido estar yo entre los hombres de la quinta generación sino haber muerto antes o haber nacido después; pues ahora existe una estirpe de hierro. Nunca durante el día se verán libres de fatigas y miserias ni dejarán de consumirse durante la noche...”

⁶ M. Finley, op.cit., p. 58.

parecer muy oscuro, los héroes, mediante su ejemplo, inducen, como ya lo hube mencionado arriba, a enfrentar esos riesgos, y a infundir ánimos y esperanzas que doten a la vida de una razón de ser.

Concuerdo con Herman Fränkel⁷ a propósito de que podemos juzgar al hombre heroico a partir de la mirada, es decir, de lo que *se ve*, de que cada quien resulta ser lo que deja ver a los espectadores – que puede ser cualquiera que lea la *Ilíada* o la *Odisea*- que son sus hechos y, dentro de ellos, sus palabras. La obra homérica nos muestra una serie de situaciones y de comportamientos de los héroes que reaccionan ante estos. A nosotros, los espectadores, parecería que solamente nos llega la pura acción, sin tomar en cuenta la serie de valores que promovían el comportamiento de estos personajes, y que una vez sabidos nos pueden hacer reflexionar a propósito de que no eran meros sujetos que reaccionaban al mero momento sin algo “atrás” que los motivara a ello.

Por lo que he dicho pretendo no limitar a este tipo de sujeto al puro cuerpo, observando en él a un “rústico” que no intelectualizaba los acontecimientos y que bien podría representar un ejemplo *conductista*, que limita el comportamiento humano a mero acto de estímulo-respuesta, como si el individuo careciera de *voluntad*, o, en otro caso, comprenderlo como un instrumento de los caprichosos designios divinos que se divertían a costa de los padecimientos de los héroes. Considero que no son meros objetos del estímulo-respuesta ni de los dioses mismos, en tanto que de puede identificar un hecho muy propio de la libertad: la **desobediencia**, entendida como el no acatamiento de los mandatos, sean de quién sean, y es como ejemplifico con el caso de Aquiles, que no sólo tuvo opción de escoger para ir o no a la guerra de Troya, sino que además desobedeció a su madre, Tetis, que lo escondió entre las mujeres, disfrazándolo de una de ellas para que así no se lo llevaran, tomemos en cuenta de que este héroe sí era conciente de que si iba, moriría y de que si no, tendría una larga vida pero sin gloria. Por

⁷ Herman Fränkel, *Poesía y Filosofía*, p.84.

estas causas pienso en la adjudicación de una voluntad actuante en los personajes homéricos.

Si asumimos que la voluntad es la operación intelectual de los seres para inclinarse a una cosa y desechar otra, hay en los héroes homéricos un ejercicio de la voluntad, esto es, de una práctica intelectual que determina qué hacer ante una serie de cosas, como lo sería el hecho de partir o de quedarse en Troya ante el desgaste sufrido, y podemos ver cómo se reúnen en la *asamblea (boulé)* a discutir estos problemas que pretenden el bien de la campaña toda (*boulesis*), y donde solamente los reyes discuten entre sí ante los súbditos que simplemente contemplan, y si opinan podrían correr el riesgo de ser poco tolerados, pues recordemos que una forma de llamar a los plebeyos, como en el caso de Teógnis es *deilós*, que implica: miedoso, vulgar y estúpido, que carece de la capacidad de expresarse por temor y por falta de educación.

La poca tolerancia hacia los plebeyos se observa en la interrupción de Tersites, el soldado, al rey Menelao, recibiendo solamente por respuesta el ridículo gracias a la dura respuesta de Odiseo, que también podemos afirmar responde a una razón, pues permitir que el argumento de Tersites hubiera imperado, implicaría el abandono de una ardua campaña y el poco respeto a los muertos durante la guerra cuyas vidas serían vanas, como el propio Odiseo dice. Pero también está de trasfondo el honor del poderoso que se tiene que refrendar a cada momento, contrario a la simple apreciación del plebeyo, que con partir de Troya no tiene mucho que perder pero sí qué ganar al salvar su insignificante vida, en cambio, al noble, con tal hecho, se le va la gloria, atentando contra el honor de una estirpe con la cual se encuentra sumamente comprometido.

Es así como podemos admitir la existencia de **elección** y de **argumentación**, claro que limitadas ambas a los héroes que podríamos afirmar son los únicos que “se ven” en tanto que participan de los acontecimientos activamente, y que no se limitan a

coaccionar por el mero placer de hacerlo, sino respondiendo a causas específicas⁸.

Lo cierto es que hay que asumir que estos hombres reaccionan con las armas que su contexto les pone a la mano, por lo que pido no esperar, cuando de discursos se trata, una contestación a la manera de la *Filípicas* de un Demóstenes del siglo IV a.C., y ser justos con ellos al tomarlos en su particular momento sin incurrir en anacronismos, pues hay que concentrarnos en el peculiar contexto en que habitan, pues si los consideramos “ingenuos”, “salvajes” o “rústicos”, es debido a que los juzgamos con los valores de otras épocas, de allí que aspiremos a comprender el tipo de valores que los caracterizan, para evitar semejantes injusticias.

Un valor implica aquello que una cultura considera como de mayor o de menor valía, y que se asume como digno de ser transmitido de generación en generación con miras a mantener la cohesión del grupo para alcanzar un fin determinado, como, y solo por citar un ejemplo, la elaboración de un proyecto educativo cuyo fin sea incrementar el enriquecimiento cultural o material de la sociedad.

A través de valores, ya en el plano del sujeto, este puede emitir su veredicto cuando tenga que enjuiciar algo, es decir, ellos le permiten juzgar, “medir” las situaciones a las que se enfrenta en lo cotidiano y poder decir que algo es “bueno” o es “malo”, “útil” o “inútil”, “bello” o “feo”, etc. Al hecho de decir que algo es bueno o malo se le llama *juicio*, y al enjuiciar una costumbre para considerarla si es buena o mala se le llama moral, o sea, es el *Ethos*: el estudio de las costumbres (Ética), que es lo que nos proponemos analizar en los siguientes apartados.

⁸ Para ver más acerca de la prudencia de los antiguos héroes homéricos consultar en Pierre Aubenque, *La Prudence des Antiques*.

b) Los Valores Heroicos

En el repaso que aquí nos compete en torno al hombre homérico a propósito de los valores que sobre él pesaban, propongo como punto de partida el ojo, ya que el momento del juicio, como hemos ya comentado, comienza por él.

Todo parte de una visualización, de un “verlo actuar”, del poder del ojo juicioso que comprende “algo maravilloso de ver” (*thaûma idésthai*), como nos informa Segal, “ciertamente la concepción es visual, (el héroe) está rodeado por el resplandor del metal brillante, llama la atención por el terrible penacho y plumas de su yelmo y, con frecuencia, se le ve moviéndose rápida y poderosamente, lo que invita a compararle con los impresionantes fenómenos visuales de la naturaleza tal como los grandes animales, los pájaros de presa, el fuego o un relámpago en el cielo”⁹.

El ojo observa una figura, y esta figura está compuesta por extremidades, y a su vez éstas de órganos; el conjunto hace al sujeto, pero el hecho no se limita, como ya se mencionó arriba, al sólo reconocimiento corpóreo, sino además en el hecho de que ese cuerpo debe hacerse destacar de alguna manera para que se le reconozca un valor, esto implica que el hombre “no está aislado del mundo exterior, sino que su ser se proyecta libremente con sus hechos y sus destinos en el mundo”¹⁰, esto implica que la noción del sujeto se logra vía una interrelación con los otros, y es esta personalidad, la del héroe, que habrá de ser defendida constantemente.

En esta defensa de la identidad se mostrará un despliegue de las cualidades o atributos (*kátos*) que ofrece Zeus al héroe, y que son, como nos dice Fränkel, no solamente la “fuerza”, sino el “poder” y la “potencia” dominantes, que nos hacen ver en el héroe un *kraterós*, cuyo significado literal es “victorioso, potente y coactivo”.

⁹ Charles Segal, “El Espectador y el Oyente”, en *El Hombre Griego*, comp. Jean-Pierre Vernant, trad. Antonio Bravo García, Alianza, Madrid, 2000. Lo que está entre paréntesis es mío.

¹⁰ H. Fränkel, op. cit., p.87.

Tal despliegue de potencialidades necesita de alguien más que las reconozca, de un espectador que sienta el enojo del combatiente, su brío, y hasta la sensación de que su cuerpo se vea invadido por las contracciones de la lucha que contempla.

El mirar social asume gran importancia en el mundo homérico y, el premio a semejante captación de la atención consiste en los laureles de la admiración, otorgados solo a unos cuantos: a los **mejores**¹¹ ..., a los portadores de la virtud (*areté*) que se demuestra en las contiendas y demás tipo de enfrentamientos, por lo que todo se presta a desatar un ambiente de competencia tremendo, como dice Jean-Pierre Vernant que la sociedad heroica es “una sociedad competitiva donde para ser reconocido hay que prevalecer sobre los rivales en una competición incesante por la gloria, cada uno se halla expuesto a la mirada del otro, cada uno existe en función de esta mirada. En realidad cada uno es lo que los demás ven”¹² .

Los héroes se tienen que hacer notar “ante los ojos” del mundo que los juzga con base a un actuar que tiene que ser tan imponente que les haga dignos de ganarse un lugar en la memoria pública¹³, promoviendo un acontecimiento que sea, como dice Finley, algo “digno de recordarse”, evitando a toda costa el “no ser recordado”, porque esto implicaría su **muerte**, entendiéndola como un no dejar huella en la historia que pueda preservar la memoria del héroe en una comunidad de hombres¹⁴ .

El héroe en sí representa en buena medida la **historia** de su pueblo, ya que habita en un pasado fantástico que la comunidad toda puede conocer en su tradición popular, contribuyendo así a la configuración de su cultura, en la que se erige como un auténtico **símbolo** en el que los sujetos depositan sus anhelos, esperanzas y

¹¹ Pido, lector, que tengas en mente este concepto: el “mejor”, ya que cuando exploremos la concepción que la cultura griega de la época clásica tenía a respecto de la aristocracia, heredera en cierto sentido de la tradición heroica, comprenderemos que a esta se le atribuye además de “lo mejor” (*agathos*), también “lo bello” (*kalos*).

¹² Jean-Pierre Vernant, *El Hombre Griego*, p. 28.

¹³ Éste actuar puede entenderse también, aunque no solamente, como un **enfrentamiento**, ya que los héroes también hacen otras cosas como amar o departir con sus semejantes, aunque claro, lo llamativo del hecho bélico es sin duda un factor importante para impregnarse en la memoria colectiva.

¹⁴ M. Finley, op. cit., p.215.

deseos (*mélema*). Es en la historia donde comprendemos el enorme compromiso que tiene el héroe con su pasado, esto es con el **linaje** y con la **tradicción**.

Cuando hablamos de **linaje** entendemos la genealogía familiar de que es producto el héroe. En el linaje están los **antepasados**, que en el caso de los héroes se remonta o a muy ilustres personajes, por así decirlo, humanos (como son poderosos reyes), o bien, de los dioses. Como descendientes de poderosos hombres podemos tener a los *átridas* Agamenón y Menelao, hijos precisamente del poderoso rey Atreo, o bien a Héctor *priámda*, hijo del rey de Troya Príamo; Como descendientes de deidades podemos ubicar a Aquiles, hijo de la nereida Tetis¹⁵ y del rey Peleo, y otro ejemplo, el de Eneas, cuya madre es ni más ni menos que la diosa a la que se le atribuye el don de la belleza: Afrodita.

El compromiso con el abolengo y también, ¿por qué no?, con el *ego* que busca honor y gloria, es también el compromiso con la **tradicción**, pues “en una sociedad regida por el respeto al pasado, un presente tradicional acerca mucho a una obligación”¹⁶. La obligación proviene de la orgullosa historia personal del héroe y de la mirada social, ante ambas el héroe no puede ser “inferior”, sino todo lo contrario, el héroe tiene que demostrar ante el mundo que no es menos que cualquier miembro de su estirpe y, de ser posible, que es todavía más que todos ellos.

La tradición se impone “como la más rígida ley de los tiempos posteriores”¹⁷, a esto se refiere en el sentido de que no tiene que haber una ley escrita para que no haya un cúmulo de valores que se tome como ley positiva, como podemos ver en la *Ilíada*, en donde

¹⁵ Las *Nereidas* son bellas y esbeltas habitantes de los abismos marinos, hijas de Nereo y de Doris. Son deidades juguetonas a quienes los tritones sus carros conducen. Era común que los marineros ofrecieran a estas sus votos. En el caso particular de la nereida *Tetis*, madre de Aquiles, esta es considerada como una “deidad menor”, es decir, que no ocupa un rango de influencia semejante al de los hijos de Zeus como es el caso de Atenea o Apolo, pero no por este “detalle”, esta deja de ser inmortal o la maternal cuidadora de Zeus Olímpico cuando apenas siendo un recién nacido, fuera presa del apetito de su padre, el dios Cronos, y lo cuidara en un gruta tras que fuera engañado Cronos al serle envuelta, en pañales, una roca, que tomó por su hijo. De allí que siempre la relación de Zeus con Tetis fuera, por así llamarla, “afectiva”.

¹⁶ Marc Bloch, en *The Cambridge Economic History*, ed. Por I. H. Clapham y E. Power, vol. I, Cambridge University Press, 1941, p. 262.

¹⁷ M. Finley, op. cit., p.75.

no se apela a un derecho positivo para juzgar algo, sino a la tradición, a los valores a los que de continuo apela el anciano rey Néstor, reputado por su prudencia y sabios consejos siempre remitidos al pasado.

Por **símbolo** entendemos aquella representación, visual o auditiva, como nos explica Huizinga¹⁸, que concentra en sí toda una carga significativa, que de ignorarse, es imposible entender lo que quiere decir un símbolo. Si decimos que el héroe es un símbolo, es precisamente porque en sí concentra todo un significado que le concede su propia cultura, por lo que desconocer la cultura en la que un héroe radica, imposibilita el conocimiento de lo que el propio héroe es, ahora bien, esto también implica una buena dosis de carga imaginativa por parte del espectador que le permita establecer el nexo entre el símbolo y su contexto y pueda ligar así, fundamentalmente, el esfuerzo del ser humano por la concreción de los sueños y de los máximos valores de toda una cultura que atónita, contempla extasiada las fuerzas de un ser tan frágil como ellos, que, o puede ser destruido en su pretensión, o bien, obtener su cometido... momento cumbre de la especie toda que contempla la realización de sí misma en el hecho heroico (la concreción de los sueños) y el hombre que lo realiza obtiene un grado superior al de simple y frágil ser humano para terminar erigiéndose como héroe, por supuesto que encantado por el imaginario colectivo que erige como monumento el poderoso canto que la poesía proporciona, garantizando la inmortalidad.

Hay que resaltar la fuerza que expresa el héroe para enfrentar situaciones complicadas que ponen en riesgo su propia integridad, y hasta parecen traspasar los límites de la propia fuerza humana que se sorprende ante el prodigioso actuar heroico.

El espectador que observa el “espectáculo épico” cae en un momento catártico, pues el héroe ya no es solo un personaje ajeno, sino se vuelve el símbolo, de todos sus sueños, el símbolo de una cultura que se encarna en él.

¹⁸ Johan Huizinga, en *El Homo Ludens* y en *El Otoño de la Edad Media*.

Héctor, por ejemplo, no es solamente el general en jefe del ejército troyano y fiel hijo de su patria, a pesar de la catástrofe que se les avecina a ambos, es también el amante esposo y padre, único que protagoniza en toda la *Ilíada* una escena familiar en sumo delicada (*Il.*, VI, 395-500), Héctor, pues, encarna los valores familiares, además de los del honor y la valentía, como lo expresa al despedirse de Andrómaca, su esposa, sabiendo que va a morir, pero su sentido del honor y de la responsabilidad le obligan a retornar a la batalla. Héctor enfrentó con la cara en alto a sus sentimientos, antepuso los valores de la comunidad, como le exigía no digamos ya su investidura principesca, sino su propio orgullo de hombre y de querido hijo de Zeus que no dejaba de tenerlo en altísima estima.

Héctor simboliza al hombre que lucha hasta el último momento con gallardía suma, no en una mera actitud suicida como lo podría ver un anacrónico lector moderno, todo lo opuesto, asume su circunstancia de sujeto de la historia, y en ese mismo papel acepta dar el último paso para la consagración que habrían de cantar las musas por siempre, representado en su sacrificio ante los muros que los aqueos sólo físicamente derribarían.

El héroe representa también el enfrentamiento del hombre con sus **particulares limitaciones** y con el **mundo externo**, a respecto del primer punto contemplemos su temperamento y su orgullo, su crueldad y su altanería que lo hacen sentirse retador de cuanto hay en el mundo pensando que jamás le podría ocurrir eso a él también (*hýbris*); Esto lo puede llevar a cometer las peores atrocidades como lo es la crueldad y el crimen de los cuales no por ser héroes están exentos. Obsérvese a Agamenón matando despiadadamente a los hijos de Antímaco, que se le rendían¹⁹.

En torno al segundo punto del **mundo externo**, yo encuentro el combate con la naturaleza, donde aparecen las tormentas, los caudalosos ríos, el intenso sol... en pocas palabras, la voluntad de

¹⁹ A uno de ellos, Hipóloto, le corta los brazos y la cabeza, y lo hace rodar como un mortero por entre las filas de los combatientes. Para ver más a respecto de crímenes (entendidos como hechos donde no hay pretexto para una violencia tan extrema, salvo el furor del combate y el resalte estético), Alfonso Reyes los relata en "Negras y lejanías de Homero", artículo publicado en *La Afición de Grecia*, El Colegio Nacional, México, 1960. p. 12.

los dioses expresada a través de los elementos que pueden reaccionar a favor o en contra de las empresas heroicas, de acuerdo con el soberano antojo de las caprichosas deidades, pero al hecho de enfrentarlas aun sabiendo que se puede ser derrotado o que por lo menos se pone en riesgo la propia integridad, no se puede menos que reconocer la valentía, a la manera del rey Príamo y su encuentro con Aquiles, acudiendo solitario y confiado solamente en la guía de un joven pastorcillo, que no es otro que el propio dios Hermes, intermediario de los dioses a con los hombres, segura salvaguarda en la desesperanza y que permite a los hombres el acercamiento con las deidades aun y en los momentos de mayor consternación, como los que el propio rey de Troya enfrentaba en esos momentos, donde además del peligrar su reino todo, el tan querido hijo yace en casa de un enemigo que termina por entregar el cadáver y respetar al venerable anciano.

En esta situación de riesgo, donde el hombre enfrenta a la naturaleza y a su propia persona consciente de que puede ser destruido, encontró el héroe la **libertad**, pues a donde también parece regir la voluntad casi omnipotente de las deidades, cabe un hueco: **elegir**, por ejemplo, una forma de vida conscientemente, a la manera de Aquiles.

El héroe, en suma, va a querer trascender a pesar de todo lo que se le oponga, ya sea su fragilidad humana o la implacable natura, es capaz de retar a los dioses mismos aunque ello implique su destrucción; El hecho heroico tiene como fin el de permanecer en la memoria de las generaciones futuras, cosa sumamente atractiva para que se apodere del héroe esto que parecer ser su fin y que nos lleve a decir que el héroe ya constituido como tal es también un inmortal.

c) *La Guerra y la Palabra*

La inmortalidad implica una permanencia en el mundo a través de la memoria de las generaciones futuras que reconocen los hechos heroicos, con el recuerdo. Éste es un recuerdo al que se hacen acreedores unos pocos individuos que, a la manera de los que acceden a la *isla de los bienaventurados*²⁰, nunca se degradan ni en cuerpo ni en alma y existen bajo el imperio del dios Cronos, el tiempo, alejados de todo ser vivo, en un lugar lejano ubicado en los confines del océano, existiendo sin los pesos del envejecimiento o del trabajo. La tierra misma los premia con tres cosechas al año a quienes tuvieron el **honor** de ser inmortales.

El honor, nos dice Aristóteles es “la continua lucha para llegar a la máxima de la virtud, implica un reconocimiento social de su constancia, en especial de la gente juiciosa”. (*Et. Nic., I, 1109b, 30*). Si el honor implica “reconocimiento”, entonces aquél que lo pretenda deberá ganarse primeramente la atención pública y luego el reconocimiento, si sus hechos son dignos de ello; Ahora bien este reconocimiento no necesita de la aprobación de la “gente juiciosa”, como la llama Aristóteles, quien está desde el plano de una comunidad epistémica que ya para su época estaba constituida, hacia el s. IV a.C., en la ilustrada Atenas. En el mundo arcaico el reconocimiento se tiende a dar o entre algunos reyes y los dioses mismos que puede premiar la valía de algunos nobles con el recuerdo perenne de sus hechos, o entre la comunidad que recuerda

²⁰ A diferencia de las almas comunes que parten rumbo al *Hades* al momento de la muerte, ciertos héroes arriban a la *Isla de los Bienaventurados*, lugar, donde según Homero, están los *Campos Elíseos*, ese magnífico sitio al que sólo acuden los que por sus méritos lo merezcan, y donde jamás el tiempo los alcanzará, en tanto Cronos mismo los protege.

Homero nos dice a propósito de Menelao entrevistado con Proteo: “A ti, ¡oh Menelao, alumno de Zeus!, el hado no ordena / Que acabes la vida y cumplas tu destino en Argos, / País fértil en corceles, sino que los inmortales / Te enviarán a los Campos Elíseos, en los confines de la tierra, / Donde se halla el rubio Radamante: allí los hombres viven dichosos; / Jamás hay nieve allí, ni largo invierno, ni vientos y lluvias, / Sino que el Océano manda siempre las brisas de Céfiro, de sonoro soplo, / Para dar a los hombres más frescura, porque siendo Helena tu mujer, / Eres para los dioses el yerno de Zeus. (*Od., V, 560 ss*). En torno a este tema también se puede consultar en Hesíodo (*Los Trabajos y los Días, 150ss*), además de que Edwin Rohde nos ofrece un detallado comentario a respecto en *Psique, La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, pp. 45-46.

las hazañas, a este respecto Jaeger afirma que “El hombre homérico adquiere exclusivamente conciencia de su valor por el reconocimiento de la sociedad a la que pertenece”²¹.

Al héroe homérico le interesaba el reconocimiento del pueblo que habrá de transformarse en un público atento de su actuar, y ese reconocimiento, que como vimos, implica el honor, que se obtiene a través de dos vías: la **guerra** y la **palabra**.

La guerra es “el espectáculo más grande y que más afecta a la ciudad”²². Un espectáculo grandioso debido al enorme despliegue de recursos, no sólo materiales de la ciudad, sino también intelectuales. Un elemento de ello es el catálogo de las naves que hace Homero en el canto III de la *Ilíada*, que precisamente tiene como finalidad el sorprender, para impactar al que escucha el acontecimiento más allá de si es testigo presencial del hecho o no, o de que en verdad halla ocurrido la gesta que Homero canta. Nadie negará que gracias al verso, el espectáculo bélico se transforma en un hecho magnífico en el que participan de manera sobresaliente los héroes, que “buscan el reconocimiento público para llegar a ser objeto de especial visión y “destacarse” entre la multitud como *ekprepes*. Éste es el fin al que todos aspiran y que los poetas encarecen”²³. La guerra permite la visualización de “los mejores”, como deja en claro Homero al presentarnos a todo lo largo de la *Ilíada* varios encuentros bélicos en los que solamente sobresalen los reyes, que son también, si recordamos, los jefes de sus respectivos contingentes. Esas luchas entre los nobles protagonistas son conocidos como *aristeia*²⁴.

La *aristeia* trata de un enfrentamiento directo entre dos personajes que buscan acrecentar su honor, es decir, su reconocimiento público. En tanto buscan honra, los contendientes deben enfrentarse a alguien semejante a ellos: los iguales, esto es, de héroe a héroe y no de otra manera donde aparezca un súbdito enfrentando a un señor. Tal hecho sería indigno del poderoso pues

²¹ Jaeger, op. cit., p. 25.

²² Segal, op. cit., p. 217.

²³ Segal, op. cit., p. 217.

²⁴ Bailly, op.cit., s.v. *aristeia*.

¿qué obtendría con enfrentar a un simple plebeyo? Si el plebeyo por sí solo no es símbolo de nada, salvo de sus muy personales necesidades y quizá de su familia, en cambio, en la *aristeia* del señor, se enfrentan dos símbolos, dos constructos de sus respectivas culturas, dos orgullos... Por ejemplo, en la *aristeia* de Aquiles, es Grecia toda la que se enfrenta contra Troya, contra Héctor, y cuando éste cae derrotado y es arrastrado en torno a las murallas de su ciudad, es *Ilión* toda la caída. La *aristeia* se observa en más casos, como la de Menelao frente a Paris (*Il.*, *III*, 350-380ss); En Diómedes enfrentando a Eneas tras haber matado éste último al noble Pándaro (*Il.*, *V*, 300). Y los ejemplos de *aristeia* se pueden extender a las respectivas de Agamenón, Héctor, Aquiles o Patroclo.

La **justicia** en Homero implica una cuestión de poder entre los señores, debido a que si existe un insulto son capaces ellos mismos de exigir las debidas disculpas mediante las armas, como el insulto que el huésped Paris hiciera con el anfitrión Menelao al llevarse a su esposa, razón que diera inicio a la gesta troyana, como una respuesta ante un insulto tan grande cometido por otro noble, porque “entre los héroes como entre toda la aristocracia, está sólo una cuestión de iguales: Menelao no podría haber desafiado a Tersites a hacer un juramento, como tampoco un junker²⁵ podía desafiar a un tendero de Berlín. Tersites no es igual al héroe, en cambio en la disputa por la yegua entre Antíloco y Eumelo, y el reto de Menelao al primero implicaba una disputa entre iguales”²⁶.

Y si de algo carece Tersites (como todos los plebeyos) es de *Themis*, que significa “reconocimiento” y además “inviolabilidad de la investidura”, razón por la que en una asamblea alguien carente de reconocimiento social (*themis*), como Tersites, simplemente no era tomado en cuenta. La tradición otorgaba este derecho exclusivo a los soberanos, mismo que se simbolizaba de dos maneras: con el **etro** que todo orador debía portar al momento de arengar a la asamblea, y la **espada**, herramienta por excelencia del guerrero, mediante la cual se abre camino en el campo de batalla y, en caso extremo, impone su

²⁵ Junker es un aristócrata de la vieja nobleza germánica. -Nota del autor.

²⁶ M. Finley, op. cit., p.40.

autoridad sobre los osados, o se hace respetar ante el oponente que, ya con el hecho de aceptar batirse en duelo, da por entendido que lo reconoce como un igual, incluso más allá de quién triunfe sobre el otro, pues aun muriendo en manos de tan dignísimo oponente, el honor y la gloria permanecen intactos, e incluso podían incrementarse²⁷.

Ya que arriba mencionamos a la **asamblea**, es propio hablar ahora de lo que en ella se hacía: deliberar y discutir, es decir, tratar de los asuntos de todos mediante la **palabra**.

La palabra no es la simple emisión de un sonido carente de sentido, ya que contiene el significado que le permite al ser humano relacionarse consigo mismo y con el mundo. Esta relación del “yo” con el mundo puede comprender la “capacidad de prever contingencias”, esto es, que gracias al lenguaje, el conocimiento se puede heredar, y con él, cosas como el arte de gobernar sobre los hombres, siendo posible la transmisión, a las generaciones siguientes de gobernantes, de ejemplos prácticos que les “orienten” ante hechos complejos con los que sin duda habrán de encontrarse.

El hecho de prever contingencias allegándose de recursos para enfrentar a imprevistos – mismos que poco a poco el ser humano ha ido dominando gracias a la *tekné* -, implica el uso de una técnica en la que hayamos **poder**, de allí que educación y poder caminen de la mano, al implicar la educación, entre otras cosas, la adquisición de técnicas y de un “carácter” propio para ejecutarlas sin más consideraciones.

El poseer poder implica, fundamentalmente, tener más medios para obtener algún fin determinado, y en el caso de los asuntos políticos, este poder o se conquista, a la manera de los señores homéricos mediante la lucha, o se hereda de los antepasados que ejercieron el poder en su respectivo momento. Cuando digo “lucha”, esta no implica la sola utilización de una fuerza bruta o de la fuerza

²⁷ Héctor, al retar a los jefes griegos en *Iliada*, VII, promete que el recuerdo de su oponente vivirá bajo la forma de un <hito que se ve de lejos>: su monumento funerario (*sema*) en el Helesponto. Aquí, inspirará éste otras palabras cuando <alguna vez, quizá, exclame uno de los hombres venideros, surcando con su nave, de muchas filas de remeros el vinoso Ponto: “De un hombre es este túmulo, muerto hace tiempo, al que, como un bravo que era, mató el esclarecido Héctor”. Así dirá alguna vez, y mi gloria nunca perecerá. (II. VII, 88-91).

de la espada, también implica el uso de otro tipo de recursos fundamentales para el arte de gobernar, como lo es la ya citada educación, el saber, por ejemplo, hacer uso de la palabra para imperar sobre los demás nobles a la hora de expresarse ante la asamblea.

En la asamblea no basta con la *themis* simplemente, ya que no vemos hablar tampoco a todos los señores... pues además del necesario reconocimiento social, está la palabra, el poder de hablar, el medio para obtener el triunfo público mediante la elocuencia. “El dominio de la palabra significa la soberanía de la palabras, mismo que significa el máximo poder de entre todos (soberanía), que se puede ostentar para convencer al conjunto de soberanos reunidos en una asamblea para decidir las < cuestiones comunes >”.²⁸

Poseer una voz entre los iguales era una facultad propia del ejercicio del poder, mismo que implicaba toda una formación, a la que, por su puesto, no accedía el pueblo llano, ni convenía que lo hiciera en momentos donde la educación era tremendamente limitada, y con una mayoría analfabeta condenada al trabajo agrícola, su participación política hubiera sido muy probablemente poco afortunada, en tanto carente de *areté*.

Podemos observar una forma discursiva encaminada al convencimiento en la asamblea: “Discurso Político” –que ya se comentó arriba-, y otra, que a continuación trataré, y que implica la instrucción del noble para hacer frente a la lucha pública en la *palestra*: el “Discurso Instructivo”²⁹.

El discurso instructivo era algo que ya bien comprendía el mundo homérico, pues aparece en las palabras de Fénix, ayo de Aquiles, que recuerda al héroe de su formación para “realizar acciones y pronunciar palabras”. En lo anterior, advertimos que el monarca-guerrero no era solamente una fuerza brutal carente de racionalidad, sino que recibía toda una instrucción para ser digno de la espada tanto como del cetro: de la batalla y de la asamblea.

²⁸ W. Jaeger, op. cit., p. 24.

²⁹ W. Jaeger, op. cit., p. 67 ss; M. Finley, op. cit., p. 80 ss.

La forma de un discurso instructivo se configura a partir del recurso “ejemplar”, es decir, de acudir a ejemplos míticos enmarcados dentro de la autoridad de la tradición, lo que le otorga su validez ética, pues el individuo se siente comprometido con el actuar brillante de los antepasados, mejores a ellos en todo, por lo que procura, si no reproducir, sí, al menos, emular a esos mejores y más prudentes hombres.

Un “caso ejemplar”, que precisamente recoge un hecho de la historia con intención de obtener alguna enseñanza práctica, será en la *Ilíada*, donde aparece Fénix, acudiendo en embajada junto con Odiseo (un experto en el uso de la palabra y demás artimañas), y Ajax, que acude al caso ejemplar de “la cólera de Meleagro”, pretendiendo con ello hacer que Aquiles tome conciencia de su comportamiento pasional, al escuchar lo que le ocurrió a Meleagro por ser tan rígido e imprudente, para que finalmente acepte el *pélida* las disculpas de Agamenón.

Fénix pretende aleccionar y hacer ver el peligro de las pasiones ciegas e irracionales que castiga la terrible diosa *Até*, pues ella observa el cómo se pasaron por alto las posibles razones para enfrentar un problema que no se solucionó gracias a las pasiones más absurdas³⁰. Finalmente el castigo de *Até* a la furia del “Pélida Aquiles”, fue la pérdida de Patroclo.

La fuerza de convicción, de las zagas antiguas, se atestigua no solamente en los discursos instructivos, sino también en los políticos, como es el caso de Néstor, que nunca deja de arengar a la asamblea con viejos sucesos; Además, y esto es sumamente importante de recordar, el ejemplo era un recurso frecuente del quizá más célebre educador de la casta heroica: Quirón, el centauro³¹.

Quirón fue el preceptor de héroes como Aquiles y Ayante Telamonio, así como del mítico médico Asclepio. En las *Olímpicas*

³⁰ A respecto de la diosa *Até* y de los “Discursos Instructivos” ver en W. Jaeger, op. cit., p. 46.

³¹ El centauro Quirón era una deidad que radicaba en las selvas y montañas rocosas de Tracia, al norte de Grecia y considerada en muchos sentidos como poco civilizada. A decir de Maquiavelo en *Discursos Sobre la Primera Década de Tito Livio*, el centauro es el símbolo perfecto del hombre homérico, ya que en su propia apariencia está la parte animal y salvaje de sus extremidades inferiores, y en las superiores, la humana. En él conviven el refinado educador y el poderoso guerrero, la dicotomía que constituye a los guerreros que en parte él educó.

Píndaro cita una obra atribuida a Hesíodo llamada *Quirón Upotekai*³², en la cual, según el centauro considera, en varias de las sentencias que componían la obra, que el mejor medio de enseñanza para los jóvenes es la zaga, que expresaba mediante el recurso del verso, a la manera de los antiguos educadores de los griegos, tan inseparables de la poesía como medio exquisito de educación y “encantamiento” para generar un sentimiento de compromiso a con los deberes diarios.

Para concluir el presente apartado quiero añadir que la **Guerra** y la **Palabra** no son necesariamente opuestos, sino dos momentos de un “estar ante los ojos”, pues el héroe se enfrenta al juicio del mundo así en el campo de batalla como en la asamblea. En ambos sitios existen nobilísimos contendientes, ni inferiores ni superiores (pues no se enfrentan a los dioses allí; éstos también poseen su propia asamblea en el *Olimpo*), y tanto las palabras como las armas, son recordados por las generaciones de todos los tiempos, y, en ellos se puede obtener la gloria.

Los recuerdos son forjados en la fragua del verso, con que los personajes homéricos se educaban y a los cuales apelaban, y como lo harán todos los griegos de tiempos futuros, como innegables autoridades, pues los helénos del siglo V a. C., a la manera de los heroicos y a pesar de los críticos jamás dejaron de acudir al mito³³. A menudo en su autoridad grandiosa educadora, inculcando el “deseo” de ser inmortalizado, a la manera de los ancestros, por medio del canto de las musas.

³² *Quirón Educador*, es una obra perdida de la que sólo se sabe su existencia gracias a la referencia de Píndaro, y que éste la pone como ejemplo digno para la formación de la aristocracia.

³³ Para ver más acerca del mito, ver en Jean-Pierre Vernant, *Mito y Pensamiento en la Antigua Grecia*, Madrid, 1999, donde se analiza el tránsito del *míthos* al *logos*, esto es, de un juicio de tipo mítico a uno racional.

d) El Perenne Canto de las Musas

La poesía proviene de las Musas, transmisoras del saber que jamás debe olvidarse. Las Musas son hijas de Zeus Olímpico, nacidas de *Mnemosine* (diosa de la memoria), y de las que nos informa el poeta Píndaro en su *Himno a Zeus* (perdido), en el cual se canta a propósito del padre de los dioses, en el momento en que consuma la recreación del mundo, y pregunta a los dioses, sumidos en silenciosa admiración, sobre si acaso falta algo para que tan preciosa creación fuera definitivamente perfecta, a lo que respondieron los inmortales: “falta una voz divina para pregonar y alabar toda esta magnificencia”. Es entonces que creó a las Musas.

Esa “magnificencia” es el mundo que debía de ser cantado por siempre, haciendo perpetuar en la memoria de los mortales los hechos que acontecieran en él, y es cómo en el canto de las Musas “resuena la verdad de todas las cosas como Ser pleno de divinidad, resplandeciendo desde las honduras y revelando, aun en lo más tenebroso y atormentado, la eterna gloria y bienaventurada preocupación de lo divino”³⁴.

Lo divino no está separado del mundo mortal, a pesar de su grandeza y magnificencia; el mundo mortal se inserta en el divino en una participación equilibrada, pues se rinde tributo a los inmortales, quienes premian con la memoria a aquellos que por sus acciones los ensalzan. La armonía entre lo mortal y lo divino se expresa en el orden (*Kosmos*), el que tiene que celebrarse.

Es pertinente, antes de continuar la argumentación, hacer notar al lector moderno a propósito del papel que jugaba la poesía en el antiguo mundo helénico, pues es de tal importancia que para nuestros días puede resultar sumamente extraño. Es la poesía la gran fuente del conocimiento de una civilización que siempre la valoró sumamente, sin replegarla a un simple artificio exquisito para transitar por este penoso mundo con cierta “elegancia”.

³⁴ Walter Friedrich Otto, *Teofanía, El Espíritu de la Antigua Religión Griega*, p. 36.

Para ejemplificar con algo veamos un fenómeno de la naturaleza como lo es el trueno, cuyo impactante aparecer no fue contemplado en su sola forma bruta, como si no tuviera un “origen”, por lo contrario, se le atribuyó a algo o a “alguien”: Zeus.

Son los dioses quienes provocan los fenómenos naturales y que también intervienen en los acontecimientos de los hombres, como lo podemos ver en la intervención que tienen en el pensamiento, como es el caso de Aquiles siendo “aconsejado” por Atenea para no encajar su espada en Agamenón al momento en que éste decide arrebatársela a Briseida (*Il., I, 80 ss*).

En las deidades y, particularmente, en las Musas, portadoras de *alétheia*, los poetas sustentan sus cantos, así comienza Homero: “Canta, ¡oh diosa!, la cólera del pálido Aquiles” (*Il., I, 1*) o Hesíodo, que da inicio a la *Teogonía* con esta exhortación: “Musas en el *Helicón*” (*Teo.,1*), o bien en *Los Trabajos y los Días*, mediante el Proemio que inicia “ Musas de la *Piera* que con vuestros cantos prodigáis la gloria, venid aquí, invocad a Zeus y celebrad con himnos a vuestro padre”. (*Trab., 1*).

Todo inicia con la invocación a las Musas en los poetas precisamente porque es de ellas de quienes directamente reciben su virtud: cantar... ¿Cantar qué?, precisamente los grandes acontecimientos para que se perpetúen en la memoria de todas las generaciones...

Los poetas obtienen tal comunicación mediante una especie de “posesión” que varios pensadores como Demócrito, Gorgias³⁵ y Platón denominan *manía*³⁶, es decir “locura”, porque “el poeta está de una manera misteriosa en comunicación con las deidades –las Musas, sobre todo-, que vierten dentro de él nuevos sentimientos y conocimientos que dan a conocer a los demás hombres, es un

³⁵ Gorgias dice en su *Elogio a Helena*, que la poesía es “un *logos* que tiene metro”.

³⁶ El poeta es un “hombre inspirado”, un “poseo por los dioses” que transmiten la verdad, y es como nos comenta el propio Hesíodo al decir cómo se le aparecieron las Musas cuando él pacía su rebaño en alguno de los prados de su natal *Ascra*, en su natal *Beocia*.

conocimiento inspirado, no aprendido, el poeta es un *éntheos* (lleno de dios)”,³⁷.

La inspiración que los hace receptores de la verdad, hace pensar a Rodríguez Adrados que la poesía implica una actividad “reproductora”, es decir, de *mimesis*, debido a que el poeta, en tanto receptor y transmisor (mediante sus cantos) de la verdad, reproduce esos saberes que no fueron aprendidos.

La obra poética bien lograda produce en quien la escucha la impresión de que lo verdadero ha ocurrido en verdad, como si el poeta conociera realmente todo lo sucedido hasta antes del arribo del saber formal y articulado de la filosofía, que a partir de entonces pasaría a ser la fuente develadora del conocimiento.

El *aeda* (poeta) Homero funda el ideario de la casta poderosa de los señores que protagonizan la *Ilíada* y la *Odisea*, que tanto influirá en la identidad de toda la *Hélade*, fundamentalmente, en la configuración de la **aristocracia**, que se decía a sí misma la depositaria de los valores (que aquí hemos observado) de los señores de la épica homérica y que podemos sintetizar diciendo que implican esa continua necesidad de aparecer ante los ojos de las generaciones presentes y futuras, como los mejores. Tal cosa no se podría dar sin un poeta que cantara las señoriales hazañas. Un poeta poseía el status de *theios* (divino), lo que le procura un generalizado respeto semejante al de un sacerdote de cualquier cultura y “sólo gracias a él pueden aspirar los héroes al *kléos* (fama), la cual, en una sociedad en la que los valores sólo existen si tiene un respaldo social, en que no se ha descubierto la existencia de una conciencia autosuficiente a la manera socrática, es especialmente importante”³⁸.

El proceso del reconocimiento del que ya hemos hablado en donde la conciencia de existencia proviene del reconocimiento social, en el caso del héroe, necesita también de la presencia del poeta que lo inmortalice. En este acontecimiento podemos observar cómo el ser humano puede participar de lo divino desde el momento en que se le otorga la trascendencia al quedar plasmado en los cantos

³⁷ Francisco Rodríguez Adrados, *El Mundo de la Lírica Griega Arcaica*, p.19.

³⁸ F. Rodríguez Adrados, op. cit., p. 33.

que pasan de generación en generación. Estos cantos son tenidos en muy alta estima por la cultura griega que no se privaba del placer (*térpsis*) de escuchar las sagas que habrían de incitarlos a mantener la admiración y el respeto por la tradición y, en específico, del momento de los héroes que, a decir de Hesíodo, fue en mucho superior al de su “decadente edad”: la del Hierro.

El placer que despierta la poesía acontece como si fuera producto de un hechizo (*thélgein*) (*Od.*, XVII, 518 ss), que no siempre puede tener como resultado el perfeccionamiento del sujeto que lo escucha, sino todo lo contrario, puesto que también puede llevarlo al fracaso y la perdición como nos lo demuestran las *Sirenas*³⁹, a quienes Finley denomina “Musas pervertidas”⁴⁰, en tanto que estas sabedoras de toda la verdad sobre la guerra de Troya, que armoniosamente cantaban desde la costa de su isla homónima, provocaban la pérdida del sentido de los marinos, y el posterior naufragio.

Los cantos de estas deidades pueden significar la carga del doloroso recuerdo de un pasado que debe saberse olvidar sino se quiere cargar como un fardo que lleve al hombre al naufragio, o bien, contrariamente, saber medir con prudencia las palabras que muchas veces, a pesar de su encantadora forma, no pueden tener muy buenas intenciones, como las de los *demagogos* (líderes del pueblo) de quienes tanto nos advierten Platón (ya que estos no persiguen la “verdad”, sino el sólo convencimiento público) y Aristóteles (porque sólo pretenden alejar al ciudadano de la cosa pública para su particular beneficio), o bien, de los falsos profetas y charlatanes religiosos cuya actividad se puede sintetizar en la palabra “enajenación”.

Veamos cómo la poesía advierte al ser humano sobre posibles contingencias y lo dota de una sabiduría práctica que encamina al

³⁹ Las *Sirenas* eran deidades con busto de mujer y cuerpo de ave, pero posteriormente se representaron con cola de pez. Habitaban en la denominada isla de las Sirenas, cerca de las costas de Sicilia. Lo más extraordinario de estas fabulosas criaturas era su voz, dulce y armoniosa, que seducía a los navegantes y, al aproximarse a ellas, perecían en los escollos. La vida de las sirenas cesaría si alguien escuchaba sus cantos sin sentirse **hechizado** por ello; y así, cuando Ulises tapó con cera los oídos de sus marineros y se hizo atar al mástil de su navío para evitar la atracción de las cantantes, éstas murieron y se convirtieron en rocas.

⁴⁰ M. Finley, op. cit., p. 145.

hombre hacia su mejoramiento, que era lo que pretendían los dos grandes poetas de la hélade: Homero y Hesíodo, que observan en su actividad el medio fundamental de formación de los respectivos grupos que inmortalizan en sus cantos.

Homero se refiere a la nobleza, mediante un modelo ideal de hombre que conjunte todas las virtudes que esta clase posee (*arethé*) y hacia el cuál se tiende el programa educativo de la aristocracia. Hesíodo, muestra un campesinado que se enfrenta a la ardua jornada cotidiana y cuyo fin, no tiende a la formación del noble, sino a la de un pueblo que logre su nivel de excelencia gracias al trabajo honesto regido por la legalidad, donde la autoridad señorial fuera aplacada por *Diké*, la justicia, hija de Zeus, y que será un importante símbolo en la poesía del cantor de Ascra, y que en sus *erga* (cantos), expone mediante el uso de mitos. Apodemos observar el costo de la injusticia representado en el poder ilimitado del más fuerte⁴¹ (*erga*, 202) o del valor sagrado del *nomos* (ley), protegido por *Diké*.

Ante la influyentísima concepción de la nobleza homérica, aparece otra visión, quizá no tan fuerte como aquella, pero que indudablemente podemos contemplar como “crítica” de aquella, aunque no deja de serle deudora, comenzando por el lenguaje épico de que hace uso, o en el hecho de recurrir a ejemplo míticos para generar conciencia de una grave situación particular, y de los que ya hablamos cuando tratamos el tema del “Discurso Formativo”, que utiliza Hesíodo al dirigirse a su hermano Perses en primera persona, y exhortarlo a reflexionar sobre sus deshonestas prácticas.

Los poetas hacen ver el valor que tenían los helénos respecto del mito, donde se le utiliza para explicar ciertas cosas que no podrían ser explicadas de otra manera, ya que al recurrir a las imágenes y a

⁴¹ Sobre el costo del poder ilimitado, Hesíodo nos ejemplifica (*Los Trabajos y los Días, Erga, 202*) con uno de sus famosos *ainos* (fábulas míticas), que trata del halcón y del ruiñón “cantor”, que apresado por la poderosa ave lanza sus lamentos lastimeros, a lo que responde el halcón: “Desventurado, ¿de qué te sirven tus gemidos? Te hallas en poder de uno más fuerte que tú y me seguirás a donde quiera llevarte. De mí depende comerte o llevarte”. A propósito de las diferencias entre la poesía de Hesíodo y Homero de que hemos tratado se puede ver en W. Jaeger, op. cit., p. 76.

los símbolos se permite que sea más factible la comunicación de cosas que de otra manera serían ininteligibles⁴².

Es como podemos ver cómo los poetas del mundo griego se constituyeron como auténticas autoridades del saber humano, en seres que, además, estaban conscientes de sus capacidades: ellos son “los que saben”, autoridad que les viene directamente de los dioses, además de sentirse comprometidos con su pueblo al comunicarles ese saber, a la manera de Hesíodo que “halló la justificación de su misión poética en su voluntad profética de convertirse en maestro de su pueblo”⁴³.

Enseñar la verdad no como un dogma a la manera de los preceptos judeocristianos, ya que los poetas griegos, por más que se digan inspirados por las musas, jamás crearon algo parecido al *Decálogo* o cosa que se le parezca, donde impongan leyes a costa de la propia naturaleza humana que ellos jamás negaron⁴⁴, por lo contrario, siempre procuraron introducir a la humanidad dentro del curso natural de las cosas y cumplir, dentro de él, el papel asignado, sin negar la armonía cósmica que siempre cantaron. Los poetas, que no dejan de ser críticos con los dioses mismos, como Homero, dieron la oportunidad al hombre de hacerse una conciencia de excelencia, de trabajo, de justicia, de amor a su cuerpo, a su espíritu y a su ciudad, de crear un ideal humano de virtud en el que siempre los mejores serían reconocidos con el recuerdo de los tiempos venideros, los poetas dignificaron al hombre⁴⁵ y lo elevaron a la

⁴² A pesar de que todavía Platón recurre a los mitos para explicar, dentro de su argumentación filosófica, algún tema, no dejaba de lamentar, igual que Jenófanes, que sus conciudadanos pudieran creer literalmente los mitos. Pero a pesar de esto, la mentalidad griega no era tan ingenua, pues podemos observar el valor simbólico que le daban al mito, pudiendo transmitir complicados análisis y visiones interiores éticas y religiosas. De este proceso donde la imaginación juega un papel fundamental nos habla Malinowsky en “Myth in primitive Psychology” en *Magic, Science and Religion and other Essays*, Anchor Books, N.Y., 1990, pp.1-100.

⁴³ W. Jaeger, op. cit., p. 81.

⁴⁴ “Era propio del griego, el unir lo bello con lo verdadero y lo bueno; No con lo bueno de la voluntad, sino con lo objetivamente bueno que se manifiesta en los eternos órdenes de la naturaleza y de la existencia”. W. F. Otto. op. cit., p. 76.

⁴⁵ Podemos ver el antropomorfismo como ese momento en el que los hombres decidieron ser dioses, y aunque tanto molestaría tal situación al pensamiento heléno posterior, no se puede negar ahora, con la lejanía del tiempo, la dignificación que ésta cultura otorgo a la especie humana por vez primera, al no contemplar en las deidades cosas como el irrepresentable dios judeo-cristiano y musulmán. El hombre aportó su propio cuerpo para depositar en sí todas las excelencias de su cultura.

misma altura de los dioses al darles la oportunidad de ser, también, inmortales.

Capítulo II. Ethos Aristocrático en la Edad Arcaica

a) La Aristocracia

Para comenzar el presente apartado es importante mencionar las fuentes que nos permiten aproximarnos a lo que en el antiguo pueblo heleno se comprendía por **aristocracia**.

Es precisamente la denominada *lírica arcaica*, la que en sus versos expresa los sueños, las aspiraciones, los temores, los odios y en general el mundo que rodea a aquellos cuya denominación proviene originalmente del griego *aristós*, que significa “el mejor”⁴⁶, y que es un superlativo de distinción y selección, el cual en plural era constantemente usado para designar a la poderosa clase terrateniente⁴⁷, que se decía descendiente, en la mayoría de los casos, de los míticos personajes homéricos y hasta de las mismísimas deidades.

Los *aristoi* también adquieren una categoría de no sólo fundadores de ciudades, sino también de habitantes de la ciudad, como dice Fernández Urbiña que “más que por sus cuadros y por su derecho, una clase se define por su modo de vida. Los aristócratas son gentes de ciudad: en la antigua Atenas, el término *aristoi*, es sinónimo de *Eupátridas*⁴⁸”, de los “bien nacidos”.

Según Plutarco, en su *Vida de Teseo*, afirma que éste héroe, fundador de la ciudad de Atenas, dividió a la población de Ática en tres órdenes de aristócratas⁴⁹: *Eupátridas*, *Geomoros* y *Demiurgos*. *Eupátrida* implicaba la “noble cuna”, estableciendo una relación semejante a la que el *Pater Familiae* romano tenía en su cultura al adjudicársele como descendiente de los fundadores de la ciudad que obtuvieron un primero y generoso reparto agrícola, recordemos que

⁴⁶Vid. Bailly, op. cit.; Adrados, op.cit., s.v. *aristos*.

⁴⁷ W. Jaeger. op. cit., p. 21.

⁴⁸ José Fernández Urbiña, “Aspectos Sociales de la Grecia Arcaica” en la compilación de Claude Mossé : *Clases y Luchas de Clases en la Grecia Antigua*, trad. De José Fernández Urbiña, Akal, 1999, p.45.

⁴⁹ Según Aristóteles en *Constitución de los Atenienses*, dice que Teseo los dividió en *Eupátridas*, *Agroikoi* y *Demiurgos*.

la propiedad agrícola era el principal cimiento de la fortuna de la nobleza aunque ésta tendiera a habitar en las ciudades⁵⁰ y es a esta riqueza material lo que atiende el concepto de *geomoro*, pues el noble poseía extensas haciendas y muchas cabezas de ganado, entre ellas del tipo caballar, mismo que pasó a ser todo un símbolo de su orgullo guerrero y poderío material.

Pero entre las cualidades de la nobleza se encuentra también aquel que poco a poco permearía en la cultura al grado de darle un dinamismo a toda la civilización helénica que le sería, en lo futuro, característico: la *areté*, que como ya vimos anteriormente implica la concentración de todas las excelencias en un tipo característico de ser, el cual representaba la nobleza, con sus cualidades guerreras y políticas, como nos dice Jaeger a propósito del concepto de *areté* que éste “no halló obstáculo para transformarse en el concepto de la nobleza, que se forma con las más altas cualidades espirituales”. La *areté* devino en cualidad de la nobleza en tanto ésta tuvo el acceso material y cultural para dedicarse al cultivo de las excelencias humanas, como el ejercicio físico, la *gimnasia* -necesaria para fortalecer a una clase que veía en la guerra una de sus principales actividades- y el intelectual, mediante un proceso educativo que atendía a los ejemplos de los antepasados y a la administración de la ciudad.

El *aristos*, poseedor de las “más altas cualidades espirituales”, aquél que orgullosamente se concebía a sí mismo como “el mejor”, y que para desplegar todas sus potencialidades construyó un entorno refinado repleto de simbolismo y elegancia, pronto fue asociado con un segundo concepto: *Krátos*, cuyo significado es **Poder**.

El poder se entiende como una capacidad para ejercer el dominio sobre aquellos que carecen del nivel de excelencia tanto material como intelectual que era patrimonio de la clase noble, educada precisamente para gobernar como los pupilos del centauro educador *Quirón*. Es por esto que el concepto de aristócrata lo

⁵⁰ Gernet, *Anthropologie Greque*, Paris, 1990, p. 339.

entendamos como el “gobierno en el que sólo los mejores ejercen el poder”⁵¹.

El poder es un ejercicio que día a día se practica, pues de esto depende el mantenimiento de una clase en la cúpula de un sistema que tiene que retroalimentarse de continuo, debido a lo cual, la creación de todo un proyecto educativo que forme a los jóvenes integrantes de esta clase es fundamental para ejercer lo que les es propio a los *aristoi*: el poder. Así se edificó todo un ideario que configurara los hábitos y los intereses que determinara una “forma de vida” propia de la “mejor gente”. La aristocracia no era solamente una forma de dominación o de gobierno, sino todo un *ethos* que a lo largo de las centurias impregnaría a toda la cultura helena, paradójicamente, cuando el otrora poder casi absoluto de los terratenientes comenzaba a palidecer hacia los siglos VI y V a.C., con el advenimiento del *demos* al frente de la *Polis*. Y es este momento precisamente cuando la voz de los señores se escucha mediante la poesía, que no deja de ser el medio típico de expresión aristócrata.

Poetas de la *lirica arcaica* como Calínos, Tirteo, Arquíloco, Alceo y Mimnermo, y gracias a los fragmentos que de ellos nos han llegado⁵² podemos encontrar los primeros dejes de lo que podemos denominar “individualidad”, al expresar el sentimiento del sujeto inmerso en la poderosa ciudad y también la clara influencia homérica (tanto para retomarla como para criticarla), principalmente en Calínos de Éfeso y en Tirteo, que no dejan de ver en Héctor Priámida el “arquetipo” por excelencia, pues el príncipe y general troyano concentra en sí el honor guerrero, el amor tanto a la patria como a la familia.

La *lirica arcaica* se desenvuelve en un contexto que va del deterioro del dominio de los reyes –salvo Esparta, gobernada por dos reyes de la dinastía de los *Heráclidas*- al fortalecimiento y decadencia de la aristocracia con poetas como Teógnis de Mégara,

⁵¹ Vid. Guido Gómez de Silva, *Breve Diccionario*, s.v. *Aristocracia*.

⁵² En español existe una excelente traducción comentada por Francisco Rodríguez Adrados (*Lirica Griega Arcaica, poemas corales y monódicos, 700-300 a. C.*, Gredos, Madrid, 2001.), con fragmentos de Alcman, Estesícoro, Alceo, Safo y Anacreonte.

Baquílides y el propio Píndaro de Tebas que expone el universo de la competencia agonal que otorga inmortalidad y prestigio al noble y a su linaje.

Mucho del *ethos* de la aristocracia a que tanto alude la poesía ya lo encontramos en una frase que se convirtió en estandarte de esta clase, y que Homero pone en voz de Aquiles: *Aien aristoeuein kai hipeirochon emmenai allon*. (“Ser siempre el mejor y sobresalir de entre todos los demás”). Podemos apreciar ese culto al enfrentamiento, a la competencia y la búsqueda de inmortalidad que en la época de decadencia sería tan exclamada, a la manera del canto del cisne que antes de morir lanza la más bella de sus notas como queriendo que el viento las atesore y las lleve por donde vaya.

La susodicha “decadencia” de la nobleza acontece en un contexto particular que repercutió irremediablemente en el desarrollo del pensamiento, y para estudiar a fondo esto, hay que visualizar la Jonia del s. VI a.C., en pleno auge comercial que encumbró a una nueva clase social que poco a poco fue “devaluando” el patrimonio noble sustentado en la posesión de la tierra⁵³, así como la introducción de la moneda acuñada, siguiendo el ejemplo lidio y el potencial naviero que poco a poco se fue fortaleciendo al grado de competir y desbancar a la otrora potencia fenicia. Estos procesos gestaron a una clase de nuevos ricos, emergidos de las clases populares, y a los que la nobleza no veía más que como un montón de advenedizos carentes de virtud (*areté*).

El debilitamiento de la aristocracia también implicó serios problemas de carácter interno, como nos transmite Fustel de Coulanges⁵⁴ enunciando sucesos como la desaparición del llamado “derecho de primogenitura”⁵⁵, que ocasionó el fraccionamiento de

⁵³ “... el comercio jónico creció con el rápido desarrollo industrial de las ciudades de Asia Menor al compás del cual fue desapareciendo el tipo de vida agraria. Se realizó un progreso material decisivo mediante la introducción de la acuñación del oro por los vecinos lidios y la sustitución del trueque por el cambio monetario”, W. Jaeger, op. Cit., p. 105.

⁵⁴ F. de Coulanges, *La Cité Antique*, Libro IV, Cap. V.

⁵⁵ El “Derecho de Primogenitura” implicaba que el mayor de los hijos del *eupátrida* heredaría íntegramente el *oikos*, o estructura familiar que implicaba desde las propiedades materiales, hasta los animales y los esclavos. El heredero se hacía cargo de sus hermanos que no gozaban mayor categoría que la de ser “segundones” en la línea sucesoria, careciendo formalmente de influencia pública.

la heredad, antiguamente intocable en tanto que uno sólo la heredaba sin tener derecho a venderlo, incluso el límite de las mismas era considerado como algo sagrado⁵⁶; al partirse las propiedades la autoridad del viejo patriarca se dañaba e incluso, hasta en su propia familia se le sublevaban, como nos dice Aristóteles de que en “Heraclea, en Cnido, en Istros, en Marsella, las ramas segundas tomaron las armas para destruir simultáneamente la autoridad paterna y el privilegio del mayorazgo” (Aristóteles, *Política*, V, 2,2).

Cambios tan notables no pudieron darse en un peor momento para la otrora intocable clase noble, que ante los ojos de sí y del mundo veía disminuida su propia *areté*, pues esta, como ya vimos, también incluye la posesión de bienes materiales que permitan al sujeto dedicarse a una vida consagrada a los asuntos públicos y a su propio enriquecimiento espiritual, patrimonios todos ellos que no valorarían de la misma forma aquellos que naciendo de una clase, a decir de los helénos, envilecida por el “desempeño laboral”⁵⁷, se comprometieran con un auténtico cultivo de la excelencia, en lugar de un mero compromiso particular que sólo a ellos les dotara de riqueza y beneficios, y luego haciendo uso de estos, se dedicaran a depravar a la sociedad “comprando” favores, entre ellos, el propio poder para el cual simplemente no fueron educados⁵⁸.

Nobleza y *Areté* fueron, por todas estas circunstancias, replanteadas en el mundo clásico, como lo fue el caso de separar de las excelencias, a la riqueza, y más bien comprender la virtud como cualidad del espíritu, como dice Teognis en una frase que se le atribuye: “Toda virtud se halla contenida en la justicia y sólo es noble quien es justo”. La *Diké* o justicia (el hecho de dar a cada quién lo que se merece), que es una cualidad del espíritu, no deja de implicar también una práctica necesaria para la vida en sociedad de los individuos y que estos puedan tolerarse entre sí, al ver que sus

⁵⁶ F. de Coulanges, op. cit., p. 193.

⁵⁷ El desempeño laboral era mal visto, dado que sustraía a la persona de actividades virtuosas, porque lo sustraían del tiempo de cultivo necesario para ser llegar a ser alguien educado, además de limitar al individuo al desempeño de cosas para su propia manutención, y no otra cosa, esto es, un círculo biológico donde se trabaja para comer y se come para trabajar, y nada más.

⁵⁸ Así se queja amargamente Teógnis: “gentuza que antes no conocía justicia ni ley y que se vestía con pieles, afluye ahora a la ciudad y cuenta más que los propios nobles, reducidos a condiciones miserables”.

disputas se pueden aclarar ante un juez que sepa dictar un veredicto determinado que de precisamente su lugar a cada quien. Y aquí aparece el noble como ese juez que decide el qué de esta situación, y si lo hace es con base en una autoridad, que para la antigua Atenas ésta se representaba en el consejo de la antigua nobleza: el *Areópago*⁵⁹. Para Teognis la autoridad es heredada como todas las virtudes espirituales sin que esta sea la excepción, pero esto es algo en lo que profundizaremos apartados más adelante cuando arribemos al planteamiento de Solón de Atenas.

A propósito del mítico legislador de Atenas, enmarcado también dentro del panorama de la virtud como cualidad del espíritu y como gran defensor de *Diké*, es representante de un tipo muy peculiar de nobleza, que sin dejar de ser orgullosa, no se deja dominar por un conservadurismo extremo que haga de su clase un conjunto de retrógrados incapaces de adaptarse a los cambios inevitables de su tiempo, todo lo contrario, Solón apuesta por esa redistribución del poder y por la generación de instituciones que rigan la dinámica de la sociedad y siempre, a la manera de Anaximandro y los jonios, dentro del marco de la legalidad, misma que ya no es sólo cosa de nobles, como en Teognis, sino patrimonio de la comunidad entera.

Solón ya responde a una nobleza más dinámica, dispuesta a aceptar el papel de partícipes de la cosa pública en un régimen democrático enemigo de la tiranía y dispuesta a sumergirse en el nuevo plano comercial que ya Atenas comenzaría a tener ya desde este momento y que tendría su esplendor después de las guerras médicas, hacia el gran siglo V a.C.

Conforme se ha ido presentando a lo largo de la argumentación, podemos observar que la aristocracia implica una forma de ver la vida, fundamentada en un *ethos* particular donde valores como la tradición, la competencia y la educación, la dotan de una dinámica específica que reaccionó, según nos muestra la lírica antigua, cuando esta la nobleza comenzó a verse desplazada por los movimientos

⁵⁹ El *Areópago*, bastión tradicional de la nobleza (semejante a lo que sería el *senado* romano de la era republicana), que antaño influía tanto en asuntos legislativos, como judiciales, militares y religiosos; Era integrado por todos los antiguos *arcontes*, para ver más en Aristóteles, *Política*, II, 6, 11, 12, 1274a.

sociales que atentaron contra su poder político y económico, que incluso llevó a una parte de esta clase a adaptarse a esas nuevas circunstancias donde la nobleza no dejará de aportar su riqueza cultural aunque para el beneficio de la *Polis*, asumiendo esto como una cuestión de honor y dignidad, pero bajo el imperio de la legalidad que incluso reglamentó sus propias costumbres, como lo son las instituciones culturales que tenían, como el caso de los *simposios*, y donde nunca dejarían de reconocerse, a la manera de los héroes homéricos, como iguales (*homoioi*), gente digna con la cual departir y librar las contiendas propias de un *Eros*, que permitiera, como hace Teognis, la transmisión de los valores y costumbres.

b) *Cultura Aristocrática en Píndaro y en Teógnis*

Como ya se ha mencionado, durante los siglos VI y V a.C., la aristocracia helena se enfrenta al ascenso de un nuevo grupo social emergido de las clases populares y a un cambio drástico en su propia composición. Estas cuestiones se expresan en la poesía de Píndaro de Tebas y Teognis de Mégara, ambos dignos representantes de la cultura aristocrática que se negaba a su debilitamiento, mostrando esa “lucha por la existencia material y espiritual que arraiga la profunda y radical conciencia que adquieren los nobles de su propio valor originario”⁶⁰.

Esa conciencia de la nobleza impregna a toda la *Lírica Coral*⁶¹, cuyos himnos celebran en sus líneas a los poderosos tiranos, en especial a aquellos que gobernaban en las ciudades de Magna Grecia como Siracusa, Gela y Agrigento⁶². Es la lírica el medio de expresión de Píndaro, miembro de una familia de la aristocracia de Égida, en Beocia⁶³ y en cuyos *epinicios*⁶⁴ (himnos) observamos precisamente la caracterización de la idea de *areté* en el *agón* (competencia) que se manifiesta en la gesta deportiva, haciendo alarde del vigor, la elegancia y la juventud de la aristocracia que se

⁶⁰ W. Jaeger, op. Cit., p. 181.

⁶¹ La *Lírica Coral* es “Poesía que un coro en movimiento cantaba al son de la lira, o de cualquier instrumento de cuerda, acompañado o no por la flauta”, E. Bundy, *Studia Pindarica*, University of California Press, 1986, p. 30. La lírica coral está constituida por *himnos*, los que en un principio eran una súplica a los dioses para alabarlos o acercarlos a los hombres relatando quiénes eran y cuáles son sus hechos. Poco a poco fue abarcando asuntos humanos. Para el s. VI a.C. incluye, como constatamos en Píndaro, alabanzas a los “grandes hombres” y a los tiranos. Para ver más en la introducción de Emilia Ruiz Gamuza, a las *Odas y Fragmentos*, de Píndaro, traducido por Alfonso Ortega, Gredos, Madrid, 2002.

⁶² En la Siracusa que acogió a Píndaro entonces gobernaba el poderoso tirano Hierón, justo en el momento de su máximo esplendor tras la batalla de Cumas (476 a.C.), donde Hierón venció a los etruscos, éste benévolo Tirano pertenecía a la dinastía de los *Deinoménidas*, familia que también imperaba en Gela (485 a.C.). Es de igual importancia la corte de los *Emménadas*, instaurada por el célebre Terón en Agrigento (488 a.C.) y Anaxilao, en Regio (494 a.C.). Para ver más de las dinastías de magna Grecia y su relación con el poeta Píndaro ver en G. Vallet, “Pindare et la Sicilie”, en *Pindare. Entretien Hardt*, Ginebra, 1984.

⁶³ A propósito del linaje del poeta Píndaro, como fuentes principales se tienen la *Vita Ambrosiana* y la *Vita Thomana* de Tomas Magister; *Vita Metrica*, de Eustacio; El *Papíro de Oxyrinco* 2438 y la famosa enciclopedia bizantina del s. X, la *Suda*. En la modernidad el magnífico trabajo de M. Lefkowitz: *The lives of the Grec poets*, The John Hopkins University Press, 1991.

⁶⁴ Los *epinicios* son cantos dedicados a la Victoria, con la intención de inmortalizar a los ganadores. Son precisamente los epinicios lo principal que nos llegó a la modernidad del corpus pindárico.

enfrenta con sus iguales a la manera de los antiguos héroes homéricos a la búsqueda de honor e inmortalidad.

El ideal agonal se constituye como el principal medio de la obtención de gloria, y es un punto fundamental del *éthos* de la aristocracia que celebre Píndaro, y que se puede ver también como ese fastuoso teatro en cuyos relieves se labra el poder y la vitalidad de la casta de los triunfadores, limitada a solamente aquellos en cuyas venas corre el torrente que desciende de antiguos héroes y hasta de dioses. Es la sangre, y por ende, el linaje, lo que para Píndaro determina al sujeto para ser un triunfador, carecer de linaje es carecer de posibilidades de ser excelente. La **gloria** es prácticamente patrimonio de la aristocracia en tanto poseen una “pureza de sangre”, como dice Lefkowitz a propósito de esta supuesta pureza que “sólo es divina la *areté* porque un dios o un héroe ha sido antepasado de la familia que la posee”⁶⁵.

La familia o estirpe que viene a ser el “origen” de aquella propensión al triunfo es manifiesta en la propia estructura de los *epinicios*, dado que al elogio del ganador le sucede inmediatamente el respectivo elogio de su estirpe, como en la *Olímpica VIII* donde apreciamos el elogio que hace a Timóstenes, padre de Alcimedonte que fue vencedor en la palestra infantil⁶⁶. Alcimedonte se convierte en orgullo para su linaje, descendiente del mismísimo Zeus y también para su patria, Egina, que aprecia en él a un héroe magnífico al cual hay que seguir. Píndaro quiere hacer del noble un arquetipo, un ejemplo de categoría semejante a la de los personajes míticos.

Muy típico de la educación del aristócrata es el ejemplo, mismo que puebla la tradición noble, el ejemplo de los antepasados era parte de las enseñanzas del centauro Quirón, a quien Píndaro retoma en *Nemea III*, donde el centauro de “alta prudencia” (*Nemea III*, 50)

⁶⁵ M. Lefkowitz, op. Cit., p. 50.

⁶⁶ Píndaro dice así en el *Epodo*: “Timóstenes, el hado os consagró en suerte / a Zeus, padre de vuestra estirpe, que te hizo proclamar en Nemea, / y a Alcimedonte, cabe el alcor de Crono, / vencedor en Olimpia. / Bello fue a los ojos de todos, y, sin afean con la hazaña su figura, / proclamó, triunfando en la lucha, como patria suya / Egina que largos remeros maneja; allí Temis salvadora, asesora / de Zeus hospitalario, es honrada.” (*Olímpica VIII*, 15-20).

se remite a los grandes personajes de la historia para crear en su educandos una conciencia de tipo práctica, un posible actuar en circunstancias semejantes, ejemplos que además infunden “valor” para realizar hechos que sean dignos de ser recordados por la tradición, a la manera de la historia de Aquiles.

La tradición es un arma de Píndaro para hacer frente a las nuevas clases ascendentes, carentes de toda historia y de todo derecho, incluso, de ser cantadas por el propio poeta que ni siquiera las menciona, pues eso implicaría permitirles la posibilidad de también constituirse en inmortales. Las clases menesterosas no son dignas ni de la mención ni de la posibilidad de escuchar los poemas de Píndaro, ya que este siempre limitó su declamación a las cortes y mansiones de los poderosos.

Dentro de estos poderosos se encontraban, como ya lo dijimos, los tiranos y sus cortes, quienes ciertamente no dejaron de ver en esto un medio propagandístico sumamente efectivo, principalmente en materia “exterior”, al ser mostrados por los versos como auténticos triunfadores dignos de admiración y estima, como ocurrió con los tiranos Hierón de Siracusa, Arcesilao de Cirene y el gran Periandro de Corinto, que obtuvieron la victoria en los juegos. El triunfo agonal de estos personajes incidía a tal grado en sus respectivas ciudades que la celebración incluía a todo el pueblo.

A pesar de esto, no podemos decir que la poesía de Píndaro sea propagandística, pues la obra por sí misma obtiene el grado debido de universalidad gracias a la formación de un *ethos* donde el héroe agonal que ha conseguido la victoria en el enfrentamiento, se vuelve en un ejemplo para la vida, en un “tipo” específico que a diferencia de los personajes homéricos radica en el propio espacio-tiempo del poeta, aunque situado, claro está, en un mundo mítico, semejante al de todos aquellos personajes que todos los jóvenes helenos aprendían, como seguramente estos triunfadores, a amar, influyendo en ellos como alicientes para lograr ganar y ser dignos de una estirpe que ya en sí los hacía diferentes, de allí que Píndaro al dirigirse a los nobles efebos diga: “deviene lo que eres”.

Teognis de Mégara, al igual que Píndaro, se sabe perteneciente a la casta de hombres excelentes que el segundo resalta a través de sus victorias y sus virtudes agonales que sirven de ejemplo a todas las generaciones venideras, pero, a diferencia de este, Teógnis vive no sólo la decadencia, sino el empobrecimiento y dominio de una clase que antes que cantar sus glorias, se enfrenta a una lucha por la sobrevivencia, lucha que retoma el poeta al remitirse a un valor originario de la nobleza fundado en sus sentimientos y sus costumbres.

Píndaro es para la *lírica coral*, lo que Teognis es a la *poesía gnómica*⁶⁷, caracterizada precisamente por su apelación constante a una normatividad de tipo tradicional, que es transmitida de los mayores a los más jóvenes a través de *sentencias*.

Teognis redacta su libro dirigiéndose al amado Cirno, “hijo de Polipao, vástago de noble prosapia”, (muy a la manera didáctica de la poesía en que Hesíodo exhorta a su hermano Perses en *Los Trabajos y los Días* a llevar una vida plagada de justicia y de amor al trabajo cotidiano), y lo hace, precisamente, vía sentencias, que implican una de las formas de educación tradicional de la nobleza, pues ellas se remiten directamente a los dictámenes de los antepasados que se transmiten, cual tesoro, de generación en generación; Un ejemplo de esto es el **mito**, lugar donde radican los héroes, como los homéricos (por esto que no nos extrañe la autoridad de Homero en el propio Teognis y en la cultura griega en general) y que implicaba el “lugar” al cual tendían a entroncar sus linajes las estirpes aristócratas, valorando justamente la autoridad de un pasado considerado siempre como mejor a todo presente.

Al apelar a la autoridad de las sentencias, Teognis da muestra, como la mayoría de los griegos de su tiempo, de la idealización de un pasado en donde actuaban los padres de las dinastías que lanzaban dichos auténticamente memorables, y que servían de enseñanzas para tiempos venideros, tales frases son las que constituye la esencia misma de las sentencias, y también del poder

⁶⁷ La poesía *gnómica*, es aquella que apela y elogia a una norma que rige sobre el movimiento los seres y de las cosas. Tiene, por supuesto, la intención de seducir al escucha para incitarlo al cumplimiento de las reglas.

de la nobleza, pues éstas no eran lanzadas sino por lo héroes y en nobles caballeros del pasado mítico: “los mejores” (*aristoi*).

Las sentencias son parte fundamental de la identidad de la nobleza, pues siempre se remite a su propio origen y razón de ser: el ser ejemplar y superior a cualquier mortal que nunca sería recordado por sus hechos.

Teógnis antes que referirse a la “vida pública” de la aristocracia, plagada de triunfos y excelencias, como en el caso de Píndaro, nos lleva a la intimidad de una forma de vida plagada de riqueza espiritual, repleta de un simbolismo (como nos los muestran, entre otras cosas, las ya comentadas sentencias) que costara cientos, y quizá miles de años de recorrido para dotarlos del significado y de la magnificencia que simplemente terminarán por enamorar no sólo a un gobierno democrático futuro, que lo integró en su pensamiento, sino a todo occidente a lo largo de su claro oscuro desarrollo.

Dentro de este universo simbólico aparece, en Teognis, el del *simposio* o banquete, contexto fundado por la propia nobleza en su interior para exponer su cultura, su refinamiento y hasta sus vicios. En el estilo *simposíaco*, presente en Teognis, destacan dos aspectos fundamentales que a continuación serán tratados: el valor del *Eros* y el valor de la *Confianza*.

La relación amorosa entre el amante, Teognis (*erastes*) y el amado, Cirno (*erómenos*), acontece al interior del *Simposio*; esta relación resulta ser para Foucault⁶⁸ algo “problematizado”, en tanto se encuentra al servicio de las necesidades más amplias de la comunidad y que en Teógnis se presenta en la lucha de la sobrevivencia de su clase social y su respectiva forma de vida, para lo cual el poeta dice a su amado sentencias como el evitar todo tipo de trato con gentes de clases menesterosas: “mantente entre nobles, no te mezcles con gente vulgar”.

El orgullo de saberse parte de la clase noble se presenta como la principal arma en contra del nuevo pensamiento popular que ha impregnado las relaciones sociales al interior de la *Polis*, como lo

⁶⁸ M. Foucault, *Historia de la Sexualidad*, p.36.

expresa nuevamente el poeta a Cirno, al exhortarlo al mantenimiento de sus formas y costumbres refinadas para **distinguirse** de la plebe. Como dice Rösler a propósito de la nobleza griega del siglo VI (que es el contexto de Teógnis) que ya para entonces al serle muy difícil el “mantenimiento de su dominio”, que venía siendo tradicional en su clase, a la nobleza no le queda de otra que el repliegue a sus propios valores, como el “estilo” y la “tradición”: “Teognis considera la distinción como la fuerza de su clase, el último baluarte en su lucha por la existencia”⁶⁹.

El estilo y el refinamiento tienen su marco en el evento masculino y aristocrático por excelencia, el *simposio*, que implica “una organización exclusiva dedicada a mantener el dominio de una clase social sobre el mundo más amplio de la *Polis*”, y si bien no deja de ser un foco político importante de esta clase, el banquete no se limita solamente a eso, pues en él, se manifiesta la intimidad de la aristocracia, como la que mantiene Teognis con el efebo Cirno, y que tanto celebra en sus versos.

La homosexualidad manifiesta en la poesía de Teognis, expresa un rasgo característico de las relaciones entre nobles y dota a la poesía de la época arcaica de “sus características particulares. De un lado, hay en ella la romántica intensidad de un amor homosexual que está personalizado y dirigido normalmente hacia un miembro joven de la misma clase social; este amor se representa como no consumado, relacionado más con la búsqueda de un puro ideal de belleza que con la satisfacción sexual, capaz de despertar las emociones más profundas de amor y de celos”⁷⁰. La idealización de este tipo de amor tiene ya sus antecedentes culturales en las relaciones de héroes como la de Aquiles y Patroclo o de dioses con hombres como la de Febo Apolo con Jacinto o Zeus con el escanciador Ganímedes.

Implica también una transmisión de las excelencias y virtudes propias de la nobleza, del hombre mayor con el muchacho al que

⁶⁹ W. Rösler, *Dichter und Gruppe, Eine Untersuchung zu den, Bedingungen und zur historischen Funktion früher griechischer Lyrik am Beispiel Alkaios*, München, 1980, p.109.

⁷⁰ O. Murray, “El Hombre y las Formas de Sociabilidad”, en Jean-Pierre Vernant, comp., *El Hombre Griego*, Trad. Antonio Bravo García, Alianza, Madrid, 2000, pp. 264-265.

fecunda con su experiencia y lo prepara para un sentimiento de fidelidad guerrera indispensable para la sobrevivencia de la comunidad. Es, en pocas palabras, un medio de transmisión educativa. De este tipo de *Eros*, nace otro de los símbolos que tanto permea la poesía de Teognis: la **Confianza**⁷¹.

De la íntima relación de los amantes emerge la confianza de la nobleza al joven muchacho que se considera como digno de su clase al haber sido amado por un mayor, un valor iniciático que concluía cuando el muchacho era “opacado por el vello” y ya se le consideraba un hombre en plenitud, pero ya hubo de asegurar la estima de una comunidad que se enfrentaba a la traición al terror de sus enemigos, como dice Teógnis: “en tiempos de discordia política, un hombre aseguro vale más que el oro”.

Para el poeta, los hombres de confianza sólo se pueden dar al interior de los mismos hombres que forman parte de la clase de los “iguales”, de los que comparten la misma suerte y se enfrentan a los mismos peligros que en Teognis categóricamente es el pueblo, como dice Murray que “la unidad del grupo se tiene por un imperativo moral absoluto”⁷², de allí que no nos sorprenda el hecho de que en tiempos de traición constante esto mismo sea visto como algo equivalente al parricidio⁷³.

Para que a alguien se le otorgue el beneficio de la “confianza”, es necesario que se le aplique una prueba, para que, como en este caso, se le considere un miembro confiable de la clase aristocrática y que trascienda incluso a la promesa donde se tiene a los dioses por testigos, y es aquí cuando la *pístis*⁷⁴ juega un papel fundamental, al implicar esta una actividad de tipo delictiva en la que los miembros de la misma clase demuestran un comportamiento solidario en algo donde se corra un riesgo común. Un ejemplo de *pístis* es contemplado en la estructura del propio *Simposio*, en donde al concluir la celebración al interior del hogar donde tuvo lugar,

⁷¹ En torno al valor de la confianza en las relaciones amistosas griegas se puede consultar más en Dugar, *L'Amitié Antique*.

⁷² O. Murray, op. Cit., p. 266.

⁷³ L. Gernet. “Frairies Antiques”, en *Antropologie de la Grèce Antique*, París, 1968, pp. 21-61.

⁷⁴ O. Murray, op. Cit., p. 270.

acontece el *kômos*, que trata de un desfile de todos los invitados que ya borrachos y coronados con guirnaldas, corren por las solitarias y oscuras calles haciendo desmanes, y lo hacen ayudándose entre sí, para evitar ser atrapados por los guardias o agredidos por algún ciudadano ofendido por su comportamiento.

Teógnis nos ofrece un panorama, como también lo hizo el poeta Alceo, a propósito del valor de la confianza y del juramento, así como del valor del *Eros* homosexual y del *simposio*, símbolos todos ellos de una aristocracia sumamente replegada en su intimidad, a diferencia de lo que comprendemos en Píndaro, quien se dedica a exponer al noble en la cúspide de la *areté*, exhalando el valor del enfrentamiento y de la victoria, el héroe agonal que es elevado a un grado de inmortalidad digno de los antepasados a quienes hay que atender, pues la fuerza y la sabiduría de estos, que no dejan de reconocer los poetas aquí comentados, es a quienes la aristocracia debe su posición y orgullo que impregnaron toda su particular forma de vida que poco a poco se fue filtrando al de la cultura griega.

c) El Ideal Espartano de Aristocracia

Ya desde fines de la época arcaica (siglo VI a.C.) y a lo largo de la época clásica (siglo V a. C.) el ejemplo que veía buena parte de la nobleza helena en Esparta es sumamente influyente en sus formas de querer ver y hacer política. “Epicentro y prototipo de las aristocracias griegas fue, como es sabido, Esparta. Aquí la noción de élite (los *espartiatas*) coincide con la noción de libres, y por tanto de ciudadanos de pleno derecho. El dominio de esta aristocracia perfecta, dedicada en primer lugar a la virtud de la guerra, se apoya en un notable basamento de clases dependientes (*periecos e ilotas*)⁷⁵.

La denominada “noción de élite”, que se apunta en la anterior cita, tenía buenos fundamentos en una cuestión racial, esto es, la clase poderosa era de origen étnico distinto al de sus gobernados. La élite racial compuesta por *Dorios*, vivía dedicada a los asuntos políticos y militares de la muy agresiva Esparta, en buena medida gracias a una mano de obra explotada (quizás “esclavizada”), como eran los *ilotas*, que se dedicaban a trabajar las tierras de sus señores que eran, igualmente, los únicos con derecho a la ciudadanía y a los beneficios de un estado imperialista⁷⁶. Es de destacarse esta política de terror que se ejercía sobre los dominados como claro gesto de altanería, en efecto, pero también como una intimidación tremenda ante posibles brotes de violencia que sublevaran a estas clases dependientes que literalmente eran cazadas por los jóvenes espartanos como parte de su rito iniciático, en el que para ser aceptados en la comunidad debían, cuando menos, retornar con la

⁷⁵ “Un grupo reducido de de espartanos, que se denominaban a sí mismos “los iguales” (*homoioi*) y que residían en la ciudad de Esparta, ejercía su dominio sobre un amplio territorio de más de 5 000 kilómetros cuadrados compuesto por la región de *Laconia* y la vecina *Mesenia*”, “los *Hilotas* eran la mayor parte de la población y se hallaban en una clara condición de dependencia del estado espartano, del que era auténticos esclavos. Debían cultivar la tierra y ocuparse de los pastos de los espartanos y carecían de todas las libertades, incluida la de movimientos dentro del propio territorio”. Francisco Javier Gómez Espelosín, *Introducción a la Grecia Antigua*, pp. 77-78.

⁷⁶ Karl Offried Müller, en su *Historia de las Ciudades Guerreras*, considera que ese férreo sistema militarizado bajo el que subsistía la población espartana puede ser producto de costumbres particulares de la raza invasora de los *Dorios*, aún antes de su arribo a tierras griegas.

cabeza de un *ilota*, tras haber sido arrojados al bosque sin más cosas que su espada. Este era parte de un rito para obtener el grado de ciudadano⁷⁷.

Ciudadanía, como bien nos menciona Canfora, atiende a la noción de libertad, esto es, la no dependencia de un trabajo físico que sirva para “ganarse el alimento diario” que hiciera que el ciudadano desviara su atención de los asuntos públicos, para dedicarse a sus particulares negocios. A este tipo de vida privilegiada sólo accedía la raza conquistadora, formando a sus miembros bajo el duro sistema formativo de la *agogé*, que pretendía integrar al individuo en la comunidad, a partir de los siete años en que la crianza del niño bajo la supervisión del Estado, atravesaba por un duro recorrido donde, mediante un entrenamiento, se le fortalecía el carácter y el cuerpo, viviendo en compañía de sus coetáneos bajo el mando de muchachos mayores en barracas carentes de toda comodidad. Se les enseñaba a competir, a rivalizar entre sí y a pagar con dureza la debilidad y el error, se les criaba, en pocas palabras, para ser soldados obedientes y entregados absolutamente al Estado.

Esa fuerza pedagógica que Jaeger considera el mayor aporte de este pueblo que tanto inspiró a otros grandes teóricos de la educación como Platón⁷⁸ y Jenofonte, además de a los ideales aristocráticos de la época clásica, y si bien se puede afirmar que directamente los dorios muy poco influirían –de manera directa- en el pensamiento, salvo poetas como Teognis, en comparación de los aportes filosóficos y artísticos de Atenas o de Jonia, no deja de influir a estas, en especial a la primera, por lo que no se puede limitar ya solamente a ser el patrimonio de una élite racial que veía en el legislador Licurgo a uno de sus principales configuradores.

Licurgo es el mítico fundador de las principales instituciones espartanas⁷⁹ que se decía que fueron aprobadas por el mismísimo

⁷⁷ Para ver más en torno a la crueldad espartana ver en Chamoux, *History of Grece*, p. 55 ss.

⁷⁸ La influencia de la *agogé* en Platón se puede apreciar fundamentalmente en dos obras que son el *Hippias Mayor* y *La República*.

⁷⁹ Entre otras reformas, donde se reorganiza el estado y el sistema educativo, está la prohibición del dinero y de los lujos materiales. Se constituye el *Pritaneo* o asamblea de ancianos nobles (los *Éforos*), esto último es lo

Apolo Delfico y que fueron denominadas como la *Gran Retra* (Plutarco, *Vida de Licurgo*, 5.2 ss).

El pensamiento de Licurgo se mueve en una renuncia al *ego*⁸⁰ en pos de una entrega absoluta al Estado, al que se debe contribuir con valor y fuerza en la batalla, y con una igualdad de beneficios entre los ciudadanos para evitar el conflicto entre ellos cuando alguien no recibe la parte correspondiente y comienza la lucha entre sí (*stasis*).

El poeta Tirteo, gran cantor de las guerras de Mesenia, muy basado en las ideas del célebre legislador de Esparta, sustenta sus planteamientos éticos en una consideración de la virtud (*areté*), compuesta por el patriotismo y la voluntad de sacrificio, ambos, a su vez, constituyentes del motor de la sociedad.

Tirteo se expresa poéticamente mediante la *elegía*, que tiene como cualidad distintiva el hecho de que está dirigida a alguien, ya sea a un individuo o a una colectividad, como tiende a ser en el caso de este poeta, al exhortar la virtud del pueblo espartano para enfrentar a sus enemigos mesenicos, a decir de Jaeger “Tirteo no tuvo más que transferir el poderoso *ethos* que alientan las escenas homéricas a la realidad de las guerras mesenias, para crear su elegía”⁸¹.

Los héroes homéricos vuelven a ser tomados como ejemplos a seguir, y el cúmulo de sus excelencias bélicas se transforman en la imagen de la *areté* que, a decir de Tirteo, implica el “título más alto y más glorioso que puede alcanzar un joven entre los hombres”, porque “bueno es para la comunidad y para el pueblo que el hombre se mantenga en pie ante los luchadores y ahuyente de su cabeza toda idea de fuga”. Las líneas anotadas, pertenecientes a su tercer poema, son la muestra de un *ethos* patriótico que finca toda su valía en el valor guerrero entregado a la comunidad, misma que recompensará

que en el futuro llevará a Polibio a establecer una comparación entre Esparta y Roma, al ver que el poder del estado romano giraba en torno a la nobleza representada en el *Senado*, como el poder de Esparta en torno al *Pritaneo* y a sus nobles *éforos*.

⁸⁰ “Licurgo habituaba a los ciudadanos a no tener ni el deseo ni la aptitud para llevar una vida particular. Los llevaba, por el contrario, a congregarse a la comunidad y a congregarse en torno a su señor, liberándolos del culto al propio yo para que pertenecieran enteramente a la patria”. (Plutarco, *Vida de Licurgo*, 25 ss).

⁸¹ W. Jaeger, op. cit., p. 95.

al héroe con el recuerdo perenne de sus hechos, esto es, la inmortalidad⁸².

La inmortalidad es el máximo beneficio que recibe el noble espartano por parte de una comunidad atenta a sus hechos, e implica una visualización del propio ser humano como alguien posible de elevarse a alturas extrahumanas, trascendiendo, incluso, las limitaciones de la mera existencia humana que marca su fin con la muerte física. La idea de inmortalidad, propia de un *ethos* de tipo heroico, impide la muerte moral del guerrero al perpetuar su nombre en las memorias populares, muy a la manera de un Aquiles o un Héctor, obteniendo el grado máximo de perfección política (*areté*), de ofrecer la vida por el estado, como nos hace ver Jaeger “El hombre político alcanza su perfección mediante la perennidad de su memoria en la comunidad por la cual vivió o murió”⁸³.

Los valores guerreros y la idea de inmortalidad que tanto ensalzan Licurgo y Tirteo, no dejan de estar vinculados al importantísimo valor de la sociabilidad con que la comunidad espartana valoraba la relación entre sus hijos, como destaca Burkhardt⁸⁴, a propósito de las comidas comunitarias que legislara Licurgo como uno de los principales medios de interiorización de las leyes, que tienen que vivirse a diario para no verse entre los ciudadanos como un algo ajeno a sí mismos. Las leyes implican indudablemente una forma de vida, y para esto se necesita crear un contexto semejante al de los banquetes aristocráticos, donde la normatividad se aprecie en, por ejemplo, la cooperación mutua de los integrantes de la comunidad al contribuir entre sí con los alimentos provenientes de sus tierras, obligándose entre sí a no faltar para desarrollar los lazos fraternales necesarios para construir una auténtica comunidad y estrechar los lazos de lealtad que tanto

⁸² El hombre que muere por su patria, dice Tirteo: “Cubre de gloria a su ciudad, a sus conciudadanos y a su padre. Su doloroso recuerdo llena la ciudad entera y su tumba, y sus hijos son honrados entre los hombres y los hijos de sus hijos y todo su linaje; jamás se extingue el honor de su nombre, y aun cuando yazga bajo tierra, se hace inmortal”.

⁸³ W. Jaeger, op. Cit., p. 95.

⁸⁴ Puedo considerar que los mejores estudios a propósito del trato social y la comensalía en las ciudades helenas, lo podemos observar en Jacob Burkhardt, *Griegische Kulturgeschichte*, sección 9, vol. 4.

elogian Teognis y Píndaro, y que de alguna manera se remiten a eras muy antiguas.

Tanto el Sócrates platónico de la *República*, y el no menos aristocrático Jenofonte en su *Tratado de Caballería*, y en el opúsculo que no es suyo, pero que sí nos transmite, de la *Constitución de los Espartanos*, elogian e integran a sus planteamientos filosóficos el pensamiento espartano, como en el caso de Platón, que reconoce en Tirteo una fuente surtidora de ideas pedagógicas y culturales. Como nos dice Jaeger, al considerar a Platón como el educador por excelencia de la Hélade, pues en sus ideas se conjugan las fuerzas de la vida espiritual griega⁸⁵.

La formación espartana será retomada y reinterpretada en el pensamiento platónico, como habremos de ver en el siguiente capítulo, pero para adelantar un poco, conviene señalar que además de los ideales patrios y de inmortalidad hallados en varios *Diálogos*, como en la *República* y en el *Simposio*, en su idea de formación del hombre ideal, apreciamos al hombre social que se desenvuelve en medio de su pueblo como en el seno de una “gran familia”, en la cual los lazos afectivos se nutren de la posibilidad de que cualquier muchacho pueda ser el hijo de cierto ciudadano y que al no saber quién es su hijo, querrá a todos los muchachos como propios, además de la vida comunitaria que tanto destaca Platón y que en mucho se semeja a la espartana, si bien con un principio unificador tan fuerte como el que se establece mediante los lazos de *Eros*, potencia tremenda que unifica a la sociedad y elimina a todos los posibles factores que dividen a la *polis*, al promover el enfrentamiento entre los ciudadanos gracias a la desigualdad del hombre y la mujer, la propiedad privada, la familia, El *Eros* promueve la superación de todo aquello que pueda provocar la *stasis*.

El conocimiento de tan imponente potencia lleva al ser humano a las alturas más insospechadas, guiados, claro está, de ese *daimón* que es el Filósofo.

⁸⁵ “Después de Platón, no cambia, en lo esencial, la ordenación por él establecida. Esparta ocupa en la cultura griega de los tiempos posteriores y en la posteridad en general, la posición que Platón le asigna”, W. Jaeger, op. cit., p. 93.

d) Pensamiento Jonio y Aristocracia Ática en Solón de Atenas

Es la época en que Atenas se erige como una metrópolis más abierta a un mundo con el cual, ya para fines de la edad arcaica, comenzaba a vivir un intenso comercio y, por ende, un contacto de ideas importantísimo, como aquellas provenientes de Jonia, en donde se buscaba el principio de todas las cosas y se visualizaba un orden legal a cuyo amparo las sociedades se hacían más justas y prósperas. Incitando todos estos factores a una apertura de las mentes de toda la comunidad ática, en la que la aristocracia no fue la excepción, a pesar de existir grupos entre ella de tendencia conservadora e inclinados a seguir el modelo político-cultural espartano.

Completamente opuesta resulta la nobleza espartana, íntimamente ligada con un *ethos* que continúa en muchos sentidos los valores guerreros que podemos encontrar en Homero. Por lo mismo, se puede visualizar en la aristocracia doria un pensamiento sumamente conservador, y antes bien encerrada en sus propias concepciones de mundo donde, era poco afecta a la influencia extranjera; Además, dadas las peculiares condiciones de ser una minoría racial en su propia nación, por lo que toda injerencia posible que reanimara las intenciones libertarias de la mayoría esclavizada (los *ilotas*), era vista como un peligro inminente de que el régimen todo podría derrumbarse de modo irremediable.

La aristocracia ática, gozaba de una tremenda influencia jónica⁸⁶: “La cultura de la nobleza ática era totalmente jónica. Lo mismo en el arte que en la poesía dominaba el gusto y el estilo de aquellos pueblos”⁸⁷. La cultura jónica es sumamente influyente en la metrópoli incluso en lo relativo a la indumentaria, al peinado y a algunos usos sociales aristocráticos de la Atenas arcaica, tan afecta

⁸⁶ Jonia es una zona geográfica ubicada en la Península de Anatolia, actual Turquía, a orillas del Mediterráneo oriental, con ciudades tan importantes por su riqueza material y espiritual como Éfeso y Mileto. Fue poblada por griegos de origen ático que se establecieron en colonias a lo largo de la edad antigua y principios de la edad arcaica.

⁸⁷ W. Jaeger, Op. Cit., p.139.

a la suntuosidad oriental, siendo en esto tan contraria a los usos espartanos, impregnando su pensamiento. Como es patente en el autor ateniense del que se disponen los fragmentos más antiguos: el legislador Solón –del que más adelante hablaremos con mayor detalle-, que cultivó en su poesía la *Elegía* y el *Yambo*, dos géneros literarios de origen Jonio.

Para el siglo VI a.C., Jonia es el centro no sólo de una fuerte expansión económica, sino también intelectual, donde acontece una tremenda revolución en el campo de las ideas a través de sus poetas y en los sabios personajes que Aristóteles denominara los *Físicos* (Aristóteles, *Metafísica*, Libro α), y que nosotros conocemos como “presocráticos”.

Poetas como Arquíloco y Safo, expresan en sus obras lo que se podría denominar “el descubrimiento del individuo”, esto es de un yo consciente de sus sentimientos que se expresa a través de una voz nítida que se empapa de la espuma marina que azota las playas jónicas; aparece el que entona reclamos a su ciudad, como Arquíloco, o que canta las sonrosadas mejillas de una muchacha, como Safo. Es importante apuntar que este descubrimiento de la individualidad, no tiene mucho que ver con un “egoísmo” del tipo de las sociedades contemporáneas, en tanto que el individuo de la lírica arcaica griega se encuentra en una franca disposición a integrarse con el cosmos, al cual hay que integrarse tras saberse conocedor de sí mismo. Son poetas que aun con sus lamentos, no dejan de expresarse ante la ciudad toda que parece escucharlos respetuosamente, asumiendo un partido, como exige Alceo, cuando los drásticos cambios socioculturales se encuentran al orden del día. Los poetas arcaicos, en conjunto, aparecen como la imagen de una aristocracia arrojada de la cosa pública y adherida en sus propios y milenarios valores que ni siquiera en Arquíloco, tan dado a un fuerte empirismo, abandona las normas ideales de Homero, grato surtidor de fresca agua al que acude constantemente para saciar su sed formativa.

Jonia, ya para los siglos V a.C. y VI a. C., posee un grave problema de limitación territorial en tanto que toda posibilidad de

expansión al interior de Anatolia, fue frenado tras la conquista persa, viendo su única posibilidad de expansión en el padre océano, tan caro a los helenos, que les permite abrir sus mercados fundamentalmente en el Mediterráneo Oriental, llevando no sólo bienes materiales sino, como ya esbozamos al arriba, ideas.

Jonia vive la gran época de los pensadores milesios del que, entre otros, aquí resaltamos a Anaximandro de Mileto, cuya búsqueda del primer principio no deja de estar contextualizarse en el floreciente momento que le tocó vivir, con la necesidad de fundamentar un trato comercial justo con otras partes del mundo con quienes se negociaba. El valor de *diké* (justicia) es importantísimo en toda clase de relación, incluyendo la económica, pues es el principio posibilitador de todo acuerdo y de toda confianza entre gentes que pretendan lograr algo, como lo es el propio comercio, pero claro que este concepto es mucho más importante que meras relaciones mercantiles. *Diké* es ya el punto central, como vimos, de la exigencia de Hesíodo⁸⁸, y es una exigencia que se entiende sea propia de aquellos que están siendo agredidos por una legalidad parcial y corrupta. Hesíodo pide justicia entendiéndola como un “dar a cada quien lo debido”, más allá del tradicional derecho homérico, de corte aristocrático, donde la *thémis* (ley) es patrimonio de la clase poderosa, que hace la ley a su libre antojo en tanto que el señor es también juez⁸⁹.

En Anaximandro encontramos la noción del cosmos dominado por una norma jurídica absoluta e inquebrantable, que considera a la **armonía**, como el principio del orden en tanto cada quién reciba su parte proporcional. Obtener un orden universal del que las leyes de los hombres serán copia, se contrapone a la sola disposición del aristócrata, que no tiene más que la autoridad de la que lo enviste la tradición para implantar la *thémis*, distante en mucho de la validez universalista que pretende justificar Anaximandro, que sin dejar de tomar en cuenta las continuas oposiciones del universo,

⁸⁸ Ver *supra*, pp. 25 ss.

⁸⁹ A propósito del monopolio de la interpretación de leyes, normas y aplicación del derecho se puede consultar el artículo de Finley titulado “Los Griegos”, en *Historia Universal*, vol. IV, pp. 254-305.

precisamente las asume y les exige un equilibrio que les permita coexistir⁹⁰, como dice Jaeger, su *diké* es “el proceso de proyección de la *polis* al universo”⁹¹, pues si lo que constituye a la ciudad es su ley, ¿por qué no pensarla en la naturaleza (*physis*) que se observa como un todo ordenado?

La idea de **legalidad** entendida como el principio de regulación cósmico, presente desde Hesíodo hasta Anaximandro, pasa al famoso legislador ático. Según Plutarco, Solón “es de familia principal por su linaje; pues de ascendencia era un *Códrida*⁹²”. Por lo tanto, tenemos por personaje a un *eupátrida* de la más alta aristocracia ática del siglo VI a.C., naciendo en un momento de terrible contingencia tanto para su clase como para el pueblo (*demos*), envuelto abiertamente en la *stasis* tanto por razones económicas como por cuestiones ideológicas⁹³.

En esta lucha clasista por la obtención del poder, vemos en Solón la necesidad de un replanteamiento profundo y serio de los fundamentos de la idea de aristocracia en Atenas, donde la riqueza material, a pesar de todo, será sólo una parte más de otros valores, como lo son el cultivo del espíritu y del cuerpo, el mantenimiento de maneras refinadas, así mismo, otros de los valores propios de esta clase como el militar y el principio agonal que observamos en Teognis y en Píndaro respectivamente, conforman buena parte de los valores de los *aristoi*, y que los distinguen por mucho de los

⁹⁰ William K. C. Guthrie. *Los Filósofos Griegos*, pp. 35 ss.

⁹¹ W. Jaeger. Op. Cit., pp. 160 ss.

⁹² *Códrida* es un descendiente del último rey de Atenas. A propósito de esto mismo, Diógenes Laercio nos dice que “Solón se consideraba descendiente de Neleo, hijo de Codro. Por parte materna, su madre era prima de la madre del tirano Pisístrato” (D.L., III, 1).

⁹³ La *stasis* acontece en Atenas en el marco de grandes cambios económicos y sociales semejantes a los que ocurrieron en otras ciudades de la hélade y que es una problemática de la que ya dimos cuenta, pero que en el caso ateniense, comprendiéndolo desde una visión marxista, de luchas de clases entre ricos y pobres, se pueden identificar incluso a los partidarios de cada facción en una zona geográfica del territorio ático. Es como tenemos, según nos transmite Plutarco a: *Diacrios*, de tendencia democrática; los *Pedieos*, de tendencia aristocrática y los *Páralos*, de tendencia mixta.

Aurelio Pérez Jiménez en un comentario a su traducción castellana de Plutarco (*Vidas Paralelas*, Gredos, Madrid, 2001), comenta que “*Diacrios* son <los de la montaña> (*Diacria* era un distrito montañoso al noreste de Atenas, junto al Parnaso y la frontera con Beocia). *Páralos*, <los de la costa> (aunque el término incluye a todos los habitantes del ática que no vivían ni en la llanura ni en la montaña) y *Pedieos*, <los del llano> (que habitaban las llanuras al noreste de Atenas por donde corrían el Céfiso y el Ilíseo y donde se encontraban buena parte de las ricas tierras de la aristocracia).

thétes, inclusive de aquellos que se advenedizos enriquecidos gracias al comercio y a las contingencias políticas que hicieron presa de varias ciudades arcaicas, como dice Solón que “muchos malos se hacen ricos, y muchos buenos se empobrecen, mas nosotros no cambiaremos con ellos el dinero por la virtud; pues esto es inmutable, mientras que las riquezas una vez las tiene un hombre, otras otro” (Solón, Frag. 6, Gentili-Prato). Cuando Solón habla de “malos que se hacen ricos”, es importante comprender la frase en su particular contexto, a la manera de “buenos que se empobrecen”, pues con la primera frase quiere decir de aquellos que siendo de condición popular, ascendieron de posición económica.

Las palabras griegas para designar “malo”, eran *kakós* o *théte*, mismas que se utilizan para designar al “feo” y al “pobre”, o bien *deilós*, que implica “cobardía”. Al mencionar tales palabras, se habla despectivamente de las clases de condición baja que como se comprende, aun y obteniendo recursos materiales, no por ello se les borraba el estigma de la inferioridad. Contraria a tales palabras está *kaloí*, que se utiliza no solamente para designar a alguien “hermoso” o “bello”, sino también al aristócrata, en tanto que éste representa los máximos ideales de “deber ser” en una cultura que destaca la elegancia y el refinamiento de sus costumbres, como a propósito bien nos explica Nietzsche⁹⁴. En su momento histórico, los nobles eran los únicos que podían permitirse el lujo de andar siempre aseados, vestidos con buen gusto, con cuerpos finamente cincelados por la gimnasia (la gimnasia era parte integral de la formación de la aristocracia, que en un principio se le negaba a las clases menesterosas), a todo esto el *théte* o *kakós*, envilecido por arduas jornadas laborales, carecía del aseo y de la educación suficientes como para que se le reconociera valor alguno en una cultura donde tanto importaba la apariencia y la virtud; pues si recordamos que tras de las acepciones para designar al noble está *estlós*, que

⁹⁴ De la belleza (*Kalos*) como atributo de la nobleza, para ver mas en W. Jaeger, op. cit. , p 19. A respecto de los comentarios de Friedrich Nietzsche distinguiendo al *théte* del *aristoi* ver en *La Genealogía de la Moral*, I, 5.

etimológicamente tiene por significado alguien que “es”, que tiene realidad, que es “verdadero”.

Pero como vemos, Solón, al replantearse el valor de la nobleza, le reconoce a ésta la *areté*, la virtud que deviene con el “hombre justo” (Plutarco, *Solón*, 2.4), el que sigue los mandatos de *Diké*, regidora de la legalidad que debe de auspiciar el movimiento del cosmos, como ya lo piensan Hesíodo y Anaximandro de Mileto, que a su vez lo transmite a Solón, que ve en la justicia posibilidad de acabar con la *stasis* que enfrenta a la población ática.

Solón, como nos transmite Plutarco, fue llamado por los dos bandos enfrentados para que pudiera hacer frente a la situación; famoso por su prudencia y amor a Atenas, Solón decide anteponer a la *stasis* el preclaro dominio de la *gnomo* (legalidad), que ya no es producto de la tradición heredada a los nobles (*themis*), sino consecuencia de fundamento universal ajeno a toda particularidad (como lo sería la clase social y sus ideologías), pues la intensión del ser humano, nos dice Anaximandro, se vuelca a saber de este principio legal para adaptar su ser a él, un “integrarse al todo”, el cual, trasladado al contexto de los asuntos humanos, nos conduce a la *polis*, que todavía hasta Platón implicará un microcosmos dentro de ese macrocosmos legal que Solón quiere infundir en las costumbres ciudadanas.

La penetración de la ley en la personalidad de los sujetos es lo que Solón denomina *gnomosyne*, y que se obtiene mediante la práctica cotidiana que trasciende meros intereses de grupos y más bien subsume a toda la ciudadanía en el quehacer colectivo, tomando siempre en cuenta el respeto a la ley. No respetar la ley implica el castigo a los ofensores por parte de *Diké*, la justicia, que no puede ser otra cosa que una transgresión generalizada en toda la población que conlleve a la *stasis*. Ofender a la ley es atentar contra la estabilidad del todo.

Solón comprende que la *stasis* en Ática es promovida por la desigualdad. La riqueza y el orgullo de una aristocracia rígida y la manipulación, desesperanza e ignorancia de los *thétes*. La obra legislativa de Solón, precisamente, se dedicó a enfrentar la injusticia,

por lo que comenzó enfrentando la desigualdad, de allí la denominada *seisáctheía*, que significa “remoción”, esto es, remoción o abolición de las deudas, que a decir de Plutarco “fue la primera medida política que tomó Solón, al decretar que se condonaran las deudas existentes y que en el futuro nadie prestara bajo fianza de las personas” (Plutarco, *Solón*, 15.2), y es que precisamente si en algo sufría el vulgo la crueldad de los poderosos era que, si no se le pagaba la deuda al señor, éste lo podía hacer su esclavo, al igual que a sus hijos, dependiendo el caso.

Por supuesto que la *seisáctheia* no era lo que esperaban los miembros de la misma clase de Solón, pues les debilitaba. Las reformas llegaron incluso a la administración del poder, limitando a la clase aristocrática al mero campo de las magistraturas superiores, como lo sería el escaño en el *areópago*⁹⁵, bastión tradicional de la nobleza que perdió fuerza al ser limitado a asuntos exclusivamente judiciales, precisamente por la creación de otra institución: el consejo de los quinientos, o asamblea popular, compuesta por las clases bajas y que ejercería un amplio poder legislativo.

La nobleza ateniense fue dividida por el legislador en *Pentacosimedimnoi*, por tener ingresos a partir de quinientas medidas, y en *Caballeros*, que tenían ingresos desde trescientas medidas y mantenían a sus respectivas cuadras de caballos (Plutarco, *Solón*, 18), y antes que perder su fuerza política, más bien se reformuló consolidándose en un Estado, la *polis*, donde la *thémis* dejaba con mucho de ser el poder supremo, y más bien la *gnomé* aparecía como reflejo del orden cósmico con el que la ciudad debía guardar sintonía, trascendiéndose así meros prejuicios clasistas y arribando a una concepción más equitativa en donde la legalidad es exigida por igual a todo ciudadano, independientemente de su condición. Podemos decir que este hecho fue la reivindicación del pensamiento que Hesíodo exigía, si recordamos, el respeto por igual a *Diké*.

⁹⁵ A propósito del *Areópago*, ver *supra*, p. 33.

Así, pues, cuando Solón asigna la *areté* a la aristocracia, tiene que ver con la representación máxima que estos hagan a propósito del cuidado de la legalidad y de sus acciones encaminadas no sólo al provecho de la estirpe, sino al de la ciudad toda. Es por esto que designa a esta nueva imagen de hombre respetuoso “hombre justo”, por lo que el *aristos* representa ahora el arquetipo máximo del hombre de estado que dirige todas sus acciones al mayor lustre de la comunidad desde el puesto que tenga, ya como *arconte*, como *estrategos*, como *ginécomo*⁹⁶ o como patrocinador del teatro público y de otros aportes populares.

Pero las cosas no quedaron solamente en esto por más y que Solón haya reconfigurado en buena parte el papel de la nobleza, ya que ciertos sectores de esta clase no asumieron blandamente el vivir bajo un régimen de leyes que los igualaba, por lo menos jurídicamente, con la plebe que tanto aborrecían, y comenzaron a tomar matices muy peculiares que a lo largo del tiempo los definirían como una facción **oligárquica**, que creía que el poder sólo debería estar en sus manos. Es característico de ésta facción su claro aprecio por el régimen espartano (filolaconio), con sus costumbres guerreras y de odio absoluto al *demos*.

En la recién reformada Atenas comienzan a jugar dos tipos de ideas de lo que debía de ser la “aristocracia”, primeramente, aquella parte de la nobleza que asumió su papel al interior de las leyes, como lo exigió Solón, y que además decidió integrarse a la dinámica cada vez más fuerte de un mercado que se fue extendiendo por todo el Mediterráneo, que prontamente se llenó de mercaderías áticas (como el aceite de olivo y su famosa cerámica). En segundo plano, está la oligarquía, extremadamente conservadora, más apoyada en la vieja propiedad agrícola, ya que la mayor parte de sus bienes consistían en tierras, ganado y plantaciones, en los que empleaban a aquellos sujetos que la democracia concedía iguales derechos, y que incluso, gracias a la apertura comercial, podían enriquecerse. Los oligarcas siempre criticaron éstas políticas económicas que tendrían

⁹⁶ *Ginécomo* es el magistrado encargado de velar por la buena conducta de las mujeres, son propios del régimen aristocrático (Aristóteles, *Política*, IV, 15, 3, 1299a, 1300a; VI, 8, 22-23. 1322b-1323a).

su cúlmen en las futuras reformas democráticas del alcmeónida⁹⁷ Clístenes.

Contrario a la idea de Jaeger de que durante la *stasis* que imperó en la edad arcaica, la aristocracia entró en una crisis irremediable de la que ya jamás se repondría, debido a su inadaptación al nuevo contexto que marcaban las leyes de la *polis*, podemos más bien comprender, con todo lo dicho, que la nobleza (y de buena parte de las ciudades continentales e isleñas donde Atenas tenía influencia) se bifurcó. Con un grupo aristócrata de ideas dinámicas y democráticas⁹⁸. Y con otro grupo, la oligarquía, de ideas sumamente conservadoras, influenciada por la aristocracia racial espartana y enemiga acérrima de la democracia a quien no dejó de provocarle dolores de cabeza, como lo demuestran, entre otras cosas, la tiranía de Pisístrato y sus hijos, y los golpes de estado oligarcas del 411 a. C. y 404-403 a.C.

La **Tiranía** se comprende, a decir de Aristóteles, como la parte degenerada del poder en manos de un solo individuo, cuya parte benéfica es la monarquía, en tanto que asume el cargo un soberano educado y prudente que tiene muy bien cimentada la idea de “bien común”. El tirano, definido por el estagirita como *prostátai tou demou* (guía del pueblo), no es un defensor de los intereses comunes, ya que promueve entre el vulgo el desprecio por las clases aristócratas, de las que muy paradójicamente él mismo sale, pero que, por sed de poder niega, para unirse a un *demos* que extasiado por discursos exaltados procede a cometer actos criminales como “la masacre de los animales de los nobles, sorprendidos junto al río por el tirano Teógenes de Mégara, hombre de confianza del pueblo; Por otra parte así era Pisístrato que es mencionado por Aristóteles en el

⁹⁷ Si existe una estirpe de la más granada aristocracia ateniense que fuera partidaria de las reformas solonianas y futuros bastiones del poder democrático, estos eran los *alcmeónidas*, que ofrendaron a su ciudad personajes tal célebres como el arconte y reformador Clístenes, y ni mas ni menos que Pericles y el famosísimo Alcibiades, sobrino directo de aquel. La riqueza gigantesca de esta familia se sustentaba precisamente en esta apertura comercial y naviera de la Atenas, fundamentalmente, del s. V a. C., y en las valiosas minas de plata que poseían en el monte Laurión. Para ver más de éste linaje, entre otras fuentes están: Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*; Plutarco, *Vida de Pericles* y *Vida de Alcibiades*; Cornelio Nepote en *Vidas*, las biografías de *Alcibiades* y *Cimón*.

⁹⁸ L. Cánfora, op. cit., 142.

mismo contexto”⁹⁹ .Las tiranías que se extendieron fundamentalmente en Magna Grecia y Sicilia -como ya lo observamos al momento de hablar de Píndaro y de Teógnis¹⁰⁰ -, así como en ciertas ciudades continentales de la que Atenas no fue la excepción, tenían en sus cabecillas miembros “corrompidos” de la aristocracia a la que agredían. Educado, el tirano sabía utilizar las palabras para levantar a las masas mediante discursos grandilocuentes y populistas, de allí que Aristóteles también los denomine *demagogos*.

Pero el ganarse al pueblo no se limitaba a meras palabras bonitas; los tiranos fundaron todo un proyecto de beneficios sociales donde se retribuía con dádivas a una masa que simplemente renunciaba a su libertad, para delegar sus responsabilidades en un líder carismático que construía obras de infraestructura muy importantes en las ciudades a las cuales legislaban audazmente, estableciendo medidas para fortalecer la industria y el arte. A menudo solían ser mecenas de artistas y, también, victoriosos generales, como Hierón¹⁰¹, vencedor de los etruscos en la batalla de *Cumas* (476 a.C.)¹⁰².

Pero este tipo de artificios no eran suficientes para ganarse la voluntad de alguien como Solón, según narran Plutarco y Diógenes Laercio, una vez que Pisístrato se hizo del poder mediante una serie de argucias, el legislador, ya anciano, con la armadura puesta y la espada en mano, salió al *ágora* en un momento donde todos permanecían escondidos en sus casas, y sin miedo, Solón exhortó a los ciudadanos a luchar contra el que quería robarles su libertad, contra el “guía del pueblo” que a cambio del acceso a la asamblea y a la administración pública, promete toda clase de bienes.

A pesar de que Pisístrato sí pudo concretar sus ambiciones al erigirse como tirano de Atenas, el hecho de que Solón reaccionara

⁹⁹ L. Cánfora, op. cit., p. 144

¹⁰⁰ Ver *supra*, pp. 35 ss.

¹⁰¹ Para ver más en torno a la personalidad del tirano y a sus hechos memorables se puede consultar la obra de L. Strauss, *On Tyranny*.

¹⁰² A propósito de las grandes obras de las tiranías, principalmente las de Magna Grecia, ver en G. Vallet, “Píndare et la Sicilie” en *Pindare. Entiens Hardt*, Ginebra, 1984.

de la manera en que lo hizo nos ofrece, en la práctica, un ejemplo de su concepción del aristócrata como protector de los derechos de la comunidad más allá de toda ambición personal, que hace uso de su formación precisamente para no ser fácilmente seducido por el canto de las sirenas que seduce a los pobres incautos que navegan sin rumbo en el fluyente océano de la vida. Se antepone *Diké* a todo proyecto que viole a las leyes mismas que son el soporte de la buena convivencia ciudadana, permitiendo la *krásis*, que a la manera del anciano, se defienden con la espada y el escudo en manos. Solón hace del aristócrata un amante del derecho y practicante de la justicia, y, se puede decir, sin exagerar, que además de evitar su extinción, con ello le otorgo al noble su carta de ciudadanía.

Capítulo III. Ethos Aristocrático en la Época Clásica

a) Paideia Aristocrática en los Sofistas y en Sócrates

Es sumamente importante para nuestra investigación a propósito del *Ethos* aristocrático comprender el contexto socio-cultural, en el que aparece el movimiento sofístico y Sócrates, así como en el que forjó buena parte de la nobleza ateniense, y en donde, como ya mencionamos, una parte abrazó las ideas democráticas, como el mismísimo Pericles, que así lo expresa en el discurso fúnebre que nos transmite Tucídides, y en el que la “escuela de la Hélade”, Atenas muestra su supremacía

“con pruebas importantes, y sin que nos falten testigos, seremos admirados por nuestros contemporáneos y por las generaciones futuras, y no tendremos ninguna necesidad ni de un Homero que nos haga el elogio ni de ningún poeta que deleite de momento con sus versos. Aunque la verdad de los hechos destruya sus suposiciones sobre los mismos; nos bastará con haber obligado a todo el mar y a toda la Tierra a ser accesibles a nuestra audacia, y con haber dejado por todas partes monumentos eternos en recuerdo de males y bienes”
(Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 41.5)¹⁰³.

Atenas ha obtenido la gloria máxima gracias al esfuerzo de los valiosos hombres que por ella han vivido y han muerto, como a los que se refiere el gobernante, orgulloso y magnánimo por saberse en un ciudad cuyos antepasados, tras la derrota persa, asumieron la hegemonía económica y militar griega simbolizada en la formación de la liga ático-délica, cuya sede original, la isla de Delos, se trasladaría más tarde a la soberbia capital ática, que se embellecería físicamente, aún más, gracias al traslado del tesoro confederado¹⁰⁴ que no sólo serviría para la construcción y avituallamiento de la

¹⁰³ La traducción utilizada de la *Historia...* es la de Juan José Torres Esbarranch, publicada por Gredos, Madrid, 2000.

¹⁰⁴ “Desde el año 454-453 a.C., el tesoro de la confederación estuvo depositado en Atenas y al erario de esta ciudad se entregó una sexagésima parte de las aportaciones económicas realizadas por los aliados”, para ver más a este respecto ver en la introducción de *Sofistas, Testimonios y Fragmentos*, realizada por Antonio Melero Bellido, Gredos, Madrid, 2001.

magnífica flota que ha obligado a “todo el mar y a toda la tierra a ser accesibles a nuestra audacia”, sino también a la fundación de “monumentos eternos en recuerdo de males y bienes”, como aquellos que en Atenas habrían de atestiguarlo para la posteridad, como son la remodelación completa de la ciudad en cuya colina se alzaba una Acrópolis que parecía una joven cabeza recién ceñida por una marmórea corona, planeada por los arquitectos y escultores Fídias, Ictinos, Calícrates y Mnesicles.

El siglo V es el momento en que Atenas “siempre estuvo abierta a todo el mundo, y en ningún caso recurre a las expulsiones de los extranjeros” (Tucídides, *Historia...*, II, 39 ss), como dice el propio *strategòs autokrátor* (“jefe máximo”) en el discurso que exalta el cosmopolitismo de una ciudad mercante y militar, que a diferencia de su antagonista, Esparta, no sólo es afecta a los extranjeros¹⁰⁵ sino que los mismos extranjeros ven en ella un núcleo sin igual de cultura y refinamiento del cual pueden también ellos participar, pues Atenas tenía a lo largo del año una gran cantidad de actividades sumamente vistosas como son las representaciones trágicas durante las *Dionisas* mayores y las menores, fechas en las que la ciudad hervía de visitantes de todo el mundo conocido¹⁰⁶.

Pericles a quien hemos ampliamente citado no inocentemente, es parte de la nobleza de ideas democráticas¹⁰⁷ que mantenía la hegemonía política desde el derrocamiento de la tiranía de los

¹⁰⁵ La alusión que hace Pericles a propósito de las expulsiones se refiere precisamente a las *xenelasai* que se hacían a los extranjeros “indeseables” según el arbitrio de los *éforos* en una Esparta temerosa de que al tener gente “ajena” ésta aprendiera sus conocimientos para luego usarlos en su contra, o bien, para evitar las influencias libertarias sobre los *hilotas* que pudieran atentar contra el frágil dominio de esta aristocracia desconfiada y agreste. Para ver más en Platón, *Leyes*, XII, 950-953.

¹⁰⁶ A propósito de las celebraciones áticas nos dice, en el mismo discurso, Pericles que “...como alivio de nuestras fatigas, hemos procurado a nuestro espíritu muchísimos esparcimientos. Tenemos juegos y fiestas durante todo el año...” (II, 38 ss), comparándolas, como siempre, a la austeridad “rústica” de una Esparta dedicada sólo a la guerra y al cultivo de la tierra en un sentido despectivo. De estas fiestas nos dice Segal “como sugieren Tucídides en el discurso fúnebre de Pericles y Aristófanes en *Los Acarnienses* (496-507) las Dionisas eran una ocasión para que la ciudad se exhibiese a sí misma ante sus aliados y ciudades vecinas, ofreciéndose como un espectáculo”, Charles Segal, op. cit., p 239 ss.

¹⁰⁷ Pericles era hijo de Xantipo (el estratega que llevara al triunfo a los ejércitos atenienses en la batalla de Micala y que a su vez condenara al destierro a Milcíades), y de una sobrina de Clístenes. Sus ideales democráticos lo hicieron enfrentarse con su glorioso antagonista y jefe de la parte más conservadora de la aristocracia: Cimón, hijo de Milcíades. Para ver más en la *Vida de Pericles*, de Plutarco, en Cornelio Nepote, op. cit., en *Pericles, Milcíades, Clístenes y Cimón*.

Pisistrátidas, por parte de un ilustre antepasado suyo, el *alcmeónida* Clístenes (510 a.C.), instaurador del régimen al que se refiere Pericles diciendo que “tenemos un régimen político que no emula las leyes de otros pueblos, y más que imitadores de los demás, somos un modelo a seguir. Su nombre, debido a que el gobierno no depende de unos pocos sino de la mayoría, es la democracia” (Tucidides, *Historia...*, II, 40).

Las particulares características del “gobierno de la mayoría” obligaban a éste a mantener cuadros educados para administrar una *polis* que se erguía orgullosamente como potencia¹⁰⁸, claro que tales cuadros los conformaban la orgullosa nobleza y la nueva burguesía, ambas enriquecidas mediante el comercio con el mundo ante el que se abrían apasionadamente, pero sin olvidar su patrimonio: la *areté* que tenía que servir al bien de la comunidad para, siguiendo el pensamiento soloniano, mantener la *Diké* en la ciudad gracias, entre otras cosas, al servicio del noble a la causa común respetando siempre la universalidad de la ley. Esto es la excelencia al servicio de la sociedad, y donde tal servicio es retribuido no meramente con el dinero (como el salario que recibían los *prítanos* y todos los funcionarios salidos de las clases populares, como lo instituyera Solón, para que todos ellos pudieran dedicarse tranquilamente a la política), sino con el honor de respetar la legalidad para el mantenimiento de la armonía, para no recibir por castigo la *stasis*.

Esta aristocracia participante de la praxis política, en vista de influir en las decisiones comunes tuvo que perfeccionarse en el arte de hablar, en la retórica, a la manera de los héroes homéricos que decidían en la asamblea de los iguales, pero en un clima auspiciado

¹⁰⁸ El democrático régimen ático requería fundamentalmente de la participación constante de la clase popular representado en el consejo de los quinientos (*Boulé*), que tenía a su cargo la elaboración de los proyectos de ley y el control de todos los funcionarios públicos, y que estaba formado por comisiones de cincuenta miembros de cada una de las diez tribus áticas (*Prítanos*). Los *Prítanos* eran elegidos mediante sufragio directo y, con el debilitamiento del poder aristocrático representado en el *Areópago*, tuvo realmente el dominio incluso sobre las magistraturas supremas como las de los nueve arcontes (los nueve arcontes son el *epónimo*, el *polemarco*, el *basileus* y los seis *tesmotetas*) que dirigían los asuntos civiles y religiosos, así como de los diez *estrategos*, dirigentes del ejército, y que en su conjunto todas estas magistraturas supremas estaban prácticamente limitadas a los aristócratas, de allí la exigencia de una formación más profesional para dedicarse estos a la vida pública y en ella refrendar su honor y su orgullo de clase.

por la legalidad (*nomos*) y sin el peligro de un cetro que blanda Odiseo ante lo que no le parezca (cf. Homero, *Ilíada*, II, 210-215ss).

La relativa tolerancia de la edad clásica en Atenas y la propias características del sistema fueron cuestiones cruciales para el cultivo de la retórica, en tanto había necesidad de expresarse en la asamblea para “aparecer ante los ojos” de un mundo que presta su atención y da su reconocimiento cuando se trate de los asuntos políticos. El estar presente en las decisiones importantes no dejaba, aun en la democracia, de traer honra al aristócrata que como si manejara su espada en el campo de batalla, debía manejar su dicción con tal arte que despertara el respeto, la admiración y la influencia sobre los otros.

Una nobleza educada en el arte de hablar marca buena parte de la *paideia* aristocrática de una Atenas atractiva para los extranjeros, en especial para los sabios que ofrecían sabiduría y elocuencia, valores fundamentales para el joven noble que pretendía tener una buena carrera en la administración pública. Este tropel de extranjeros virtuosos son a los que la posteridad conocerá como los *sofistas*, esos antagonistas de otro de los personajes de esta época: Sócrates.

Dentro del movimiento *sofista* podemos encontrar dos generaciones diferenciadas unas de otras en el grado de extremismo de sus respectivos discursos, siendo la primera mucho más moderada que la segunda, prácticamente nacida y formada a lo largo de la guerra del Peloponeso, y enfrentada, con esto, a un claro ambiente de degeneración de los valores, entre ellos, el deterioro de la vida pública y democrática en una Atenas derrotada y empobrecida, que fuera víctima de las facciones tanto al interior de la democracia, como en la oligarquía filolacónica que en su breve égida, aterrorizó a una sociedad ya de por sí desesperada¹⁰⁹.

La primera generación la representan Hippias de Élida, Protágoras de Abdera y Gorgias de Leontini. La segunda es

¹⁰⁹ Para ver más a respecto del golpe de estado oligarca de los “treinta tiranos” hacia el 404 a. C., y de la situación política en claro declive consultar a Jenofonte en sus *Helénicas*, cuya versión española es de Orlando Guntiñas Muñón, Gredos, Madrid, 2000.

conformada por Trasímaco de Calcedón, Pródico de Ceos, Licofrón y Antifonte¹¹⁰. Pero aun y con sus diferencias generacionales podemos encontrar rasgos que los hacen semejantes a todos ellos. Como dice Edward Hussey, las características propias del pensamiento sofista son su implacable **escepticismo** y su extraordinario y pragmático **humanismo**¹¹¹.

En torno a ésta actitud escéptica que sería parte de la formación del *ethos* aristocrático, hay que comprender que en una época, como la que hemos estado comentando, de una apertura general gracias, en buena parte, al comercio, se comprenden otras tantas formas de vida y de variedad de ideas con la que los griegos comenzaron a comparar su propia cultura –recordemos que otra de las cosas que formaban parte del ser de los sofistas era el ser famosos viajeros que llevaban su saber de ciudad en ciudad- con aquellas otras que podían afirmar o negar cosas tan disímiles, como aquellas muchas que nos narra Heródoto de Halicarnaso en su *Historia*.

En este marco los sofistas arribaron a un claro rechazo del substancialismo (*Physis*), que afirmaba la existencia de un *kosmos* propio que rige el universo, por lo que despreciaron toda explicación científica que suponen tales cosas. En cambio, afirmaron como base de su pensamiento, una posición convencionalista (*nomos*) como clave para la comprensión relativista de ciertos problemas, como el caso de los sociales, en donde la *polis* no representaba una copia del orden universal, como pretendía Anaximandro, sino un orden de tipo artificial creado para el servicio e interés humano, y en especial, como algunos sofistas afirmarían, de las clases dominantes.

Como nos dice E. Dupreél de que esta negación sustancialista servirá para exaltar el poder discursivo de la razón, y con él, el de un humanismo que pone como meta la explicación de un mundo pero bajo sus propias reglas, como el terreno socio-pragmático que bien lo analiza, entre otros, Protágoras¹¹², al adjudicar un por qué

¹¹⁰ Esta clasificación la retomo de Jacqueline de Romilly, *Los Grandes Sofistas de la Atenas de Pericles*, Barcelona, 1997, p. 33 ss.

¹¹¹ Edward Hussey, “La Época de los Sofistas”, en *Los Sofistas y Sócrates*, selección y traducción de Alberto Vargas, UAM-I, México, 1991, pp. 10-36.

¹¹² A propósito de la postura de éste sofista, consultar el dialogo de Platón, *Protágoras*.

fundamental al *aidós* y a las leyes de los hombres en la constitución y mantenimiento de la *polis* ¹¹³.

Este humanismo se puede comprender como una valorización de las propias capacidades humanas enfrentadas a un mundo agreste y desordenado, y que, sin embargo, es un gran maestro, como se nos dice en el mito que Platón pone en voz de Protágoras en el *Sofista*, y en el que el desarrollo de la civilización humana “desde el salvajismo hasta que existe la posibilidad de una vida pacífica en comunidad y que en esta concepción de la mejora progresiva de la humanidad se oponía el mito tradicional de las sucesivas razas humanas, narrado por Hesíodo en los *Trabajos y los Días* (vv. 106-201), según el cual cada una de ellas iba siendo, sucesivamente, peor que la anterior”¹¹⁴.

Protágoras y su concepción de un mejoramiento continuo de la especie humana, que rompe con una visión tradicionalista a partir del mito hesíodico, expresa esa creencia en las capacidades humanas que se perfeccionan en tanto se ven sometidas al continuo enfrentamiento con el mundo, donde “como regla general, fue siempre la necesidad la mejor maestra del hombre, dándole instrucción apropiada, ya que éste es un animal capaz por naturaleza y que posee, como asistentes en todo lo que emprende, sus manos su razón y la rapidez de su ingenio” (Diódoro Sículo, I, 7 y 8; cf. Demócrito, Fr. 5). La necesidad como “maestra del hombre” obligó a éste a perfeccionar sus facultades para enfrentarse a la naturaleza, en efecto, pero también para gobernar un estado, como el ateniense, que simplemente necesitaba de las clases educadas para poder mantenerse en un universo donde, a decir de los sofistas, impera la contingencia.

Si decimos que existe una negación de un orden predeterminado manifiesto a través de la *physis*, entonces asumimos que el ser humano habrá de enfrentarse a lo incierto. Para librar tal lucha el hombre no tiene de otra que el perfeccionamiento de sus propias facultades, pues de ello depende no ya la manutención de la *polis*,

¹¹³ E. Dupreél, *Les Sophistes*, Neuchâtel, 2000, p.321.

¹¹⁴ A. Belero, op. cit., p. XIII.

sino su propia sobrevivencia. Aunque parezca extraño en un contexto en apariencia tan lejano de nosotros, esta idea de aprendizaje para sobrevivir ya lo comprendían filósofos del s. VI a. C., como Jenófanes que tenía la noción del perfeccionamiento humano por aprendizaje de ensayo y error.

Es como arribamos a la vieja controversia de si existe la posibilidad de transmitir la *areté* mediante la educación, en tanto el ser humano está dotado de las capacidades para aprender, o bien, y ésta es una idea propia de la aristocracia desde Píndaro y Teognis, y que retomará el Sócrates platónico como veremos más adelante, de que la *areté* no se puede enseñar. Pero en el plano sofista tales enseñanzas susceptibles de ser aprendidas tenían una clara intensión práctica (*praxis*), en concordancia con el espíritu pragmático y crítico de la tradición, encaminadas fundamentalmente al perfeccionamiento del ser humano y de las cosas creadas por él, como la *polis*, semejándola ésta al propio cuerpo del hombre, como la analogía establecida por Alcmeón, donde “se presupone un contraste entre la acción natural de varios poderes abandonados a sí mismos y el armonizante efecto de la *krásis* que los convierte en mixtura orgánica”¹¹⁵.

La *Krásis*, que se entiende como el “buen gobierno”, donde cada una de las partes que conforman a la sociedad se encuentran bien equilibradas, es decir, que ningún grupo posee más poder que él o los otros, es obtenida mediante la educación gracias a la experiencia que cobra el hombre de sus propias necesidades y deseos, plasmado en la legalidad (*nomos*), es algo que se impone artificialmente, y no algo que por naturaleza está dado (*physis*). A partir de la segunda generación sofista ésta diferenciación más tarde agudizará por el contexto socio-político del que ya hablamos arriba, y en los casos de Trasímaco y Antifón, esa imposición artificial se logra no a partir del perfeccionamiento de los seres humanos a través de la educación, sino gracias al dominio de los más fuertes y de sus respectivas conveniencias, como lo expresa Trasímaco, a

¹¹⁵ E. Hussey, op. cit., p. 31.

propósito de su concepción de justicia (*Diké*) en la *República* platónica.

La conformación del *ethos* de la aristocracia ática de la época clásica, promovido en buena medida por la *paideia* sofista, responde a los problemas prácticos del quehacer humano, en especial el político. Buena parte de la juventud noble se preparaba para lograr un buen papel público, gracias a la adquisición de alguna importante magistratura. El medio más utilizado para obtener tal fin era la adquisición de técnicas oratorias que bien enseñaban los sofistas, a través de la retórica, y que tan bien se adecuaba al contexto de la vida democrática de Atenas.

Retórica y aristocracia logran una alianza “estratégica” para la manutención de la influencia política y económica de la nobleza en un régimen democrático tan dado a la discusión pública. Tal situación la confirmamos también en el propio Platón, que nos narra en el diálogo *Protágoras* el encuentro de un joven aristócrata con el insigne maestro, entre otras cosas, de retórica. Tal muchacho es Hipócrates, presentado a Protágoras por Sócrates, quien lo recomienda como un entusiasta de abrazar la carrera política en su ciudad natal, esperando que las enseñanzas del sofista le sean muy útiles para ello. Se lo recomienda como hijo de una familia rica y distinguida y como un joven de ambición y talento. Hipócrates es la imagen típica del joven de alcurnia queriendo recibir instrucción profesional como otros miembros de su noble clase para tener una buena actuación política.

La concepción tradicional aristocrática de que la *areté* no puede enseñarse, es debatida por los sofistas -que se decían “maestros de virtud”-, través del relativismo de los valores que plantean, ya que “no sólo habían destruido el modelo sacro del héroe imitable, pero nunca alcanzable, sino que habían acabado por desmitificar la concepción de una amistad (*philía*) forjada sobre el vínculo de consanguinidad, y de una *areté* poseída, en principio, por aquellos a quienes un claro destino había hecho hijos de mortales y de

dioses”¹¹⁶. Si recordamos, en la Homero encontramos a la *areté* heroica representada en el poderoso héroe que demuestra su excelencia a través de la fuerza y el enfrentamiento en la batalla y en la asamblea de reyes, así como en la visión arcaica, la *areté* comienza a desprenderse del linaje para convertirse en una actitud de excelencia ciudadana al amparo de la ley, aunque aun perviven visiones tradicionales, como lo observamos en los versos de Teognis en torno a los *simposios*, donde la relación con el joven Cirno muestra la creencia de que la transmisión de valores se logra a través de una relación amorosa entre un mayor y un joven del mismo sexo e igual alcurnia. Tal creencia erótico-pedagógica los sofistas la negaron, ya que el conocimiento, según ellos, era posible de que cualquiera podía adquirirlo precisamente por que toda la humanidad está dotada de *logos*, sólo que hay que cultivarlo a través de una rigurosa formación que los sofistas mismos impartían, además de que si recordamos nuevamente el contexto democrático que nos encontramos en Atenas, podemos comprender de que no era útil afirmar que la *areté* es patrimonio aristócrata, porque automáticamente excluiría a los demás ciudadanos nacidos en un sistema auspiciado por la universal *Diké*, que no puede hacer excepciones ni de virtud ni de clase.

La *areté* transitó, aparentemente (porque más adelante veremos que Platón retoma la idea tradicional, aunque claro, en el seno de un planteamiento de tipo filosófico), del banquete, a la asamblea, como continúa diciendo Lledó, “es una *areté* plenamente social; rueda por el *ágora* y por los gimnasios, por las calles de Atenas, y puede aprenderse de la boca de aquellos profesores de la democracia, de aquellos maestros que enseñaban a desechar los privilegios de la aristocracia”¹¹⁷. Ciertamente dudo mucho del supuesto desdén a los privilegios nobles en un sentido tan amplio como afirma Lledó, ya que al aceptar los sofistas gratificaciones económicas cuantiosas, de los pocos que podían darse el lujo eran los nobles, cuyos valores les hacían precisamente ambicionar la carrera pública y el prestigio

¹¹⁶ Emilio E. Lledó, *La Memoria del Logos*, p. 93.

¹¹⁷ Emilio E. Lledó, op. cit., p. 93.

social que un *thétes* enriquecido, por más rico que fuera, aun y en las democracias, no tenía la imagen pública de respetabilidad y confianza que tenía un joven de buena cuna, a los ojos populares, y que estaba enfrentado desde su nacimiento a la competencia por ser el mejor y sobresalir de entre todos los demás, rodeado de insignes ejemplos familiares que lo obligaban a ser digno del linaje al que pertenecía.

Por supuesto que la filosofía no puede quedarse con una idea tan parcial, como la que plantea una ideología aristocrática tradicional, a respecto de que la *areté* se transmite en la sangre, o, limitarse en el sólo terreno de la opinión (*doxa*) que Platón achaca a los sofistas, pues es preciso recordar que nuestro filósofo anda en busca de una respuesta universal, cosa que las ideas relativista sofistas no aceptan, que es volcada hacia todo aquello que mantiene la idea, de influencia pitagórica, de armonía, bajo la que existe el universo todo. Aquello que contribuye a mantener el orden universal, es lo bueno, y lo que atenta contra él, es decir, la falta de orden, es lo malo. Así pues, la respuesta al hecho de que la *areté* no puede enseñarse, tiene que justificarse de forma universal, pues de esto depende acercarse más al orden, en donde cada sujeto debe ocupar el lugar que por naturaleza le corresponde (idea de justicia), y para saber qué lugar le corresponde necesita realiza una introspección (*autognosis*) para así saber de sus capacidades, y no cometa el error de hacer algo para lo que simplemente no fue dotado. Comprender si se pueden enseñar las excelencias implica entender si nuestras capacidades innatas se prestan para tal cosa, porque de no serlo, se ignoraría la verdad, y con ello se pondría en riesgo el orden universal.

Es como Sócrates ausculta la idea aristocrática que viene desde Homero, Teognis y Píndaro de que la *areté* simplemente no se enseña, sino que es algo que se posee de manera innata, y aún así, que hay quienes simplemente nunca dan vistas de poseerla, como dice Sócrates en el *Menón*, acerca del problema de por qué se da con tanta frecuencia el caso de que los hijos de grandes hombres no salgan a sus padres. La *areté* como patrimonio aristocrático podría, contrastarse con los hechos, ya que hay nobles carentes de todas las

excelencias adjudicadas a tal concepto; pero es posible que esto dependa de qué tan bien se haya logrado un restablecimiento con los recuerdos que tiene el alma acerca de la verdad, pues recordemos que para Platón la verdad está en el interior de cada sujeto, en su alma, que participa de la verdad (*alétheia*) en tanto, si atendemos al *Fedro*, algún día vagó el alma en el *Topus Uranus*, lo que podemos interpretar ya como la personal inclinación del sujeto hacia una arte o quehacer específico, que Platón ejemplifica con las cortes de los dioses, cuyos miembros siguen a una deidad de la que adquieren su temperamento, como los filósofos, que son parte de la corte de Zeus, esto es, al rey de los dioses lo siguen los reyes de los hombres a decir de Platón, y que a su vez son los encargados de permitir tal proceso de rememoración.

La filosofía se va a convertir en el medio, a partir de la *mayéutica*, que es el arte de cuestionar a alguien que al responder está haciendo el esfuerzo por exteriorizar sus ideas, para hacer recordar la verdad que tiene en sí misma el alma, como lo demuestra Sócrates en su interrogatorio al esclavo analfabeto en el dialogo *Menón*, y donde se comprende que no se puede enseñar un algo que ya se sabe, como pretendían los sofistas. La labor del filósofo es ayudarlo a “parir” aquello, como afirma en el *Teeteto*, de lo que el alma ya está preñada: la verdad, y como instrumento se tiene la *mayéutica*.

El hecho de confiar el alma a un sofista que promete brindarle el conocimiento, implica, a decir de Sócrates en el *Protágoras*¹¹⁸, arriesgar el más valioso bien que un ser humano posee, esto es el alma, porque el saber implica un “alimento para el espíritu”, y así como con el cuerpo, hay que saber a respecto qué dieta conveniente al alma. La idea del filósofo como guía y como médico del alma que, gracias a ser alguien que recuerda más su contacto con las verdades eternas, puede ser capaz de brindar una dieta sana al espíritu (*Protágoras*, 313 D-E; 313 c-6). Con esta idea, Sócrates rescata el valor aristocrático de la *areté* innata e imposible de ser enseñada,

¹¹⁸ Sócrates hace este planteamiento al joven Hipócrates que quería ser instruido por el sofista.

recogiendo con ello “en forma filosófica una idea fundamental de la aristocracia que los antiguos habían manifestado y que la pedagogía racionalista de los sofistas dejaban más bien a un lado en vez de detenerse a refutarla”¹¹⁹, es como ese suplir el viejo rigor pedagógica de la nobleza, sobre un proyecto racional y pragmático, se enfrenta al replanteamiento filosófico de la *paideia* de la nobleza.

El rigor de la *paideia* aristocrática imprime su sello en todos los quehaceres de la vida del individuo que motiven al cultivo de su *ethos*, y no solamente en el *Eros* de una relación pederástica que estudiaremos en el siguiente apartado en términos platónicos, sino en un hecho peculiar que habría de distinguir a los nobles de los simples discípulos de los sofistas que pagaban para ser adiestrados en la virtud política, -ya que ésta no es una técnica (*tecné*), debido a que no hay fórmulas para prever todos los posibles movimientos sociales-, y es el hecho de que estudiar para adquirir una profesión no era un algo bien visto en una clase poco afecta a las actividades productivas y que equipararían al quehacer manual de un artesano envilecido por su condición profesional. El noble no persigue otra finalidad –como corresponde a quien no es un especialista, sino un hombre libre- que la de aprender por el sólo hecho de cultivarse, como se manifiesta en el *Protágoras*, de que sólo se estudia por *épi paideia* (321 B), es decir, por su propia educación.

Así vislumbramos la idea de Platón de que la *areté* no se puede enseñar (retomando esto de la *paideia* aristocrática, pero no limitándola a ella) sino que es la expresión del esfuerzo espiritual de cualquier sujeto sometido a los cuestionamientos filosóficos, más allá de su condición social o económica –cosa que criticó siempre a los sofistas, que enseñaban sólo a quienes les pagaban-, a esta alma predispuesta a enfrentar los planteamientos filosóficos, Platón lo denominará “alma bella”, la cual posee lo necesario para ser filosóficamente amada: deseo de saber.

¹¹⁹ W. Jaeger. op. cit., p. 496.

b) El Eros y la Crítica a la Aristocracia en Platón

Para abordar el tema del *Eros* en Platón y su relación íntima con la idea de aristocracia hay que comenzar primeramente inquiriendo, como, él mismo hace, en la naturaleza del mismo, para lo cual retomaremos los textos en los que se ocupa del tema, que son *Lysis*, *Fedro* y *Simposio*.

Eros es entendido por Platón como **Deseo**, que es una tendencia del alma para pretender aproximarse cada vez más a la belleza que se persigue sin descanso. El concepto de *Eros* es utilizado por Platón en dos sentidos, primero como *epithymía*, que implica un violento impulso corpóreo hacia el desenfreno sexual, es una sed que no se apaga con nada y que no pretende más de una relación que el sólo apareamiento animal. El segundo sentido es el de *philía*, que se tiende a traducir literalmente como “amistad”, pero que implica no el simple elemento sexual, sino el surgimiento de una relación que tiene como meta el perfeccionamiento de los amantes, la incitación a la sabiduría y la oportunidad de desplegar las excelencias propias del alma. Este es un amor entre dos almas bellas que deciden nutrirse mutuamente trascendiendo, inclusive, a toda cuestión física.

Platón, como Hesíodo, observa en el *Eros* a la potencia primera que actúa como amalgama de todos los elementos del universo, y que incita al espíritu del ser humano a elevar la faz y dar todo por contemplar la belleza, compuesta de Ideas o Formas, que son como astros luminosos que se quieren poseer para acceder así, nuevamente, al *Topos Uranus*, que es el lugar que contiene los “planos” de todas las cosas del universo y que resulta ser al que naturalmente tiende el espíritu. El proceso erótico es aquel que incita al brote de las alas que perdiera el alma en su caída al mundo, no sin dolor y angustia, como se narra en el *Fedro* y en el *Banquete*, precisamente por ese contacto con las cosas bellas que tiene el sujeto a su alcance, que en un principio, por supuesto, son materiales, en tanto que son las primeras con que se topa la mirada, y que son capaces de producir

tal efecto... pues aun y siendo pálidas sombras de las ideas, éstas no dejan de tener cierto grado de participación de ellas. En la particularidad de las cosas materiales se entreve la magnificencia de la universalidad, promoviendo así el recuerdo en los espíritus que ya deambularan en ella. De allí que la belleza venga a ser un nutriente determinante para la dieta del alma, pues será el principio activo que la incite hacia la belleza en sí misma.

Platón considera que naturalmente el espíritu tiende hacia lo bello (*kalos*), pero esta tendencia no se desarrolla si no se entabla relación con las cosas bellas y no se tiene un guía iniciado en los misterios del *Eros*, que conduzca al sujeto a la de la belleza en sí. Este proceso erótico es cuestión de iniciados, de almas bellas que sean capaces de universalizar a partir de la hermosa faz de un dulce mancebo; como dice el propio filósofo “el iniciado, aquél que contempló ampliamente las cosas de arriba, al ver un rostro divino, una bella imitación de la belleza o un cuerpo de hermosos aspecto, comienza por estremecerse y hormiguean dentro de él algunos temores que sintió arriba; después lo contempla y reverencia como un dios y desearía ofrecer sacrificios a su amado como si de la estatua de un dios se tratara, si no fuera porque teme ser tenido por un loco” (*Fedro*, 250c).

Ese amante que tiene el temor de ser tenido por loco, es el mismo guía del que hemos hablado desde el anterior apartado, el que sabe contemplar en la figura amada la representación de una belleza suprema, siendo a su vez la que le permite distinguir entre un cuerpo bello y uno que no lo es, en tanto el alma en sí misma ya vio a la belleza, y por recordar más en este mundo, es capaz de establecer comparaciones entre ambos mundos. Pero tal proceso no se da sino se está rodeado de cosas bellas, como la belleza de un muchacho. Este tipo de idea muestra el retome platónico de la idea de *paideia* aristocrática antigua, que observaba en la *philía* la mejor forma de transmisión de los valores de su clase, entre ellos, el nacimiento de la estima y la confianza necesarios para mantener el dominio sobre los otros grupos. Por supuesto que esto último no implica la idea de Platón, pues la *philía* compete no sólo a un grupo social, sino a todo

sujeto dispuesto a amar la sabiduría. Lo que se promueve es el perfeccionamiento de los amantes, por un adulto experimentado (*erastes*) y un joven (*erómenos*) dispuesto a dejarse conducir en la búsqueda de la belleza. En esta relación pederástica, al alma más experimentada, es a la que Platón llama *peiderastés metá filosofías* (*Fedro* 294c), esto es “ser que ama a los muchachos juntamente con el amor a la verdad”, precisamente porque en los muchachos en los que se ha despertado la aspiración a la *areté*, contempla Platón el alma bella dispuesta a iniciar el ascenso, en compañía del amante, hacia la verdad. Para Platón no se puede incitar a alguien a amar la belleza sin un trato amoroso en el sentido filosófico de *philía*, contrario al frío trato profesional que vendían los sofistas, y que consideraba que cualquier ser humano puede acceder a la *areté* sin necesidad de atravesar por un proceso iniciático que les incube alguna clase de deseo por lo sublime, y quizá, en esto, podemos comprender por qué no todos los sujetos son capaces de desarrollar la virtud, y esto es, porque han carecido de un amante que les despierte el anhelo por lograr su perfeccionamiento y los enfrente al reto de parir las ideas que tiene en su ser.

El amante, como representación simbólica del filósofo, es el arquetipo por excelencia del despertador de deseos entre los discípulos a los que se les despierta la otrora adormecida tendencia hacia lo elevado, “pues es de ley que aquellos que han comenzado a andar en la ruta celeste no vayan al viaje por debajo de la tierra, sino que continúen su vida en el viaje de la luz juntos y, cuando sea la hora crezcan las alas a ambos juntos a causa de su amor. Estos son los dones divinos del cariño de un amante a su querido muchacho”¹²⁰. Una relación amorosa sólo será virtuosa en tanto ésta tienda al perfeccionamiento de los amantes, esto es, que los hagan tender a ambos al aprecio continuo por el saber, y no limitarse a una mera satisfacción carnal, como el *Eros pandemio* que plantea Pausanias en el *Banquete*, al lado del *Eros uranio*. El primer tipo de *Eros* (*pandemio*) es la deidad popular que no busca sino el placer

¹²⁰ G. M. A. Grube. *El Pensamiento de Platón*, p. 177.

físico sin pretender un enriquecimiento espiritual de los amantes, como sí es el caso del segundo tipo de *Eros* (*uranio*), que tiene como meta la instrucción del amado.

El amado no crecerá espiritualmente sin un ánimo que le provoque el goce por lo que está haciendo. Goce entendido como deleite tanto físico como espiritual producido por las cosas bellas, es algo que Platón nunca niega, todo lo contrario, pues lo afirma como una parte intrínseca del ser humano, como dice Jaeger, de que “en su teoría del *Eros*, Platón tiende un puente audaz entre el abismo que separa lo apolíneo de lo dionisiaco. Sin el impulso y el entusiasmo inagotable y sin cesar renovados de las fuerzas irracionales del hombre, cree que jamás será posible alcanzar la cumbre de aquella transfiguración suprema que el espíritu obra al contemplar la idea de lo bello”¹²¹.

Eros como deseo de alcanzar lo bello, pero también como impulso que incita, según el *Menón*, a parir las ideas que todos llevamos dentro, y en tanto parto, éste no puede ser menos que esforzado, de allí que el ánimo que provoca el deleite por la sola idea de poco a poco ir arribando a la égida de la belleza, es tan importante en el frágil ser humano que nunca deja de necesitar la suave sonrisa del amado que a la manera de una ánfora de agua ofertada en el desierto, le provoque esa deleite vital que le ayude a lidiar con el arduo proceso de pensar, que tendrá como meta la ascensión espiritual.

En este plano el filósofo es un seductor, seduce al amado para que éste acceda a sus íntimas riquezas espirituales, y para esto hace acopio no sólo del cuerpo, pues el goce se da también a través de las palabras, de los “bellos discursos”, como los denomina el filósofo, que así reafirma otra parte sumamente importante de la *paideia* aristocrática: la poesía.

La poesía que en la edad antigua y en la arcaica gozó de una importancia fundamental, nunca dejó de ser respetada a lo largo de la tradición griega en tanto esta apelaba directamente al contacto de

¹²¹ W. Jaeger. op. cit., p. 569.

los dioses que expresaban su voluntad a través de ella, y si bien Platón critica el hecho de que los poetas expresen falsedades a través de la poesía, como el decir que los dioses, que en sí reúnen el máximo de bondad y belleza, se comportan vilmente en la obra homérica, le hace replantear la poesía como el medio seductor por excelencia que transmita la verdad de las cosas, la *alétheia*, como dice A. Montemayor: “De este modo, ser mejor no significa destacar en el combate y en la asamblea; La meta que ahora se propone es hacer mejor a los jóvenes por medio de la inteligencia y la verdad”¹²². La poesía más excelente, en Platón, promueve la facultad de goce en el ser muchacho y lo seduce en un erótico camino que lo conduce a la excelencia y al despliegue de su propia personalidad (*Simposio*, 184 D-E).

Esta idea de inspiración de exclamar bellos discursos nace a partir de la admiración belleza del amado, como vemos en Sócrates, en el *Fedro*, lanzando un exquisito elogio al amado, demostrando que se “requiere la “coincidencia” del instinto sensual con motivos ideales para que el aspecto físico del *Eros* se halle justificado” (*Simposio*, 184 c), al respecto, vemos el poder de la mirada, pues “la belleza, captada mediante la mirada, a pesar de su imperfección en este mundo es el medio más claro para acceder a ella. El ojo es el más lúcido de nuestros sentidos”¹²³. Si recordamos la importancia del ojo para la cosmovisión tradicional griega, podemos entonces tener presente al héroe homérico que debe presentarse gloriosamente ante la mirada para garantizar su inmortalidad.

Eros implica un proceso iniciático, como resaltan Crombie y Guthrie¹²⁴, que parte de la belleza física que capta el ojo y que poco a poco se va elevando hasta la universalidad, pues el amado “pronto tiene que ver que la belleza visible es por doquier la misma y debe despertar la pasión que sentía por una manifestación individual de la

¹²² Alicia Montemayor García. “La poesía expulsada de la ciudad. De cómo Homero se convirtió en literatura”, en *Signos Filosóficos*, UAM-I, núm. 8, Julio-Diciembre, 2002, p.18.

¹²³ Robin, *La Théorie Platonicienne del' Amour*, París, Alca, 1908.

¹²⁴ I. M. Crombie. *Análisis de las Doctrinas de Platón*, T. I, p.198; Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, T. IV, p. 363.

misma”¹²⁵. Esto es un peculiar proceso inductivo que hace recordar la perfección que de suya ostenta el alma, y le provoca un arribo cada vez más cercano a la universalidad.

No es gratuito el hecho de que Sócrates se desenvuelva en un ambiente repleto de jóvenes nobles de la más alta alcurnia, como Fedro y Alcibíades. Destacados ambos, entre otras cosas, por su belleza física, digna de despertar el deseo en el maestro que se paseaba por los gimnasios no sólo para entablar interesantes discusiones, sino también para admirar y extasiarse con la gracia de los cuerpos que su mirada captara y que le inspiraban precisamente para lanzar bellos discursos, como el que ofrece a Lysis en el diálogo homónimo.

Estos bellos y nobles personajes nos puedan ayudar a comprender un concepto que desde los antiguos griegos, se le tendía a relacionar con la aristocracia y que retoma Platón en su argumentación, y es el de *kalós*, “lo apreciable”, lo que está “bien logrado”, que incluye tanto la admiración estética, la fascinación erótica, la admiración intelectual, como los modos de vida y las leyes, esto es que “hasta Platón e incluso en tiempos de éste, la palabra no se aplicaba sólo a los muchachos bien parecidos, a las mujeres bellas o a los ojos, tobillos, edificios y demás, sino también a puertas, campos, presagios, reputaciones y hechos. Llegar oportunamente era llegar <en un tiempo *kalos*>”¹²⁶. Las actividades y las leyes benéficas eran calificadas como *kalós*, que es una forma natural de alabarlas en un grado sumo, pues estas cosas, se puede decir que “están bien hechas”, tan bien hechas como el amado cuerpo que incita a la aspiración universal, y que no podía ser otro en la cultura griega que aquellos que más tuvieran parecido con las magníficas estatuas marmóreas con que se representaban a las deidades, a los héroes, a los atletas como a los que cantan Homero y Píndaro respectivamente, esto es, a los que poseían los cuerpos ejercitados en los gimnasios, y poseían la educación suficiente para actuar en la vida pública y mantener una relación con otros

¹²⁵ Guthrie, op. cit., p.363.

¹²⁶ W. Jaeger. op. cit. p. 492.

coetáneos y adultos virtuosos que también cincelaran finamente su espíritu. Estos jóvenes con maneras refinadas y gustos exquisitos que tanto elogia Teognis, y que poseen la fuerza suficiente como para respetar y enriquecer el *nomos* y aplicar su *areté* para beneficio público, cultivando la armonía entre todos los ciudadanos que alejara la amenaza de *stasis*, como creyera Solón; No puede ser otros que los hombres virtuosos, que las almas bellas, y no ya solamente los aristócratas en los que no siempre se demostraban las virtudes de las que se afamaban. Platón considera que *Agathós* y *Kalós* son sinónimos (*Timeo*, 87 c; *Lysis*, 216 d), pues ambas palabras resumen su ideal de bondad y de belleza: *kalokagathía*,

En la antigüedad la filosofía se consideraba ante todo una forma de vida, como dice S. Pérez, de que principalmente “para los filósofos con escasa o nula producción escrita, la biografía era parte de la doctrina”¹²⁷, a partir de la forma de vida “se desprende un *ethos*, del que se extraen una serie de máximas para orientar la vida”¹²⁸. Así, de la forma de vida de Sócrates podemos extraer la máxima de que la continua relación con la gente excelente permite, en el contexto griego por supuesto, el inicio del ascenso a una forma de vida virtuosa que concluya con el arribo a la perfección, pues esta gente participaba de la idea de belleza que Sócrates buscaba, independientemente de que si pertenecían o no a la nobleza sanguínea, eran portadores de la virtud filosófica que insita a desear la belleza y a valorar a aquellos que tienen virtud, como Sócrates mismo, que no nació al interior de la aristocracia, pero que sin embargo poseía todas las excelencias propias de un ciudadano respetable, como el hecho de haber sido *hoplíta* y haber salvado a un noble, Alcibíades, en plena batalla de Potidea, así como haber sido representante de su *Demos* ante el consejo popular y un respetuoso de las leyes. Todos estos ejemplos que observamos en la *Apología* muestran a un sujeto digno y querido incluso para las clases más nobles y ricas de Atenas, además, se sabía carente de sabiduría.

¹²⁷ Sergio Pérez Cortés, “Crearse una Identidad como Filósofo”, en la compilación de Gustavo Leyva *Política, Identidad y Narración*, UAM-I, 2003, p. 457 ss.

¹²⁸ S. Pérez. op. cit., p.457.

Una de las características del sabio es el reconocer sus límites, pero tender siempre hacia el perfeccionamiento de las capacidades con que está dotado, ésta es la carencia de la que habla Diótima de Mantinea en voz de Sócrates en el *Banquete*, pues es ella la que le cuenta al filósofo el mito del nacimiento de *Eros*, hijo de Poros (la abundancia) y de Penia (la carencia), procreado justo el día en el que los dioses celebraban el nacimiento de Afrodita, la diosa de la belleza. En tanto hijo de la carencia, es incompleto, es decir, no es completamente bello, fuerte y dulce, por lo que también tiene cierto grado de fealdad, de debilidad y de tosquedad. Pero al tener también abundancia, tiene una buena dosis de hermosura, fortaleza y refinamiento.

Como la persona que logró conocerse a sí misma tiene la noción de tales gracias, las perseguirá infatigablemente, como el propio *Eros*, deseoso de la belleza máxima de la que se sabe carente. Desea la sabiduría en tanto sabe que no la tiene toda, y sin embargo es sabio, porque sabe de lo que carece, ya que si supiera todo como los dioses ¿qué caso tiene perseguir lo que ya se posee?, de allí la idea de que *Eros* sea un *daimon*, esto es, un intermediario entre los dioses y los hombres, entre las cosas perfectas y las imperfectas.

Eros es el amante por excelencia de la sabiduría, es un insatisfecho sempiterno que recoge las migajas de la perfección, pues es una gran metáfora del hecho que acontece cuando se penetra más en el conocimiento, comprendiendo cuán poco se ha avanzado en él. Sin embargo este *daimon* despertará la inquietud de la sabiduría en otras almas dispuestas a darlo todo por la virtud.

El filósofo como *daimón* y *Eros* mismo, como amante de la *kalokagathía* y amigo de los jóvenes bellos que han estado en contacto con objetos que participan de ella, como en la cultura griega sería aquellos que cultivaban su cuerpo en los gimnasios, lugar al que no accedían los *thétes*, lugar exclusivo de la aristocracia aún en la época clásica, poseedora de la exquisita sensibilidad y educación como para reconocer y amar al hombre virtuoso que le inculcara la conciencia de su incompletud a través de las conversaciones provechosas de los gimnasios y los *simposios*.

Esta necesidad de belleza ya no se conformará con un mundo de apariencias y se asqueará de los hechos viles, porque tenderá hacia la perfección. Por medio de esto comprenderá que el principal enemigo a vencer es la ignorancia y la injusticia (*adikía*), que es precisamente ese velo ante los ojos que no permite entender las carencias y que incita a la arrogancia en aquellos que se creen completos y ya no necesitados de sabiduría, evitando así la *autognosis*, el conocimiento de sí mismo que permita saber el lugar que se debe ocupar en el universo.

Dentro del lugar que el ser virtuoso debe ocupar en el universo no deja de encontrarse un punto muy propio de su naturaleza, retomada igualmente del *ethos* aristocrático, como es el hecho de parir hijos hermosos, que son las ideas que todos llevamos en sí, pero que no se debe confundir con una idea de continuar la estirpe, misma que Platón duramente ataca en la *República*, al suprimir toda forma de status social, incluyendo al de la familia, la propiedad y la diferencia de trato entre hombres y mujeres (cosas, todas estas, fundamentales para la aristocracia) propiciando antes que nada la *philía* universal que mantenga la *krásis* al interior de la *República*, que precisamente se rompe con la desigualdad, como ya lo viera el propio Solón, pero que la filosofía platónica llevará hasta sus últimas consecuencias al desaparecer toda institución humana que promueva los intereses personales o grupales antes que los del grupo en su conjunto.

c) *La Idea de Inmortalidad: Fin del Aristos*

Ya desde Homero nos podemos topar con la idea de la inmortalidad que se expresa, si recordamos, entre otras cosas, a través de los enfrentamientos entre héroes de semejante honor y linaje (*aristeia*), con la espada en mano y con discursos que convencen a la asamblea de héroes. El hecho de ser captado con la mirada de los espectadores y lograr en él una impresión suma, implica que las acciones sean grabadas en la memoria, transmitida de generación en generación en los cantos del *aeda*, quien al poseer la virtud poética, tiene en “su pluma” la misión de Zeus de “cantar las grandes cosas de este mundo” y con esto, hacerlo perdurar.

La tarea fundamental de la poesía era precisamente la de imprimir indeleblemente en el espíritu de la cultura los grandes hechos de los hombres, a la manera de un espléndido monumento en cuyas doradas placas se escriben los acontecimientos y los nombres de los sujetos más gloriosos de la ciudad, cuyas hazañas sirven a su vez de ejemplos educativos para la juventud futura.

Plasmar en ejemplos prácticos los acontecimientos memorables que pudieran servir como ejemplos para afrontar las contingencias de este mundo, era una parte esencial de la *paideia* aristocrática, que veía en la vida de los antepasados toda esa grandeza y sabiduría que los había hecho gloriosos a los ojos del mundo, que gozaban de tanta respetabilidad que venían a formar parte del propio *ethos* que configuraba a la sociedad toda, donde todo lo mejor que en ella transcurría se comprendía y calificaba a través de atributos nobles, en especial el atributo de “bello” (*kalos*). El modelo (*arquetipo*) tiene la autoridad suficiente para influir en la conformación del carácter, tal paradigma pertenece a un contexto mítico donde los hombres eran mejores y gozaban de un contacto directo con las deidades, tal como aparece en la cosmovisión griega de Homero y Hesíodo. El mito, que comprende precisamente a ese universo

fantástico cargado de enseñanzas para la vida, jamás perdió entre los helenos su fuerza educadora que en el propio Platón es más que evidente, pues era consciente de la influencia que ejercía en la cultura, cuyos ciudadanos precisamente se formaban a través de los mitos.

Platón, como ya hemos observado, retoma en gran medida las ideas de la antigua nobleza, y las resignifica en el contexto político que le tocó vivir, en donde la democracia había llevado al desastre de Atenas y hubo condenado a muerte a su maestro: Sócrates. Los valores de la democracia ática son criticados mediante los ideales nobles de la tradición griega y con las ideas formuladas en la *República*, con un régimen ideal en el que imperan los valores dorios, caros siempre a la nobleza conservadora por la severidad de su educación militar. Se erige así como un medio para enfrentar la clara decadencia de la *polis* que aquejó a Grecia desde el fin de la Guerra del Peloponeso. Entre ese resurgimiento de los valores tradicionales, claro que en un contexto filosófico, vemos reaparecer la idea de inmortalidad, inmersa, para Platón, en la propia naturaleza del ser humano, debido a que precisamente la intención del *Eros* es no sólo el de unir a dos seres y ser principio que unifica a la sociedad y les permite a sus miembros vivir en concordia, sino también como la manera que posee el individuo para dejar tras de sí, tras la muerte, algo semejante a sí mismo, como plantea Platón. Dar nacimiento a algo es ser tan duradero e inmortal como un mortal puede serlo. Estamos de acuerdo, pues, en que *Eros* ha de desear la inmortalidad juntamente como lo bueno, si es que desea poseer el bien para siempre. La inmortalidad es, pues, el objeto de *Eros*” (Platón, *Banquete*, 206 c).

La inmortalidad como objeto de *Eros*, como esa necesidad natural del ser humano de dejar descendencia que perpetúe al individuo y que sirva para mantener el orden del universo y el perfeccionamiento de los seres humanos. Encontramos un claro principio reproductor que anda a la búsqueda de ese ser que sea apropiado, el “mejor” para generar a un ser más bello, más sano y más virtuoso que sí mismo. Se buscará a alguien bello para procrear

algo bello, y esto es por la propia tendencia natural que conduce al hombre hacia la belleza.

El hombre busca engendrar en lo bello, como explica Platón en el *Banquete*, de que el *Eros*, concebido como el amor al bien, es al mismo tiempo el impulso hacia la verdadera realización esencial de la naturaleza humana y, por tanto, un impulso de cultura en el más profundo sentido de la palabra. Es un impulso de cultura por la pretensión de crear, de dar vida a un algo que embellezca al mundo, de concretar esa natura humana, que semejada a la del ciudadano, se plasme en los hechos memorables transmitidos de generación en generación, en una *paideia* de la ciudad toda, como otrora hacía la poesía.

Las ambiciones tan sublimes para el ser humano, como aquellas de acceder a su perfeccionamiento y perpetuar su memoria públicamente, no pueden nacer de un ser yermo que nunca ha tenido contacto con la belleza. Es preciso el contacto con un *daimón* que lo guíe al conocimiento de sí mismo, en donde late esta potencia de inmortalidad que es capaz de desplegar el filósofo a través de su arte de preguntar, exacerbando el deseo de honor del amado y lo llevar a desear el perfeccionamiento a través de su relación con alguien más sabio, como observamos en el discurso de Fedro en el que se apuntaba al afán de honor (*philotimía*) como efecto del *Eros* (*Banquete*, 209 A). El alcance de este motivo va más allá de lo que Fedro creía. El honor, valor fundamental del *ethos* noble, implica el compromiso con la estirpe de la cual se es parte, y que incita a la realización de hechos memorables que sean dignos de toda esa genealogía.

Dentro del honor está el dejar descendientes dignos, propios de una ambición tan humana como la de “vivir siempre, al menos en la memoria de los hombres: ella es el aguijón para todas las acciones nobles”¹²⁹, y en efecto, podemos ver ese deseo de inmortalidad como una ambición humana que el honor aristocrático exige, pero que Platón trasciende inclusive en esto, pues él lo ve como una

¹²⁹ W. K. C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, T. IV. p. 363.

necesidad del que ha logrado restablecer un contacto con los internos recuerdos de la perfección, gracias a la guía del amante-filosófico que le ha hecho comprender su estado de preñez, es decir, de portar en su espíritu la perfección misma. Esa que no se puede enseñar, sino recordar, y no se puede recordar sin el principio amoroso que después él mismo lega a las generaciones futuras, como dice Guthrie, “un joven bendecido con esta preñez espiritual busca la belleza en la que él puede dar a luz. La belleza física la atraerá y cuando la encuentra unida a la belleza del alma, da a luz, y él y su amigo crían juntos el fruto, es decir, él lo educa, hablándole de lo que un hombre bueno debería ser y hacer. Este vínculo es más fuerte que el que existe entre padres e hijos, en la medida en que los “hijos” son más bellos y más inmortales. ¿No fueron las leyes de Licurgo y Solón una progenie más bella de lo que podría haber sido cualquier hijo mortal?”¹³⁰.

Lo anterior nos puede ayudar a comprender la naturaleza de los hijos de los que hemos estado hablando, y estos no son otros si no el conocimiento de las Ideas que causan todas las cosas, las Ideas son las que se llevan en el alma como conceptos y que solamente a través del amor podemos concebir a través de un parto, pues es un proceso arduo, como el del parto mismo. Un buen ejemplo podrían ser los de Solón y Licurgo, que legaron a Atenas y a Esparta su marco jurídico, parido en medio de los espasmos dolorosos de la *stasis*, y las leyes, hermosas hijas resultaron “más bellas y más inmortales” que sus propios padres, desde el momento en que contribuyeron a reordenar sus respectivas ciudades, de fortalecerlas y educarlas, como lo fueron los poemas de Homero, de Hesíodo, de Teognis y de Píndaro.

La inmortalidad a través de los hijos del espíritu es no sólo el mayor momento de este amor nacido de una *Eros* filosófico, sino que es el máximo momento de la historia humana, pues los dioses dotan al ser humano de la capacidad de crear, de dar vida a otros

¹³⁰ Guthrie, op. cit., p. 363.

tantos, como a esos sujetos nacidos y criados al auspicio de las leyes de los hombres más bellos que la humanidad pueda poseer.

De estos hombres Platón exige todo, en especial, hermosos amantes dispuestos a recibir el influjo poderoso de sus discursos, capaces de ser seducidos con las ideas y de aspirar a la armonía acorde con las esferas celestes. Estos amantes de lo bello se dejarán erotizar desde el momento en que como los jóvenes mancebos, como a los que Sócrates frecuentara en los gimnasios, a un principio blandamente, se asuman amorosos receptores de las excelencias, sin ningún tipo de engreimiento, como el del joven Lysis, a quien antes que nada comienza por bajarle los sumos –como a muchos de los interlocutores socráticos-, para que aceptada su carencia de conocimiento, deseé y lo busque el saber. De este modo el camino del deseo se funda en la conciencia de incompletud y se convierte en vía hacia las cosas bellas.

Los amantes filosóficos son los sempiternos insatisfechos, que tienen sed de saber en cualquier época y que, regocijados, se desnudan espiritualmente ante la obra de los grandes maestros y son poseídos por las ideas que aquellos exponen, las cuales los incitan a parir bellas ideas y realizar bellas acciones.

Esta disposición a recibir la semilla de la sabiduría es a lo que Platón denomina “alma bella”, la cual no es pasiva, como podría parecer, todo lo opuesto, pues atraviesa por los momentos de rememoración que la mayéutica provoca, y una vez que recordó el alma parte de ese universo perfecto, pretenderá exteriorizarlo en este mundo que no es sino un vaga copia de él, un cúmulo de sombras partícipes de las Formas. Solamente los mejores, los más bellos, los más virtuosos, pueden vislumbrar las Ideas, estos nobles filósofos que han sido iniciados en los misterios del saber, gracias, en un principio, al amor con un hombre mayor que vela por su perfeccionamiento, mismo que alcanza su culmen en la inmortalidad a través de los hijos espirituales.

La filosofía como una forma de vida que induce al espíritu a enfrentarse a todo lo injusto, como el propio Sócrates, que excéntrico y repleto de cuestiones que tal podrían parecer ridículas,

“pero que cuando se penetra en su interior (*entós autoon ginoménos*) esas palabras ridículas revelan un ser verdaderamente *kalokagathós*. Pues su virtud distintiva consiste precisamente en la búsqueda de la virtud; una virtud que se prodiga, como una terapéutica sin ambición, ni remuneración, y por la cual puede conseguir cada uno la belleza de esa parte invisible del ser que es el alma”¹³¹.

Sócrates es la imagen platónica de nobleza, de una aristocracia inmortalizada gracias a su preocupación por el ser humano para conducirlo al deseo de las Ideas, como esas que persiguió hasta el fin de sus días “el mejor hombre, podemos decir nosotros, de los que entonces conocimos, y, en modo muy destacado, el más inteligente y más justo” (*Fedón, 118c*).

¹³¹ Eduardo Nicol. *La Idea del Hombre*, p. 386.

Conclusión

Es importante comprender que los aspectos que contribuyeron a formar el *ethos* de la antigua aristocracia griega, se fueron labrando a lo largo de los siglos y que fueron respondiendo a las diversas problemáticas que se fueron suscitando en el transcurso de la historia.

En la obra homérica observamos la gran fuente surtidora de los arquetipos nobles, donde es el héroe que pretende mantenerse en la memoria colectiva, gracias a sus hazañas, en las que destacan la capacidad para expresarse en la asamblea de los reyes y para enfrentarse con gallardía y sin temor a la muerte en la lucha (*aristeia*), con otros héroes que en dignidad y fuerza no le son menores. Así muriera en combate, ya tuvo el honor de ser reconocido por el noble contrincante como un igual y de ser admirado por un público que, atónito con la lucha, le ofrece como premio el tesoro de su recuerdo. Es como observamos que el principio de inmortalidad está íntimamente ligado con el *ethos* heroico, y que impregnará, a lo largo de los tiempos sucesivos, a toda la cultura helénica.

Es de igual importancia atender el valor que tenía la poesía para la *paideia* aristocrática, que precisamente cantaba los acontecimientos gloriosos de los señores, que son con los que se educaba la juventud, pues a la postre servían de ejemplos prácticos con los cuales se tenía cierta referencia y seguridad para lidiar con las cosas de la vida, como son los momentos de lucha interna de las ciudades gracias a la desigualdad imperante, la *stasis*, que en Homero se reprimía con la fuerza del noble, como Odiseo, que reprende con palabras y golpes del cetro al *théte* faccioso que pide el abandono de la gesta porque quiere retornar su hogar. Este derecho tradicional del noble para imponerse (*themis*), es enfrentado por Hesíodo, pues ve en él uno de los principales causantes de la *stasis*, debido a que al poner la administración de la justicia (*Diké*) en manos tan parciales y poco afectas a las clases populares, promovía la corrupción y el enfado de las clases menesterosas que tarde o

temprano, haciendo uso de la fuerza, se pretenderían librar del dominio de los señores.

Hesíodo apela a una ley universal igual para todos los hombres independientemente de su linaje o condición social (*gnome*), que reparta a cada quien lo que se merezca, sin parcialidad alguna, y por el solo hecho de atender al respeto de la justicia (*Diké*), que es la divinidad a la que Hesíodo acude para evitar la *stasis*, desatada precisamente como castigo de la justicia a la arbitrariedad de los hombres, en especial, de los aristócratas poderosos que soberbiamente pretenden imponerse por sobre todos, haciendo peligrar la *armonía* en la que deben vivir los seres humanos para ser más prósperos y virtuosos.

La visión de un *ethos* noble en la visión antigua es así conminada al respeto de la legalidad para que así también pueda perdurar, sobre todo en el contexto arcaico que plasma la poesía de esta época, tan llena de sublevaciones que amenazaron no sólo con el dominio de los *aristoi*, sino con la sobrevivencia de sus miembros que no habían enfrentado los cambios sociales y económicos que afectaban a toda la sociedad. Y es así que podemos leer, entre otros, en Teognis, en Píndaro y en Tirteo, un repliegue hacia sus valores tradicionales, pero ya en un plano individual, de un yo que se recorre a sí mismo cuando la soledad del entorno lo obliga a exiliarse en la intimidad. La poesía arcaica descubre la intimidad griega, pero también la hace afrontar su realidad, como observamos en la poesía y en las leyes de Solón, el legislador de Atenas, que retomando la tradición jonia, de un principio universal que rige sobre las cosas del universo independientemente de la voluntad de los hombres (Anaximandro), pretende tomar sus leyes eternas para la conformación y la administración de la ciudad, dentro de la cual, la aristocracia mantendría el dominio de las magistraturas, mientras el pueblo (*demos*) gobierna a la ciudad, a través de la asamblea, y garantiza el cumplimiento de la ley. Solón salvó a Atenas de la *stasis*, equilibrando a los grupos políticos que la conformaban mediante el imperio de la ley universal. Con esto salvó, también, del aniquilamiento, a la nobleza.

Es importante entender la conformación de los ideales de justicia en el mundo griego, de un orden legal y de administración imparcial de la justicia que vela porque el más fuerte no abuse del más débil independientemente de su linaje y su poder. Buscar el equilibrio de las fuerzas que conforman a la sociedad, de los nobles y de los plebeyos que acceden a un nuevo status, el de ciudadanos, con deberes y privilegios comunes, y cuyo objetivo es el engrandecimiento de la colectividad, como observamos en el sistema nacido a fines de la era arcaica, la *Polis*, sustentada sobre bases legales, y en la que la nobleza, gracias a su *paideia*, pasó a tener un papel fundamental en la administración pública. Debido a esto, los sofistas encontraron tierra fértil en las costas áticas para enseñar la política a estas clases administradoras de un imperio marítimo que hizo de Atenas la ciudad más poderosa y rica de toda la Hélade hacia la época clásica, la época de la democracia, y bajo la cual nacería la filosofía.

Con la filosofía, los afanes universalistas de la época arcaica y del pensamiento jonio encuentran un exquisito receptáculo, pues la pretensión de acceder a la verdad la hace enfrentarse con la parcialidad retórica y pragmática de la mayoría de los sofistas, que con sus tesis relativistas, chocan con la visión de orden universal de Sócrates y Platón. La filosofía, retoma varios valores de la *paideia* aristocrática, en efecto, como el de la seducción hacia la virtud en base a la *philía* y el esfuerzo por legar grandes cosas al imperfecto mundo material, pero a su vez, la filosofía trasciende estos parámetros nobles desde el momento en que los hace patrimonio no de una clase social y de sus prejuicios, sino de todas las almas bellas dispuestas a emprender el camino hacia la excelencia. Estas almas receptivas de la belleza, erotizadas por los bellos discursos de la filosofía, serán los integrantes de una nueva aristocracia, promotora de la paz, de la mutua dependencia, de la cooperación y de la *philía* entre todos sus miembros.

Bibliografía

- Aristófanes. *Comedias*, trad. Luis Gil Fernández, Gredos, Madrid, 2000.
- Aristóteles. *Política*, trad. Manuela García Valdés, Gredos, Madrid, 2000.
- Aubenque, Pierre. *La Prudence des Antiques*, Soeil, París, 1995.
- Baquílides, *Odas y Fragmentos*, trad. Fernando García Romero, Gredos, Madrid, 2002.
- Bailly. *Dictionnaire Grec-Français*, Librairie Hachette, París, 1995.
- Bloch, Marc. *The Cambridge Economic History*, vol. I, ed. Por I. H. Clapham y E. Power, Cambridge University Press, 1941.
- Bundy, E. *Studia Pindarica*, University of California Press, 1986.
- Burkhardt, Jacob. *Griegische Kulturgeschichte*, vol. IV, Surkhamp Verlag, München, 1992.
- Canfora, Lucciano. “El Ciudadano“, en *El Hombre Griego*, Jean-Pierre Vernant (comp.), trad. José Antonio Ochoa Anadón, Alianza, Madrid, 2000.
- Cornelio Nepote, *Vidas*, trad. Manuel Segura Moreno, Gredos, Madrid, 2002.
- Corominas, Juan. *Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, 5 vols., Gredos, Madrid, 1990.
- Coulanges, Fustel de. *La Cité Antique*, Gallimard, París, 1995.
- Crombie I. M. *Análisis de las Doctrinas de Platón*, T. I, “El Hombre y la Sociedad”, trad. Ana Torán y Julio Cesar Armero, Alianza, Madrid, 1981.
- Chamoux, *History of Grece*, Harvard University Press, 1980.
- Diógenes Laertius, *Lives of Emminent Philosophers*, trad. R. D. Hicks, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, 1995.
- Diogéne Laerce, *Vies et Doctrines de Philosophes Illustres*, en M. O. Goulet-Caze (ed.), Librairie Général de France, París, 1999.
- Dugar, L. *L` Amitié Antique*, Université de París, París, 1995.
- Dupréél, E. *Les Sophistes*, Neuchâtel, 2000.
- Fernández Urbina, José. « Aspectos Sociales de Grecia Arcaica », en *Clases y Luchas de Clases en la Grecia Antigua*, Claude Mossé (comp.), trad. José Fernández Urbina, Taurus, Madrid, 1979.
- Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad*, 3 vols., Siglo XXI, México, 2002.
- Finley, Moses I. *El Mundo de Odiseo*, trad. Mateo Hernández Barroso, FCE, México, 1996.
- Fränkel, Hermann. *Poesía y Filosofía en la Grecia Arcaica*, trad. Ricardo Sánchez-Ortíz de Urbina, Visor, Madrid, 1993.

- Gernet, L. "Frairies Antiques" en *Anthropologie Grecque*, Gallimard, París, 1990.
- Gómez Espelosín, Francisco Javier. *Introducción a la Grecia Antigua*, Alianza, Madrid, 1998.
- Grube, G. M. A. *El Pensamiento de Platón*, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1987.
- Guthrie W. K. C. *Historia de la Filosofía Griega*, 6 vols., trad. Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González, Gredos, Madrid, 1990.
- " " " . *Los Filósofos Griegos*, trad. Florentino M. Torner, FCE, México, 2002.
- Heródoto de Halicarnaso, *Historia*, 5 vols., trad. Manuel Segura Moreno, Gredos, Madrid, 2002.
- Hesíodo. *Obras Completas*, trad. Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Gredos, Madrid, 2000.
- Homero, *Ilíada*, trad. Emilio Crespo Güemes, Gredos, Madrid, 2000.
- " " , *Odisea*, trad. José Manuel Pabón, Gredos, Madrid, 2000.
- Huizinga, Johan. *Homo Ludens. Essai sur la Function Social du Jeu*, Gallimard, París, 2000.
- Hussey, Edward. « La Época de los Sofistas », en *Los Sofistas y Sócrates*, selección y traducción de Alberto Vargas, UAM-I, México, 1991.
- Jaeger, Werner. *Paideia: Los Ideales de la Cultura Griega*, trad. Joaquín Xirau (libros I y II) y Wenceslao Roces (libros III y IV), FCE, México, 2001.
- Jenofonte, *Helénicas*, trad. Luis Gil Fernández, Gredos, Madrid, 2000.
- Lefkowitz, M. *The Lives of the Grec Poets*, The John Hopkins University Press, 1991.
- *Lírica Griega Arcaica, Poemas Corales y Monódicos, 700 a 300 a. C.*, trad. Francisco Rodríguez Adrados, Gredos, Madrid, 2001
- *Los Filósofos Presocráticos*, 3 vols., Gredos, Madrid, 2001
- Lledó, Emilio E. *La Memoria del Logos*, Taurus, Madrid, 1987.
- Maquiavelo. *Discursos Sobre la Primera Década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 2000.
- Malinowsky. "Myth in Primitive Psychology", en *Magic, Science and Religión and Other Essays*, Anchoor Books, N. Y., 1990.
- Montemayor García, Alicia. "La Poesía Expulsada de Ciudad. De Cómo Homero se Convirtió en Literatura", en *Signos Filosóficos*, núm. 8, julio-diciembre, UAM-I, México, 2002.
- Müller, Karl Offried. *Historia de las Ciudades Guerreras*, trad. Augusto von Hohenllohe, EUDEBA, Buenos Aires, 1996.

- Murray, Oswyn. “El Hombre y las Formas de Sociabilidad”, en *El Hombre Griego*, Jean-Pierre Vernant (comp.), trad. Antonio Bravo García, Alianza, Madrid, 2000.
- Nicol, Eduardo. *La Idea del Hombre*, FCE, México, 1992.
- Nietzsche, Friedrich. *La Genealogía de la Moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2000.
- Nuño, Juan A. *El Pensamiento de Platón*, FCE, México, 1988.
- Otto, Walter Friedrich. *Teofanía, El Espíritu de la Antigua Religión Griega*, trad. Juan Jorge Thomas, EUDEBA, Buenos Aires, 1968.
- Pérez Cortés, Sergio. “Crearse una Identidad como Filósofo”, en *Política, Identidad y Narración*, Gustavo Leyva (comp.), Biblioteca Signos, UAM-I, México, 2003.
- Píndaro. *Odas y Fragmentos*, trad. Alfonso Ortega, Gredos, Madrid, 2002.
- Platón, *Diálogos*, 6 vols., Gredos, Madrid, 2000.
- Plutarco. *Vidas Paralelas*, 2 vols., trad. Aurelio Pérez Jiménez, Gredos, Madrid, 2001.
- Reyes, Alfonso. “Negruras y Lejanías de Homero”, en *La Afición de Grecia*, El Colegio Nacional, México, 1960.
- Rodríguez Adrados, Francisco. *El Mundo de la Lírica Antigua*, Alianza, Madrid, 1981.
- “ “ “. *Diccionario Griego-Español del Instituto de Filología del Consejo Superior de Investigaciones Científicas*, Madrid, 1991.
- Robin, *La Théorie Platonicienne del' Amour*, Alca, París, 1908.
- Rohde, Edwin. *Psique, La Idea de Alma y la Inmortalidad Entre los Griegos*, Akal, Barcelona, 1980.
- Rösler, W. *Dichter una Gruppe, Eine Untersuchun zu den, Bedingungen und zur historischen Funktien Früher grichischer Lyrik am Beispil Alkaios*, München, 1980.
- Romilly, Jacqueline de. *Los Grandes Sofistas de la Atenas de Pericles*, Akal, Barcelona, 1997.
- Segal, Charles. “El Espectador y el Oyente”, en *El Hombre Griego*, Jean-Pierre Vernant (comp.), trad, Antonio Bravo García, Alianza, Madrid, 2000.
- *Sofistas, Testimonios y Fragmentos*, trad. Antonio Melero Bellido, Gredos, Madrid, 2002.
- Strauss, Claude Levy. *On Tirany*, Oxford University Press, 1999.
- Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, 4 vols., trad. Juan José Torres Esbarranch, Gredos, Madrid, 2000.
- Vallet, G. “Pindare et la Sicilie” en *Pindare, Entretiens Hardt*, Université de Geneve, Geneve, 1984.

- Vernant, Jean-Pierre (comp.). *El Hombre Griego*, trad. Antonio Bravo García, Alianza, Madrid, 2000.
- “ “ “ “ y Vidal-Nacquet, Pierre. *Mythé et Pensée en la Grece Antique*, Gallimard, París, 2000.