

Cultura y política en la Grecia clásica*



Luis Antonio Restrepo Arango**

* Texto inédito, febrero de 1997.

** Fue fundador y director, hasta su muerte, de la revista *Sociología*. Fue cofundador y profesor de la Facultad de Sociología de la Universidad Autónoma Latinoamericana, a la que estuvo vinculado a través de sus cátedras y programas de extensión académica. Fue profesor emérito de la Facultad de Ciencias Humanas y Económicas de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín. Falleció el 4 de marzo del año 2002.

Introducción

Este trabajo tiene como objetivo central el estudio de las instituciones político-religiosas y las formas de pensamiento en la época clásica (período de las ciudades-estados, siglos V y VI), aunque necesariamente se mirará en forma rápida el período precedente denominado como arcaico que, convencionalmente, se periodiza entre el 800 y el 500. Así mismo, se seguirá en lo relacionado con los aspectos culturales el período helenístico, entre la actividad de Alejandro de Macedonia hasta la conquista romana que culmina en el 146 a. de C., con la conversión de Grecia continental en provincia romana. El Egipto helenístico o tolomaico se hunde en la batalla de Accio, con la derrota de Marco Antonio y la reina Cleopatra ante Augusto en el 31 a. de C.

De las Cícladas a Micenas

Los griegos de la época clásica no tenían un conocimiento de la Grecia anterior a su "Edad Oscura" o arcaica, excepto a través de los relatos míticos. M. I. Finley lo plantea en estos términos:

Los griegos mismos ignoraron que existiese una escritura "Lineal B" y tenían escasísimas nociones de arqueología, y lo que de las ruinas no podían, sino sólo verlo, generalmente lo menospreciaban. Los que vivieron después de la Edad Oscura parece, al menos, que no cayeron en la cuenta, por ejemplo, de que había existido anteriormente una edad, una Edad de Bronce durante la cual no se conocía el hierro (Herodoto pensaba que las pirámides mismas habían sido construidas con instrumentos de hierro); o —bajando más al fondo de la Edad Oscura— no advirtieron tampoco que la cerámica con motivos geométricos era un producto típicamente griego y no obra de bárbaros. En resumen, los griegos posteriores no conservaron memoria alguna de una civilización micénica cualitativamente distinta de la suya propia y separada de esta por el hiato de la Edad Oscura. Tenían a los legisladores de Micenas y Pilos por sus antepasados y predecesores sin

solución de continuidad en cuanto a lo social y a la vida del espíritu, no precisamente en lo biológico. Y en esto se equivocaban.¹

Se podría asegurar que menos aún conocían la civilización cretense o minioca, excepto los mitos sobre Minos, Pasifae, el Minotauro, Ariadna y Teseo, el Laberinto y Dédalo e Ícaro. Y sobre el pasado más lejano su ignorancia era absoluta.²

En el tercer milenio floreció la civilización del grupo de las 34 islas del mar Egeo denominadas las Cícladas. La arqueología moderna ha descubierto instrumentos de bronce, tumbas, primitivas acrópolis, esculturas de piedra, los llamados "ídolos cicládicos" de los cuales uno en particular nos impacta profundamente pues es imposible no verlo con la mirada entrenada por las experiencias artísticas del siglo XX, es decir, por el cubismo y el abstraccionismo: "El tañedor de la lira", fechado aproximadamente en 2000 a. de C. La supremacía cicládica se apagó ante la expansión de la civilización cretense. Es importante decir desde ahora que la civilización cicládica, así como la cretense y la micénica, tienen que ser visualizadas en el marco del Mediterráneo oriental y, por lo tanto, en relación con los grandes focos de civilización, mesopotámico y egipcio.

El alemán Heinrich Schliemann (1822-1890) comenzó sus excavaciones en Itaca en 1868 y en Troya en 1870. Aunque con su imaginación desbocada creyó identificar a los héroes de la *Iliada* en las tumbas de Micenas, de hecho descubrió una civilización, la micénica, en sus excavaciones en 1874. Luego excavó en Orcómeno en 1880 y en Tirinto en 1884. Pero ni el

1. M. I. Finley, *Los griegos de la antigüedad*, Ed. Labor, Barcelona, 1966, p. 24.

2. Tucídides, en la "Arqueología" de su libro I (Cap. II-XI), trata de fijar algunos puntos en el pasado de Grecia: tiene noticia, a través de Homero, de la grandeza de Micenas, de Agamenón, de la dinastía de los Pelópidas, y discierne sus causas económicas: tiene noticia también remontándose más en el tiempo del poderío del cretense Minos, el cual constituyó, gracias a su marina, la primera de las talasocracias, después de haber barrido del mar a los piratas carios". Citado en: Pierre Demargne, *Nacimiento del arte griego*, Aguilar, Madrid, 1964, p. 4.

aficionado Schliemann ni los arqueólogos profesionales estaban en condiciones de fechar los descubrimientos. Sólo se podía ofrecer una cronología relativa a partir de las siete ciudades de Troya superpuestas pero no datadas, o clasificando las fases sucesivas de la fabricación de la cerámica micénica. La única solución estaba en relacionar los testimonios arqueológicos micénicos con otra civilización que poseyera una cronología absoluta. El arqueólogo inglés Flinders (1853-1942), uno de los más importantes egiptólogos de todos los tiempos, resolvió el problema en un artículo en el *Journal of Hellenic Studies* en 1890. La historia griega se constituyó sobre la cronología egipcia, cronología absoluta. Petrie encontró en Kahún, en el Fayun, vasos micénicos y otros más en otras regiones de Egipto, asociados a documentos datados de los reinados de Amenofis III y Ramsés VI, o sea entre 1400 y 1050. Al mismo tiempo en las tumbas y habitaciones de Micenas se habían encontrado objetos egipcios. A través de la cronología egipcia se podrá datar a la protohistoria egea y a la prehistoria europea de una cronología absoluta. Con el artículo de Petrie se establece que la civilización micénica se desarrolló paralelamente al Imperio Nuevo egipcio entre 1400 y 1050.³

Hoy no hay dudas sobre la dependencia cultural del mundo micénico con respecto a la civilización minoica. La prueba más importante es el desciframiento parcial en 1952 de la escritura minoico-micénica, llamada "Lineal B" (la "Lineal A" más antigua sólo se encuentra en la isla y si bien ya se ha descifrado, es objeto aún de grandes discusiones) por Michael Ventris con la colaboración de John Chadwick, ambos ingleses. Ventris expone así lo esencial de su descubrimiento:

Durante estas últimas semanas he llegado a la conclusión de que las tablillas de Cnosos y Pilos deben estar, al fin y al cabo, escritos en griego, un griego

difícil y arcaico, quinientos años anterior a Homero y escrito en una forma bastante abreviada, pero no obstante griego. Una vez admitido, la mayoría de las peculiaridades de la lengua y la ortografía que antes me habían desconcertado, me parecieron explicables lógicamente y aunque muchas de las tablillas permanecen tan incomprensibles como antes, otras muchas están empezando a adquirir sentido.⁴

La escritura Lineal B se utilizó exclusivamente para transmitir información práctica de tipo legal y productivo, en particular inventarios. No existen textos literarios ni se utiliza la escritura en el ámbito funerario. A pesar de esta limitación el descubrimiento de Ventris, que murió prematuramente en un accidente de tránsito en 1956, ha enriquecido el conocimiento de la historia griega inmensamente.

Los hombres, mujeres y niños enterrados en las tumbas que exploró Heinrich Schliemann eran griegos, pero no eran los griegos de la Edad Oscura. Los dorios no enterraban a sus muertos sino que los cremaban como ocurre en la *Iliada*. A pesar de las precipitaciones de Schliemann⁵ sus excavaciones en las tumbas micénicas no saqueadas es un capítulo maravilloso de la arqueología, que no ha terminado aún, pues en 1952 el arqueólogo griego John Papadimitriou descubrió un círculo de tumbas con más de dieciséis enterramientos de aristócratas micénicos; por la misma época, el inglés Alan Wace excavó por fuera del recinto amurallado encontrando ruinas de casas con objetos de la vida cotidiana e inscripciones y sellos.

La hipótesis de Wace de que se trataba de productores privados de aceite, fue seriamente cuestionada por posteriores investigaciones que

4. M. Ventris, citado en: John Chadwick, *El enigma micénico* (título original: *The decipherment of Linear B*), Taurus, Madrid, 1973, p. 88.

5. En la quinta tumba del área de "la puerta de los leones" en Micenas, Schliemann encontró tres cuerpos de guerreros con petos y máscaras de oro, levantó la de uno de ellos, la besó y escribió un telegrama al rey de Grecia: "He contemplado el rostro de Agamenón". Citado de Leonard Cotrell, *El toro de Minos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958, p. 85.

3. *Ibid.*, p. 8.

sostienen que es inverosímil pensar en “comerciantes” privados y además, con registros escritos, en la sociedad micénica. Se trataba de instalaciones extramuros dependientes del palacio monopolizador, como en Mesopotamia y Egipto, de la escritura. M. I. Finley, refiriéndose al descubrimiento de M. Ventris, afirma:

La mera existencia de estas tablillas, ahora que conocemos su naturaleza general, separa de manera fundamental el mundo micénico del homérico. Este último no era únicamente un mundo ágrafo y más específicamente, falto de registros archivados, sino que era un mundo en el que las operaciones eran demasiado pequeñas en escala y demasiado simples en su estructura como para ser relacionadas a los inventarios o a las operaciones anotadas en las tablillas. El poeta exagera siempre que se trata de números —trátese de esclavos, héroes, tripodes de oro o ganado—, y aún sus datos exagerados resultan pequeños comparados con las cantidades inscritas en las tablillas. Los señores de Micenas, según hemos podido adivinar ya por los meros restos arqueológicos, controlaban extensiones de tierra, ganado y esclavos (tanto hombres como mujeres) mucho más grandes que los héroes que lucharon frente a la Troya de Homero, y organizaban el trabajo en sus propiedades mediante una elaborada jerarquía burocrática de hombres y operaciones, que requerían inventarios, memorándums y gobiernos administrativos; en cambio Eumeo podía tener en la memoria el inventario de los bienes de Odiseo. En las tablillas se han logrado identificar cerca de un centenar de diferentes actividades agrícolas e industriales, cada una con su palabra propia, y Homero apenas sí conocía más de una docena. No se trataba solamente de que el poeta no tuviera ocasión de mencionar otras actividades; aquella sociedad no tenía lugar para ellos, así como tampoco lo tenía para arrendatarios, capataces y escribas. La diferencia entre ambas sociedades yacía en la estructura, no sólo en la escala o en la dimensión.⁶

Es preciso hacer dos anotaciones sobre el texto de Finley que se acaba de transcribir. En primer lugar, el autor no sostiene que se hubiera producido un corte total entre la civilización micénica del siglo XIII a. de C. y la posterior civilización homérica. Un elemento es común, la

6. M. I. Finley, *El mundo de Odiseo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1961, pp. 158-159.

lengua griega, la cual sirvió, sin duda, de soporte para la transmisión oral de tradiciones, aunque profundamente modificadas. Esto conduce a la segunda precisión: solamente se puede admitir la oralidad pues hay pruebas de que la escritura micénica desapareció absolutamente y el mundo homérico fue efectivamente ágrafo. Y no sobra recordar lo dicho más atrás sobre la naturaleza de las tablillas: no hay nada parecido a una expresión narrativa. Un pasaje del Canto VI de la *Iliada* ha sembrado, por mucho tiempo, la confusión. Se afirma que allí Homero menciona la escritura por primera y única vez. Diomedes se encuentra en el campo de batalla con Glaucos y antes de combatir, Glaucos narra su genealogía, lo que implica contar la historia de su antepasado Belerofonte y dentro de ella el célebre texto sobre la escritura: “Habló así, y el rey se encendió de cólera al oírlo, y si bien se abstuvo de matarle —su corazón se resistió a ello— le envió a Licia con unas tablillas pegadas para su suegro, en las que marcó signos de muerte, a fin de que éste al verlas le hiciera morir”.⁷ Existen testimonios desde el paleolítico europeo de formas de transmisión de información por señales, que de ninguna manera implican la escritura. Queda otra posibilidad aunque sea muy débil: que se trate de una “huella” conservada en viejos cantos de los que seguramente se sirvió Homero, como materia prima de su poema, aunque para él esta referencia fuera tan enigmática como la utilización real de los carros de guerra en el mundo micénico. Recuérdese que los héroes de la *Iliada* sólo montan el carro para trasladarse de un lugar a otro en el campo de batalla, pero descienden de él para combates singulares.

Schliemann soñó con excavar en Creta, pero la muerte se lo impidió. Sir Arthur Evans (1851-1941), experimentado arqueólogo, inició sus trabajos en Creta en 1900. Los tenues indicios míticos iban a ser comprobados y amplificados. Evans puso al descubierto una gran civilización y

7. Homero, *La Iliada*, Ed. Iberia, Barcelona, 1955, p. 95.

otros han seguido investigando hasta hoy: Cnosos, centro de la civilización cretense (III y II milenio a. de C.); la talasocracia de que había hablado Tucídides, fuertemente vinculada a Egipto y Fenicia. Es particularmente importante la dependencia del arte cretense con respecto al arte egipcio, ya fuera importado directamente o imitado en la isla; sin embargo, la pintura mural (cuya restauración, por Evans, ha sido muy discutida) muestra la impronta original de este pueblo fuertemente vinculado al mar. La cabeza de toro de la época final, hacia 1600 a. de C., es extraordinariamente bella. Los sellos muestran influencias mesopotámicas venidas, seguramente, a través de los fenicios. La civilización micénica, a su vez, estuvo bajo la influencia de la minoica; basta contemplar el fragmento de fresco de Tirinto del siglo XIII a. de C. Probablemente un pueblo venido del continente destruye en 1400 la civilización minoica; Creta pasa a depender de la civilización micénica hasta la invasión doria, aproximadamente en 1100; comenzaba la Edad Oscura.

Empieza a desarrollarse una nueva forma artística, la geométrica, en la que va apareciendo la representación naturalista, ya estable en el siglo VIII. Grecia continental, las islas y la costa asiática formaban esa comunidad lingüística y religiosa, mas no política, que se llamó la Hélade. Más tarde se producen las verdaderas migraciones planificadas, lo que se denomina impropia-mente con el nombre de Colonización.⁸ En el siglo VIII hacia el occidente, sobre Sicilia y el sur de Italia, es decir, la Magna Grecia; y en el siglo VII se extendió hacia Libia, sur de Francia, fundación de Marsella (Massalia) y nordeste de España. En una segunda oleada la expansión se orientó hacia el este y se colonizó la región del Mar Negro.

Las dos obras atribuidas a Homero, fechadas en el siglo VIII, y las dos atribuidas a Hesíodo, *Los trabajos y los días* y la *Teogonía*, muy pro-

8. “El vocablo griego que traducimos convencionalmente como colonia es *apoikia* que significa con más exactitud ‘emigración’”. M. I. Finley, *Los griegos en la antigüedad*, Op. cit., p. 39.

blemente de mediados del siglo VII, son las fuentes literarias para la época arcaica, así como los objetos, cráteras, esculturas y ruinas que ha puesto al descubierto el trabajo arqueológico.

Sin embargo, es ineludible aceptar como un problema no resuelto la cronología del corpus homérico y aún hay dificultades para establecer fechas de la composición de las obras de Hesíodo. Tampoco hay claridad sobre el nacimiento del alfabeto griego; se da el siglo IX como el período del encuentro del alfabeto consonante fenicio con la lengua griega, pero no existen testimonios. Se ha definido el alfabeto griego como un “alfabeto fenicio en el que se ha modificado el valor de ciertas letras para que representen las vocales”.

Los documentos de la escritura griega posteriores al siglo IX no son largas inscripciones ni libros, sólo se conocen textos breves con letra irregular, inscripciones de vasos y graffiti. Pero en el siglo VI todo cambia por la aparición de textos griegos escritos en letra capital, grabados en mármol y en bronce. En el siglo V la escritura está bastante bien definida y fue usada por los grandes clásicos atenienses. La generalización de los dos soportes materiales para la escritura, el papiro y el pergamino, se imponen hacia el siglo IV y el mundo alejandrino conoce el libro y aporta su saber erudito para recuperar y establecer los libros de los poetas, en especial Homero y Hesíodo, los dramaturgos y los filósofos.⁹

Monarquía y aristocracia en la Grecia arcaica (800-500 a. de C.)

Los descendientes de los invasores dorios se fortifican en la *polis*, el poblado alto, que es llamada también *acrópolis*; y desde allí contro-

9. Alphonse Dain. “La escritura griega (del siglo VIII antes de nuestra era al fin de la civilización bizantina)”, en: Centro Internacional de Síntesis, *La escritura y la psicología de los pueblos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, pp. 171 y ss.

laban el *asty* y el entorno rural. Progresivamente el término *polis* absorbió el *asty* y se extendió al territorio dominado, abarcando las aldeas rurales. Finalmente, el conjunto de la población pasó a llamarse *demos*. Pero la situación es compleja pues la *polis* no puede suprimir los *genos*, las fratrías y las tribus; por mucho tiempo los reyes sólo pueden gobernar con el consentimiento de los jefes de las tribus que se denominan a sí mismos como reyes y esto dentro de un marco social donde predominaban las relaciones gentilicias que inscribían férreamente a los individuos.

El mundo homérico deja percibir, sobre el trasfondo gentilicio, una organización de clases: nobles, demiurgos y *thetes*; en la base está la esclavitud. Finley señaló que aunque los *thetes* no eran esclavos, su condición asalariada era muy desgraciada, pues estaban en manos de una aristocracia arbitraria. Objetivamente su condición era peor que la de los esclavos familiares, pues éstos formaban parte del *Oikos*, con todos sus ritos de iniciación. Los *thetes*, en cuanto excluidos del *Oikos* (unidad familiar) eran unos marginados.¹⁰ El autor ejemplifica con las palabras de Aquiles en el Hades, durante la visita de Odiseo a este lugar de los muertos: “No intentes consolarme de la muerte, esclarecido Odiseo, preferiría ser labrador y servir a otro (como *thes*), a un hombre indigente que tuviera pocos recursos para mantenerse, a reinar sobre todos los muertos”.¹¹ Además, el texto que se acaba de citar lanza luz sobre otra categoría social, la de los campesinos libres propietarios, muy estratificados, y sobre estos campesinos, *Los trabajos y los días* de Hesíodo nos muestra que podían ser pobres como el del ejemplo de la Odisea o ricos como el mismo Hesíodo con sus ganados, sus tierras, esclavos y *thetes*. No sobra decir que la economía del mundo homérico y del hesíodoco es de auto-subsistencia, de saqueo y de trueque; este último aparece frecuentemente bajo la forma de inter-

10. M. I. Finley, *Op. cit.*, p. 62.

11. *Ibid.*

cambio de regalos, puesto que la moneda sólo se inventó en Grecia, como consecuencia de la expansión colonial. Las monedas más antiguas conocidas son del siglo VII, acuñadas en las colonias griegas Mileto, Fosea y Éfeso o en la Argólida, Egina, Eubea y Ática, eran de oro, plata y electro (oro blanco). Cada ciudad acuñaba sus propias monedas con sistemas diferentes y, para complicar más las cosas, los tres tipos de monedas eran de valor desigual. Sin embargo, los griegos lograron manejar la moneda desde muy pronto y su uso se incrementó y se extendió.

Pero es preciso volver al mundo homérico. El poder total estaba en manos de los nobles, descendientes de los dioses como lo demuestran sus genealogías; pero no son dioses, sino héroes, por lo tanto mortales, los “efimeros” según la definición pesimista del hombre hecha por Esquilo en *Prometeo encadenado*, y según palabras de Finley:

La humanización de los dioses (realizada por Homero) fue un paso de asombrosa audacia. Describir seres sobrenaturales, no como espíritus vagos, sin forma, o como figuras monstruosas, semiaaves, semianimales, por ejemplo, sino como hombres y mujeres, con órganos humanos y pasiones humanas, reclamaba audacia y un máximo de orgullo de la propia humanidad. Después de crear a los dioses de esta suerte, el hombre homérico se veía a sí mismo semejante a los dioses. Las expresiones “hombre” y “semejante a los dioses” tienen que definirse muy bien. Por una parte, jamás confundió Homero lo “semejante a los dioses” con lo “divino”, nunca cruzó la línea entre el mortal y el inmortal. Hesíodo habló de “raza divina que tomó el nombre de raza de semidioses”; pero no hay semidioses en la *Iliada* ni en la *Odisea*. Los reyes eran honrados como dioses, pero nunca adorados. Los héroes eran hombres, no objetos de culto. Aunque tuvieran antepasados divinos, corría sangre por sus venas, no icor.¹²

Pero los reyes estaban investidos de un poder mágico, como los sabios, y tenían características chamánicas. Tenían el cetro, insignia de su origen semidivino, por eso estaban dotados, según lo diría más tarde Esquilo en las *Supli-*

12. *Ibid.*, pp. 150-151.

cantes de la “soberanía y la fuerza” y “el derecho de actuar y hablar”. Para Finley, y antes de él G. Glotz, el rey (*basileus*) era el señor, Agamenón, por ejemplo, pero también era *basileus* el cabeza de familia en su *oikos*¹³ y esto conduce al conflicto latente entre los reyes y la aristocracia a la cual él mismo pertenece.

El rey “chamán”, según la *Iliada*, “recibe de los dioses el conocimiento de los *themistas*, inspiraciones sobrenaturales que permiten resolver todas las dificultades, en particular, restablecer la paz interna por medio de palabras de justicia”.¹⁴ Para Odiseo, lo que define el carácter no humano de los Cíclopes es su ignorancia de la agricultura; su desconocimiento de la asamblea (Agora) y de la *themis* que se puede traducir sólo indirectamente “como don de los dioses y prueba de una vida civilizada, significa algunas veces buena costumbre, procedimiento justo, orden social, y otras simplemente la voluntad de los dioses (revelada, por ejemplo, por un agüero), sin connotación de rectitud”.¹⁵

Glotz anota otra característica de los reyes: la relación entre el buen gobierno y la fecundidad de la naturaleza y se apoya en una cita de la *Odisea*, Canto XIX: “Cuando un rey eximio y temeroso de los dioses que impera sobre muchos y esforzados varones hace triunfar la justicia, la tierra es fértil en trigo y cebada, los árboles se cargan de frutos; las ovejas paren fecundamente, el pescado abunda en el mar y todo prospera, porque su gobierno es bueno y el pueblo dichoso”. Los antropólogos conocen muy bien esta conexión entre el jefe y la naturaleza (el rey hacedor de la lluvia). En el *Edipo rey* de Sófocles tendríamos el ejemplo inverso: los crímenes del rey caen sobre la comunidad en forma de peste y así como en las sociedades estudiadas por la antropología se mata al rey que fracasa en poner fin a la sequía, Edipo es depuesto y expulsado de

13. *Ibid.*, p. 92.

14. G. Glotz, *La ciudad griega*, Uteha, México, 1957, p. 34.

15. M. I. Finley, *Op. cit.*, p. 86.

Tebas. Hay que anotar que Finley insiste en que este texto es anacrónico para el mundo homérico y más bien corresponde a la mentalidad del siglo VII, el mundo de Hesíodo, quien critica amargamente a los reyes al calificarlos como “devoradores de regalos”, denunciando un comportamiento injusto, pero sin cuestionar la realeza, como han creído algunos.¹⁶

Pero en la práctica las cosas no ocurren como en el mundo de los ideales. Un gran rey como Agamenón puede aparecer en manos de sus enemigos y tiene que recuperar su poder con su fuerza y la imprescindible ayuda de su diosa protectora Atenea, como Odiseo. Además, el período arcaico es dinámico, pues siempre existe la tensión entre los reyes y la aristocracia que forma su consejo. En la *Iliada* se ve claramente el papel del consejo de guerra de los demás reyes que rodean a Agamenón, quien hace el papel de “rey de reyes” por su mayor capacidad de aportar naves y hombres. Este consejo, de derecho, no tenía poder decisorio, como se comprueba en el Canto I de la *Iliada*, donde la decisión del Atrida desata la cólera de Aquiles, es decir, pone en marcha, extensivamente hablando, la obra. El consejo (la *bulé*) es esencial para los griegos desde el mundo homérico, también los dioses tienen su consejo. Obsérvese el comienzo del Canto IV de la *Iliada*: “Sentados en torno a Zeus, los dioses celebran consejo en el áurea estancia. La augusta Hebe les escanciaba el néctar, y ellos levantaban sus copas de oro, mientras contemplaban la ciudad de Troya”.

El Consejo

El Consejo le permitía al rey compulsar las tendencias dominantes entre los grandes, entre los reyes menores. Las sesiones del consejo se denominaban *ágora*, que significaba reunión an-

16. *Ibid.*, p. 108.

tes de convertirse en el nombre de un lugar de la polis. En la *Iliada* el consejo se reúne cerca de las naves y en general se hacía en el palacio del rey, origen del Pritaneo o *Buleterion*; era de carácter ritual, pues comenzaba con una comida y libaciones de vino. Tenían los miembros del Consejo atribuciones de jueces, pues como reyes de sus *genos* eran los árbitros en los conflictos entre *genes* diferentes. Según Glotz: "Igual que el rey, también ellos han recibido el secreto de los *themistas* al mismo tiempo que el cetro. Ellos, los *buléforos* pueden emplear esos *themistas* en toda ocasión, pues los *themistas* son como los oráculos, los *bulai* de Zeus"¹⁷ (como en Edipo). En la *Iliada* esto queda claro si se mira el Canto XVI:

Cuando el enojo de Zeus castiga a los hombres que abusan de su poder en el ágora pronunciando *themistas* inicuos y destierran la *diké* sin preocupación por la venganza divina, todos los ríos se desbordan, los torrentes hienden por doquier las laderas, braman precipitándose furiosos desde los montes en el mar purpúreo y destruyen los trabajos de los labradores.¹⁸

Los valores positivos son valentía y honor. Los héroes homéricos no son marionetas, la grandeza de la obra radica ahí; se saben condenados por el destino, se rebelan contra él, sienten temor de morir, pero finalmente se impone el honor; el caso arquetípico: Aquiles. El honor del héroe es totalmente individual. Más adelante el concepto de honor de los héroes va a chocar con el concepto de obligación social que es "fundamentalmente no heroico", según Finley:

En las generaciones siguientes, cuando la comunidad comenzó a moverse desde los flancos, al centro del escenario griego, el héroe desapareció rápidamente, porque el honor del héroe era puramente individual, algo por lo cual vivía y luchaba por su propio valor como por sí mismo (La adhesión a la familia era permitida porque el parentesco era indistinguible del individuo mismo). El honor de una comunidad era una cualidad totalmente diferente, que exigía otro orden de habilidades y virtudes; de

hecho, la comunidad sólo podía prosperar si domaba al héroe y ponía obstáculos al libre ejercicio de su valentía, y un héroe domesticado era una contradicción en sí misma.¹⁹

Como se verá más adelante, esta tesis se ejemplifica en la oposición entre combate singular, estilo *Iliada* y las exigencias técnicas de la falange.

La Asamblea

Si el consejo homérico no podía desobedecer las órdenes del rey y se limitaba a aconsejarlo, menos aún podía la asamblea reclamar algún derecho en este sentido. En la *Iliada* ágora es sinónimo de asamblea. Veamos un excelente ejemplo. Aunque todos los aqueos están de acuerdo en aceptar la petición del sacerdote Crisis, Agamenón, el "rey de reyes", se niega, lo que trae como consecuencia la venganza de Apolo que desata la peste. Hera incita a Aquiles a convocar una nueva asamblea y la confrontación es entre Aquiles y Agamenón. Se ha observado por muchos historiadores la dificultad de captar la naturaleza social de la masa de los guerreros que combaten ante las murallas de Ilión. Homero habla de ellos pero en realidad sólo le interesan los héroes con sus nombres, sus genealogías; ellos son los que combaten y se matan entre sí; ellos participan en el consejo, y en la asamblea, sólo ellos se destacan con un telón de fondo anónimo que se expresa indirectamente, con una sola excepción, Tersites, el antihéroe de la *Iliada*. Así lo descubre Homero en el canto II:

Todos se sentaron y permanecieron tranquilos, a excepción de Tersites, que seguía alborotando sin freno. Cuantas palabras groseras e insolentes conocía le parecían buenas para atacar a los reyes, con tal de provocar la risa de los argivos. Era el hombre más feo que llegó a Ilión: bisco y cojo de un

pie, con los hombros encorvados y contraídos hacia el pecho, y la cabeza puntiaguda, cubierta por rala pelambre.²⁰

Tersites propone volver a casa, es la clave de su discurso. Odiseo lo increpa y golpea:

[...] y con el cetro golpeóle en las espaldas entre los hombros. Tersites dobló el espinazo, mientras gruesas lágrimas rodaban por sus mejillas y una sanguinolenta hinchazón aparecía en su espalda por efecto del golpe del áureo cetro. Sentóse, turbado y adolorido; miró a todos con aire temeroso y se enjugó las lágrimas. Los demás, a pesar de su disgusto al verle, rieron alegremente y no faltó quien dijera a su vecino:

—¡Ah! Ciertamente Ulises nos ha sido siempre de gran utilidad con sus saludables consejos, o dirigiendo el combate; pero esto es lo mejor que ha realizado en presencia de los argivos: ha hecho enmudecer a este insolente charlatán, cuyo ánimo osado no le impulsará en lo sucesivo a zaherir con injurias palabras a los reyes.

Así habló la multitud.^{20A}

El poeta participaba de los valores de su auditorio, la aristocracia no reflejaba simplemente dichos valores sino que los promovía. Tersites le permite insistir en la oposición entre los nobles guerreros, "semejantes a los dioses" y el pueblo bajo, aunque, como lo señala Finley, finalmente "la multitud" se identificaba con Odiseo y rechazaba a Tersites.²¹ Pero hay algo más, su público se alegraba con ese contraste entre ellos, aristócratas y esos otros, los de abajo, feos, torpes, cobardes; no se puede eludir pensar en el mundo de Molière, escritor cortesano del mundo de Luis XIV y su causa común con la nobleza para burlarse de los burgueses.

Pero nos quedaremos sin saber bien cómo estaba constituido el ejército griego o el troyano. Una vez aparece el pueblo, silencioso, borroso, en esa misma agitada asamblea del canto II. Una vez Agamenón produce la desbandada del ejército, como consecuencia de su desdichada "prue-

20. Homero, *Op. cit.*, p. 24.

20A. *Ibid.*, pp. 25-26.

21. M. I. Finley, *Op. cit.*, p. 124.

ba", Odiseo, con el cetro de Agamenón y el apoyo de Hera y Atenea, salva la crisis:

Cuando encontraba a un rey o a un capitán eximio, parábase y le detenía con suaves palabras [...]. Cuando encontraba a un hombre del pueblo gritando, dábale con el cetro y le increpaba de esta manera: "¡Desdichado!, estate quieto y escucha a los que te aventajan en bravura; tú, débil e inepto para la guerra, no eres estimado ni en el combate ni en el consejo".

Se podría deducir de este texto que los reyes homéricos habían llenado sus cóncavas naves de hombres ineptos y débiles, lo cual no se compagina con el contexto de la *Iliada* o estamos, tal vez, otra vez ante un texto cuyo efecto sobre los auditores era la reafirmación de la distancia con los otros.

La sociedad aristocrática

Según Glotz "El rey, que encarnaba el poder de la ciudad tenía como enemigos naturales a los pequeños reyes de las tribus y de las fratrías, quienes disponían de toda la fuerza contenida en los genes".²² Así a finales del siglo VIII la monarquía homérica ha sido reemplazada por colectivos aristocráticos u oligárquicos, según la terminología de Glotz.

La realeza no desaparece pero deja de tener una función política y se convierte en un cargo de tipo religioso. A pesar de las apariciones esto ocurre también en Esparta. Los dos reyes hereditarios (los Ágidas y los Euripóntidas) tienen carácter religioso y son los supremos jefes militares. Sin embargo, el poder efectivo lo tienen los Éforos (sobrevedores). Ejercen una inspección general y de última instancia sobre la moral y la disciplina del Estado, sobre los demás magistrados y sobre los reyes mismos.

Los Éforos eran cinco, nombrados por elección popular y ejercían sus funciones por un año.

22. G. Glotz, *Op. cit.*, p. 51.

17. G. Glotz, *Op. cit.*, p. 41.

18. M. I. Finley, *Op. cit.*, p. 126.

19. *Ibid.*, p. 130.

Esparta muestra otros rasgos típicos de la "revolución aristocrática". Además de la realeza dual, con sus límites ya enunciados, existía un consejo llamado la *Gerusia*. Compuesto de veintiocho miembros electos entre los más nobles y no menores de sesenta años (sesenta años era la edad en la que el espartano abandonaba el servicio militar). Los reyes hacían parte de la *Gerusia*. Su función era preparar la asamblea (Apella) y cumplir con la función de tribunal militar en asuntos que afectaran la vida de un espartano (esparciata).

La Asamblea del pueblo la componían todos los espartanos mayores de treinta años y se reunía una vez al mes presidida por los Éforos. Con poderes muy limitados, mejor sería decir que sin poder, pues no podían proponer iniciativas, tampoco discutir, sino manifestar por aclamación la aprobación o reprobación de las propuestas.

Al menos teóricamente en Esparta se cumple el principio aristocrático de la *isonomía*, la igualdad entre los espartanos. En el territorio de Esparta vivían y estaban sometidos a los espartanos otras dos categorías, los periecos o periecas y los ilotas. Los primeros eran inferiores, sin derechos políticos; ejercían el comercio y otras actividades prohibidas a los espartanos y servían en el ejército en calidad de hoplitas. Los ilotas eran verdaderos siervos que cultivaban la tierra y pagaban una porción fija sobre el producto de su trabajo. Se les odiaba y temía al mismo tiempo, se les trataba brutalmente, se les diezmaba cuando se rebelaban, y parte de la educación del joven espartano era matar en una emboscada a un ilota.

Atenas, la creadora de la democracia es lo contrario de Esparta, una polis dinámica en la cual desde muy temprano la realeza fue sustituida por el gobierno aristocrático. El rey se convierte en un magistrado al lado del polemárcos, con funciones de jefe militar, y del arconte. Inicialmente eran de por vida, luego por diez años y hacia el 680 por un año. Posteriormente se creó la comisión de los tesmotetes, que tenía como fun-

ción vigilar el cumplimiento de las leyes, completando así el colegio de los nueve arcontes, todos ellos, eupátridas, es decir, aristócratas. El Consejo del Areópago vigilaba el nombramiento de los arcontes y el cumplimiento de las leyes.

Este Consejo aristocrático no será nunca suprimido por la democracia, no dejará nunca de reunirse en la colina del Areópago para juzgar los procesos por homicidio; pero antes de ser reducido a esta atribución por la Bulé propiamente dicha, unía a la jurisdicción suprema un poder absoluto en todas las materias concernientes a la observación de las leyes, el mantenimiento del orden, la responsabilidad de los magistrados y las relaciones con el extranjero.²³

Desde comienzos del siglo VII, el monopolio del poder eupátrida mostró síntomas de crisis, como consecuencia del desarrollo comercial de Atenas, asociado a la circulación monetaria. Hacia el 630, un aristócrata, Cílón, trató de aprovechar la situación e intentó un gobierno tiránico pero fracasó. Del legislador Dracon no se sabe casi nada, excepto su legislación penal. La situación de Atenas empeoró, en particular por la esclavitud por deudas; de ahí que cuando el eupátrida Solón fue nombrado en el 594 como "reconciliador y arconte", comenzó su reforma por la cancelación de las deudas públicas y privadas y prohibió la esclavitud por deudas. Clasificó a los hombres libres en cuatro clases según sus ingresos, de los que se hablará más adelante. Utilizando la antigua clasificación por tribus para elegir un consejo de 400 miembros. Los arcontes fueron elegidos por suerte de los candidatos propuestos por las tribus.

La reforma de Solón no logró terminar con la crisis; al contrario, se agravó y dio paso a la tiranía del aristócrata Pisístrato, del 561 al 528. Los tiranos en Atenas y otras ciudades griegas se apoyaban en el *demos* para mantenerse en el poder. La tiranía de Pisístrato fue brillante tanto en lo económico con la expansión comercial como en lo cultural; a él se le debe la primera

23. *Ibid.*, p. 73.

recopilación de los cantos homéricos. A raíz del asesinato de su hermano Hiparco por dos aristócratas, Harmodio y Aristogitón, la situación se hizo insostenible. La familia eupátrida de los Alcmeónides, desterrada desde la época del intento de tiranía de Cílón, con el apoyo del oráculo de Delfos, logró que Esparta expulsara a Hipias y se restituyera el gobierno aristocrático en el 510. La documentación para esta época es muy insuficiente, al decir de Burckhardt.²⁴

Clístenes, de la familia Alcmeónida, logró imponerse y realizó una reforma en las instituciones que ponen las bases para la democracia. Las cuatro antiguas tribus, basadas en el sistema de parentesco, fueron sustituidas por 10 tribus basadas en la división geográfica y sobre esta base creó el Consejo de los 500, formado por 50 miembros de cada una de las nuevas 10 tribus.

La época clásica

La aristocracia mantuvo el control de Atenas, pero con la constante presión del *demos*. Las Guerras Médicas, en sus dos fases, contra Darío y contra su hijo Jerjes, le permitieron a Atenas consolidar su hegemonía en parte del mundo griego frente a su poderosa rival, Esparta, rivalidad que condujo con fuerza ineludible a la confrontación final, la guerra del Peloponeso entre el 431 y el 404, fecha esta última de la derrota definitiva de Atenas.

Después de la derrota persa, Atenas se dedicó a consolidarse a través de la Confederación de Delos, dirigida desde Atenas y precursora de la Liga ateniense, instrumento del imperio ateniense. Otro aristócrata, Efialtes, retomó las banderas de Clístenes y apoyado por un sobrino de éste, Pericles, tomó el poder y realizó la reforma democrática. Fue asesinado después del

24. Cfr. Jacob Burckhardt, *Historia de la cultura griega*, tomo I, Ed. Iberia, Barcelona, 1947, pp. 280-281.

461 y su asesor, Pericles, continuó el desarrollo del régimen democrático. Efialtes golpeó en el centro del poder aristocrático: el Areópago; los poderes sustraídos a este organismo pasaron a la asamblea del pueblo, a la Bulé (consejo) y a los tribunales de la Heliea.²⁵ La Ecclesia o asamblea del pueblo era el poder soberano y la componían todos los ciudadanos atenienses. Se reunía en el Ágora, pero desde el siglo V la asamblea ordinaria se reunía en la colina de la Pnyx. Sólo la asamblea plenaria, donde se decretaba el ostracismo o destierro y la *adeia* o gracia (impunidad) para el autor eventual de una proposición ilegal o castigada con la atimia o degradación cívica, se reunía en el Ágora. La Bulé o consejo de los 500 era la comisión preparatoria y ejecutiva así como magistratura suprema; estaba a su vez asesorada por una comisión permanente de los 50 pritanos elegidos de las diez tribus. La Heliea compuesta de 5.000 heliastas en actividad y mil de reserva. La dirección militar estaba en manos de los diez estrategas que no eran elegidos por sorteo, pues se exigía competencia profesional, sino por voto.²⁶ Existían otros cargos de elección con voto por la Ecclesia. No sobra recordar, en Grecia lo religioso y lo político estaban absolutamente fundidos, sin que existiera una casta sacerdotal o algo parecido a una iglesia. El sacerdocio era electivo pero algunas veces era hereditario entre antiguas familias eupátridas.

Al areópago sólo se le dejó la jurisdicción sobre casos de homicidios. Se instituyó el pago para todos los oficios públicos que derivaran del sorteo. El sistema mixto de elección y sorteo fue abolido; los arcontes y el Consejo de los 500 pasaron a ser nombrados por sorteo entre todos los ciudadanos en ejercicio. Pericles estableció el salario para los "dicastas" que integraban los jurados populares o "dicasterios". La democracia ateniense tuvo grandes enemigos entre los filósofos y, sobre todo, Aristófanes no dejó de

25. G. Glotz, *Op. cit.*, p. 106.

26. Cfr. *Ibid.*, pp. 131, 133, 144, 158, 159, 163, 181 y 199.

atacar en sus comedias a la Atenas democrática desde su perspectiva profundamente conservadora. La intervención del *demos* en la administración de justicia es el objeto de una de sus comedias: "Las aves".

Finalmente esta democracia elitista, fundada sobre la esclavitud y la exclusión de las mujeres, se hizo aún más excluyente. Pericles en el 451 promulgó la ley según la cual sólo eran atenienses los hijos de padre y madre ateniense. Así se cerraba el acceso a la ciudadanía a los metecos, nacidos en Atenas, de familias asimiladas desde hacía mucho tiempo que lograban entrar en la categoría de ciudadanos a través de los matrimonios mixtos.²⁷

Las teogonías piensan el universo como una jerarquía de potencias análoga a la estructura de la sociedad; el orden ha sido establecido de manera dramática (una lucha) por la actividad de un agente; el mundo (cosmos) está organizado por el poder excepcional de este agente, su poder monárquico mantiene en equilibrio las potencias que constituyen el cosmos; este poder fija en su lugar a cada uno dentro de la jerarquía, delimita sus atribuciones y sus prerrogativas.²⁸ El mundo del mito, como dice Jean-Pierre Vernant "no puede concebir un dominio autónomo de la naturaleza ni una ley de organización inmanente del universo". Para que esto ocurriera era preciso que naciera la filosofía, y era necesario, agrega Vernant, que "la monarquía fuera sustituida por un régimen de *isonomía*, tanto en la naturaleza como en la ciudad".²⁹ Es el "milagro griego" de que hablaba la historia tradicional, cuando de lo que se trata es de estudiar las condiciones sociales y culturales que hicieron posible que en Jonia se construyera la filosofía.³⁰

27. *Ibid.*, p. 108.

28. Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée Grecque*, P.U.F., París, 1962, p. 115.

29. *Ibid.*, p. 122. Sobre la idea de *isonomía*, ver M. I. Finley, *El nacimiento de la política*, Editorial Crítica, Barcelona, 1986, pp. 182 y ss.

30. El debate sobre la filosofía como creación exclusiva del mundo griego no está cerrado. Actualmente se reacciona contra las

Para las cosmogonías la palabra *arché* remite al origen en el tiempo, a lo primigenio. Para Anaximandro significa el principio elemental, el fundamento. Para el filósofo el orden del cosmos no pudo ser instituido en un momento dado por un agente singular, la ley que dirige el cosmos es inmanente al principio (*arché*). Según Anaximandro no hay *arché* en relación al *apeiron* sino que éste es *arché* de todo lo que él envuelve y gobierna. Se trata pues de la primera constitución de un orden inmanente del mundo, inmanencia que más tarde se hará extensiva a la esfera del derecho.

La idea de orden, como ya se vio, está en los mitos; la creación es una separación, una organización; todos los pueblos elaboraron relaciones de orden topológico para organizar su espacio: arriba-abajo, cielo-tierra-profundidades, puntos cardinales, sucesión regular del día y la noche, de las fases de la luna, de las estaciones y donde no las hay, de los períodos de sequía y de lluvias; pero lo característico de la filosofía griega es la geometrización de la imagen del cosmos. Anaximandro localizó la tierra inmóvil en el centro del cosmos; según él, si la tierra permanece en reposo en su lugar, sin necesidad de ningún soporte, es porque colocada a igual distancia de todos los puntos de la circunferencia celeste no tiene necesidad de ir abajo más bien que ir hacia arriba o hacia un lado u otro. Se trata de una idea de igualdad, de proporción. El cosmos se liga a la ética en la medida en que las potencias elementales se asocian y coordinan por el imperativo de justicia (*dike*) para formar un cosmos único, a pesar de su diversidad; pero los elementos están en conflicto y es necesario que la justicia funcione compensatoriamente; de ahí el texto de Anaximandro: "Siguiendo el orden del tiempo se pagan mutuamente reparación (*tisis*) y justicia (*dike*) por la *adikia* que han cometido".³¹ En po-

concepciones de Hegel y Heidegger y se reivindican otras filosofías: judía, hindú, islámica, china y japonesa. Al respecto ver Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1984, pp. 86 y ss.

31. Jean-Pierre Vernant. *Op. cit.*, p. 124. Sobre la conversión del proceso cósmico en un proceso moral a partir de Anaximandro,

cas palabras el paso de la religión a la filosofía se puede captar cuando se observa un cambio en la pregunta: la vieja pregunta: ¿cómo emerge el orden del caos?, se transforma en la pregunta: ¿Qué existe de inmutable en la naturaleza? ¿Cuál es el principio (*arché*) de la realidad? ¿Cómo podemos alcanzar la realidad y cómo podemos expresarla?

Pero esta mutación en la forma del pensamiento implica también transformaciones en la sociedad y en la concepción y práctica de los portadores del saber.

El nacimiento de la filosofía está ligado al nacimiento de la polis. Los siglos VIII y VII a. de C. fueron de profundas transformaciones económicas. La Hélade se proyectó en forma colonizadora, primero sobre el oriente y luego sobre el occidente, sobre la Magna Grecia; simultáneamente con este fenómeno expansivo aparece el comercio griego por toda la cuenca del Mediterráneo, la población pobre es sometida a la virtual servidumbre y a la esclavitud; a finales del siglo VII a. de C. aparece la acuñación de la moneda, probablemente tomada de Lydia. La aristocracia controla el poder en las ciudades pero se ve obligada a ceder parcialmente algunos privilegios. La religión, sus secretos, sus talismanes, el sacerdocio eran monopolio de las grandes familias aristocráticas; éstas se ven en la obligación de transferir este monopolio a la polis y así como la realeza se había extinguido al subsumirse en la ciudad, el sacerdocio se va convirtiendo en una función política. Las formas de la guerra también se transforman profundamente. Un vaso corintio de mediados del siglo VII muestra cómo se enfrentan dos ejércitos formando espesos muros de hombres y de escudos. Es la primera representación plástica de la falange hoplita y representa la revolución en la táctica militar que acompañó la estructuración de la polis; aunque

ver: Rodolfo Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Ed. Iman, Buenos Aires, 1955, p. 51 y 368. Ver Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1952.

inicialmente aristocrática, rápidamente fue necesario integrar en la falange al sector del *demos* que estaba en condiciones económicas para adquirir el pesado armamento del hoplita. Algunos historiadores como M. Detienne y Claude Mossé han puesto de presente que se trata de algo más que el acceso de parte del *demos* en el ejército, con las consecuencias políticas obvias. La falange, dicen, está compuesta de unidades intercambiables que funcionan a partir de una disciplina homogénea, igualitaria; la proeza característica del guerrero aristocrático tal como se ve en la *Iliada* se convierte en un crimen, pues romper la falange implica dejar al descubierto al flanco derecho del compañero de la izquierda, dado que esa era la función del gran escudo de doble empuñadura. Así pues, el combate en falange fue una *Paideia*, una escuela de *Sofrosine*, de dominio de sí, una transformación del viejo concepto de virtud (*areté*) individual aristocrática en disciplina colectiva; el éxito de la falange implicaba la *isonomía*, la igualdad.³²

Pero este análisis quedaría trunco, si no se hace referencia a la dureza y crueldad de la guerra entre los griegos históricos. La crueldad hace parte del patrimonio cultural de todos los pueblos estudiados por antropólogos e historiadores. Las sociedades cristianas son un ejemplo patente del desacuerdo entre el ideal y la realidad. Si la crueldad griega impacta es por el contraste entre su refinamiento intelectual y la brutalidad en el trato de los vencidos. Ante todo no

32. Claude Mossé, *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle*, Ed. Du Seuil, París, 1984, p. 111 y ss. Para captar históricamente el significado del término *Paideia* es preciso recordar las palabras de W. Jaeger: "Al emplear un término griego para expresar una cosa griega, quiero dar a entender que esta cosa se contempla, no con los ojos del hombre moderno, sino con los del hombre griego. Es imposible rehuir el empleo de expresiones modernas como *civilización*, *cultura*, *tradición*, *literatura* o *educación*. Pero ninguna de ellas coincide realmente con lo que los griegos entendían por *Paideia*. Cada uno de estos términos se reduce a expresar un aspecto de aquel concepto general, y para abarcar el campo de conjunto del concepto griego sería necesario emplearlos todos a la vez". Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 2. Sobre el modelo hoplita ver también Yvon Garlan, "El militar", en: Jean-Pierre Vernant y otros, *El hombre griego*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, pp. 78 y ss.

debe pasarse por alto que ese arte que tanto admiramos está en buena parte dedicado a la guerra; aunque siempre estilizado a través del mito, no es realista, son las amazonas, las lapitas, los gigantes quienes dominan la escena. Los recipientes pintados reproducen sobre todo escenas del mundo homérico.

J. Burckhardt (1818-1897) en su magnífica *Historia de la cultura griega* dedica muchas páginas a estudiar este fenómeno. Los vencidos en guerra civil o en guerra con otras polis son eliminados, sus mujeres e hijos muchas veces siguen el mismo destino o son vendidos como esclavos. Las ciudades y sus campos son destruidos, los olivos y otros árboles talados. Se les niega muchas veces el entierro a los muertos enemigos, lo que era gravísimo para los griegos, como lo demostró E. Rohde en su libro *Psique*; se marcaba con hierro candente en la cara a los vencidos. Se prohibía enseñar a leer, escribir y música a los jóvenes del pueblo vencido. Según Burckhardt: "Hay acuerdos de la asamblea ateniense por los que se decreta cortar el dedo pulgar a los vencidos, y no ya la mano derecha, porque así podrán manejar el remo y no la lanza; esto supone que los vencidos, ya sean eginetas o aliados de los espartanos serán utilizados como remeros esclavos".³³

Pero en la vida social las ciudades griegas atravesaban un período creciente de crisis como consecuencia de las transformaciones económicas y militares. Por eso aparecen los intentos de reorganización política personificados en los legisladores, es decir, los sabios.

Esparta optó por un camino militar, estratificándose férreamente y estableciendo un sistema autoritario sin fisuras; de ahí que haya aparecido el lenguaje lacónico, que ya sorprendía a los demás griegos, era un lenguaje escueto, el lenguaje de las órdenes, no el del diálogo, del debate. Esparta pagó su precio: el fin de las artes

plásticas, la poesía y la imposibilidad de aportar en filosofía. En Atenas Solón enfrentó la crisis, la *stasis*, buscando establecer la armonía, la concordia, es decir, una armonía social conseguida por una igualdad jerárquica, geométrica y no aritmética, en una palabra, proporcional; las cuatro clases en las que son repartidos los ciudadanos tendrían una participación en el manejo de la polis de acuerdo a medidas de tipo agrícola. Las cuatro clases eran: los "*pentacosiomedimnos*" o aquellos capaces de proveer 500 sacos de cereales; los "*ippies*" o caballeros; los "*zeugitase*" o tronquistas y los "*thetes*" o sea los ciudadanos más pobres, generalmente jornaleros. Los miembros de la primera clase eran los únicos que podían acceder a los puestos más importantes como el arcontado; los de las segunda y tercera clase podían aspirar a los cargos menores y los "*Thêtes*", excluidos de todos los cargos pero se les permitió participar en la Ecclesia o asamblea del pueblo. Solón decía: "He redactado leyes iguales para los kakos [los malos, los no aristócratas] y para los agathos [los buenos, los aristócratas] fijando para cada uno, una justicia recta".³⁴ Era cierto en cuanto la ley era la misma para todos los ciudadanos y todos podían hacer parte de la asamblea; la legislación de Solón no alejó la *stasis* de la sociedad ateniense; el hecho de que después de Solón viniera la tiranía de Pisístrato lo dice todo. La tiranía, gobierno ilegal para los griegos, abría el camino a la revolución clisteniana, es decir, a la consolidación de la democracia ateniense clásica.

Así como la filosofía se desgajó del mito, el filósofo lo hizo del adivino. El adivino es el hombre que ve lo invisible, que conoce las cosas pasadas, presentes y futuras, también su alma se puede separar del cuerpo y reintegrarse a voluntad, realizando viajes al Hades o a distancias lejanas. Gracias a una disciplina de tensión y con-

34. Citado por Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Op. cit., p. 83. F. Nietzsche desarrolla este tema en *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Alianza Editorial, Madrid, 1972, pp. 27 y ss.

33. Jacob Burckhardt, *Historia de la cultura griega*, Op. cit., pp. 380 y ss.

centración espirituales, ligada con una técnica de control del soplo respiratorio, puede congregarse el alma ordinariamente dispersa en todos los puntos del cuerpo y así concentrada el alma se puede desligar del cuerpo, evadirse de los límites de la vida y lograr el recuerdo (anamnesis) de encarnaciones pasadas.³⁵ Son seres divinos, sus saberes y sus poderes son intransmisibles. Las biografías de los grandes filósofos presocráticos aún conservan algo de este carácter mágico; Empédocles es legislador, curandero, mago y de cierto modo se coloca más allá de la muerte al desaparecer voluntariamente en el Etna; Heráclito, una vez escrita su obra, la deposita en el templo de Artemisa de Éfeso, además su lenguaje es críptico, ceremonioso, ya los mismos griegos del siglo V dirían, oscuro; un lógico como Parménides escribía su obra en verso, el estilo de lo sagrado, pues la prosa lo es de lo laico; el pitagorismo se organiza como secta secreta. Pero no debe caer en engaño, algo ha cambiado radicalmente. Así como el movimiento político de la ciudad obligó a que los "decretos de justicia", monopolio de las familias eupátridas, fueran escritos y publicados, el saber de los filósofos se difunde, se escribe en una escritura alfabética de fácil aprendizaje³⁶, su saber se dirige a todos aquellos que en su ciudad o en cualquiera otra ciudad se tomen el trabajo de leerlo. Heráclito "el oscuro" dijo: "Para hablar con inteligencia es necesario que se tenga en cuenta lo que es universal, al igual que la ciudad se apoya sobre la ley".³⁷

El conocimiento de los filósofos presocráticos y su entorno social es precario, fragmentario y casi siempre indirecto. El agudo comenta-

35. Cfr. Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona, 1983, p. 351.

36. Un factor aislado no explica nunca nada. Pero la adopción por los griegos del alfabeto fenicio, combinado con los otros factores que se exponen en este trabajo, se puede considerar como una innovación afortunada para la divulgación del pensamiento. Sobre las complejas relaciones entre mito, religión y filosofía ver: Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets Editores, Barcelona, 1983.

37. Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Op. cit., p. 353.

rio de F. Nietzsche: "Imaginaos que el filósofo viaja y llega a Grecia; así sucedió con aquellos preplatónicos: son, por decirlo así, extranjeros admirados. Todo filósofo es un extranjero y debe sentir a su prójimo como extranjero".³⁸ Aparecen como hombres solitarios, rodeados de una atmósfera mítica. Sin embargo, la escuela pitagórica funcionó como una secta religiosa entroncada en los misterios órficos. La comprensión de este fenómeno remite a las formas de la religiosidad griega.

El mundo de la polis tenía como centro la religión olímpica o cívica. El rito fundamental era el sacrificio de animales, el humo y los aromas para los dioses, la carne para los hombres. Era un ritual diurno, solar; pero también existía el ritual nocturno a las divinidades ctónicas, al mundo subterráneo, el reino de la muerte. Según Mario Vegetti,

Normalmente se practicaba el holocausto, es decir la combustión de todo el cuerpo de la víctima sacrificial, de modo que no quedaban partes disponibles para el banquete común. Así pues, se trata, en conjunto, de un ritual apotropaico, de conjuro y de aversión más que de contacto y de pacificación armoniosa entre el grupo humano y las divinidades que lo protegen.³⁹

Los cultos místicos no estaban desvinculados de la polis. En Atenas el poder político administraba y tutelaba los misterios de Eleusis. Éstos no estaban dirigidos sólo a los ciudadanos sino a todos los que se querían iniciar en ellos. Era suficiente que hablaran griego y a ellos podían acceder también los extranjeros, las mujeres y los esclavos. El iniciado que creía asegurarse la supervivencia después de su muerte no se distinguía públicamente de los demás y si era ciudadano seguía participando del culto cívico.⁴⁰

38. F. Nietzsche, *Obras completas*, tomo V, Aguilar, Buenos Aires, 1963, pp. 238-239.

39. Mario Vegetti, "El hombre y sus dioses", en: *El hombre griego*. Jean-Pierre Vernant y otros, Alianza Editorial, Madrid, 1993, pp. 307 y ss.

40. *Ibid.* Ver también Erwin Rohde, *Psique*, Fondo de Cultura Económica, México, 1948.

Según J. P. Vernant, otra manifestación del individualismo religioso que se detecta desde el siglo V a. de C. es la formación de las sectas o grupos privados que se reunían en un santuario para celebrar un culto privado, se trataba de

[...] adeptos deseosos de reservarse el privilegio de celebrar entre sí un culto particular dirigido como dice Aristóteles a ofrecer sacrificios juntos y frecuentes. Los fieles son Synousiastai, coasociados: forman una pequeña comunidad religiosa cerrada que les permite encontrarse y practicar comunitariamente una devoción en la que, para participar, cada uno debe haberlo solicitado y haber sido personalmente admitido por los otros miembros.⁴¹

Se trata de un tipo de "sociabilidad selectiva".

La forma más antigua y célebre de secta fue el orfismo y su elaboración de una concepción de la salvación individual, a través de la trasmigración de las almas. El orfismo sirvió de base para la formación de la secta religioso-filosófica de los pitagóricos. En ellos los ritos, las abstinencias órficas se combinaban con la purificación teórica de tipo "apolíneo": matemáticas, geometría, astronomía, cosmología y filosofía.⁴²

El pitagorismo influyó profundamente sobre Platón y luego sobre el neoplatonismo. También se puede considerar como una sociedad selectiva la escuela epicúrea, con su concepción del "repliegue" individual y su abstención de participar activamente en la vida política de la sociedad helenística.

Clístenes suprime la organización tribal basada en las relaciones de los genes y en la consanguinidad. Las nuevas tribus son establecidas con base en la geografía, reúne habitantes de un territorio no parientes consanguíneos; así las viejas cuatro tribus se convierten en diez, es una mezcla de población que apunta a quebrar las fidelidades arcaicas de tipo familiar. Esto implica

transformaciones; en primer lugar el establecimiento de una división artificial del tiempo; el calendario lunar continúa en la esfera religiosa, pero el año administrativo se divide en diez períodos de 36 ó 37 días en correspondencia con las diez tribus. El consejo de cuatrocientos se eleva a quinientos, cincuenta por tribu para poder distribuir la participación de los ciudadanos en los diez períodos del calendario civil. Según Vernant:

El mundo de las relaciones sociales forma entonces un sistema coherente, reglamentado por relaciones y correspondencias numéricas que permiten a los ciudadanos afirmarse como "idénticos", entrar en relaciones de igualdad, de simetría, de reciprocidad, componer juntos un cosmos unido.⁴³

La polis se presenta como un universo homogéneo, sin jerarquías, sin pisos, sin diferenciación. El *arché* no es ya concentrado en un personaje único colocado en la cima de la organización social; es repartido en forma igual a través de todo el dominio de la vida pública, en este espacio común donde la ciudad encuentra su centro, su *mesón*. A partir de este momento adquiere plenitud de sentido una preocupación central de los griegos: el espacio y su relación con el mundo social; ciertamente en el plano mítico-religioso el espacio está integrado a lo simbólico, pero lo nuevo entre los griegos de las ciudades-estados fue la preocupación política; un arquitecto urbanista (en Grecia no se concebía lo uno sin lo otro) como Hippodamos de Mileto es ante todo un político; más tarde esta relación entre espacialidad urbana e instituciones políticas estará presente en Platón y Aristóteles.⁴⁴ Atenas estaba ideológica y políticamente preparada para enfrentar el peligro persa. El primer gran historiador —disciplina que presupuso

43. Cfr. Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Op. cit.

44. Cfr. Martirensen, R. D., *La idea del espacio en la arquitectura griega*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1984, p. 30. Sobre Hippodamos de Mileto ver el capítulo 5º del libro II de la *Política de Aristóteles en Aristóteles. Obras*, Aguilar, Madrid, 1976, pp. 1.439 y ss.

41. Jean-Pierre Vernant, "El individuo en la ciudad", en: Paul Veyne y otros, *Sobre el individuo*, Paidós Studio, Barcelona, 1990, p. 35.

42. Mario Vegetti, "El hombre y sus dioses". Op. cit., p. 314.

la cosmología de los filósofos, la medicina, la geografía y la tragedia— Herodoto hizo de la guerra con los persas el centro de sus "Historias" y en ellas ante todo, más que resaltar hechos, celebra para ejemplo de las generaciones presentes y futuras el triunfo de la libertad griega sobre el despotismo bárbaro.

El ritual dionisiaco del macho cabrío se habría de convertir en la tragedia, en condensación de la cultura griega y de la democracia ateniense. La tragedia es la gran educadora del pueblo ateniense; el trágico plantea problemas en forma dramática, es la dialéctica doble del coro y los protagonistas y de los protagonistas entre sí; la tragedia es también vehículo de crítica social y la celebración de las grandes instituciones ciudadanas. Esquilo, por ejemplo, en *Las Euménides* canta el paso de la venganza privada, "la sangre de las represalias que arruina la ciudad" al hacer correr "la sangre negra de los ciudadanos", a la intervención de los tribunales.⁴⁵ Sófocles en su *Antígona* confronta los derechos de la fidelidad familiar frente al Estado y en su *Edipo rey* nos muestra entre muchas otras cosas el nacimiento de la investigación judicial de tipo racional. Ciertamente Edipo consulta el oráculo de Delfos, todos los griegos lo consultaban, pero el oráculo griego no inhibe la investigación, puesto que siempre responde en forma de enigma y el enigma es el gran reto para el hombre griego. Entre los griegos mismos circulaban comentarios que aclaran muy bien la función del oráculo; se decía que cuando un estratega era bueno y experimentado en el arte de la guerra lograba aprovechar el oráculo, y en caso contrario, no. Edipo realiza pues un paradigmático proceso de investigación, lo lleva hasta las últimas consecuencias, es de-

45. El Coro en *Las Euménides* celebra la concordia interior: "Quiera el cielo que jamás se oigan en esta ciudad los rugidos de la discordia, que no se sacia de males. Jamás se empape el suelo en la sangre de los ciudadanos, derramada en fratricidas y vengativas contiendas, sino antes con el deseo del bien común sean unas sus mutuas alegrías y unos también sus odios; que en la unión tienen los hombres el remedio de sus mayores infortunios". Esquilo y Sófocles, *Obras completas*, El Ateneo, Buenos Aires, 1957, p. 341.

cir, alcanza la verdad a costa de sí mismo.⁴⁶ Pero esto también había sido una conquista. El derecho arcaico griego estaba inmerso en la magia y la religión; la prueba de la verdad se hacía por el combate, el conjuro y el juramento; así se puede ver en la *Iliada*. El juez no era sino el árbitro que daba la razón a quien había sido escogido por las potencias divinas. Ahora el juez debe buscar una verdad desconocida, debe inquirir a los testigos por los hechos.⁴⁷

Pero lo más importante en Grecia no va a ser el desarrollo del derecho formal sino la estrecha vinculación entre el derecho y la filosofía, la reflexión sobre el bien, lo justo y lo verdadero.

Grupos sociales

La democracia griega fue elitista y exclusivista. El ciudadano guerrero, aquel que al decir de Hegel ponía el interés general por encima del particular, incluyendo entre éste la vida misma, es el paradigma del hombre griego, el hombre libre. Por el contrario, el esclavo era el polo opuesto, la negación de la humanidad. Los griegos lo debatían todo, ninguna creencia estaba por fuera de la ley, sin embargo ninguno puso en cuestión la necesidad de la esclavitud. Platón la supone en *La República* y en *Las Leyes* busca la forma de consolidarla. Aristóteles trató de demostrar en el primer libro de *La Política* que la esclavitud hacía parte del orden natural: la tentativa no fue muy afortunada, pues como lo señala Finley, el mismo Aristóteles tuvo que reconocer que muchos no eran "esclavos naturales" sino que habían llegado a ese estado por "accidente", azares de la guerra, naufragios, raptos.⁴⁸

Había una categoría intermedia entre los libres y los esclavos, los metecos o extranjeros,

46. Michael Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1980, p. 39.

47. Sobre el derecho en Grecia ver Louis Gernet, *Antropología de la Grecia antigua*, Taurus, Madrid, 1980, pp. 153, 55, 323 y ss.

pues la dinámica de la economía griega hizo de la residencia de no griegos en las ciudades una necesidad y un problema. La respuesta fue tolerarlos, negándoles los derechos fundamentales; los políticos, al excluirlos de la participación en las asambleas y magistraturas de la polis; los jurídicos, puesto que estaban sometidos a procedimientos diferentes de los de los hombres libres; los religiosos, pues no podían participar en los cultos de la ciudad, excepto los misterios de Eleusis y las Panateneas; y los económicos, pues no podían gozar de la propiedad de la tierra reservada exclusivamente a los ciudadanos.

Las mujeres también estaban excluidas de los derechos políticos, de los beneficios de la educación y sólo se podían realizar en el marco de la casa como "señoras del hogar"; la educación típicamente griega entre eros y matrimonio tenía consecuencias tensas e insolubles para ambos sexos como lo demostró Michael Foucault en los dos últimos tomos de su *Historia de la sexualidad*.⁴⁹

La mujer ateniense, es decir, la hija o mujer de ciudadano ateniense, pues la palabra "ciudadana" *políts*, femenino de *polites*, ciudadano, sólo aparece al final del período clásico, en Aristóteles, en Demóstenes y en los autores de la comedia nueva, era un ser que se puede clasificar como una "menor", ya que siempre necesitaba un tutor, un *kyrios*: su padre, su esposo, su hijo o el pariente más cercano; ciertamente había diferencias. En Atenas la mujer no era propietaria de la dote (la *proix*) y no podía disponer libremente de ella. Según Aristóteles esto no ocurría en Esparta. Otra diferencia: en Atenas la mujer era preparada para convertirse en la señora de la casa;

en Esparta las jóvenes participaban en compañía de los jóvenes en las carreras, en la lucha, el lanzamiento de disco y jabalina, pero su función era casarse y tener hijos, sin derechos políticos. No sobra recordar que la espartana no participaba en la guerra, no hay guerreras espartanas; las únicas guerreras en Grecia pertenecen al terreno del imaginario: son las Amazonas o aparecen en la utopía platónica, tomada del modelo espartano en lo referente a la educación física, pero con un elemento adicional, las mujeres pueden ser guerreras, eso sí, guerreras defensivas de la polis.⁵⁰

El mundo griego era monógamico y patriarcal, sin embargo las relaciones sexuales eran bastante complejas. Al lado de la esposa estaban las concubinas, las cortesanas y las esclavas. Con respecto a las últimas es poco lo que hay que decir: la esclava era objeto sexual para su dueño y era lícito que éste la dedicara a la prostitución para su propio beneficio. Casi siempre las prostitutas eran esclavas, así como las bailarinas y flautistas que amenizaban los banquetes.⁵¹ Pero también existían las concubinas (*pallakai*). Se trataba de uniones de hecho con mujeres, sobre todo esclavas.

El tener concubina era aceptado socialmente y no se consideraba adulterio. Al fin de cuentas el adulterio era para la mujer y apuntaba a salvaguardar la descendencia legítima del hombre, por eso sí se castigaba al hombre que cometía adulterio con la esposa de otro ciudadano, el esposo ofendido podía matar al adúltero y tenía que repudiar a su esposa adúltera.

Claude Mosse cita las palabras de un orador: "Las cortesanas están para el placer, las concubinas para las necesidades cotidianas, las esposas para tener una descendencia legítima y ser una fiel guardiana del hogar".⁵² ¿Quiénes eran las cor-

50. Claude Mosse. *La mujer en la Grecia clásica*, Nerea, Madrid, 1991, pp. 55 y 154. *Ibid.*, pp. 148-149.

51. *Ibid.*, p. 86.

52. *Ibid.*, p. 60.

48. Cfr. M.I. Finley, "¿Se basó la civilización griega en el trabajo de los esclavos?", en: C. Mosse y otros, *Clases y luchas de clases en la Grecia antigua*, Akal editor, Madrid, 1977, p. 113.

49. Ver Michael Foucault, *L'usage des Plaisirs y Le souci de soi*, Gallimard, París, 1984. La *paideia* se aplicaba a los niños, la custodia a las mujeres vírgenes. Cfr. Giuseppe Cambio, "Hacerse hombre", en: Jean-Pierre Vernant y otros. *El hombre griego*, *Op. cit.*, p. 109.

tesanas? En principio parece imposible que una mujer ateniense pudiera ser cortesana. Lo eran, en general, las extranjeras, las metecas. Muchos metecos que se instalaban en Atenas gozaban de una buena situación económica, pagaban un tributo, dependían de un patrón o representante, ciudadano ateniense, y se inscribían en un *demos*; éstos, como es obvio, inscribían a su mujer y ésta llevaba una vida semejante a la del ama de casa ateniense pudiente. Pero llegaban metecas pobres que se entregaban, por lo general, a la prostitución. Algunas, por su belleza y talento se convertían en *hetairas*, cortesanas prestigiosas que participaban en los banquetes, vedados para las atenienses, y vivían lujosamente cuando eran mantenidas por hombres ricos y poderosos. El caso más célebre es el de Aspasia, meteca natural de Mileto, amante de Pericles, con el cual tuvo un hijo, después de que el prestigioso caudillo repudió a su esposa por amor a Aspasia. Pericles había hecho aprobar una ley que sólo permitía inscribir como ateniense al hijo de padre y madre atenienses. Dura fue su lucha para alcanzar una excepción a su propia ley a favor de su hijo. Otra famosa *hetaira* fue Friné, modelo y amante del escultor Praxíteles.⁵³

Filosofía

La filosofía griega se subdivide tradicionalmente entre presocrática, socrática y postsocrática; no deja de tener razón parcialmente esta clasificación si se tiene en cuenta que con Sócrates y en parte con sus oponentes, los sofistas, la filosofía griega da un gran viraje de la preocupación por el ser a la preocupación por el hombre mismo en cuanto ser moral.

Los sofistas son los representantes arquetípicos del período democrático ateniense. No constituyeron una escuela sino una actitud ante

el saber y ante la polis que contrastó con la actitud aristocrática representada por Platón, Jenofonte y Aristóteles.⁵⁴ No es fácil reconstruir su pensamiento pues en buena parte dependemos de la visión que estos autores construyeron en su álgida polémica con los sofistas. Aunque no todos lo hacían, la mayoría de los sofistas renunciaban a la investigación naturalística y se concentraban en lo relacionado con el hombre. (Entendiendo al hombre como era necesario en la óptica griega, como miembro de la polis). Este podría ser el sentido aproximado de la célebre frase del sofista Protágoras: "El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son". Un segundo aspecto del pensamiento sofístico de importancia para la política fue el relativismo radical que derivó frecuentemente en el nihilismo, como es el caso de Gorgias, para quien el sofista debe ser un maestro en el juego de la ilusión, pues esta técnica permite darle un sentido al mundo e imponerlo a los demás.⁵⁵ La gran oposición entre los sofistas y Sócrates radica en la concepción sobre la función del discurso; para Sócrates (para el Sócrates que ha puesto a hablar a Platón), el discurso debe cuestionar y demostrar, es lo contrario de la oratoria y la retórica, procede según el rigor de la demostración geométrica; la forma sofística parte del convencimiento, de la relatividad del conocimiento y de la creencia en que, por lo tanto, no existe el discurso verdadero sino el discurso fuerte que articula la eficacia de la oratoria y la retórica.

Para Platón, crítico acérrimo de la democracia, esa democracia que había asesinado legalmente a Sócrates, era necesario establecer una forma de gobierno ideal, que aunque no fuera realizable aquí en la tierra, pudiera servir de ac-

54. Sobre los sofistas ver el capítulo II del libro de Eduard Zeller, *Sócrates y los sofistas*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1955, pp. 39 y ss.

55. Sobre la valoración no teórica (verdad) sino práctica (utilidad) de las opiniones. Rodolfo Mondolfo, *El pensamiento anti-guo*, tomo I, Losada, Buenos Aires, 1959, pp. 125 y ss.

53. *Ibid.*, pp. 70 y 78.

cate para mejorar las cosas; claro está que en última instancia Platón no se hacía ilusiones con la perfectibilidad de este mundo de las apariencias y la opinión, de ahí sus repetidas invitaciones a dejar la cárcel del cuerpo y liberar el alma mediante la muerte. Mientras tanto el sabio no tiene otra posibilidad que seguir la invitación contenida en el *Teeteto*: “Por consiguiente, debemos tratar de escapar de aquí lo más pronto que podamos hacia la morada de los dioses; y escapar es lo mismo que hacerse como un dios, y hasta donde esto es posible, lo cual significa hacerse sabio y santo por medio de la sabiduría”.⁵⁶

Sin embargo la obra de Platón dedicada a su polis ideal, *La República*, ha sido el texto de filosofía política más influyente en la cultura occidental; a partir de él se han establecido interpretaciones muy disímiles y contradictorias, desde la cristiana de San Agustín en su *Ciudad de Dios* hasta las *Utopías del Renacimiento* de Tomás Moro y Campanella. La teoría política de Platón está perfectamente circunscrita en su sistema. Su concepción ontológica que piensa el mundo como construido por la realidad esencial (las ideas) y una apariencia fenoménica, se corresponde con su concepción noseológica en la que al nivel de la realidad corresponde la verdad (*Aletheia*) y al de la apariencia, la opinión (*doxa*). La forma de romper con la opinión y elevarse a la verdad, o lo que es lo mismo, de pasar de una relación con la apariencia a una relación con la realidad, es la *mayéutica*, es decir, el arte de hacer parir la verdad.

Es una forma de crítica de la opinión puesto que para Platón la ignorancia es un falso saber y no un vacío de saber; de ahí su idea de que el conocimiento no es información sino crítica, debate; no fueron pues razones estilísticas las que llevaron a Platón a adoptar el diálogo como ex-

presión de su filosofía sino una necesidad filosófica interna; el diálogo es la forma más adecuada de confrontación de posiciones; la fuerza del diálogo como instrumento de conocimiento le había sido revelado a Platón por los grandes trágicos atenienses. Por su propia naturaleza la filosofía de Platón es ante todo educativa, es una *Paideia*, y lo es en cuanto la *Paideia* es para los griegos *Politeia*. Según E. Cassirer, Rousseau se dio cuenta de esto cuando afirmó que *La República* no era un sistema político, sino el primer tratado de educación que se escribió en la historia.

La base de la concepción política de *La República* radica en la idea de que el interés particular y privado es incompatible con el interés general; por eso los guardianes de la ley no pueden tener relaciones con el dinero ni pueden tener vínculos familiares; esto es lo que se ha llamado el “comunismo platónico”, que según A. Koyré se parece más al sistema “monástico” de los pitagóricos y al monarquismo cristiano posterior. Esta incompatibilidad entre lo general y lo particular ha sido un argumento difícilmente combatible, y sólo en la época del utilitarismo y la economía clásica se contraargumentó en el sentido de que la búsqueda y realización del interés particular conducía finalmente a la realización del interés general; éste fue el dogma básico del liberalismo clásico.

La utopía platónica con sus enseñanzas profundas, con sus planteamientos críticos sobre el poder que aún resuenan en nuestros oídos, se estructuró, como ocurre con las utopías, en forma autoritaria. Platón se inspiró en parte en el modelo contrario del ateniense, el espartano, con su sistema de castas, combinado con su teoría de que la única justificación del poder radicaba en el saber. El gobierno de los reyes filósofos es duro, la violación de la ley se paga con la vida; los poetas (representantes del mito) quedan excluidos de la polis ideal, medida que ha sido aplaudida durante dos mil años por los dogmáticos de todas las tendencias, por todos aquellos que temen el carácter cuestionador de la obra de

56. Para un análisis del *Teeteto* en relación con la política ver: Estanislao Zuleta, *Lógica y crítica*, Universidad del Valle-Fundación Estanislao Zuleta, Cali, 1996.

arte. *La República* en la perspectiva en que fue concebida por Platón no se refería a la realización de los hombres sino a la perfección de la justicia.⁵⁷

Aristóteles vive en el momento en que la ciudad-Estado griega hace crisis. Aristóteles fue preceptor de Alejandro de Macedonia, el hombre que trataría de construir un gran imperio según el modelo persa;⁵⁸ pero Aristóteles también moriría convencido de que la polis era la mejor forma posible de organización socio-política. Aristóteles no está de acuerdo con la exigencia platónica de una ciudad ideal; propone un tipo de sistema político basado en el equilibrio, una conciliación entre democracia y aristocracia; una constitución, en fin, que no trate de ser ni la mejor posible ni la mejor existente, sino la más adecuada a la situación de la polis que se aspira a regir con ella. Consecuente con este punto de partida Aristóteles le da gran importancia al régimen constitucional y considera que una constitución equilibrada puede mantener en sus límites a las clases en conflicto, logrando el ideal de justicia. La prudencia de Aristóteles frente a la modificación de las instituciones vigentes queda patentizada en este texto de la *Política*:

De estas consideraciones resulta manifiesto que algunas leyes, y en determinadas ocasiones, deben ser susceptibles de cambios, pero desde otro punto de vista esto parecería requerir mucha precaución. Cuando la mejora sea pequeña y en cambio pueda ser funesto que los hombres se acostumbren a cambiar fácilmente las leyes, es evidente que deberán pasarse por alto algunos de los legisladores y de los gobernantes, pues el cambio no será tan útil como dañino al introducir la costumbre de desobedecer a los gobernantes. La comparación con las artes es

57. Excelente introducción al pensamiento de Platón: Alexandre Koyré, *Introducción a la lectura de Platón*, Alianza Editorial, Madrid, 1966. En particular la segunda parte, “La política”, pp. 91 y ss.

58. Sobre la divinización del monarca absoluto promovida por Alejandro y sus raíces griegas ver el capítulo “Alejandro Magno y la monarquía absoluta”, en: Eduard Meyer, *El historiador y la historia antigua*, Fondo de Cultura Económica, México, 1955, pp. 233 y ss.

también errónea; no es lo mismo introducir cambios en un arte que en una ley, ya que la ley no tiene otra fuerza para hacerse obedecer que el uso, y éste no se produce sino mediante el transcurso de mucho tiempo, de modo que el cambiar fácilmente de las leyes existentes a otras nuevas debilita la fuerza de la ley. Pero aún si pueden cambiarse ¿podrán cambiarse todas y en todos los regímenes o no? ¿Podrá cambiarlas cualquiera o sólo algunos? Todas estas cuestiones tienen gran importancia. Dejemos, pues, esta investigación por ahora: no es de este lugar.⁵⁹

Sin embargo en dos aspectos el pensamiento político de Aristóteles permanece prisionero de las limitaciones de su época. En primer lugar, su incapacidad para pensar la esclavitud; él, como los demás griegos, la considera como un dato de base, por fuera de la reflexión política, simplemente una sociedad sin esclavos es inconcebible; en segundo lugar, adhiere acríticamente al principio aristocrático del ocio, pensando que la ciudadanía sólo es compatible con la actividad política y militar, absolutamente incompatible con las actividades manuales y comerciales. De todas maneras y a pesar de sus limitaciones sus reflexiones sobre la política inspiraron el pensamiento de la alta escolástica medieval y luego de los pensadores que construyeron la teoría clásica del derecho y el Estado modernos.⁶⁰

El helenismo

Alejandro Magno fracasó en su aspiración de crear un gran imperio; a su muerte su fugaz imperio se estalló en monarquías absolutas regidas por sus generales; sin embargo, culturalmente se logró el establecimiento de la civilización helenística en la que a pesar del sincretismo religio-

59. Aristóteles. *Política*, Op. cit., p. 1442.

60. Sobre la moral y la política en Aristóteles: Werner Jaeger, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, pp. 262-335. El capítulo “La ética de Aristóteles” en Alasdair Macintyre, *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 64 y ss.

so y político predominaron la lengua y la cultura griegas: Alejandría, Pérgamo, Antioquía y la misma Atenas fueron los focos irradiadores de dicha cultura. La ciudad-Estado estrictamente hablando dejó de tener sentido.

En la sociedad griega, el foco de la vida moral fue la ciudad-estado; en los reinos helenísticos y en el imperio romano, la aguda antítesis entre el individuo y el Estado es inevitable, ya no se pregunta en qué formas de la vida social puede expresarse la justicia, o qué virtudes deben ser practicadas para crear una vida comunal en que ciertos fines puedan ser aceptados y alcanzados. Ahora se interroga sobre lo que cada uno debe hacer para ser feliz, o sobre qué bienes se pueden alcanzar como persona privada. La situación humana es tal que el individuo encuentra su medio moral en su ubicación en el universo más bien que en cualquier sistema social o político. Es saludable observar que en muchos aspectos el universo es un medio moral mucho más estrecho y cerrado que Atenas. La razón es muy sencilla. El individuo ubicado en una comunidad completa y bien organizada y que no puede considerarse a sí mismo sino en función de la vida de esa comunidad, dispondrá de una rica posición de descripciones para caracterizarse a sí mismo, a sus deseos y a sus privaciones. El individuo que se pregunta qué puede desear como hombre y fuera de sus vínculos sociales dentro del marco del universo, necesariamente trabaja con una provisión más pobre de representaciones, y con una visión empobrecida de su propia naturaleza, porque ha tenido que despojarse de todos los atributos que pertenecen a su existencia social. Considérese desde esta perspectiva las doctrinas del estoicismo y el epicureísmo.⁶¹

Frente a esta nueva situación la filosofía estoica planteó una serie de soluciones orientadas a la reeducación de la conducta de los hombres. La filosofía epicúrea fue otra respuesta, pero negativa, ya que proponía un repliegue hacia pequeños grupos de amistad dedicados a cultivar el control de sí mismos y la sabiduría. El estoicismo, por el contrario, con una gran versatilidad promueve la participación de los hombres en la vida social sin renunciar a la liberatd interior in-

alienable. El estoicismo parte de la existencia de una naturaleza humana universal, que trasciende los límites de la polis, de las razas y de la condición social, pero sin poner en cuestión el statu quo. Es la primera concepción griega que sostiene que la esclavitud es un hecho de la vida social que sin embargo no pone en cuestión la igualdad del alma humana; un hombre puede ser esclavo pero en cuanto ser espiritual mantiene la plenitud de la dignidad esencial.⁶²

Aunque el estoicismo fue importante como filosofía típica de los reinos helenísticos, sólo en el contexto de la República y el Imperio romano habría de desplegar todas sus posibilidades y, aún más, habría de alimentar la reflexión cristiana de las primeras épocas y sorprendentemente renacería como la filosofía inspiradora del *ius naturalismo* y del *contractualismo* a partir del siglo XVII.

El siglo II a.de C. es la época del comienzo del apogeo expansionista de la república aristocrática romana. Sometimiento de Macedonia, destrucción de Cartago y conquista de Hispania son simultáneos con la penetración de la cultura griega en Roma. El vencedor de Aníbal, Escipión Emiliano, representa lo opuesto al ideal de pureza romana de Catón; él se hace amigo del estoico griego Panecio que elabora una versión del estoicismo a la medida del imperio en ciernes. Se trata de un humanismo y un racionalismo que civiliza el duro mundo de esos romanos educados hasta ese momento en la ley de las *XII Ta-*

62. Cicerón, el más influyente polígrafo de Roma, se refiere en estos términos a la visión del mundo estoico: "En cuanto al mundo, piensan los estoicos que está regido por la voluntad de los dioses, y que es como la ciudad y el Estado común de los hombres y de los dioses, y que cada uno de nosotros forma parte del mundo; de aquí resulta, como consecuencia natural, que antepongamos la utilidad común a la nuestra. Pues, así como las leyes anteponen la salvación de todos a la de cada uno, así el hombre bueno y sabio que acata las leyes y no ignora sus deberes de ciudadano, atiende más al interés de todos que al de uno cualquiera o al suyo propio. Y no es más vituperable el que traiciona a su patria que el que abandona el interés o la seguridad común en provecho de su propio interés o de su seguridad". M. Tulio Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1987, p. 214.

61. Alasdair Macintyre, *Historia de la ética*, Op. cit., pp. 103-104.

blas. Escipión también adopta como amigo a un rehén griego, el historiador Polibio, dotando así a Roma de una disciplina hasta ese momento inexistente en la pobrísima tradición cultural latina. Polibio con gran habilidad se convierte en el intérprete de los intereses de la clase senatorial. Polibio ligó estrechamente el proceso político interno y el proceso expansivo, convirtiéndose en el primer apologista de la fase imperial. Es curioso observar cómo los romanos no parecen haber captado un rasgo inquietante de la filosofía de la historia de su panegirista griego, su creencia en el carácter cíclico de la historia, según el cual todos los imperios nacen, crecen, florecen y fatalmente desaparecen. Es preciso recordar que la idea de la historia cíclica había sido adoptada por los estoicos.⁶³

La expansión político-militar produjo consecuencias negativas dentro de las sociedad romana. El auge de la clase senatorial fortalecida por las conquistas se logró a costa de la plebe. Los campesinos perdieron el control del *ager público* y se fueron proletarizando, los sectores intermedios fueron obligados a engrosar la clientela de los poderosos patricios. La lucha de los Gracos representa el último esfuerzo para readecuar la situación social, pero fracasó y le costó la vida a estos dos aristócratas, Tiberio y Cayo. Pero su fracaso fue también el fracaso de la república romana; se abre el período de las guerras civiles, Sila, Mario, la rebelión de Espartaco, y esta situación conduce por la vía de las luchas entre los grandes generales, Pompeyo, Antonio, César, al control del poder por Octavio, basándose en el ejército. Octavio Augusto sostuvo como ideología que se trataba de un prin-

63. Sobre Polibio ver: Arnaldo Momigliano, *La historiografía griega*, Editorial Crítica, Barcelona, 1984. En particular en el contexto de la Polis y el significado político de Heródoto y Tucídides ver: Francois Châtelet, *El nacimiento de la historia. La formación del pensamiento historiador en Grecia*, Siglo XXI, México, 1979. Federico Nietzsche, "La literatura histórica", en: *La cultura de los griegos. Obras completas*, tomo V, Aguilar, Buenos Aires, 1963, pp. 323 y ss.

cipado interno para restablecer la república y de un imperium con relación a las provincias.

En una relación hecha por el propio Augusto da la siguiente versión idealizada de su ascenso al poder:

En mis consulados VI y VII, después de haber apagado las llamas de la guerra civil y de haberme encargado de la dirección de los asuntos por consentimiento universal, transferí el estado, de mi propio poder a la voluntad del Senado y del pueblo de Roma. Por este servicio recibí por decreto del Senado el nombre de Augusto.⁶⁴

A la muerte de Augusto el imperio se hace cada vez más autoritario. Un pensador original, el estoico Séneca, refleja en su obra toda la angustia de esta época. Frente a los excesos de los emperadores Séneca propone un régimen de equilibrio entre el príncipe y el Senado; un principio de autoridad basado en la responsabilidad del príncipe, éste debe ser "tutor y no amo" del pueblo, si bien está provisto de un poder divino no es un dios, sino un servidor e intérprete de las leyes; en fin, de acuerdo con los principios estoicos el Príncipe debe ser un sabio y comportarse como tal en el ejercicio de su autoridad.

Finalmente, durante el período de los Antoninos el estoicismo alcanza su máximo esplendor; Adriano y en particular Marco Aurelio representan al emperador estoico. Los "*Pensamientos*" de Marco Aurelio permiten conocer íntimamente la significación adquirida por el estoicismo como doctrina del poder: la justicia y la clemencia deben ser las virtudes del sabio que ejerce el poder; en Marco Aurelio se capta cómo la moral ha absorbido completamente la reflexión política. El grado de universalidad alcanzado por el estoicismo se puede medir por la aparición de un filósofo esclavo, el griego Epicteto; en su obra se puede ver la ideología estoica con respecto a la esclavitud, ésta no es cuestionada como insti-

64. R. H. Barrow, *Los romanos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956, p. 74. Sobre la vida cotidiana en la Roma imperial ver: Paul Vayne, "El imperio romano", en: *Historia de la vida privada*, tomo 1, Taurus, Madrid, 1987, pp. 20 y ss.

tución social, pero se afirma el carácter inalienable de la naturaleza humana y el carácter trascendente de la libertad interior del hombre. En la obra de Séneca, Marco Aurelio y Epicteto, el pensamiento antiguo, en cuanto pensamiento ético alcanza el grado más elevado de refinamiento.⁶⁵

El derecho también había empezado en Roma con carácter religioso. Existía un derecho consuetudinario manejado por los sacerdotes y de carácter secreto; pero en el proceso de lucha entre patricios y plebeyos se logró su publicidad en forma de la codificación de las *XII Tablas*. Éstas eran pues interpretadas por los cónsules y luego se nombró a un funcionario encargado exclusivamente de la realización de esta interpretación, el pretor urbano; en el 242 a. de C. se nombró a otro pretor encargado de las relaciones entre ciudadanos y extranjeros, el *praetor peregrinus*. Los pretores eran nombrados por elección popular, no tenían necesariamente que ser abogados; no podían derogar las *XII Tablas* pero podían interpretarlas y reformarlas para hacer frente a situaciones nuevas; debían hacer públicas las reglas que iban a utilizar para su interpretación de la ley tradicional. Por esto el trabajo de los pretores fue muy dinámico y creador; los pretores urbanos formaron así el derecho de los ciudadanos, el *ius civilis*, y los pretores peregrinus el *ius gentium*. El *ius gentium* se enfrentaba a la necesidad de adecuar las instituciones romanas a las costumbres extranjeras, de ahí que fuera menos rígido que el *ius civilis*, por lo que los ciudadanos tendían a acogerse parcialmente a él, hasta que una vez generalizada la ciudadanía

en la época de Caracalla, el *ius gentium* reemplazó el *ius civilis*.

En Roma aparece el jurisconsulto, es decir, el especialista en problemas del derecho que adquiere autoridad aun frente al Estado, y eran autores de numerosos tratados de derecho práctico. Sin embargo, la influencia más importante fue la filosofía griega, en particular la estoica. Según Barrow:

Esta idea de una naturaleza universal fue adoptada por los estoicos, cuya doctrina fundamental era que el hombre debía vivir “conforme a la naturaleza” o sea, conforme a la razón que la naturaleza había implantado en el hombre como tal hombre, y de acuerdo con la razón superior que animaba al mundo como un todo. Además en el pensamiento helenístico se habían creado doctrinas sobre la unidad de la humanidad y sobre el deber del rey de proteger y servir los intereses de sus súbditos como salvador y bienhechor y de atraer a todo el mundo bajo un gobierno de esta clase. Por lo tanto, la “naturaleza” tenía sus leyes. Su origen era la razón que existe en la naturaleza, y estas leyes se encontraban fuera y más allá del hombre.⁶⁶

Por este medio se fue abriendo camino la idea de que el derecho positivo debería encontrar su justificación moral en el derecho natural.

El derecho romano fue objeto de varias tentativas de codificación; en el 439 d. de C. se formó el código de Teodosio que habría de tener gran influencia en las épocas bárbaras. Sin embargo, fue la gran codificación ordenada por Justiniano, que reunía tanto los estatutos imperiales como condensaciones de jurisprudencia, la que conservó para la posteridad mil años de experiencia y reflexión jurídica romana.

65. Según Paul Vayne “[...] el cristianismo tomó prestado su contenido de la nueva moral pagana a la cual suministraba una cobertura trascendente; este préstamo fue posible porque un moralismo excesivo no se preocupa tanto de ordenar esto o aquello, como de ordenar enérgicamente: a sus ojos la moralidad consiste menos en lo que está prohibido que en el hecho mismo de prohibir; quiere que se aplique la moral con redoblado vigor. ¿Qué moral? La de la época, porque es imposible imaginarse otra”. Paul Vayne, *La sociedad romana*, Mondadori, Madrid, 1991, p. 203.

66. R. H. Barrow, *Op. cit.*, p. 195.