

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA  
Departamento de Filosofía Teórica



**PIEDAD Y DISTANCIA  
UN ESTUDIO SOBRE LA GRECIA CLÁSICA**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
presentada por  
**Lucas Díaz López**

BAJO LA DIRECCIÓN DE LA DOCTORA  
Nuria Sánchez Madrid



Pues, esto lo manda el dios, sabedlo bien. y yo creo que todavía no os ha sucedido mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios

Platón, *Apología de Sócrates* 30a

## **Agradecimientos**

Una tarea tan prolongada como la redacción de una tesis doctoral pone en entredicho de un modo palmario la representación individualista del trabajo intelectual. En este sentido, todos los autores indicados en la bibliografía, y alguno más que seguramente se me haya escapado, son coparticipes de esta investigación y quiero incluirlos en esta nota de agradecimiento. Esta gratitud debe extenderse también, desde luego, a mis profesores durante la carrera universitaria de Licenciatura en Filosofía y los Estudios de Doctorado en Filosofía cursados en la Universidad Complutense de Madrid, que han ejercido tal influencia en mí que ya se ha tornado casi en imperceptible. No quisiera, sin embargo, dejar de destacar a mi directora de tesis, Nuria Sánchez Madrid, que, con sus aportaciones, objeciones, ayudas y desvelos, ha posibilitado, en mucho mayor grado de lo que seguramente se imagina, la realización de este trabajo. También quiero mencionar los debates, charlas, discusiones y lecturas, tanto académicas como extraacadémicas, con los compañeros de la extinta asociación *Tà Pánta*, sin los que, desde luego, esta tesis doctoral no podría haberse realizado. Por último, mi agradecimiento a los amigos de Alcalá de Henares, a mis padres, Carmen y Pepe, a mi hermano Jaime y a Ana, sin los que la vida sería más fastidiosa, más gris y más indigna.



# ÍNDICE

Introducción	5-10
1.-En la Grecia de Hegel	11-46
1.1.-El pensar y la tradición	12
1.2.-Filosofía sin historia	14
1.3.-La historia hegeliana	17
1.4.-Hegel y los griegos	20
1.5.-La lechuza de Minerva	23
1.6.-Mito y logos	26
1.7.-La razón en la historia	30
1.8.-Comprender la historia	36
1.9.-Historia y finitud	40
1.10.-Los griegos y lo racional	43
2.-Heródoto y los griegos	47-66
2.1.-Griegos y bárbaros	48
2.2.-La incredulidad griega	50
2.3.-Las intervenciones en el debate	52
2.4.-La oposición Ótanes-Darío	57
2.5.-El Solón de Heródoto	59
2.6.-Un sabio en la corte del rey Creso	61
2.7.-Política y sabiduría	65
3.-El poeta y las musas	67-90
3.1.-El <i>Ión</i> y el alcance cognoscitivo de la poesía	68
3.2.-Poesía y pedagogía	72
3.3.-La apelación a la musa como técnica narrativa	74
3.4.-La doble motivación en general	77
3.5.-La doble motivación del poeta	81
3.6.-La inspiración de las musas	82
3.7.-Dualidad de perspectivas	85
3.8.-El poeta como maestro de verdad	87
4.-Pensar la piedad griega	91-112
4.1.-Los hombres de la edad de hierro	92
4.2.-El problema de la piedad	97
4.3.-Mortales e inmortales	100

4.4.-La pluralidad de dioses	102
4.5.-Los dioses custodios	105
4.6.-El castigo de los dioses	107
4.7.-La piedad del poeta	110
5.-Piedad y vida próspera	113-144
5.1.-Pedir la prosperidad	114
5.2.-El trato justo	117
5.3.-Sobre el intelectualismo moral	118
5.4.-Lo divino y las cosas	122
5.5.-El problema de las riquezas	124
5.6.-La tormenta de Zeus	126
5.7.-El castigo transgeneracional	129
5.8.-Aprender sufriendo	132
5.9.-La esperanza vana	134
5.10.-El <i>télos</i> de la acción	136
5.11.-La <i>moîra</i> y los límites	138
5.12.-Riquezas sin límite	140
5.13.-La piedad como distancia	142
6.-La <i>pólis</i> y la Eunomía	145-190
6.1.-El <i>érgon</i> de la piedad	146
6.2.-La casa del <i>basileús</i>	150
6.3.-El mundo antes de la <i>pólis</i>	154
6.4.-Atenas al borde de la <i>stásis</i>	160
6.5.-La injusticia común	165
6.6.-La solución soloniana	170
6.7.-Política y reconocimiento	173
6.8.-El rechazo de la tiranía	176
6.9.-El legislador imposible	180
6.10.-La <i>pólis</i> piadosa	185
7.-Heródoto o el saber de los mortales	191-230
7.1.-Vuelta al debate persa	192
7.2.-El padre de la historia	196
7.3.-El mundo de los hombres	201
7.4.-La investigación de Heródoto	204
7.5.-Lo divino en la <i>Historia</i>	209
7.6.-La hiperpiedad del <i>hístōr</i>	214
7.7.-Las acciones de griegos y bárbaros	219
7.8.-Un sabio sin musa	224

8.-La Atenas clásica	231-274
8.1.-El rey y el adivino	232
8.2.-La trivialización de la piedad	237
8.3.-Protágoras y la sabiduría de los atenienses	242
8.4.-La democracia en la <i>Historia</i>	245
8.5.-La democracia como anarquía	248
8.6.-La democracia de los decretos	252
8.7.-Las dos igualdades	256
8.8.-Sofística y democracia	263
8.9.-La llamada “ilustración griega”	269
9.-La impiedad de Sócrates	275-292
9.1.-Los procesos de impiedad	276
9.2.-Un fantasma recorre Atenas	277
9.3.-El examen de la apariencia	279
9.4.-El despertar de Atenas	282
9.5.-El reino de las sombras	285
9.6.-El Sócrates hegeliano	287
9.7.-Conclusión: hacia otra historia de la filosofía	289
Bibliografía	293-306
Resumen	307-310





# INTRODUCCIÓN

## PRESENTACIÓN

La presente investigación tiene como objeto estudiar el acontecimiento histórico que se denomina Grecia clásica. Es su intención mostrar la necesidad de una reinterpretación de ese periodo que adopte una perspectiva del mismo que evite la retroproyección de las categorías pertenecientes a nuestra época histórica. De esta forma, no solo se consigue una apreciación más justa de ese acontecimiento, acercándonos a una comprensión concreta de nuestro pasado, sino que también se hace comparecer nuestras categorizaciones desde una perspectiva más ajustada a sus propios patrones.

La comprensión hermenéutica ejerce siempre su actividad desde un determinado horizonte. El reconocimiento de esta condición del comprender parecería limitar sus pretensiones veritativas. Es una representación habitual, desde luego, considerar que toda determinación es una negación con respecto a un campo infinito de posibilidades. En este sentido, los límites que debe establecer todo acto de comprensión actuarían a modo de prejuicios en la lectura, condicionando así históricamente la interpretación y proporcionándole un determinado sesgo. Ahora bien, la fenomenología de la comprensión desarrollada por la corriente hermenéutica, al poner de relieve la esencialidad de este horizonte, no puede sino alterar esta representación de la labor interpretativa. Si toda comprensión parte siempre de una cierta precomprensión, no tiene ya sentido pensar los límites que establece ese horizonte previo como limitaciones dentro de una supuesta infinitud de opciones, sino que es preciso entenderlos como operadores de generación de la comprensión, como condiciones de posibilidad, a la manera de espacios de luz que permiten una visión de otro modo inalcanzable. No se trata, pues, de suprimirlos como tales, sino de tenerlos presentes y asumirlos como constitutivos de la mirada.

Por lo tanto, nuestra irremediable condición histórica, y la de nuestras categorías, no debe concebirse como un impedimento para el ejercicio hermenéutico, al contrario, resulta ser la sustancia del mismo. Este se halla determinado desde nuestro propio horizonte, hasta el punto de que es de él de donde surgen las exigencias históricas que posibilitan una determinada manera de leer el pasado. Nuestra época histórica requiere, en este sentido, una comprensión genuinamente histórica de sí y de los elementos que la componen en cuanto resultado de sucesivas de reinterpretaciones de la tradición. Y el criterio para desarrollar esta nueva reinterpretación no puede ser más que diferencial, desactivando los mecanismos de reconstrucción identitaria que, como totalidad precomprensiva, ha generado la inmediatez de nuestro tiempo. Estos mecanismos, hasta cierto punto inintencionados, consisten en solidificaciones de la estructura, condensaciones del proceso de reinterpretación que suministran una apariencia de estabilidad, una naturalización de elementos históricamente condicionados, que, en cuanto son proyectados al pasado, dibujan una continuidad histórica que otorga un espesor a la fragilidad del presente. Estos procedimientos reinterpretativos, sin embargo, no corresponden a una comprensión propiamente histórica, sino a la inercia de justificación que es propia de la inmediatez de la actualidad. Por lo tanto, la tarea hermenéutica debe asumir no solo su propia historicidad, sino también la del objeto que estudia. Quiere decir esto que es una exigencia de nuestro horizonte de comprensión pensar el pasado como algo intrínsecamente diferente y exento de las categorías a las que, sin embargo, su devenir histórico dará lugar.

Por ello, la presente investigación se embarca en un proceso de deconstrucción de una de estas inercias identitarias que ha generado nuestra tradición: la explicación del acontecimiento Grecia como

surgimiento del pensamiento racional. De tal forma, la tarea que aquí me propongo se compone de un doble ejercicio sobre la tradición. En primer lugar, reinterpretar el pasado históricamente, esto es, a partir de sí mismo, con vistas a perfilar el proceso de surgimiento de la racionalidad moderna como un acontecimiento histórico específico e irreductible. En segundo lugar, desbloquear una situación hermenéutica anclada en planteamientos que se desarrollaron al compás de un proyecto cultural hegemónico en el que ya no nos reconocemos. Esta dualidad remite a un mismo ejercicio hermenéutico de reinterpretación y de deconstrucción: la exigencia de entender a Grecia desde sí misma es la otra cara de la insuficiencia de las interpretaciones en clave racionalista.

## ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN

Comenzaré este trabajo de investigación señalando la situación hermenéutica actual a partir de la teorización de la historia en Hegel. Es este un momento particularmente relevante, puesto que constituye una suerte de situación liminar en la que los planteamientos anteriores, de la Modernidad emergente, y los posteriores, de la Modernidad triunfante, se conectan en una sola figura. Hegel constituye así el epicentro de la Modernidad. En cuanto tal, su lectura del pasado ha supuesto un extraordinario acicate para el pensamiento posterior que, explícitamente o no, ha tenido que tratar con ella. Este impresionante calado hegeliano se corresponde con la profundidad de su obra que, como tal, ha supuesto un hito en la historia del pensamiento. En ningún caso, pues, mi oposición a los planteamientos hegelianos busca restarles ningún mérito, máxime teniendo en cuenta que considero que la crítica que se les puede, y debe, hacer depende enteramente de su decisiva teorización.

En cualquier caso, la deriva filosófica posterior ha contribuido, en efecto, a generar una nueva situación hermenéutica que, siendo dependiente de Hegel, ya no se identifica plenamente con sus postulados. La obra teórica de Marx, Nietzsche, Heidegger o Gadamer, entre otros, profundiza en esta senda que culmina en el estado de cosas actual. Nuestra actualidad exige así un determinado tipo de lectura del pasado que no se aviene a los códigos que impulsaban la obra hegeliana. El principal objetivo de este primer capítulo es, pues, el de ahondar en esta exigencia y tornarla propia.

Pero, a su vez, corresponder con esta tarea supone replantear a su escala nuestra visión del pasado. Y, para ello, es necesario comprender la íntima vinculación entre la clave de lectura canónica de nuestros días y el planteamiento hegeliano con el que ya no nos identificamos. Por ello, uno de los objetivos que definirán este estudio es el de ejercer una labor deconstructiva como la indicada más arriba.

Sentadas estas exigencias, el segundo capítulo acudirá a la *Historia* de Heródoto para señalar en ella un principio constitutivamente griego que permita reconstruir, desde él, el devenir histórico de esa época. Las razones de escoger una obra como la de Heródoto se harán evidentes cuando se sostenga que su ejercicio teórico se inserta en el hiato diferencial entre los dos periodos generalmente admitidos de la historia griega: la *Historia* es, en efecto, una obra clásica sobre el periodo arcaico. Pero además es que esa inmersión herodotea en el acontecimiento de las guerras entre griegos y persas se halla encaminada a poner de relieve lo específicamente griego en un contexto en el que, como veremos, aquello que ha caracterizado a las comunidades griegas está en trance, por así decir, de morir de éxito. Sea como sea, la obra herodotea me permitirá apuntar a una dimensión inexcusable dentro del planteamiento griego: lo divino. Una de las figuras de la *Historia* que me va a servir de hilo conduc-

tor, Solón de Atenas, plantea precisamente una curiosa combinación de facetas que se hallan todas unificadas, como veremos, por esa referencia piadosa al plano de los dioses. El Solón poeta, el Solón sabio y el Solón político se dan de la mano en esa dimensión teológica, como podremos observar al analizar sus poemas.

Antes de entrar en la obra poética de Solón, sin embargo, será necesario preparar el terreno acotando y precisando la peculiar noción de poesía que se desprende del planteamiento griego. Para ello, en el tercer capítulo, analizaré la figura del poeta homérico y su ineludible vinculación con las musas. Esta indagación pondrá de relieve el estatuto epistémico que se le confiere en el mundo griego y la necesidad de no proyectar nuestra concepción literaria de lo poético en este horizonte simbólico. Esta condición sapiencial del poeta reenvía, desde luego, a ese horizonte piadoso que he mencionado y explica el ritual de apelación a la musa que preside su canto. En cuanto tal, el poema no se entiende sin la colaboración de las musas y es solo por esta ambigüedad enunciativa por lo que el poeta es capaz de lo que es capaz. Con ello se abrirá una nueva exigencia para la investigación, la de indagar el sentido mismo de lo piadoso y el específico horizonte de comprensión en el que se inserta.

A cumplir con esta tarea se encaminará el cuarto capítulo. Los análisis de los poemas hesiódicos, con la referencia que instituyen a su propia actualidad, me permitirán abrir el camino para un entendimiento concreto de la piedad griega, desmarcándola de la perspectiva monoteísta que nos es más próxima. La piedad se confirmará así como un principio de negatividad ínsito en toda acción mortal que, mediante el reconocimiento de la dimensión divina, hace comparecer los límites en los que debe insertarse y a partir de los que se comprende.

Alcanzado este punto, la investigación podrá ya abordar la obra de Solón de un modo riguroso. Dedicaré dos capítulos a analizar sus poemas, tratando de mostrar la profunda afinidad conceptual entre ambos.

En el capítulo quinto, pues, presentaré una lectura de la *Elegía a las musas* (fr. 1D). Este poema recoge muchos de los hilos surgidos en los análisis anteriores, de modo que resultará muy útil para verlos conjugarse de un modo unitario. Destacará, ante todo, la centralidad con la que aparecerá la noción de «justicia» en el poema, hasta el punto de instituirse en la palabra clave para entenderlo. La correcta vinculación de la dinámica que moviliza esta «justicia» de la que habla Solón con la dimensión de lo divino constituirá así el núcleo del capítulo y apuntará a resolver las aparentes discrepancias entre este poema y el siguiente que pasaré a analizar.

En efecto, en el capítulo sexto, interpretaré el poema de Solón llamado *Eunomía* (fr. 3D) a partir del horizonte desplegado en la *Elegía* con vistas a entender la actividad política de Solón en cuanto legislador de Atenas. Para ello, será necesario dar un paso atrás y detectar en los textos «prepolíticos» del corpus griego lo que supondrá el hecho diferencial de la institución de la *pólis* en la época arcaica. De esta forma, el poema de Solón y su práctica legislativa me servirán para poner de relieve la íntima conexión entre el proyecto comunitario de la *pólis* y la dimensión divina que recorre el universo cósmico griego.

Desarrollado este primer bloque del planteamiento griego, digamos de Homero al surgimiento de la *pólis*, volveré, en el capítulo séptimo, a la figura de Heródoto y la reexaminaré a partir de las nociones conquistadas. En este sentido, la obra herodotea supondrá un reto para la investigación por cuanto despliega una actitud y unas prácticas narrativas ajenas a los textos hasta entonces tratados. Sin em-

bargo, la anomalía herodotea deberá pensarse, a su vez, ejerciéndose contra su contexto y, como tal, me permitirá apuntar ya hacia la diferencia en cuanto al planteamiento que habíamos visto en la época arcaica y la problemática que constituye la Grecia clásica.

A dibujar este contexto clásico en sus contornos específicos dedicaré el capítulo octavo. El examen de la obra herodotea hallará su confirmación en un somero análisis sobre el *Edipo Rey* de Sófocles y la época clásica aparecerá entonces caracterizada por un fenómeno resultante del éxito histórico de su asentamiento arcaico: la trivialización de la piedad. Con ello se resaltaré el perfil concreto que asume esta época en su relación con la precedente. La figura de la democracia ateniense y la sofística me permitirán mostrar cómo los análisis platónico-aristotélicos parten de este horizonte de problemas y señalan una insuficiencia radical en esos planteamientos, lo que va a determinar el peculiar modo de acometerlos que tendrán estos autores.

Precisamente el último capítulo de la investigación, el noveno, presentará, a modo de conclusión, una lectura de la *Apología de Sócrates* en esta clave interpretativa. Con ello se verá el horizonte específico en el que se inserta la producción platónica y se remarcará su conexión con los planteamientos de la época arcaica estudiados en los capítulos anteriores. Una confrontación final con el Sócrates hegeliano permitirá medir lo ganado durante la investigación. Como tal, la investigación se cerrará reflexionando sobre el camino recorrido y el que queda por recorrer.

## METODOLOGÍA

Un estudio sobre la Grecia clásica que busca conectarla con la Grecia arcaica y desmarcarla de ciertas interpretaciones identitarias debe, necesariamente, dar preferencia al aspecto sinóptico sobre el exhaustivo. En este sentido, mis opciones metodológicas siempre han buscado priorizar el contexto frente al pasaje concreto, así como resaltar la continuidad epocal frente a las divergencias en cuanto al detalle.

El primer capítulo constituye una excepción en la investigación, puesto que se ocupa del horizonte moderno de partida y, en cierto modo, busca delimitar precisamente aquello de lo que no se va a tratar. Vincular categorías como la racionalidad, la secularización o la historia al mundo moderno, permite resaltar lo inadecuado de su aplicación más allá de ese ámbito. En cualquier caso, mi propósito ha sido más el de definir la tarea que el de presentar una tesis sobre el devenir del mundo moderno. Debe tomarse, pues, como una caracterización provisional, enfocada al problema concreto que quería desarrollar. Señalo esto de antemano porque soy consciente de la parcialidad de algunos de sus análisis, en los que cabrían profundizar mucho más y, desde luego, mucho mejor. Por ejemplo, todo el ámbito de la reflexión kantiana sobre la historia ha sido pasado por alto con vistas a resaltar mejor el énfasis hegeliano en lo histórico. O, también, se ha preferido obviar la posición de Hölderlin en cuanto interlocutor crítico de Hegel en defensa de una Grecia irreductible a la Modernidad. Este primer capítulo, pues, tiene un carácter más orientativo que explicativo y su finalidad última consiste en resaltar la situación las lecturas «racionales» de Grecia respecto del devenir del mundo moderno.

El resto de capítulos constituyen el núcleo de la tesis que defenderé. Ya he señalado el doble objetivo que preside la investigación: la reinterpretación de Grecia en un sentido propiamente histórico y la deconstrucción de esos constructos interpretativos que corresponden a un momento histórico ya

rebasado. En este sentido, se ha intentado contrastar en cada capítulo la lectura propuesta con al menos una interpretación que se corresponda con los planteamientos canónicos.

Obviamente, la intención de desplegar una visión sinóptica sobre este vasto conjunto de textos ha redundado en una seguramente injusta selección de la bibliografía secundaria. He optado por priorizar la discusión con las versiones canónicas y desplegar mi propia interpretación, lo que ha dejado de lado muchos trabajos con los que hubiera sido interesante discutir. Desde luego, la bibliografía sobre Grecia no es fácilmente abarcable pero espero que la selección que me he visto obligado a hacer haya sido lo suficientemente significativa como el rigor académico requiere.

La presente investigación tiene una deuda innegable con las publicaciones de Felipe Martínez Marzoa, en cuya senda filosófica le gustaría inscribirse. Las pocas referencias explícitas a su obra no hacen justicia al vínculo profundo que sus trabajos hermenéuticos tienen con este trabajo. No he querido, en cualquier caso, abusar de la referencia, por entender que redundaría en una suerte de *petitio principii*. Quede, pues, resaltado de antemano este influjo en estas páginas.

Otro hito bibliográfico en el que me gustaría detenerme conduce a los trabajos de la escuela de antropología histórica y comparada de la Grecia antigua, cuyos principales representantes son Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, Marcel Detienne y Nicole Loraux. Las críticas que he podido realizar a determinadas lecturas tuyas no son representativas del alcance de su investigación histórica y, en el fondo, buscan cumplir con la misma exigencia que se detecta en sus análisis más acertados.

Para las traducciones de los textos griegos me he basado en las ediciones en castellano citadas en la bibliografía aunque he procurado siempre alterarlas con vistas a mostrar la continuidad terminológica entre unos autores y otros. He priorizado en todo momento señalar hacia esa afinidad y, en ese sentido, las traducciones propuestas quizá resulten un tanto áridas. En cualquier caso, siempre podrá consultarse otra traducción o incluso el original griego.

**CAPÍTULO 1**  
**EN LA GRECIA DE HEGEL**



### 1.1.-EL PENSAR Y LA TRADICIÓN

Hacer historia de la filosofía supone, en cierto modo, operar en la distancia que separa al pensar del pasado que constituye su sustancia, la tradición. Hay un hiato entre ambos aspectos, el pensar y la tradición, ya que el pensar no es la plena transparencia que tiene ante sí y dispone soberanamente de su pasado y sus condiciones de realización, pero también porque la tradición no es una cadena lineal y unidireccional que condensa todos sus momentos cada vez en su siempre provisional punto final. Ambas limitaciones son solidarias: si el pensar no es absoluto saber de sí, ello se debe a que la tradición es un reguero sinuoso, lleno de afluentes y de sendas no recorridas, que debe ser explorado cada vez, retomando viejos caminos y abriendo nuevos; a su vez, si la tradición no es ese simple discurrir lineal y plenamente accesible es porque el pensar siempre se maneja dentro de un horizonte de sombras desde el que, de soslayo y con un cierto sesgo, se consigue iluminar algo, pero nunca todo. De esta forma, el pensar no puede prescindir de la tradición desde el momento en que esta constituye el conjunto de supuestos que orientan su mirada y la interpretación que bajo ella se realiza. Pero, a su vez, la tradición solo se hace viva en el pensar: solo por medio de él, de un pensar riguroso y radical, se vivifica la tradición como un elemento operativo consciente de nuestra conducta. En el presente trabajo se hablará de las inercias de la tradición, de sus desvíos y malcomprensiones, pero, ante todo, no cabe sino resaltar su carácter previo y fundante. En cuanto tal, la tradición no delimita un supuesto campo infinito de posibilidades, restringiendo así la capacidad y la libertad a las determinaciones por ella seleccionadas, sino que la tradición, más bien, abre ese campo, produce las posibilidades, dentro de las cuales se genera un espacio abierto en el que puede comparecer la libertad y la decisión.

Este conjunto de consideraciones no pretende ser una reflexión abstracta, sino recoger y llevar a meditación un estado de cosas que es precisamente un resultado de nuestra tradición. Es propio del tiempo que vivimos que el pensar se ha vuelto sobre sí y ha tomado nota de ese elemento tradicional en el que respira. Lo histórico lo inunda todo y exige una atención que a veces ha devenido absoluta dispersión (historicismo) y otras ferrea sistematización (apriorismo). Entre estos dos extremos, la historia como pura exterioridad y sucesividad infinita (historicismo) y el pensar como unificación despótica y asfixiante (apriorismo), se encuentra la tarea interpretativa de nuestro tiempo. Mediar entre esas dos coordenadas, tal parece la tarea que se exige a resultas, de nuevo, no de un planteamiento abstracto sino del devenir de la tradición de pensamiento en la que nos encontramos insertos. Por lo tanto, estas consideraciones no cobrarán su pleno sentido sino a la luz de una meditación sobre nuestro tiempo y sus circunstancias.

El acento en la tradición como tal, en el desenvolvimiento del pensar en su medio, ha sido explícitamente afirmado por la corriente hermenéutica del siglo XX, aunque sus raíces pueden, y deben, remontarse al siglo XIX, a diferentes focos de influencia de los que me gustaría en este capítulo detenerme brevemente en uno de ellos, quizá el más profundo y complejo de todos: Hegel. En él se plantea, con una intensidad que será paradigmática, este tema de nuestro tiempo, si bien, como vamos a ver, de un modo que ya no podemos asumir ingenuamente como nuestro. En este sentido, voy a explorar uno de esos momentos en los que la tradición se encalla y, si bien en algunos campos se mueve hacia nuevas orientaciones, en otros sigue el impulso que se le ha imprimido a partir de una posición lo suficientemente plena y decisiva como para instaurarse como hegemónica.

El pensamiento de Hegel se desarrolla en una situación liminar propia de un momento de culminación, en el que lo culminado aún perdura pero deja entrever ya sus propios límites<sup>1</sup>. El desplazamiento de una filosofía marcada por la conciencia a una filosofía centrada en la historicidad y el acontecer (dentro del cual se comprende a la conciencia misma) se opera en el propio Hegel, como puede apreciarse en el significativo traslado y reducción de la parte fenomenológica en la *Enciclopedia* respecto al énfasis y primariedad con la que se presentaba la propia *Fenomenología del Espíritu*<sup>2</sup>. Antes de Hegel, por así decir, el problema era el de las condiciones de validez de los juicios de una conciencia que tenía en sí su único asidero; después de Hegel, la propia conciencia se verá reconducida a sus condiciones de surgimiento. De esta forma, la historia desplaza a la conciencia como centro de la reflexión, aunque, como veremos, ese desplazamiento no erige unos nuevos presupuestos sino que busca desarrollar radicalmente los iniciales.

La situación hegeliana, desde la cual, pero también contra la cual, se debe pensar, supone una mutación dentro de la concepción de la filosofía, que se encaminará, asintóticamente, a la siguiente situación: lo que, modernamente, es la filosofía (= reflexión de la propia conciencia sobre sí) pierde su validez por sí misma y pasa a ser comprendida dentro de un proceso más amplio, la historia, de suerte que lo que se seguirá, sin embargo, llamando filosofía (ahora = reflexión sobre ese proceso histórico más amplio) pasa a ser, pues, algo así como «historia de la filosofía», esto es, la historia de la reflexión de la conciencia sobre sí. El motivo hegeliano del paralelismo entre filosofía e historia de la filosofía se plasma en este desdoblamiento que señala el quicio entre dos momentos históricos<sup>3</sup>. En el pensamiento de Hegel nos encontramos ya en ese momento crucial de nuestra tradición en el que ella no se basta a sí misma, en el que ya no vive simplemente del elemento en el que se desarrolla sino que reflexiona sobre sí y se entiende a partir de lo otro de sí. Es más: su pensamiento contribuye a hacer patente tal estado de cosas. La sustancia se vuelve sujeto, digamos, y entonces comienza el

1 El propio Hegel en el Prólogo a la *Fenomenología del espíritu* (que, en su planteamiento inicial, sería el prólogo al entero sistema) habla de esta situación de transición histórica: «No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación» (G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 12 [en adelante: *PhG* seguido del número de página de la edición en castellano]). Esta situación de transición es completamente coherente con la crepuscularidad inherente a toda filosofía según indica Hegel en el prefacio de sus *Principios de la Filosofía del Derecho* (Barcelona: Edhasa, 1999, pág. 62-63 [en adelante: *GPhR* seguido del número de página de la edición en castellano]).

2 Según Félix Duque, «lo revolucionario de la actitud del Hegel *maduro* estriba en que (...) el pensador de Stuttgart está abandonando *toda filosofía que tenga su base y su punto de partida en la conciencia*» (*Los destinos de la tradición. Filosofía de la historia de la filosofía*, Barcelona: Anthropos, 1989, p.98). Ya en la propia *Fenomenología* el estrecho campo de la conciencia se llegaba a ensanchar hasta abarcar figuras espirituales que tienen una plasmación histórica concreta, cosa que jamás ocurriría en un Descartes o en un Locke. Sobre la reubicación de la parte fenomenológica en la *Enciclopedia*, véase Oscar Cubo Ugarte, *Actualidad hermenéutica del saber absoluto*, Madrid: Dykinson, 2010, p. 26.

3 Véase G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2000, I, p. 34-35 [en adelante *VGPh* seguido del número del volumen (en números romanos) y del número de página de la edición en castellano]. Véase, como muestra de la diferente concepción sobre «el asunto del pensar» que se da ya entre estos dos autores, la siguiente declaración de Kant que abre sus *Prolegómenos a toda Metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* [en adelante: *Proleg.* seguido del número de página de la edición alemana]: «Hay sabios cuya filosofía propia consiste en la historia de la filosofía (de la antigua y la moderna); para éstos no han sido escritos los prolegómenos presentes. Deben esperar hasta que aquellos que se toman el trabajo de nutrirse de las fuentes de la razón misma hayan terminado su tarea, y entonces será su turno de informar al mundo acerca de lo ocurrido» (IV 255). Como vemos, aquí el filósofo es caracterizado como aquel que desarrolla su pensamiento nutriéndose «de las fuentes de la razón misma», es decir, con absoluta independencia del acontecer histórico en el que se encuentra, y el historiador de la filosofía se limita a ser un mero divulgador de doctrinas ajenas a él.

pensamiento de la historia y al mismo tiempo la historia del pensamiento. En adelante, y retomando los términos avanzados más arriba, el pensar (= filosofía) no puede comprender ni ser comprendido fuera de su propia tradición (= historia), de la que, en efecto, emerge y sobre la que, a su vez, actúa. Salvando las distancias, el paralelismo hegeliano anticipa, en cierto modo, la situación hermenéutica actual o, si se quiere, la actualidad de la hermenéutica, en la que pensar y tradición se entrelazan mutuamente, mediándose uno con otro como pensar de la tradición y tradición del pensar.

Para precisar la intención de este trabajo e inscribirlo dentro de un determinado contexto de producción intelectual, voy a desplegar ahora, con pinceladas demasiado gruesas, quizá, pero espero que no demasiado desatinadas, estos hilos que han sido presentados de un modo tan abstracto. Mi objetivo es mostrar la necesidad de actualizar el horizonte de nuestras investigaciones históricas mediante un acercamiento a los textos que tenga en cuenta los problemas y el horizonte de comprensión de la tradición contemporánea. Una vez mostrada esta exigencia cobrará sentido el proyecto hermenéutico que moviliza este trabajo.

## 1.2.-FILOSOFÍA SIN HISTORIA

En Hegel la historia pasa a ocupar el centro de la reflexión. Los filósofos de siglos anteriores también mostraron, desde luego, interés por el pasado del pensamiento, aunque nunca con el carácter esencial que adquirirá en Hegel: para medir, pues, la radical novedad de su planteamiento, voy a detenerme un momento en ese periodo del pensamiento en el que se insinúa la historia pero aún no se ha desarrollado plenamente su noción<sup>4</sup>. Así, encontramos en Kant, por poner un ejemplo relativamente cercano a Hegel, una «historia de la razón pura» como apartado específico dentro de la *KrV*. Ahora bien, si se acude al contenido del capítulo, situado al final de la doctrina trascendental del método, Kant señala que él designa simplemente un lugar «que tendrá que ser llenado en el futuro»<sup>5</sup> y a continuación añade «un breve bosquejo de las diferentes ideas que han dado lugar a las principales elaboraciones»<sup>6</sup>. En él se realizan una serie de distinciones con respecto al objeto o al origen de los conocimientos racionales y con respecto al método, y se agrupan los distintos filósofos en función del lugar que ocupan dentro de esa yuxtaposición de posiciones. Lo que allí se desarrolla, pues, es una tópica, un cuadro sinóptico, bajo la que situar a uno u otro filósofo. En su escrito publicado póstumamente sobre *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolf*, el propio Kant señala, a propósito de «una historia filosofante de la filosofía», lo siguiente:

Una historia filosófica de la filosofía no es posible a su vez de manera histórica o empírica, sino racional, es decir: *a priori*. Pues aunque establezca *facta* de la razón no los toma prestados de la narración histórica, sino que los extrae de la naturaleza de la razón humana a título de arqueología filosófica<sup>7</sup>.

4 Desde luego, Aristóteles podría servir de contraejemplo del desinterés filosófico por las filosofías precedentes. Ahora bien, tal afirmación debería ir acotada por una serie de matices fundamentales que no me es posible desarrollar en este momento del presente trabajo. En estos apartados, he limitado conscientemente mis consideraciones sobre «filosofía» y «filósofos» a los autores de la época moderna y contemporánea con vistas a respetar el rigor hermenéutico que es indispensable para la investigación actual. Más adelante discutiré hasta qué punto puede hablarse de «historia» en los planteamientos griegos.

5 Kant, *Krv* A 852 / B 880.

6 Kant, *Krv* A 853 / B 881.

7 I. Kant, *Sobre el tema del concurso para el año de 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín*,

La «aqueología filosófica», es decir, la búsqueda y enunciación de los principios (*arkhai*) de la razón humana realizada en la *KrV*, suministra los *tópoi* bajo los que pueden estructurarse las diferentes filosofías. La estructura de la razón humana es ahistórica y, por lo tanto, es posible realizar una distribución *a priori* de la historia de la filosofía que trascienda el mero ocurrir histórico-narrativo<sup>8</sup>. En cuanto la razón por sí misma contiene en sí el embrión de toda metafísica, se puede organizar el devenir histórico en función de la teorización de cierto aspecto del sistema desarrollado, tal y como, en efecto, se propone en la «historia de la razón pura». A modo de instrumentos heurísticos, las nociones conquistadas por la filosofía trascendental sirven para organizar el prolijo caudal de sistemas filosóficos, tendentes a culminar en las nociones mencionadas pero situados en una continua polémica y extralimitación debido a la carencia del trabajo crítico. Más allá de una posible crítica chernissiana al teleologismo histórico aquí patente, me interesa resaltar que en esta concepción la historia es, en verdad, mera anécdota y, como tal, suprimible<sup>9</sup>. La historia de la razón no es más que la deriva azarosa en que se encuentra el pensar puro, oscilando entre dos estadios, el dogmático y el escéptico, sin poder establecer las bases para un genuino desarrollo. Esta deriva es azarosa porque es completamente independiente de las condiciones históricas; no hay lugar para la explicación de por qué un filósofo dijo esto o aquello. Esta es cuestión empírica (e «histórica» en sentido kantiano) que no viene al caso. Lo único importante es detectar el principio racional del que se alimenta su pensamiento. De esta forma, la situación pre-crítica de la filosofía o, con más precisión, de la metafísica, es la de un vagabundo aleatorio, tal y como ilustra el siguiente texto:

Una vez pasados los dos primeros estadios [el dogmático y el escéptico], la situación de la metafísica puede seguir oscilando épocas enteras y saltar de una ilimitada confianza en sí misma de la razón a una desconfianza sin límites, y a la inversa. Sin embargo, una crítica de su facultad la llevaría a situarse en una duradera estabilidad tanto hacia fuera como en su interior, sin tener ya necesidad en lo sucesivo de incremento o disminución<sup>10</sup>.

La deriva entre los dos estadios metafísicos solo se interrumpe al llegar al tercer estadio, el criticismo. Pero, al interrumpirse la deriva, se sustrae lo histórico. El pensamiento kantiano reproduce aquí, en el terreno de la filosofía, la misma estructura con la que entiende la historia del pensamiento científico. Dentro del esquema que maneja Kant, se comienza con una serie de titubeos, de derivas incoherentes, de disputas, que suponen el estadio previo, pre-científico, de una disciplina, hasta que se produce el gran salto, la revolución del modo de pensar, que funda la científicidad del campo de estudio. De ahí en adelante no habrá ya cambios sustanciales, a lo sumo, dependiendo del campo de investigación, un continuado avance cognoscitivo sin sobresaltos. Así se explican, en efecto, en el prólogo a la segunda edición de la *KrV* los avatares de la Matemática y de la Física<sup>11</sup>. Lo específico de la metafísica es, en este sentido, la exhaustividad de su campo: la metafísica, señalará Kant, es cuestión de todo o nada<sup>12</sup>. La estabilidad que generaría el criticismo a la metafísica, su paz perpetua, sería así no solo ese cese de las disputas que garantiza «el seguro camino de la ciencia» sino también

---

¿cuales son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?, Madrid: Tecnos, 2011: XX, 341 [en adelante: *Progresos* seguido del número de página de la edición alemana].

8 Kant, *Progresos* XX, 342.

9 Véase Lucien Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris: Ophrys, 1973, p. 331.

10 Kant, *Progresos* XX, 264.

11 Kant, *KrV* B X-XIV.

12 Kant, *Progresos* XX, 259.

el cese de toda actividad<sup>13</sup>.

Un esquema semejante es propio de la época histórica que se abre con Descartes. La Modernidad emergente se piensa a sí misma como una suerte de revolución multifocal, un mundo nuevo, que busca desprenderse de lo anterior y, partiendo desde cero, inaugurar un nuevo modo de tratar con las cosas<sup>14</sup>. Cuando Descartes se propone, en su *Discurso del método*, delimitar los rasgos generales de una metodología que lleve a asentar el conocimiento humano sobre las bases incommovibles de la certeza, o cuando Hobbes habla del tránsito de un estado de naturaleza a un estado civil, presentan una concepción del cambio histórico semejante a la kantiana. Lo anterior, en este planteamiento, es siempre lo irracional, lo infundado, lo arbitrario, mientras que lo nuevo supone los rasgos contrarios: racional, fundado, necesario<sup>15</sup>. Como punto extremo en el desenvolvimiento de esta manera de pensar, Kant también entenderá el criticismo como una suerte de revolución filosófica (la «revolución copernicana») capaz de situar a la metafísica en el terreno de la científicidad.

Este esquema, con el que se abre y emerge la Modernidad, es profundamente ahistórico<sup>16</sup>. En él se presenta una situación inicial de inestabilidad, de conflicto y disputa, que se supera en una situación posterior de estabilidad, de paz, de entendimiento y acuerdo. Se pasa de lo dinámico e incontrolado a lo estático y controlado. La historia se sitúa así antes, en el estadio pre-científico, donde aún hay cambios y novedades, aun cuando sean inesenciales<sup>17</sup>. En este sentido, la metáfora que utiliza Kant es reveladora: la metáfora de la fundación y de la edificación<sup>18</sup>. Tras la fundación, comparece la estabilidad y con ello se acabó la historia. Hubo historia pero ya no la hay<sup>19</sup>.

El esquema, además, plantea el tránsito de un estadio a otro en unos términos también ahistóricos, es decir, independientes de la situación material y cultural dada, presentando todo bajo una discontinuidad tal que la emergencia del nuevo estadio se convierte en algo prácticamente azaroso. Es la

13 Al menos idealmente. Desde luego, la naturaleza de la metafísica según Kant lleva a que se haga «mala metafísica» continuamente y, en ese sentido, la Crítica desempeñaría una función de vigilancia necesaria para contener los impulsos de la «razón natural». Véase Kant, *KrV* A VII-XII.

14 Utilizo aquí la expresión «Modernidad emergente» para remitir a ese período de tiempo que va, según las palabras de Félix Duque, «del Renacimiento a las tres grandes revoluciones del último tercio del siglo XVIII: la industrial y económica (inglesa), la política (norteamericana: 1776, y francesa) y la filosófica (alemana, capitaneada por el 'giro copernicano' del criticismo kantiano)» (*El sitio de la historia*, Madrid: Akal, 1995, p. 39).

15 Dentro de este esquema, desde luego, es donde hay que situar ese prejuicio constitutivo de la Ilustración que consiste en buscar la superación de todo prejuicio. Véase Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, Salamanca: Sígueme, 2005, pp. 338-344 [en adelante: *WM* seguido de la página de la edición en castellano].

16 Véase F. Duque, *Los destinos de la tradición*, op.cit., p. 45: «A este respecto, bien cabe afirmar que la filosofía *au grand style* moderna es radicalmente anti-histórica. La razón se pliega sobre sí misma por mediación del conocimiento analítico y se encamina a la dominación de una naturaleza presente, a la mano: inerte y troquelada».

17 Descartes compara, como es sabido, el conocimiento histórico («conversar con gentes de otros siglos») con el viajar, con lo que lo caracteriza como una actividad útil en su justa medida pero en último término accesoria: «Bueno es saber alguna cosa de las costumbres de los diversos pueblos para juzgar de las nuestras más cuerdate, y para no pensar que todo lo que se opone a nuestros modos es ridículo y contrario a la razón como suelen hacer aquellos que no han visto nada. Pero cuando se emplea demasiado tiempo en viajar, acaba uno por ser extranjero en su país; y cuando uno es excesivamente curioso sobre las cosas que se practicaban en los siglos pasados, generalmente permanece más ignorante de lo que se practica en éste (tiempo presente)» (*Discurso del Método*, 1ª parte, 115-123). La historia conlleva prejuicios, si no para la vida, al menos para la búsqueda de la verdad. Sobre Descartes y su ruptura con el pasado filosófico, véase L. Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, op.cit. pp. 59-62; F. Duque, *El sitio de la historia*, op.cit. pp. 36-40.

18 Kant, *Progresos* XX, 310.

19 La misma negación de la historicidad le corresponde, según Marx, a la economía burguesa que proyecta sus categorías transhistóricamente, considerándose así no ya el modelo económico vigente sino el único modelo económico posible. Véase Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, Madrid: Siglo XXI, 1984, pp. 87-102 («El carácter fetichista de la mercancía y su secreto»).



genialidad puntual de un individuo (o de un pueblo en el terreno político) lo que hace eclosionar el nuevo escenario. En el esquema se excluye decididamente la noción de desarrollo en favor de la noción de corte o de irrupción. En Descartes se ve con claridad el desprecio por el pasado que anida en esta discontinuidad<sup>20</sup>. Los comienzos de la Modernidad se caracterizan por esta fuerte reacción frente al pasado, frente a las «tinieblas» de la Edad Media, buscando así desentenderse de toda la carga de prejuicios y supersticiones propias de esa época tenebrosa para acceder a la verdad desde la sola y desligada (absoluta) conciencia. La Modernidad, en cuanto se quiere absolutamente novedosa, originaria, eleva a método la discontinuidad y el replanteamiento. «Nuestra época», dirá Kant, «es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella»<sup>21</sup>.

Lo que se juega en el esquema moderno no es, por tanto, una especie de devenir por el que se va configurando y desplegando las condiciones para el mundo nuevo, sino un salto, una interrupción, un corte sincrónico que delimita el error y el acierto, la confusión y la certeza, lo irracional y lo racional. La historia del pensamiento, como ilustra la parca «historia de la razón pura» kantiana, no es más que una colección de planteamientos unilaterales que a lo sumo anticipan, a modo de ocurrencias espontáneas, diferentes aspectos de los que se compone el sistema, sin cuya referencia fundante aparecen como intuiciones desacertadas y confusas. Pese a la propia atención histórica de Kant, al que el triste espectáculo de la metafísica le sirvió como impulso confeso de su propia tarea, la historia no llega a resultar esencial dentro de la exposición sistemática de su pensamiento, que podría prescindir de ella puesto que su propio sistema se concibe como algo atemporal y ahistórico. El escepticismo no anticipa ni prepara el criticismo, como demuestra la oscilación histórica de la metafísica; simplemente consigue «despertar» en el individuo Kant la intuición genial del nuevo y supuestamente definitivo estadio crítico.

### 1.3.-LA HISTORIA HEGELIANA

Este planteamiento de la Modernidad emergente choca en principio con la posición de Hegel, donde los conceptos de desarrollo y de evolución constituyen uno de los núcleos principales de la realidad. Lo estático no tiene cabida en Hegel más que bajo la forma del resultado. Pero el resultado es una abstracción en la que se oculta el proceso en el que tiene lugar y del que emerge su verdad. La verdad es, pues, para Hegel proceso, camino, y, por tanto, todos los pasos, los «momentos», constituyen

20 Síntoma, desde luego, de su propia posición autofundante: «abandoné completamente el estudio de las letras y, tomando la resolución de no buscar otra ciencia que aquella que pudiera encontrar por mí mismo en el gran libro del mundo, dediqué el resto de mi juventud a viajar (...) Pues me parecía que podía encontrar mucha más verdad en los razonamientos que cada uno hace sobre los asuntos que le importan, y que el hecho no tardará en contradecirle si ha juzgado mal, que en los de un hombre de letras, en su despacho, sobre especulaciones que no producen efecto alguno y que no tienen para él ninguna consecuencia» (*Discurso del método*, I, 185-197). Aquí el «viajar» aparece contrapuesto al término con el que antes conectaba metafóricamente: la lectura. Kant también señalará la necesidad de «considerar todo lo que ha ocurrido hasta ahora como si no hubiera sucedido» (*Proleg.* IV, 255) con vistas a establecer la paz perpetua del criticismo. Es de resaltar, sin embargo, que esta nueva actitud, como señala Lucien Braun, ejercerá un influjo decisivo en la formación de la ciencia histórica: la exigencia de rigor y exactitud será heredada por la investigación histórica, hecha ahora posible por la capacidad de análisis crítico que suministra la objetividad de los hechos naturales, determinables físico-matemáticamente (*Histoire de l'histoire de la philosophie*, op.cit., pp. 61-62). Dicho en otras palabras, la historia como nueva disciplina científica se desmarcará definitivamente de la leyenda edificante y de otras formas de recopilar el pasado.

21 Kant, *KrV* nota a A XI.

aspectos esenciales de esa verdad<sup>22</sup>. Lo falso en este sentido es lo parcial, lo unilateral, el momento que no se concibe a sí mismo como tal momento. Mostrar algo en su verdad será, pues, mostrar su finitud, su carácter «momentáneo», su disolución en esa verdad que no es otra cosa que el camino de la disolución de lo finito, esto es, el absoluto. En este sentido, la existencia es desarrollo, variación, no solo en el terreno espiritual, sino incluso en el natural:

La evolución también se da en los objetos de la naturaleza orgánica; la existencia de estos no se ofrece como una existencia puramente inmediata y variable tan solo desde fuera, sino que emana de sí misma, de un íntimo principio invariable, de una esencia simple, cuya existencia empieza por ser también la existencia simple del germen y luego va diferenciándose y entrando en relación con otras cosas y, por tanto, viviendo un continuo progreso de transformación. Este proceso, empero, vuelve con la misma continuidad a su contrario, esto es, se transforma en la conservación del principio orgánico y de su forma<sup>23</sup>.

Como señala el final del pasaje, lo natural, aún cuando se rige por la variación, es el eterno retorno de lo mismo<sup>24</sup>. El desarrollo del animal, por ejemplo, culmina en la reproducción de su forma, en un nuevo individuo, que recomienza el proceso de continuidad de la especie. El desarrollo natural es una inconsciente vuelta a sí mismo que busca perpetuarse *ad eternum*. Sólo hay novedad en el terreno del espíritu. Frente a la naturaleza, el desarrollo del espíritu se da bajo la forma del progreso: el espíritu se transforma y al hacerlo progresa, puesto que el espíritu consiste en aprehenderse a sí mismo<sup>25</sup>. En las formas naturales, dirá Hegel, hay también escalas, momentos, pero todos ellos son exteriores entre sí, coexisten yuxtapuestos. En el espíritu, sin embargo, los momentos se integran y se engarzan, y las nuevas formas espirituales surgen de las anteriores y las retienen. Por eso, y pese a algunas afirmaciones explícitas del propio Hegel, el «desarrollo» trasciende aquí la metáfora orgánica: es un salir de sí que constituye un despliegue de sí al culminar en un repliegue sobre sí<sup>26</sup>. Cada nueva formación espiritual se halla en continuidad con las anteriores, de suerte que pueden pensarse como etapas o momentos de un proceso unitario. Al desarrollo continuado de esta serie de formas espirituales que se encadenan y se despliegan en el tiempo, lo denomina Hegel la «historia universal» (*Weltgeschichte*):

La historia universal es el *desenvolvimiento*, la explicitación del espíritu en el tiempo, del mismo modo que la idea se despliega en el espacio como naturaleza<sup>27</sup>.

Al espíritu le es inherente, pues, el despliegue, la evolución, y su medio es la historia. La historia universal «es la exposición del espíritu, de cómo el espíritu labora por llegar a saber lo que es en

22 Hegel, *PhG* 8: «En efecto, la cosa no se reduce a su *fin*, sino que se halla en su *desarrollo*, ni el *resultado* es el todo *real*, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras sí». Este es el sentido de la célebre afirmación hegeliana de que «lo verdadero es el todo» (*PhG* 16), esto es, la totalidad que incluye el resultado pero también su devenir.

23 G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid: Alianza, 2004, p. 128 [en adelante: *VPhG* seguido del número de página de la edición en castellano].

24 Hegel, *VPhG* 130.

25 Hegel, *VPhG* p. 127. Véase también G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*, Madrid: Alianza, 2005, §343 [en adelante *Enz* seguido del parágrafo o del número de página de la edición en castellano].

26 Sobre esta superación del «organicismo», véase L. Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, op.cit., p. 336. A menudo, Hegel, sin embargo, emplea metáforas orgánicas para explicarse: *VPhG* 71-72, 131-132, 206-209; *Enz* §347 Obs; *VGPh* I, 49. Sobre las incoherencias de las analogías con las edades del hombre, véase Jacques d'Hondt, *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Buenos Aires: Amorrortu, 1971, pp. 113-114

27 Hegel, *VPhG* 130. Véase también *Enz* §342.

sí»<sup>28</sup>. Del en sí al para sí, la historia es esa monumental reflexión sobre sí que hace la sustancia para aprehenderse al mismo tiempo como sujeto. En cuanto resultado de su propia historia es en la historia del espíritu como el espíritu se comprende y puede desplegarse<sup>29</sup>. La ambigüedad del término es aquí útil: no es simplemente que la historia (como *res gestae*, *Geschichte*), el acontecer de los pueblos, realice este camino que arranca de la vida ingenua e ignorante de sí hasta llegar a la mediación de la autocomprensión del espíritu, sino que también la disciplina de la historia (historia como *Historie*), que estudia ese acontecer, debe elevar a concepto ese tránsito<sup>30</sup>. Al menos, lo que Hegel denomina «historia universal filosófica»<sup>31</sup>.

Por lo tanto, la comprensión de la historia se eleva aquí a elemento fundamental: supone el momento de tránsito, de diacronía, que permite mediar entre el estatismo abstracto de la naturaleza y la plenitud del desenvolvimiento lógico de la idea<sup>32</sup>. Entre naturaleza y lógica, pues, se encuentra el espíritu, que surge y se despliega en la historia. Dentro de este esquema la historia es, pues, un proceso unitario que se mueve en una cierta dirección: de la confusión y la abstracción hasta la claridad y la concreción. En cuanto progreso, la historia explica la continuidad del agente (el espíritu) y, por lo tanto, la interconexión esencial de los acontecimientos<sup>33</sup>. En el límite, ambos aspectos son idénticos: el espíritu se despliega y se exterioriza para comprenderse a sí mismo. La historia progresa, es decir, tiene un «hacia...», una dirección, un punto final, que es la pura transparencia para sí del espíritu.

Dejemos para más adelante la discusión sobre este punto final y lo que representa. De momento, centrémonos en que la historia se encuentra teleológicamente orientada hacia ese momento del despliegue completo del espíritu que coincidiría con su absoluta reflexión sobre sí. Es decir, ese momento de la historia en el que el espíritu sería capaz de comprenderse a sí mismo en lo anterior, en que su propia comprensión se basaría en el recorrido y la captación de sus diferentes etapas, es decir, la pura inmanencia histórica. Las etapas anteriores de su recorrido no situaban al espíritu ante sí mismo, ante ese proceso histórico de consumación. Esto implica que esas épocas no podían comprenderse a sí mismas como épocas; carecen, en ese sentido, de «conciencia histórica». Tal es su defecto. Solo desde el «ahora», el momento del «nosotros», tiene sentido ese devenir histórico que pasa a convertirse así en asunto del pensamiento. La historia universal filosófica es la historia del pensamiento histórico, el desarrollo del espíritu hasta ser plenamente consciente de sí.

En este punto, cabe preguntarse si este «ahora» hegeliano supone la irrupción de un «mundo nuevo», de otro momento de la historia que el analizado en el punto anterior de este trabajo. Dicho en otras palabras, ¿qué relación guarda Hegel con el planteamiento moderno? Tal y como aquí lo he presentado, en efecto, parecería que estas consideraciones son incompatibles con las anteriormente esbozadas, por cuanto el peso de lo histórico en unas y en otras es completamente diferente. Pese a sus aparentes discrepancias, sin embargo, Hegel no contradice en absoluto el planteamiento de la

28 Hegel, *VPhG* 67.

29 Hegel, *VGPh* I, 9.

30 Sobre los dos sentidos de «historia», véase Reinhart Koselleck, *historia/Historia*, Madrid: Trotta, 2004.

31 Hegel, *VPhG* 160. Sobre los tipos de «historia» en Hegel volveremos más adelante.

32 Tal es el segundo silogismo que presenta el final de *Enz* §576: «Es el silogismo de la reflexión espiritual en la idea; la ciencia aparece como un conocer subjetivo cuyo fin es la libertad y el conocer mismo es el camino para producirse».

33 Sobre la idea de progreso en la historia de la filosofía, véase L. Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, op.cit., p. 166-170.



Modernidad emergente. Y él mismo se encarga de ponerlo de relieve. La moderna filosofía de la conciencia no es para Hegel ni mucho menos una etapa errónea del pensamiento, ni siquiera una etapa pasada<sup>34</sup>. Lo que ocurre es que es un planteamiento aún abstracto, sin desarrollar. Su concreción será precisamente la filosofía hegeliana.

Y, en efecto, si se asume como un proceso unitario la línea que va de Descartes a Kant, se apreciará en ese desarrollo un proyecto de fundar el pensamiento y la existencia del hombre en la pura inmanencia. En este planteamiento, lo anterior, el Medievo, es la sujeción a la trascendencia: en el conocimiento a la fe; en lo ético a la Gracia divina; en lo ontológico al Ser Necesario, etc. En este sentido, la nietzscheana «muerte de Dios» solo certificará la culminación de ese proyecto de inmanencia que es la Modernidad. Pues bien, ¿y qué otra cosa sino un inmenso espacio de inmanencia es la historia? En la historia, los agentes humanos influyen unos sobre otros y van constituyendo, según Hegel, una línea progresiva que busca alcanzar la absoluta reflexión del espíritu sobre sí, su reconciliación consigo mismo. La historia se basta a sí misma, es el horizonte en el que cada cosa, incluso la propia conciencia, encuentra su sentido.

En última instancia, pues, hasta la conciencia moderna pierde ese carácter «fundamental» que le hace sospechosa de trascendencia. El pensamiento hegeliano demuestra así el carácter moderno de la conciencia histórica: la búsqueda de la inmanencia solo es posible, en última instancia, si se inserta a la conciencia de la misma dentro de un sistema autorreferencial que se pliega sobre sí, autofundándose circularmente. La tierra en la que se hace pie al estudiar a Descartes no es otra que la orilla desde la que se ha contemplado la sucesión de etapas históricas que culminan, finalmente, en nosotros.

#### 1.4.-HEGEL Y LOS GRIEGOS

Dentro de este proceso por el que el espíritu se conoce a sí mismo, destaca por sí mismo un momento, el del surgimiento del espíritu ya no como una sustancia exterior al hombre, sino como algo interno a él mismo. Este momento es el del espíritu griego. Si con Descartes se pisa tierra, mucho antes, con los griegos, ya nos hallábamos en nuestra patria<sup>35</sup>. El acontecimiento griego es el acontecimiento por excelencia; con ellos comienza propiamente la historia, con sus tránsitos, sus conflictos y su dinamismo. Con la aparición del espíritu griego, se abandona el estatismo oriental, representado fundamentalmente por esos espíritus «prehistóricos» que son el espíritu chino y el indio, sublimaciones estáticas de la unidad y de la diferencia abstractas<sup>36</sup>, y entramos en Occidente, en el reino del espíritu y, por tanto, de la historia. Más concretamente, la oposición entre griegos y persas y la derrota de estos últimos, que supone a la vez la afirmación del espíritu de los primeros, tal es el momento en el que la historia se constituye como lo que es: una sucesión integradora, un despliegue dialéctico en el que las figuras van afirmándose y hundiéndose para pasar a integrar nuevas figuras más complejas

34 Metafísica (= dogmatismo), empirismo y filosofía crítica desarrollan, antes bien, las dos primeras posiciones del pensamiento ante la objetividad con las que se abre la *Lógica* de *Enz* (§§26-60). Es de sobra conocido, por lo demás, el entusiasmo hegeliano al acometer la exposición de la filosofía de Descartes: «Aquí, ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar, al fin, como el navegante después de una larga y azarosa travesía por turbulentos mares: ¡tierra!» (Hegel, *VGPh* III, 252).

35 «Entre los griegos nos sentimos como en nuestra propia patria, pues estamos en el terreno del espíritu» (Hegel, *VPhG* 399).

36 Hegel, *VPhG* 221.

y desarrolladas.

Por primera vez en la historia nos hallamos aquí [= derrota del imperio persa por los griegos] ante un tránsito que no se limita a ser un tránsito en sí, sino que también se verifica históricamente y en el cual sucumbe en realidad un imperio. Los imperios chino e indio siguen siendo lo que fueron. Mas aquí, a la par que se traslada la soberanía, vemos la decadencia del imperio persa; desde ahora en adelante, puesto que ya hemos llegado a lo espiritual, contemplaremos juntos el cambio de principio y de soberanía; del pueblo griego pasará esta al romano, etc.<sup>37</sup>

En cuanto momentos abstractos de la historia, a China y a la India les corresponde el estatismo y la rigidez. Podríamos decir que en estos espíritus se manifiesta la dualidad que constituye la historia, pero como elementos disgregados e hipostasiados. China es la unidad abstracta, inmóvil; India es la pluralidad agitada y errante; unidad y diferencia no mediadas, situadas abstractamente, de modo exterior<sup>38</sup>. Los persas y los egipcios supondrán el momento de la mediación: Persia es la unidad como principio, que asigna rango y valor a lo unificado, pero que todavía se considera exterior a ello, mientras que Egipto es el momento de la espiritualidad que todavía no se comprende a sí y se piensa como enigma. Con la aparición del espíritu griego, no obstante, se entra ya en la concreción y lo espiritual. En él hay, por fin, mediación, distinción unificada de lo espiritual y lo natural, es decir, historia.

En Grecia el espíritu aparece en su concreción en cuanto su elemento es el saber, la conciencia de sí. La sentencia delfica del «conócete a ti mismo» es elevada aquí a principio espiritual: Grecia es el momento histórico en el que el hombre se conoce a sí mismo como lo que es en sí, es decir, como espíritu<sup>39</sup>. Pero este espíritu griego es la espiritualidad todavía no separada de la naturaleza, la espiritualidad emergente<sup>40</sup>. En el espíritu griego no se está aún en el reino de la subjetividad infinita, del espíritu que se determina a sí mismo, sino que su libertad es aún una libertad dependiente y condicionada. Pero, ante todo, es libertad: la naturaleza abandona aquí su papel preponderante (propio de Oriente) para convertirse en punto de partida, mero estímulo o acicate, para la actividad espiritual que, en este sentido, depende de ella. Este es el mundo de la *manteía*, de la interpretación espiritual de lo natural<sup>41</sup>. En este mundo, el contenido de la actividad espiritual no es aún el espíritu mismo; esto solo surgirá con el cristianismo y la posición de la subjetividad infinita<sup>42</sup>. Por lo tanto, el espíritu griego es un espíritu limitado, dependiente. Es el espíritu en su inmediatez, en cuanto emergente de la naturaleza y por lo tanto todavía relacionado con ella. Grecia es el reino de la belleza, esto es, la pre-

37 Hegel, *VPhG* 394.

38 «La China y la India se hallan todavía, por decirlo así, fuera de la historia universal; son la suposición de los momentos cuya conjunción determina el progreso viviente de la historia universal» (Hegel, *VPhG* 221). Este carácter «prehistórico» hace que, según Hegel, China e India siguieran «al presente» siendo lo que fueron: respecto de China, «al hablar de sus más antiguos tiempos históricos, hablamos también de su presente» (*VPhG* 223); respecto de la India, «ha permanecido estática y todavía sigue siendo la misma por dentro, en su plena formación» (*VPhG* 270). Dicho sea de paso, la caracterización hegeliana de lo oriental tendrá una duradera fecundidad, tanta como el eurocentrismo (aliado con el anticomunismo) del que se alimentará: todavía en 1957 seguirá hablando Karl Wittfogel de «despotismo oriental» (tal es el título de su obra publicada por la Universidad de Yale ese mismo año) esta vez referido al último gran «imperio oriental», la URSS. Véase el comentario de Pierre Vidal-Naquet en *La democracia griega. Una nueva visión*, Madrid: Akal, 1992, p. 270 (sobre el anticomunismo y «el maniqueísmo de la guerra fría» que impregna la obra, véase pp. 231-236).

39 Véase Hegel, *VPhG* 393; *VGPh* I, 36; *Enz* §343Obs.

40 «La segunda fase es la expansión del espíritu en la conciencia de su libertad; pero esta primera liberación es imperfecta y parcial (son libres algunos), puesto que procede inmediatamente del estado natural y, por consiguiente, se ve enlazada con este y cargada todavía con lo natural como uno de sus elementos» (Hegel, *VPhG* 131).

41 Hegel, *VPhG* 425. Misma idea en *VGPh* I, 140.

42 Hegel, *VPhG* 543ss.

sencia de la idea en lo sensible, la unidad inmediata de lo natural y lo espiritual en la que lo espiritual domina sobre el otro elemento<sup>43</sup>.

Esta dependencia de lo natural recorre las determinaciones del espíritu griego. En las exhibiciones de los juegos panhelénicos («obra de arte subjetiva») se expresa la plasmación espiritual sobre el cuerpo que, en cuanto material de exhibición, comparece como irrenunciable<sup>44</sup>. En el antropomorfismo de los dioses griegos lo espiritual se presenta en relación con el elemento sensible en que se plasma: la figura humana<sup>45</sup>. El politeísmo y las particularidades divinas caracterizan a las figuras divinas como potencias espirituales frente a una generación anterior de dioses naturales (titanomaquia) o frente a la propia resonancia de lo natural que hay en los dioses olímpicos (Zeus y el rayo, Apolo y la luz, etc.)<sup>46</sup>. La propia religión griega se muestra aquejada por lo contingente, esto es, por lo particular, por la dependencia, tanto en sus orígenes locales o extranjeros, como en el desligamiento de sus figuras respecto de su principio de unidad que, en cuanto abstracta, aparece como lo inespíritual y lo terrible: la Necesidad o el Hado<sup>47</sup>. También en el terreno político se expresa esta limitación fundamental del espíritu griego. Aquí la inmediatez espiritual se plasma como unión bella de la voluntad subjetiva y objetiva, de los fines del individuo y los fines del Estado<sup>48</sup>. En cuanto ya se está en el terreno del espíritu se abandona el despotismo oriental y los fines del Estado constituyen fines de la libertad. Pero, sin embargo, no hay todavía mediación: la ley vale en cuanto que es ley, es decir, como costumbre, no como algo querido por sí mismo<sup>49</sup>. La sustancia ética es aquí inmediata, sin la corrosión de la reflexión y la voluntad subjetiva; es en sí, pero no para sí. Esta limitación se expresa en las condiciones por las que puede existir la constitución democrática griega: deben ser pequeños Estados, para que el interés general se identifique con el de cada individuo; además, los ciudadanos son los únicos a los que se reconoce libertad, pudiendo dedicarse a lo universal (e identificarse con ello) mediante la descarga de lo particular en un capa de población esclavizada; por último, la decisión última de asuntos relevantes se abandona a la superstición de los oráculos, puesto que el sujeto no se conoce como responsable último de la acción, sino que se piensa sometido aún a una autoridad exterior<sup>50</sup>. En todos estos momentos y determinaciones asoma ese rasgo fundamental del espíritu griego que puede condensarse en lo siguiente: «la transformación de lo natural en espiritual es lo propio del espíritu griego»<sup>51</sup>. Esta «belleza» de la unión inmediata de lo natural y lo espiritual tiene, pues, como contrapartida el carácter

43 Hegel, *VGPh* I, 142. Véase también *Enz* §356. A la «belleza griega» y su posible nostalgia, Hegel le contrapone la «verdad germánica», véase Dominique Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris: J. Vrin, 1975, p. 146.

44 Hegel, *VPhG* 433.

45 Hegel, *VPhG* 434-436 («Lo natural ha de servir de expresión para el espíritu subjetivo; por eso no puede tener más figura que la humana, pues solo esta puede ser expresión espiritual», p. 436). El antropomorfismo griego, por lo demás, es un antropomorfismo también limitado: la manifestación de lo divino es un momento necesario de lo esencial, pero debe presentarse como efectivo momento, esto es, debe anularse como tal. Dicho en otras palabras: «El verdadero defecto de la religión griega, comparada con la cristiana, consiste, por tanto, en que en aquella la manifestación constituye el modo supremo, la totalidad de lo divino, mientras que en la religión cristiana el manifestarse es considerado solamente un momento de lo divino. Cristo ha muerto, esto es, que el Dios que se manifiesta es considerado como algo que se anula a sí mismo, como un momento, y solo cuando está muerto y sentado a la diestra de Dios Padre es considerado en su plenitud perfecta» (*VPhG* 438).

46 Hegel, *VPhG* 440-445.

47 Hegel, *VPhG* 445-451.

48 Hegel, *VPhG* 453.

49 Hegel, *VPhG* 453-454. La misma idea en *VGPh* I, 142.

50 Sobre estos rasgos de la existencia política del espíritu griego véase Hegel, *VPhG* 458-461.

51 Hegel, *VGPh* I, 442-443.

dependiente de lo espiritual, que no se hace cargo de sí mismo y que, por lo tanto, se encuentra limitado por el elemento sensible o natural<sup>52</sup>.

### 1.5.-LA LECHUZA DE MINERVA

Pese a las limitaciones de la figura espiritual que presenta, Grecia constituye un momento privilegiado de la historia, precisamente aquel en el que el espíritu se comprende por primera vez. Es debido a esta concreción del espíritu, a este surgimiento de la conciencia de sí, que Grecia es el lugar del surgimiento de la filosofía. En sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Hegel dedica en primer lugar unas cuantas páginas a la filosofía oriental con el único propósito de mostrar que de ella es de lo que no se trata cuando se hace historia de la filosofía<sup>53</sup>. En efecto, la historia de la filosofía es «la historia de la búsqueda del pensamiento por el pensamiento mismo»<sup>54</sup> y tal búsqueda presupone las condiciones del espíritu griego<sup>55</sup>.

La verdadera filosofía comienza en Occidente. Es aquí donde aparece por primera vez esa libertad de la conciencia de sí mismo que hace pasar a segundo plano la conciencia natural y da vuelo al espíritu<sup>56</sup>.

La conciencia oriental se halla presa de la contraposición entre su finitud y la divinidad. El espíritu se presenta ante ella como una fuerza natural, cuyo punto extremo se halla en la religión de la luz persa o en el enigma egipcio<sup>57</sup>. Con el tránsito a Occidente de la mano del espíritu griego, sin embargo, el espíritu se aprehende a sí mismo por primera vez como tal. Como el asiático (y como todo hombre), el griego es libre en sí, pero también lo es para sí. Por eso, en Grecia comienza el saber que presenta al espíritu como tal, la filosofía:

Grecia es la madre de la filosofía, esto es, de la conciencia de que lo ético y lo jurídico se revelan en el mundo de lo divino, de que también el mundo tiene validez<sup>58</sup>.

Como vemos, pues, Hegel proporciona aquí una razón sistemática de la afirmación histórica («empírica», diríamos con Kant), de raigambre platónico-aristotélica, de que la filosofía comenzó en Grecia, concretamente en la figura de Tales de Mileto<sup>59</sup>. La filosofía no es aquí ya el producto de una

52 Hegel, *VPhG* 481: «Le falta la forma infinita, aquella reflexión del pensamiento sobre sí, la liberación del movimiento natural, de lo sensible, momento que reside en el carácter de la belleza y de la divinidad. Le falta libertarse de la inmediatez en que se halla la eticidad; le falta la aprehensión del pensamiento por sí mismo, por la cual lo que debe valer para mí como derecho y eticidad se confirma en mí por el testimonio de mi espíritu, y por la cual también lo bello —que es la idea aunque solo en intuición o representación sensible— se convierte además en lo verdadero, en un mundo interior, suprasensible».

53 Hegel, *VGPh* I, 111-136.

54 Hegel, *VGPh* I, 11.

55 Hegel, *VGPh* I, 91. Véase p. 92: el espíritu requiere «separarse de su voluntad natural y de su hundirse natural en la materia cuando pretende filosofar».

56 Hegel, *VGPh* I, 95. Como se ve, hay una relación concreta en Hegel entre el florecimiento institucional de la conciencia de la libertad y el surgimiento de la filosofía; por ello, el mundo germánico y su extensión universal de la libertad implicará el desarrollo máximo del espíritu que vuelve sobre sí, esto es, la filosofía germánica, en la que se «concede al pensamiento como espíritu» (*VGPh* I, 97). Véase L. Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, op.cit., p. 347.

57 Sobre la religión persa véase Hegel, *VPhG* 330-331. Sobre la religión egipcia véase *VPhG* 367-384.

58 Hegel, *VPhG* 400.

59 Propiamente solo hay dos filosofías para Hegel: la griega y la germánica. Ambas expresan el absoluto, aquella como Idea (sustancia) y esta como Espíritu (sujeto) (*VGPh* I, 97; 104). En este sentido, la época griega es la única época histórica, excepción hecha de la nuestra, que tiene el estatuto de totalidad espiritual absoluta. Véanse las consideraciones de D. Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*, op.cit., p. 16 y pp. 245-246. También Félix Duque, *Historia de la filosofía*

intuición genial, despegada de su contexto histórico de surgimiento. La filosofía surgió allí donde se levantó un mundo atravesado por la conciencia de sí y la libertad. Es hija de su tiempo. En este sentido, la filosofía es para Hegel también un objeto histórico: no solo depende de su contexto de su surgimiento, sino que es «su tiempo aprehendido en pensamientos»<sup>60</sup>. La filosofía no es una suerte de producción genial de un individuo que expresa su particular y única visión del mundo; es una reflexión del mundo sobre sí, es decir, espíritu absoluto, espíritu que vuelve sobre sí y se aprehende a sí mismo. Por esta razón, la filosofía griega se verá aquejada por los mismos límites que hemos visto asociados al espíritu griego:

La filosofía griega es una filosofía candorosa, porque aún no tiene en cuenta la contraposición entre el ser y el pensar, sino que parte de la premisa inconsciente de que el pensar es también el ser<sup>61</sup>.

En cuanto el espíritu no se conoce aún a sí mismo como subjetividad infinita, es decir, en cuanto es aún dependiente de la naturaleza, el «objetivismo» de la filosofía griega (pensar = ser) presenta el mismo defecto, la misma limitación, que caracteriza a ese espíritu en su conjunto: de nuevo aquí el espíritu se vuelca sobre lo natural, interpretándolo sin atender a la mediación que constituye al espíritu como tal. En este sentido, la filosofía griega no llega a alcanzar el momento germánico de concebir al pensamiento como espíritu y, por tanto, de comprender su realidad históricamente determinada<sup>62</sup>. El universal que en ella se realiza, la Idea, es abstracto, puesto que no está referido al sujeto como tal<sup>63</sup>. El establecimiento de la filosofía, su consolidación en cuanto ciencia, coincide con la decadencia del espíritu griego, al abrirse un periodo de reflexión subjetiva en el que surgirán las tres grandes figuras del pensamiento griego: Sócrates, Platón y Aristóteles. En efecto, la inflexión histórica que supone la decadencia del espíritu griego, señalada por el acontecimiento de la guerra del Peloponeso, en la que Grecia se enfrenta consigo misma, da lugar al desarrollo de la reflexión, fundamento de los tiempos modernos:

El pensamiento se proclama ahora como el principio, que tiene, por lo pronto, una manifestación subjetiva, en cuanto actividad subjetiva del pensamiento: se abre así, al establecerse lo absoluto como *sujeto*, una época de reflexión subjetiva; es decir, se inicia en este período, que coincide con la desintegración de Grecia en la guerra del Peloponeso, el principio de los tiempos modernos<sup>64</sup>.

La decadencia griega comienza cuando se originan en su seno precisamente los elementos que se presentaban como carencias en la afirmación de su espíritu histórico: el principio del pensamiento libre o puro, es decir, separado ya de lo sensible; el principio de la interioridad y de la moralidad, que

---

moderna. *La era de la crítica*, Madrid: Akal, 1998, p. 902.

60 Hegel, *GPhR* 61.

61 Hegel, *VGPh* I, 102. Frente a la candorosidad griega, en la filosofía moderna se afirma de modo consciente la contraposición de espíritu y naturaleza (o pensamiento y ser), es decir, «los dos lados infinitos de la idea» (*VGPh* III, 206).

62 Hegel, *VGPh* I, 97. Hegel da así una razón sistemática a la explicación del surgimiento de la idea de historia (aún cuando sea como historia sagrada) en el Cristianismo: el Cristianismo es el momento en el que la subjetividad infinita se establece. Sobre este tópico del carácter histórico del cristianismo, véase, sin embargo, las siguientes palabras de François Châtelet: «Hoy, *nosotros*, redescubrimos en *La Ciudad de Dios* nociones que son familiares al Espíritu historiador; pero fue necesaria la experiencia del siglo XIX, la experiencia que los hombres adquirieron, en condiciones determinadas, del devenir dramático de la humanidad y la experiencia historiadora moderna, la de los sabios cuya formación científica les hacía capaces de interpretar correctamente la experiencia histórica, para que estas nociones cobrasen todo su valor histórico» (*El nacimiento de la historia*, I, Madrid: Siglo XXI, 1978, p. 15).

63 Véase Martin Heidegger, «Hegel y los griegos», en: M. Heidegger, *Hitos*, Madrid: Alianza, 2001, p. 350.

64 Hegel, *VGPh* 2, 7. También en la exposición de las figuras del espíritu de *PhG* la eticidad griega sucumbe ante la emergencia de la conciencia reflexiva (personificada en este caso por Antígona). Véase O. Cubo Ugarte, *Actualidad hermenéutica del saber absoluto*, op.cit., pp. 120-124.



juzga de manera autónoma y, por tanto, enfrentada a la sustancia ética griega; en suma, el principio de reflexión subjetiva, en la que el espíritu se vuelve sobre sí y abandona ese material de expresión suyo que era la naturaleza. En cuanto pueblo efectivamente histórico, el espíritu griego engendra a partir de sí esta contradicción consigo mismo:

El mundo oriental lleva también en sí la corrupción; pero el principio oriental implica la determinación de no llevar en sí el principio que le es opuesto. No da por sí al espíritu la libertad de volverse contra sí mismo. (...) El principio de la belleza griega, por el contrario, encierra en sí el otro principio de la subjetividad individual, que es perturbador para este principio de la eticidad, la cual existe esencialmente como costumbre y hábito y constituye la sustancia del espíritu griego. (...) El espíritu no pudo permanecer más que breve tiempo en la posición de la unidad espiritual bella; la fuente del progreso ulterior y de la corrupción fue el elemento de la subjetividad, de la moralidad, de la propia reflexión y de la interioridad<sup>65</sup>.

La bella unidad de espíritu y naturaleza se rompe debido a la pujanza del elemento espiritual, que, como hemos visto, consiste sustancialmente en conocerse a sí mismo. La libertad del pensamiento y el desarrollo de la subjetividad traerán así la ruina al mundo griego, culminando en el dominio exterior del «más bello héroe individual», Alejandro<sup>66</sup>. En el terreno del pensamiento, esta decadencia griega se plasma en la línea que va de los sofistas a Platón y Aristóteles, pasando por Sócrates, «una personalidad que pertenece a la historia universal»<sup>67</sup>. Con él se produce un punto de inflexión en la historia de la filosofía, ejemplificando este período como ninguno aquello de que la lechuza de Minerva solo alza su vuelo en el ocaso.

Con Sócrates surge el principio de lo suprasensible (reflexión, subjetividad, interioridad, moralidad) porque en él el espíritu se torna objeto de sí mismo. Esto conlleva el surgimiento de la conciencia moral y de la libertad subjetiva que son antagónicas con las determinaciones inmediatas del espíritu griego, aunque surjan y se desarrollen a partir de ellas. Es Sócrates, en palabras de Hegel, quien lleva a cumplimiento el mandato délfico en cuanto es él en quien aparece «el principio de que el hombre debe mirar dentro de sí para saber qué es lo verdadero»<sup>68</sup>. El principal mandato griego constituye así la ruina del espíritu griego: la Pitia señalará a Sócrates como el más sabio de los hombres<sup>69</sup>.

Es precisamente este carácter antagónico del principio socrático lo que justifica, a ojos de Hegel, la condena ateniense, si bien no la pena de muerte<sup>70</sup>. En cuanto «antítesis» del principio griego, la condena por impiedad y corrupción está justificada. No así la pena de muerte que le será impuesta, en la versión de Jenofonte que Hegel prefiere a la platónica para entender a Sócrates, a causa de la negativa a proponer para sí una pena, en coherencia con el principio por él encarnado:

Sócrates opone al fallo judicial la voz de su conciencia y *ante el foro de su propia conciencia* [moral] se declara absuelto de toda culpa<sup>71</sup>.

Pero, a raíz de esa condena, el principio abandona la «forma falsa de la individualidad»<sup>72</sup> y se hace

65 Hegel, *VPhG* 481.

66 Hegel, *VPhG* 489.

67 Hegel, *VGPh* II, 39. Sobre Sócrates como ejemplo ilustrativo de la «decadencia dialéctica» de la *pólis*, véase D. Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*, op.cit., p. 232.

68 Hegel, *VGPh* II, 87.

69 De esta forma, el *daímon* socrático lleva a cumplimiento el mandato délfico, a la vez que destrona al emisor de ese mandato. Véase D. Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*, op.cit., p. 233-234.

70 Véase Hegel, *VGPh* II, 78-92.

71 Hegel, *VGPh* II, 94. Como es sabido, en el testimonio platónico Sócrates propone la «pena» de ser mantenido en el Pritaneo. Volveremos más adelante sobre la figura de Sócrates y su juicio.

72 Hegel, *VGPh* II, 97.

general:

Tal es el *último acto* de este drama. De una parte, los atenienses reconocen, con su *arrepentimiento*, la grandeza individual del hombre por ellos condenado; de otra parte (y esto es lo más importante), reconocen que el principio proclamado por Sócrates y considerado por ellos como funesto, como un atentado contra el estado ateniense (...) se ha apoderado ya de su propio espíritu, que ya en ellos mismos se alberga este conflicto, que el principio condenado en Sócrates es su propio principio<sup>73</sup>.

La aparición de Sócrates, como instituirán años después Diels y Kranz con su denominación de «presocráticos», supone un antes y después dentro de la historia del pensamiento. La aparición de la reflexión volcada hacia lo general (tal es la diferencia respecto del particularismo sofístico) y con ello la interioridad y la moralidad (en buen kantismo, Hegel considera que lo moral es la universalidad) supone el principio del tránsito hacia el desarrollo de la subjetividad infinita<sup>74</sup>, hasta el punto de que Hegel llega a decir que el principio que aparece con Sócrates «forma el contenido de toda la historia posterior de la filosofía»<sup>75</sup>. Definiendo la historia posterior de la filosofía como notas al pie a su principio reflexivo, Sócrates constituye así «el gran viraje histórico»<sup>76</sup> que, aunque no llegará al desarrollo y profundidad de Aristóteles, marcará para Hegel el devenir de la filosofía y, toda vez que esta es expresión del espíritu en cuanto tal, de la historia.

## 1.6.-MITO Y LOGOS

De la mano de Hegel hemos podido observar, por un lado, la concepción de la historia como el devenir de una racionalidad cada vez más transparente para sí misma, que desemboca y culmina en el conocimiento del desarrollo histórico mismo, y, por otro lado, cómo el momento griego y, dentro de él, la figura de Sócrates, resaltan en ese proceso, actuando a modo de resorte inicial, tanto en la historia (el espíritu griego inaugura la conciencia de sí del espíritu) como en la filosofía (el principio socrático inaugura la reflexión y la subjetividad), de la inmensa espiral hegeliana que lleva a la absoluta conciencia de sí. Lo que me gustaría resaltar ahora es que esta concepción histórica hegeliana caló tan profundamente que permanece aún vigente en nuestras interpretaciones más canónicas, aun cuando, como veremos, sus presupuestos de lectura se han visto superados. No se trata de que esas versiones se encuentren directamente influidas por Hegel; más allá de consideraciones genéticas, la lectura hegeliana y esas lecturas canónicas mantienen una serie de presupuestos comunes en las que cabe ver, por así decir, el signo de los tiempos, sobre el que, pero también a partir del cual, actuó el pensamiento hegeliano. Baste, pues, para no entrar en el juego histórico de las influencias, señalar simplemente el carácter atmosférico, epocal, de esos presupuestos.

Cuando Hegel trata de asumir el legado «espiritual» de una comunidad política se atiene a una distinción de etapas que quiere reflejar una cierta discontinuidad dentro de ese devenir histórico. En el desarrollo de la historia universal, los distintos espíritus de los pueblos atraviesan varias fases en las

73 Hegel, *VGPh* II, 40.

74 Hegel, *VGPh* II, 100.

75 Hegel, *VGPh* II, 99. En este sentido, Kant sería un «retorno» al «punto de vista de Sócrates», pero en un plano más alto; precisamente en un mundo histórico, el germánico, en el que la subjetividad infinita se ha desarrollado como sustancia (religión cristiana) y en el que los límites de la libertad griega (particular: algunos son libres) han sido superados (universalidad: todos son libres). Véase *VGPh* III, 418.

76 Hegel, *VGPh* II, 100.

que se forma, se establece y decae el principio que encarnan. Primero, el espíritu se afirma frente al principio anterior y se desarrolla en sí mismo hasta su máxima plenitud. Posteriormente, comienza su decadencia, en la que se gesta el principio que le sucederá en el siguiente periodo histórico. Tras este «blando deslizarse a través de sí mismo», el pueblo sucumbe ante el nuevo principio, encarnado ahora en un nuevo pueblo histórico que abre una etapa diferente de la historia universal. Así pues, todo pueblo pasa por una sucesión de etapas que Hegel piensa bajo la metáfora biologicista del desarrollo: primero el espíritu del pueblo atraviesa su periodo infantil que le conduce a su autoafirmación adulta, después le sucede un declinar que le lleva desde su *akmé* adulto a la vejez y, finalmente, sucumbe y desaparece de la historia universal<sup>77</sup>.

Esta triada biologicista hegeliana se solapa de tal forma con la historia del pueblo griego que parece haber sido forjada a partir de su desarrollo<sup>78</sup>. El periodo de formación del pueblo griego es la Grecia arcaica, que culminará con el acontecimiento en el que el espíritu se afirmará frente al principio anterior: las Guerras médicas. La plenitud que inicia su decadencia hasta generar en sí el nuevo principio es el periodo de la Grecia clásica, en la que Grecia se enfrenta a sí misma y en la que, como hemos visto, surge el principio socrático de la subjetividad. Finalmente, Grecia desaparecerá de la historia (como agente histórico) en lo que se conoce como Helenismo, periodo en el que las *póleis* griegas, perdida su autonomía tras la conquista de Alejandro, acabarán formando parte del nuevo espíritu histórico, el romano<sup>79</sup>.

En conformidad con este esquema y con la representación de su desarrollo en nuestras versiones canónicas, la Grecia arcaica suele pensarse como el periodo de incubación en el que, a partir de una suerte de sustrato heterogéneo, surgirán los principales aspectos que constituirán el pensamiento y las instituciones de la Grecia clásica. La diferencia entre una época y otra se halla marcada por la metáfora desarrollista en la que se integra. Lo arcaico es lo embrionario, lo incompleto, lo incipiente; frente a esto, lo clásico es lo ya desarrollado y pleno. La diferencia, pues, entre esos primeros brotes arcaicos y, por así decir, el jardín clásico, entre el balbuceo y el discurso, constituye el tránsito a una situación distinta: de un sustrato anterior (el «mito») surgirá progresivamente un nuevo estado, un nuevo modo de entender el mundo (el «logos»), cuya efectiva consecución y su asentamiento institucional y colectivo representará el célebre periodo clásico. Del «mito» al «logos», o de lo irracional a lo racional, de la imaginación al pensamiento, de lo autoritario a lo crítico; todo este sistema de referencias, agrupadas en pares de opuestos, se escenificará en el emerger de la Grecia clásica, intentando así explicar el llamado «milagro griego». En este camino, de Homero a Aristóteles, por así decir, la Grecia arcaica aparecerá como la mediación, como el «sí, pero no», mientras que la Grecia clásica mostrará en su plenitud las tendencias que asoman en el periodo anterior. Así, en el terreno político, la Grecia arcaica, el espíritu griego balbuciente, se compondrá de instituciones incipientes, de formas jurídicas a medio camino entre la época oscura y la época clásica: por ejemplo, las comunidades se proveerán de constituciones que no son ni las monarquías de la edad oscura ni las democracias clásicas. A su

77 Hegel, *VPhG* 146-147; 401-402.

78 Se advertirá que, en la cita de la nota anterior, el propio Hegel vuelve a presentar el desarrollo evolutivo de todo espíritu (ya explicado en *VPhG* 146-147) antes de entrar a explicar en detalle las determinaciones del mundo griego (*VPhG* 401-402).

79 Véase Hegel, *VPhG* 402.



vez, la época clásica tendrá en Atenas a su mejor exponente: una ciudad plenamente democrática, que toma sus decisiones políticas en función de la argumentación y la persuasión racional, que se hace por lo tanto dueña de sí y deja de estar sometida al yugo de la tradición y la superstición. Por supuesto, también la historia de la filosofía se pensará bajo este modelo de lo incipiente y el desarrollo. El momento del origen presocrático (de Tales a Demócrito) supondrá, tanto en la forma como en el contenido, el comienzo de algo que sólo hallará su completo desarrollo en la triada Sócrates-Platón-Aristóteles. Los primeros balbucesos filosóficos, preñados de elementos míticos, darán paso a los grandes sistemas racionales que dominarán, con sus modelos de comprensión del mundo, el devenir histórico de la humanidad.

Tómese como ejemplo de esta lectura canónica a un obstinado antihegeliano como Eduard Zeller. En él se pueden encontrar, en efecto, las trazas de esta conceptualización, pese a sus indicaciones sobre la necesidad de excluir toda construcción especulativa sobre la historia y su intención positivista de «mostrar lo acontecido»<sup>80</sup>. Así, puede leerse que, puesto que «toda cultura humana» tiene su origen en la interrelación entre «el espíritu y la naturaleza», el «pueblo griego» se caracteriza por una relación «armoniosa» entre ambos extremos, es decir, una «unidad irrompible de lo espiritual y lo natural», que puede incluso pensarse como «dependencia de la forma natural» y en la que «lo sensible es instrumento y signo de lo espiritual»<sup>81</sup>. Vemos aquí reaparecer las principales ideas que caracterizan la comprensión hegeliana de la Grecia antigua. Ahora bien, mientras en Hegel esas ideas tienen su génesis conceptual, su filiación, y se encuentran explicadas en virtud de la posición sistemática en que se encuentran, en Zeller son, sin embargo, puro dogmatismo, que se mueve entre categorías sin asumirlas como condicionadas históricamente.

No es muy complicado, de hecho, pensar a la hegeliana la distinción zelleriana de etapas del pensamiento griego: la tesis la aportarían los «físicos», los «presocráticos», que se enfrentarían con un pensamiento racional dogmático a una naturaleza desmitificada; el desarrollo de la «tesis» iría complicando el planteamiento ingenuo original (del «monismo» jonio al «pluralismo» de Empédocles o Anaxágoras) hasta llegar a un punto de saturación en el que se trastocaría en su contrario, la antítesis, el movimiento sofístico; los sofistas representarían el extremo opuesto del objetivismo presocrático, poniendo el acento en la cultura y en la subjetividad de las valoraciones; como reacción a esta tensión entre los dos extremos antitéticos se culminaría en la síntesis platónico-aristotélica, el momento en que la filosofía recoge ambos extremos y los supera abordando desde un plano crítico el dogmatismo presocrático y el escepticismo sofístico. Platón y Aristóteles son así el momento cumbre del pensamiento griego puesto que representan, en el esquema, la vuelta reflexivo-especulativa sobre el movimiento histórico y su recolección en un proyecto unificado, que tiene la vocación de objetividad originaria, pero que incorpora, a su vez, el horadamiento sofístico de la ingenuidad realista presocrática. Y, siguiendo con el esquema hegeliano que hay a la base de este planteamiento, se podrá afirmar también que el pensamiento platónico se eleva entre ambos extremos por medio de su «idealismo objetivo», al que replicará, nueva antítesis, el «realismo crítico» de Aristóteles.

Como vemos, estos planteamientos tienen una profunda afinidad con el de Hegel. Y ello más allá

80 Eduard Zeller, *La filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico. Parte 1, I presocratici. Vol. 1. Origini, caratteri o periodi della filosofia greca*, Florencia: La Nuova Italia, 1967, p.10.

81 E. Zeller, *La filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico*, I.1, op.cit., pp.282-283.

de que se estructuren en triadas o que desplieguen una serie de momentos dialécticos entre sí. El surgimiento de la filosofía se caracteriza por ser la primera emergencia del espíritu consciente de sí que, enfrentándose a una naturaleza desmitificada, conquista así por primera vez el punto de vista de la racionalidad y de la libertad que más adelante se verá consumado en la edad moderna. La afinidad de planteamiento no es casual y será recurrente a lo largo del siglo XIX y de su positivismo histórico. De hecho, la célebre teoría de Comte de los tres estadios sostiene, en líneas generales, una concepción semejante a la que hemos visto hasta aquí, desde el momento en que se localiza en la filosofía antigua el momento de tránsito del estadio teológico (o ficticio) al metafísico (o abstracto) que, a su vez, será superado y perfeccionado en la Modernidad con el desarrollo de las ciencias y del espíritu positivo.

El núcleo fundamental de estos esquemas, como vemos, es que la filosofía griega aparece como un primer momento, ingenuo y candoroso, de lo que posteriormente será la expresión misma de la racionalidad, esto es, la filosofía moderna. El paralelismo es significativo: si el «logos» se instituye al enfrentar, y superar, al «mito», el pensamiento positivo de la Modernidad (la razón), a su vez, se configura a partir de su emancipación con respecto al pensamiento religioso de la Edad Media (la superstición). Un gesto y el otro se sitúan en el mismo plano, con una misma vocación secular y frente a un mismo enemigo religioso. El «mito» es aquí el equivalente de la superstición medieval, de un modelo de pensamiento vertical, trascendente y autoritario; el «logos», sin embargo, se pone en relación con la racionalidad, con la horizontalidad, la inmanencia y la crítica.

Ahora bien, pudiera ocurrir que ese modo de entender la historia como un desarrollo progresivo de la racionalidad que tiene en el paso del «mito» al «logos» su antecedente primordial, no fuera precisamente sino la transposición histórica de ese esquema secularizador con que la Modernidad emergente se entendió a sí misma. De esta forma, la Modernidad tardía estaría proyectando su mito fundacional hacia su otro momento originario, la «patria» que representa la espiritualidad griega. En base a esta comprensión anacrónica, los griegos, como representantes del pensamiento racional, vivirían en sí y para sí una empresa análoga a la que los tiempos modernos vivieron para desembarazarse de las tinieblas medievales. Esta comprensión, qué duda cabe, ha sido clave para el afianzamiento de la Modernidad, al reconocerse a sí misma en el pasado y tomar pie en él. Ahora bien, pensar en estos términos supone dar por sentada una especie de continuidad histórica entre la situación moderna y la situación griega, esto es, afirmar el carácter ahistórico o, si se quiere, natural, del planteamiento moderno. Es decir, supone pensar en términos absolutos la Modernidad, como si su tarea fuese la tarea específica del hombre que, en la superación de las representaciones confusas religiosas en pos de una explicación secularizada racional, conquista su verdad y su puesto en el cosmos.

A la base de un esquema como el que se plantea bajo el lema «del mito al logos» hay, pues, una concepción de la historia que delata su cuño decimonónico, como pasaremos a ver ahora mismo<sup>82</sup>. El principal problema, pues, no es tanto su formulación en sí, que sin duda, insisto, tuvo un determinado rendimiento histórico, sino que la «filosofía de la historia» que se halla a la base de estas representaciones ha sido ampliamente criticada y rebasada por el pensamiento del siglo XX. Nuestras lecturas canónicas asumen, por lo tanto, un horizonte de comprensión que, en términos generales, se ha de-

---

82 De entrada, la propia designación adopta una lectura no griega de la palabra «mito». Sobre el sentido de la palabra *mythos* en griego y su intercambiabilidad con *lógos*, véase Marcel Detienne, *La invención de la mitología*, Barcelona: Península, 1985, pp. 62-65.

mostrado insuficiente. Con ello, se ha producido un hiato, un desfase, entre nuestro modo de entender el mundo (el pensar) y la lectura canónica del pasado (la tradición) con la que buscamos entendernos a nosotros mismos. Paso ahora a desarrollar este problema.

### 1.7.-LA RAZÓN EN LA HISTORIA

Volvamos por un momento a la noción hegeliana de historia. Hemos visto cómo el pensamiento de Hegel rebasa en cierto modo el planteamiento moderno, por cuanto se supera la consideración aislada de lo real, situándolo en un respecto global que se expresa en la noción de lo concreto como «momento». Tal planteamiento rompe, en efecto, con el rupturismo cartesiano-kantiano y eleva el desarrollo y la historia a categoría fundamental. Se entra así en la época de la conciencia histórica, en unas coordenadas en las que aún podemos reconocernos y a las que podemos remitirnos. De hecho, en alguna de las indicaciones que Hegel ofrece comparece ya un estilo de pensamiento que hoy llamaríamos «hermenéutico» con el que podemos identificarnos. A propósito de la historia de la filosofía, por ejemplo, señala:

Es necesario abordar el problema históricamente; es decir, atribuir a los filósofos solamente lo que sabemos que encerraban y no lo que a nosotros nos parezca obligado que contuvieran<sup>83</sup>.

Aquí «históricamente» tiene ya un sentido hermenéutico preciso: quiere decir atención a la cosa misma desde sí misma. Estas líneas podrían encabezar un trabajo histórico consciente de la necesidad de establecer una serie de precauciones hermenéuticas sobre su objeto de estudio. Es decir, un trabajo histórico consciente de la circularidad hermenéutica. Bien es cierto que nuestra hermenéutica actual, girando en ese círculo a veces vicioso en que consiste la comprensión, suele hablar con más reparos que Hegel de lo que «encierra» el objeto estudiado. De este modo se hablará de buscar una «interpretación» del objeto, no de hallar la «verdad» del mismo. Ciertamente hay aquí una diferencia que es preciso resaltar. Pero también es verdad que para Hegel eso que contienen los distintos sistemas filosóficos no se identifica, ni mucho menos, con el «auténtico pensamiento del autor», ese supuesto polo objetivo de una teoría ingenua de la comprensión. Para Hegel, lo verdadero es lo racional, lo especulativo, hasta el punto de que su manifestación es indiferente a la intención subjetiva del manifestante. También en la historia del pensamiento –cómo no– hay astucias de la razón. Desde un punto de vista hermenéutico esto quiere decir no solo que en Hegel hay interpretación sino que él mismo es consciente de ello, aun cuando, paradójicamente para nuestra conciencia hermenéutica, la presente como la única interpretación posible, es decir, como la «verdad» de la cosa interpretada. Veamos esta paradoja y sumerjémonos en ella.

En efecto, pese a las continuas advocaciones hegelianas sobre el desplegarse de la cosa misma o sobre la cuidada atención a la cosa desde sí misma, es cierto, y Hegel no trata de ocultarlo en ningún momento, que hay un inmenso «para nosotros» en la concepción hegeliana de la historia, y en general del despliegue dialéctico, que es precisamente el correlato del «en sí» del darse de la cosa. Para sí misma, la cosa se presenta de una determinada manera, con sus elementos contingentes y accesorios. Así, los grandes hombres como Julio César, dirá Hegel, se proponen fines particulares (en este caso,

<sup>83</sup> Hegel, *VGPh* I, 45.

conservarse a sí mismo y mantener su posición), pero esos fines contienen lo sustancial, y suponen así un desarrollo del espíritu universal (en el caso de Julio César, fundar la realidad del espíritu romano como Imperio)<sup>84</sup>. Más allá de lo que la cosa misma es para sí, de su ser para sí, está su ser en sí o, lo que es en Hegel lo mismo, su ser para nosotros, que permite («nos permite») acceder al contenido racional, a lo «verdadero» de la cosa misma.

Se puede distinguir aquí entre los fines del individuo histórico y la concepción de que tales fines son solo momentos en la idea universal. Esta concepción es peculiar de la filosofía. Los hombres históricos no deben tenerla; pues son hombres prácticos<sup>85</sup>.

De esta forma, pese a su efectiva contingencia y arbitrariedad, la historia universal se organiza en Hegel desde el punto de vista del despliegue del espíritu que saliendo de sí va hacia sí: el fin último de la historia es el desarrollo del espíritu en su libertad<sup>86</sup>. En torno a la libertad, pues, puede estructurarse la historia en su devenir: en el mundo oriental, solo uno es libre (singular); en el mundo griego y romano, algunos son libres (particular); en el mundo germánico, todos son libres (universal)<sup>87</sup>. A medida que se despliega en su libertad, el espíritu se va conociendo a sí mismo. Pensar el curso histórico consiste, pues, en asistir al desarrollo de la autoconsciencia del espíritu. En cuanto proceso de autoconocimiento, la finalidad histórica es en primera instancia inconsciente; se encuentra solamente en sí. El devenir histórico, sin embargo, conlleva el avance progresivo en el conocimiento de esta finalidad y, por tanto, la historia se ordena hacia una convergencia (en cuanto empírica, infinita) entre el acontecimiento y el autoconocimiento, entre *Geschichte* y *Historie*. La reconciliación de ambos extremos solo se da en el plano ideal (espíritu absoluto); el plano histórico, en cuanto perteneciente al espíritu objetivo, se encuentra abierto como tal a la contingencia<sup>88</sup>. A causa de este movimiento de progreso de la autoconsciencia del espíritu, pueden señalarse diferentes formas de investigación histórica que, a su vez, tienen su propio contexto histórico de surgimiento. En cuanto actividad espiritual, se entiende que la historia surja en Grecia que, como hemos visto, supone el momento de emergencia

84 Hegel, *VPhG* 86; *Enz* §344. Sobre Julio César, véase *VPhG* 537ss.

85 Hegel, *VPhG* 92.

86 Hegel, *VPhG* 61, 129.

87 Idea repetida recurrentemente: véase por ejemplo Hegel *VPhG* 67-68; 131, etc. Vista desde la perspectiva de la autoconsciencia, sin embargo, los momentos históricos son cuatro: mundo oriental, mundo griego, mundo romano y mundo germánico. Véase *Enz* § 352-359. No hay incoherencia sino que ello obedece al carácter intermedio de lo particular, que puede contemplarse desde los dos extremos: como emergente de la singularidad (mundo griego) o como tendente a la universalidad (mundo romano).

88 Estas consideraciones suponen de por sí una lectura de Hegel que quiere oponerse a determinadas lecturas «absolutistas» de la misma. En cuanto tal, la lectura propuesta podría incidir en el carácter escolar de las «lecciones» hegelianas, que no son fuentes hermenéuticas exactas del pensamiento hegeliano, por cuanto no fueron editadas por el propio autor; y es precisamente en estas lecciones en donde el Hegel del fin de la historia comparece. Así, en las *Lecciones de la filosofía de la historia*, se nos habla de «un cierto ciclo» histórico que negaría el progreso indefinido: «El concepto de espíritu es la vuelta sobre sí mismo, el hacer de sí el objeto; luego el progreso no es un progreso indefinido en lo infinito, sino que existe un fin, a saber, la vuelta sobre sí mismo» (*VPhG* 148). Sin embargo, si se atiende a la lógica interna de la obra hegeliana (la historia no pertenece al espíritu absoluto, por lo que no puede haber reconciliación en ella), la idea de un cierre «empírico» de la historia, aparte de que no queda muy claro qué pueda significar, plantea la duda de cómo puede acontecer el absoluto bajo las condiciones de la temporalidad si no es precisamente en cuanto proceso que va siendo recogido por la reflexión filosófica, es decir, no como historia, sino como filosofía de la historia. Es el carácter «filosófico» de las lecciones, pues, lo que permite establecer un fin de la historia. Debe entenderse que la génesis dialéctica de la síntesis no clausura lo anterior, sino que lo resitúa y le da su sentido. Así, un cierre de la historia por su superación filosófica se presenta tan absurdo como si la superación de la certeza sensible privara de la sensibilidad. Para una discusión del «fin de la historia» en Hegel, véase J. D'Hondt, *Hegel, filósofo de la historia viviente*, op.cit., pp. 105-108; F. Duque, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, op.cit., pp. 861-865.

del espíritu. Ahora bien, estas primeras formas históricas son, en cuanto formas inmediatas, limitadas y se contentan con representar el propio presente sin dar lugar a la reflexión. Hegel denomina a estas investigaciones, las de un Heródoto o un Tucídides, pero también las «ingenuas crónicas» de los frailes medievales, «historia inmediata»<sup>89</sup>. A este tipo de investigación histórica se opone la «historia reflexiva» que, a través de sus diferentes clases, se caracteriza por trascender el propio presente y generar un ámbito de reflexión por medio de la diferencia entre el espíritu de la época estudiada y el espíritu del propio historiador<sup>90</sup>. Estas formas de investigación (inmediata y mediata o reflexiva) son recogidas y superadas por la forma especulativa, la historia universal filosófica, que es el tipo de investigación en el que se enmarcan las lecciones hegelianas. El punto de vista universal es característico de esta investigación, bien entendido que lo universal no es una parte o un aspecto separado de lo particular y lo concreto, sino que «lo universal es lo infinitamente concreto, que comprende todas las cosas, que está presente en todas partes»<sup>91</sup>. En este sentido, lo único que la filosofía de la historia hace respecto de las otras investigaciones históricas es aportar el punto de vista racional que permite ver («los ojos del concepto»<sup>92</sup>) la historia como el despliegue de un único principio, el espíritu. Frente al carácter aparentemente irregular y caótico que presenta de un modo inmediato (empíricamente) la historia, puede verse en ella un devenir ordenado y progresivo si se sabe mirar bien en ella (racionalmente). El punto de vista inmediato (historia inmediata, tesis) es confrontado reflexivamente (historia reflexiva, antítesis) y es enlazado como momento, es decir, como expresión finita, del despliegue del espíritu (historia universal filosófica, síntesis)<sup>93</sup>.

Lo que la filosofía, pues, aporta a la investigación histórica no es más que el punto de vista racional. Este «supuesto» no es, sin embargo, algo externo a la investigación, sino que es consecuencia de que sea investigación filosófica<sup>94</sup>. Así pues, no se trata de «carecer de prejuicios». La supuesta carencia de prejuicios del historiador al uso no es más que aceptación tácita de los presupuestos vigentes:

El historiógrafo corriente, medio, que cree y pretende conducirse receptivamente, entregándose a los meros datos, no es en realidad pasivo en su pensar. Trae consigo sus categorías y ve a través de ellas lo existente<sup>95</sup>.

El filósofo de la historia, sin embargo, es consciente de lo que aporta a la visión de la historia: la racionalidad. En virtud de este supuesto, la sucesión de épocas se presenta organizada en relación a un fin, que no es otro que el despliegue de ese mismo punto de vista, el saber de sí de la racionalidad que se supone actuante en la historia. Del en sí al para sí, tal es el trayecto del espíritu y, por supuesto, de la historia. Es por ello que decía que Hegel es consciente de estar interpretando pero a la vez considera tal interpretación como la única válida: el movimiento parte de la asunción de un punto de vista que es confirmado por el mismo movimiento que observa.

89 Hegel, *VPhG* 153-154. Véase el detallado análisis sobre la «historia original» en J. D'Hondt, *Hegel, filósofo de la historia viviente*, op.cit., pp. 282-301.

90 Hegel, *VPhG* 155-160. Véase un análisis más pormenorizado en J. D'Hondt, *Hegel, filósofo de la historia viviente*, op.cit., pp. 302-322.

91 Hegel, *VPhG* 46.

92 Hegel, *VPhG* 45.

93 Véase J. D'Hondt, *Hegel, filósofo de la historia viviente*, op.cit., pp. 332-333.

94 Véase Román Cuartango, *Filosofía de la historia. Lo propio como tierra extraña*, Barcelona: Ediciones de Intervención Cultural, 2007, p. 81: «A partir, pues, de la condición ineludible de la racionalidad, se establece como presupuesto de la filosofía de la historia la idea de que la razón es la que rige el acontecer».

95 Hegel, *VPhG* 45.



Se halla aquí la misma dinámica que rige la marcha de la *Fenomenología* y es oportuno detenerse un momento en ella. En el examen «fenomenológico», las distintas figuras de la conciencia se hallan sumergidas en su ser para sí y se ven sometidas al «camino de la desesperación», a la penosa experiencia de su falta de verdad:

La conciencia natural se mostrará solamente como concepto del saber o saber no real. Pero, como se considera inmediatamente como el saber real, este camino tiene para ella un significado negativo y lo que es la realización del concepto vale para ella más bien como la pérdida de sí misma, ya que por este camino pierde su verdad<sup>96</sup>.

A esta negatividad de la conciencia natural le corresponde la unilateralidad de su punto de vista. La negación de la verdad de la conciencia natural es, en su resultado, negatividad, pero en cuanto se concibe esto como un proceso, es decir, en cuanto se supera el punto de vista inmediato de la conciencia natural, que se ahoga en el resultado, y «el resultado se aprehende como lo que en verdad es, como la negación *determinada*»<sup>97</sup>, entonces la negatividad se vuelve productiva, aparece una nueva figura de la conciencia y se comprende cada una de ellas como un momento dentro de un proceso de desenvolvimiento más amplio. Esta superación del punto de vista inmediato, la conciencia filosófica, es «nuestro» punto de vista, ciertamente externo a la conciencia natural pero de un modo tal que no supone injerencia alguna. La propia conciencia da la pauta de su propio examen, de suerte que «al examinarse a sí misma la conciencia, lo único que nos queda también aquí es limitarnos a ver»<sup>98</sup>. La conciencia filosófica es algo así como el recuerdo del proceso, que queda continuamente absorbido y anulado en la perspectiva estrecha de la conciencia natural. Se trata de la negatividad que recorta cada figura en su finitud; la perspectiva que contempla lo que la conciencia es, pero también lo que no es<sup>99</sup>. El «para nosotros» hegeliano constituye así el engarce de las sucesivas experiencias de la conciencia, permitiendo ver en el hundimiento de las pretensiones de cada figura el aparecer de una figura nueva y, por tanto, la constitución de un nuevo «para sí» unilateral, incapaz de reconocerse en ese movimiento.

Se produce, así, en su movimiento, un momento del *ser en sí* o *ser para nosotros*, momento que no está presente para la conciencia que se halla por sí misma inmersa en la experiencia; pero el *contenido* de lo que hace ante nosotros *es para ella*, y nosotros solo captamos el lado formal de este contenido o su puro nacimiento; *para ella*, esto que nace es solamente en cuanto objeto, mientras que *para nosotros* es, al mismo tiempo, en cuanto movimiento y en cuanto devenir<sup>100</sup>.

Los pasajes del «nosotros» (*Wir-Stücke*) representan una suerte de «metadiscurso» que hace visible el hilo conductor de la experiencia de la conciencia<sup>101</sup>. En este sentido, la doble lectura que recorre la

96 Hegel, *PhG* 54.

97 Hegel, *PhG* 55.

98 Hegel, *PhG* 58.

99 «Lo que sabe una conciencia *dentro* de su horizonte de experiencia está ligado a un *afuera* de forma constitutiva, que no puede observar: una ‘negatividad’ que se hace valer tras la espalda de la conciencia como contexto de sus relaciones de inclusión y exclusión. Pues en tanto la conciencia distingue una realidad objetiva de sí misma, se distingue no sólo consciente del correspondiente objeto, sino también siempre inconsciente de otras y de otro modo de posibles diferencias: con otras palabras, es no sólo lo que concibe de sí misma, sino también el ser inconsciente a ella de sus relaciones inclusivas y exclusivas» (Volker Rühle, «El prólogo de Hegel a la *Fenomenología del Espíritu*», en: F. Duque (ed.), *Hegel. la Odisea del Espíritu*, Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2010, p. 25 [pp. 17-34]).

100 Hegel, *PhG* 60.

101 Recojo la expresión de Oscar Cubo Ugarte en su *Actualidad hermenéutica del saber absoluto*, op.cit., p. 20-21. Prolongando el paralelismo con *VPhG*, puede apreciarse que lo que en *PhG* actúa como «conciencia natural» es lo que en la historia se presenta como «historia original» (o inmediata). Véase J. D'Hondt, *Hegel, filósofo de la historia viviente*, op.cit., p. 85 y pp. 224-225.

*Fenomenología* (para sí / para nosotros) se cancela en la última figura, el saber absoluto, en la que la conciencia arriba a la perspectiva de conjunto que ha asistido a su desarrollo<sup>102</sup>. Es entonces cuando puede hacerse cargo de su propia experiencia como unidad, es decir, es entonces cuando puede, por así decir, leer la *Fenomenología del espíritu*.

Así pues, de igual modo, la investigación histórica deviene universal en el momento en que emerge la figura del espíritu capaz de volver sobre sí y contemplar la historia como su propia historia, como su desarrollo y su llegada a sí mismo. Las épocas anteriores son las figuras unilaterales de la conciencia, opacas al proceso unitario que constituye su experiencia. Frente a ellas, emerge la «nueva época», en la que se desarrolla la autoconciencia histórica del espíritu, capaz de recoger en sí los momentos anteriores y enlazarlos como experiencia del desarrollo de sí<sup>103</sup>.

Ahora bien, volviendo a la *Fenomenología*, es importante entender que el «saber absoluto» no es un tipo de saber concreto en el que, por así decir, comparecería, ahora sí, el absoluto. El «saber absoluto» es, más bien, la superación de la estructura dual de la conciencia, que permite ingresar en la ciencia, es decir, el tránsito a la Lógica:

En ella [en la ciencia], los momentos de su movimiento no se presentan ya como determinadas *figuras* de la *conciencia*, sino, en cuanto que la diferencia de la conciencia ha retornado al sí mismo, como *conceptos determinados* y como el movimiento orgánico, fundado en sí mismo, de dichos conceptos. Si en la *Fenomenología del Espíritu* cada momento es la diferencia entre el saber y la verdad, y es el movimiento en que esa diferencia se supera, la ciencia, por el contrario, no entraña esta diferencia y su superación, sino que –por cuanto el momento tiene la forma del concepto– conjuga en unidad inmediata la forma objetiva de la verdad y del sí mismo que sabe<sup>104</sup>.

Esta «unidad inmediata» de verdad (= en sí) y sí mismo (= para sí) es el «ser» de la lógica, como lo «inmediato indeterminado». Y esta indeterminación originaria supone, como se sabe, el arranque de un proceso que recorrerá las determinaciones intrínsecas de la idea que, al final, se abrirá al mundo como naturaleza<sup>105</sup>. A su vez, la naturaleza se despliega hasta generar el espíritu, la historia, etc. No hay, pues, resultado, aunque haya figuras finales<sup>106</sup>. No hay la figura última del sistema, la completa autotransparencia, la comparecencia del absoluto. Ello supondría que el absoluto puede traducirse en un resultado<sup>107</sup>. Y no es así, el absoluto es el movimiento mismo por el que cada posición finita des-

102 Véase Román Cuartango, *Hegel. Filosofía y modernidad*, Barcelona: Montesinos, 2005, p. 126-127. Oscar Cubo Ugarte habla del final de la «ceguera estructural» de la conciencia (*Actualidad hermenéutica del saber absoluto*, op.cit., p. 171).

103 Véase las afirmaciones hegelianas al final de sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*: «Ha surgido una nueva época en el mundo. Parece que ahora ha logrado el Espíritu del Mundo deshacerse de toda esencia objetiva extraña y comprenderse, por fin, como espíritu absoluto, engendrando de sí mismo lo que es objetivo para él y reteniéndolo tranquilamente en su poder. Termina la lucha entre la conciencia finita de sí mismo y la conciencia absoluta de sí mismo, que aquel creía encontrarse fuera de él» (*VGPh* III, 517).

104 Hegel, *PhG* 471-472. Véase F. Duque, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, op.cit., p. 534: «Con respecto al primer malentendido, habría que decir abruptamente que (en) el Saber absoluto no (se) *conoce* absolutamente nada. Si por conocimiento se entiende ‘información’ (por ejemplo, sobre las distintas figuras de la conciencia), lo último que ‘conocemos’ (y eso, haciendo un esfuerzo de integración) es que el final del capítulo VI (el perdón mutuo de los pecados) coincide exactamente con el final del VII (a saber: que el Espíritu divino está ya reconciliado con el espíritu de la comunidad religiosa). ¡En el capítulo VIII no se dice nada ‘nuevo’ ni de Dios, ni del Hombre ni del Mundo! ¡Ya está dicho todo lo que había que decir! Y lo que había que decir es justamente que el conocer (tener conciencia de algo distinto al ser consciente, cognoscente) ha ido quedando superado (y a la vez conservado) en el *saber*, esto es: en la acción de reconocimiento de la *mismidad* de la conciencia y su objeto, y ello no sólo en el conocimiento sino también y sobre todo en la acción».

105 Véase F. Duque, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, op.cit., p. 753-754.

106 Véase F. Duque, *Los destinos de la tradición*, op.cit., p. 143-144.

107 Es verdad que Hegel llega a señalar que lo absoluto es «esencialmente *resultado*», pero ello dentro de este

aparece y va siendo superada por la siguiente figura<sup>108</sup>. El absoluto es la absoluta falta de suficiencia de lo finito y por tanto el hundirse mismo de toda determinación. Por lo mismo, la filosofía de Hegel es también la historia de la filosofía, es decir, el acontecer y la falta de suficiencia de toda filosofía<sup>109</sup>. De ahí que el «para nosotros» no sea un punto de vista exterior sino, por así decir, la negatividad de la conciencia, el horizonte absoluto en el que naufraga toda unilateralidad. El punto de vista de la conciencia filosófica no contiene en sí ninguna otra cosa que el «limitarse a observar» el proceso de hundimiento. Los puntos finales de cada bloque son espacios de apertura en los que se llega a la conciencia de esto y, por tanto, a la superación de un modo de aparición y al surgimiento de otro (paso de la conciencia al despliegue lógico de la idea, exteriorización de la idea en la naturaleza, etc.). El momento final, como resultado, es la pura indeterminación; como veíamos más arriba, lo verdadero es el proceso.

Por lo tanto, el «para nosotros» que constituye la perspectiva filosófica hegeliana supone un inmenso presupuesto que dirige la investigación y la encauza en el horizonte de la racionalidad. Es decir, tal presupuesto no es otro que el concepto moderno de «razón». Frente a él, el resto de épocas se presentan como limitadas y encuentran su verdad en esa limitación. Ya hemos visto que si la época griega es la época de la belleza, la época germánica es la de la verdad. Es por ello que el resto de épocas se contemplan en relación con esta, es decir, se orientan teleológicamente hacia la producción de la «verdad». Existe, pues, en Hegel un apriorismo histórico, pero por así decir, completamente formal: la racionalidad moderna, como punto de llegada, atraviesa las etapas históricas, insinuándose y concretándose, hasta desplegarse como racionalidad universal histórica. El único presupuesto hegeliano, pues, es la sustancia conceptual de su época.

La comprensión del apriorismo hegeliano permite ahora una aproximación distinta a la teoría kantiana antes apuntada<sup>110</sup>. Vimos que la «historia de la razón pura» kantiana atendía al desarrollo unilateral de ciertos principios racionales en las filosofías históricamente dadas, organizándolas y resituándolas en función del territorio delimitado por la crítica. En Kant, pues, se asiste ya a un principio de organización del pasado por el que ya no se trata de describir el pasado, sino de comprenderlo<sup>111</sup>.

---

contexto, en el que prima el momento «desarrollo» sobre la pretensión de una captación inmediata del absoluto: «Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que solo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo» (*PhG* 16).

108 En este sentido, acepto las premisas que suponen la «lectura débil» que propone Oscar Cubo Ugarte en su *Actualidad hermenéutica del saber absoluto* (op.cit. véase en particular pp. 21-22; 170-173). Solo entendiendo de este modo la filosofía hegeliana se consigue sortear la paradoja de considerar como parcial una filosofía del absoluto.

109 Véase F. Duque, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, op.cit., pp. 905-906.

110 En cuanto cúspide del pensamiento moderno, Kant es históricamente un pensador bifronte, que adopta un rostro distinto ya lo veamos desde lo anterior (la línea que va desde Descartes hasta él) o desde lo siguiente (el idealismo alemán). En los análisis anteriores he resaltado sus conexiones con la filosofía de la conciencia de la Modernidad emergente. Sin embargo, viéndolo como antecedente de Hegel, la perspectiva indudablemente cambia. Así, Félix Duque ha subrayado que la historia de la razón pura «no debe entenderse como un mero apéndice ornamental, sino como una verdadera conclusión (*Schluss*): es decir, como algo que, al delimitar con toda precisión el ámbito de la actividad de la razón según sus fuentes, hace eclosionar (*Aufschluss*) a esta, en la decisión (*Entschluss*) de interpretar la historia en que ella, retrospectivamente, se sabe configurada». Con ello la investigación histórica del pensamiento filosófico abandonaría el terreno de lo anecdótico y pasaría a adquirir un valor «supremo», lo que «supone una contundente premonición del Espíritu Absoluto en y como Historia de la Filosofía en Hegel» (*Los destinos de la tradición*, op.cit., p. 84).

111 Sobre esta «nueva forma de atención histórica», véase L. Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, op.cit., pp. 212-213.



Desde la operación trascendental kantiana, puede entenderse a un autor «mejor» de lo que él mismo se entendió<sup>112</sup>. Y se le entiende mejor porque ante «nosotros» se halla desplegado, como en Hegel, el entero sistema de la racionalidad. Comprender pasa entonces por situar, por relacionar al autor respecto del análisis crítico de «nuestras» facultades cognoscitivas<sup>113</sup>. En su labor crítica, Kant se vuelca hacia el pasado y reconoce, en los balbuceos incoherentes de la tradición, determinadas disposiciones de la razón. Si bien es verdad que la historia no aparece más que como un vagabundeo errático, en ella pueden reconocerse ya las trazas de la razón actuando sobre el mundo, aun cuando sea en una suerte de «estado de naturaleza», solo superable por el estado civil del criticismo. En Kant, pues, la historia comienza a valorizarse y, aun cuando haya sido Hegel el que extrajo las principales consecuencias de este planteamiento, se puede adivinar ya en él, aunque menos perfilada, esa misma situación liminar que destaqué en Hegel<sup>114</sup>. En ambos autores, pues, la noción de historia acaba identificándose con el desarrollo de la racionalidad moderna, frente a la cual lo anterior aparece como lo balbuciente, lo incompleto, lo no desarrollado.

Precisamente el carácter limítrofe de ambos autores tiene que ver con el apriorismo explícito que dirige ambas concepciones de la historia (de la filosofía). En el momento histórico siguiente, como vamos a ver, ese apriorismo comenzará a verse como sospechoso y a ser criticado como tal. La inmanencia histórica así lo requiere. Ya hemos visto que, a pesar de que en las reflexiones generales sobre el carácter de la historia se insista una y otra vez en la inoperatividad de tales esquemas previos, ese apriorismo sigue presente en ciertas lecturas del pasado que han devenido canónicas. De esta forma, aunque se haya declarado la guerra al apriorismo histórico, la sustancia de sus planteamientos permanece inalterada en la investigación concreta y esa aceptación irreflexiva de lo que se cree rechazar es un lastre para muchos intentos de reconstrucción del pasado. Pasaré ahora a analizar el surgimiento de este momento histórico posthegeliano en el que, en cierto modo, todavía nos encontramos.

### 1.8.-LA COMPRESIÓN DE LA HISTORIA

La noción de historia se halla vinculada al asentamiento de la Modernidad, al cortar los lazos con la trascendencia medieval y definir un plano estrictamente inmanente en el que situar la acción humana. Filosóficamente, se puede localizar este momento en Kant, en donde lo suprasensible aparece ahora como nombre que se aplica al reino de la libertad o, si se quiere, para lo histórico, definido ya por contraposición a lo natural<sup>115</sup>. El proyecto de inmanencia moderno culmina configurando un ám-

112 Kant, *KrV* A 314 / B 370.

113 Véase L. Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, op.cit., p. 223.

114 Véase F. Duque, *Los destinos de la tradición*, op.cit., p. 93. Es preciso, por lo demás, resaltar las diferencias entre un planteamiento y el otro: por ejemplo, los errores o limitaciones de las filosofías pasadas en Kant eran fruto de la extralimitación y el uso incontrolado de los recursos racionales; para Hegel, sin embargo, esas limitaciones se explican por las condiciones históricas, por la propia limitación epocal, que condiciona, en función del avance histórico del espíritu, su expresión en conceptos. El diferente peso que la noción de desarrollo juega en uno y otro autor es a mi juicio la raíz de tales discrepancias.

115 Así, Hegel, al comentar el célebre elogio de Cicerón a Sócrates por haber hecho descender la filosofía del cielo a la tierra, señala: «Ahora bien, parece como si la mejor y verdadera filosofía fuese, a juzgar por estas palabras, una especie de pensamiento casero, una filosofía doméstica, digamoslo así, ajustada a la manera corriente de pensar del hombre y en la que vemos a los amigos y a los fieles persuadirse en lo tocante a la honestidad, etc., y acerca de lo que es posible conocer sobre la tierra, sin haber ahondado para nada en las profundidades del *cielo* -o, mejor dicho, en las profundidades de la *conciencia*» (*VGPh* II, 43, subrayado mío). Nótese que, pese a que parecen ser intercambiables como sinónimos de

bito relacional que busca dar cuenta de sí mismo única y exclusivamente desde sí mismo<sup>116</sup>. El que el espíritu se conozca a sí mismo en la historia es la otra cara de que el espíritu no sea otra cosa que su propia historia<sup>117</sup>. Pero esta inversión implica ya cancelar la suposición de la anterioridad del espíritu absoluto, es decir, de la historia concebida como un progreso hacia la racionalidad moderna desplegada, y camina más bien hacia una noción de historia que no busca ya la justificación del presente sino las condiciones de su gestación<sup>118</sup>.

Las filosofías de la sospecha han sabido plantear en términos muy precisos esta inversión del hegelianismo que conduce a su crítica radical como autojustificación del presente<sup>119</sup>. Los ordenamientos teleológicos comportan un proceso de fagocitación del pasado por parte de la actualidad que busca retroproyectarse anacrónicamente para disimular sus pies de barro. En este proceso subrepticio de reinterpretación del pasado, lo actual se autoafirma como natural, estable, necesario. Y con ello salta la sospecha de a quién beneficia tal consideración. Así, con este nuevo planteamiento se pone de relieve la importancia de quién escribe la historia y para qué lo hace. Por ejemplo, un simple vistazo crítico a la historia universal hegeliana muestra su perspectiva eurocéntrica, colonialista y patriarcal<sup>120</sup>. En este sentido, la teorización hegeliana puede y debe ser reconducida a sus condiciones históricas de surgimiento: el momento de expansión planetario de la tradición moderna europea, ínsito en la estructuración tecnológica de la realidad que se desarrolla a su compás y quizá como su íntimo acicate.

lo suprasensible, sin embargo, «conciencia» es algo «mejor dicho» que «cielo».

116 En este sentido, el historicismo puede definirse como una reivindicación de lo histórico en el doble sentido de su autonomía (frente al apriorismo) y de su horizontalidad. Véase R. Cuartango, *Filosofía de la historia*, op.cit., p. 85.

117 Así, Robin George Collingwood señala, como una de las características de la historia, su carácter autorevelador de lo que el hombre es (*Idea de la historia*, México: FCE, 1952, pp. 19-20).

118 «La historización afecta incluso a la propia autoconciencia humana: no habría nada fijo, ni siquiera la propia posición de la conciencia —esta tendría que ser vista como un producto histórico, como algo en devenir». (R. Cuartango, *Filosofía de la historia*, op.cit., p. 91).

119 Recojo la denominación propuesta por Paul Ricoeur en su *Freud. Una interpretación de la cultura* (México: Siglo XXI, 1970, p. 32-35) para englobar la actividad teórica de Marx, Nietzsche y Freud como contrapuesta a la inmediatez de su época. Véase por ejemplo p. 34 «Lo esencial es que los tres crean, con los medios a su alcance, es decir, con y contra los prejuicios de la época, una *ciencia* mediata del sentido, irreductible a la *conciencia* inmediata d sentido».

120 El eurocentrismo (y colonialismo) hegeliano es particularmente manifiesto, por ejemplo, cuando habla de los «primeros americanos»: los indios norteamericanos son «pueblos de débil cultura» que han adoptado alguna costumbre que otra de los europeos (¡como «beber aguardiente»!), pero que perecerán al entrar en contacto con «pueblos de cultura superior y más intensa»; los indios de América del Sur manifiestan su «inferioridad» en todo, «incluso en la estatura», y la mejor manera de tratarlos es «tomarlos como a niños» (*VPhG* 171-172). Tampoco África y sus habitantes salen muy bien parados: «los hombres viven allí en la barbarie y el salvajismo» (*VPhG* 180); el africano es «el hombre en su inmediatez», «dominado por la pasión, por el orgullo y la pobreza» (*VPhG* 183); entre ellos «el hombre no se tiene respeto ni tiene respeto a los demás hombres», incluso Hegel llega a afirmar que «el hecho de comer carne humana va unido al principio general africano» (*VPhG* 187-188). Y de ahí el colonialismo: «Si pues en África el hombre no vale nada, se explica que la esclavitud sea la relación jurídica fundamental. La única conexión esencial que los negros han tenido y aún tienen con los europeos, es la de la esclavitud. En esta no ven los negros nada inadecuado» (*ibid.*). En cuanto al carácter patriarcal de los análisis hegelianos baste citar el siguiente «agregado» de sus *GPhR*: «Las mujeres pueden, por supuesto, ser cultas, pero no están hechas para las ciencias más elevadas, para la filosofía y para ciertas producciones del arte que exigen un universal. Pueden tener ocurrencias, gusto y gracia, pero no poseen lo ideal. La diferencia entre el hombre y la mujer es la que hay entre el animal y la planta; el animal corresponde más al carácter del hombre, la planta más al de la mujer, que está más cercana al tranquilo desarrollo que tiene como principio la unidad indeterminada de la sensación. El Estado correría peligro si hubiera mujeres a la cabeza del gobierno, porque no actúan según exigencias de la universalidad sino siguiendo opiniones e inclinaciones contingentes. Sin que se sepa por qué, la educación de las mujeres tiene lugar de algún modo a través de la atmósfera de la representación, más por medio de la vida que por la adquisición de conocimientos, mientras que el hombre solo alcanza su posición por el progreso del pensamiento y por medio de muchos esfuerzos técnicos» (286-287). La insólita confesión de ignorancia («sin que se sepa por qué») en un pensador como Hegel acentúa más aún el carácter patriarcal del pasaje: no se sabe por qué... ni se quiere saber.

Esta «sospecha» ante la perspectiva hegeliana supo establecer así los límites del terreno histórico en el que se desarrolló la filosofía hegeliana. De esta forma, la «sospecha» prolonga la diferencia entre el para sí y el en sí de la conciencia pero dictamina en ese margen su finitud y su historicidad<sup>121</sup>. En este sentido, la conciencia histórica deviene aquí instancia crítica que desenmascara las pretensiones absolutistas de una racionalidad sumergida en procesos más amplios: la conciencia inmediata es ciega a las condiciones que le dan sentido como tal y se piensa a sí misma como punto de partida natural o ahistórico.

Ahora bien, al mismo tiempo que se desarrollaba marginalmente esta «escuela de la sospecha», se asentaba institucionalmente la asunción incondicionada del planteamiento hegeliano como resultado, esto es, el positivismo histórico, el historicismo<sup>122</sup>. Para este, la historia se desarrolla como un proceso que va engarzando sincrónicamente un devenir disperso diacrónicamente. Es decir, las distintas reelaboraciones del pasado, digamos, las distintas Culturas, se insertan así sobre un eje explicativo relacional que resitúa, a su vez, relativizándolas, esas reelaboraciones: el tiempo, la historia o la diacronía. En otras palabras, la Naturaleza. Lo diferentes Espíritus o, más contemporáneamente, Culturas, no serían más que las distintas expresiones subjetivas de una especie natural sometida mecánicamente al devenir implacable de la objetividad; en su versión más desatada, se puede incluso afirmar un cierto ritmo histórico orientado a la producción del espíritu positivo, momento de transparencia en el que la racionalidad y la naturaleza comparecen frente a frente como lo que son<sup>123</sup>.

Con relación a la conciencia histórica, el historicismo aparece como la hipóstasis de esa conciencia, haciendo de lo que era instancia crítica activa en el proceso de sospecha un objeto pasivo del análisis. Mientras que en su función sospechosa, la conciencia histórica deviene una crítica a las pretensiones absolutistas del presente, en el historicismo, sin embargo, la conciencia histórica absorbe para sí esas mismas pretensiones, diluyéndolas en el indiferentismo del escepticismo consumado. La conciencia histórica, pues, comparece aquí como nombre para el absoluto hegeliano, para aquel horizonte de negatividad desde el que toda determinación podía ser negada en su pretensión de unilateralidad y medida en su relación con las restantes determinaciones<sup>124</sup>. Solo que es el absoluto de Hegel visto desde el otro lado, es decir, ya no como el resultado inabarcable de una tarea de pensamiento infinita (círculo de círculos) sino como el punto de partida en el que nos encontramos cómodamente instalados<sup>125</sup>. Por eso, su escepticismo consumado no es ya desgarrador, sino curioso; el absoluto ya no

121 Sobre la continuidad y las divergencias entre los planteamientos de Hegel y Marx en este aspecto, véase Felipe Martínez Marzoa, *La filosofía de «El Capital» de Marx*, Madrid: Taurus, 1983, pp. 180-191.

122 Sobre los diferentes sentidos de «historicismo», véase Jacobo Muñoz, *Filosofía de la historia. Origen y desarrollo de la conciencia histórica*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2010, pp. 205-218.

123 Véase la primera parte del libro de Auguste Comte *Discurso sobre el espíritu positivo* (Madrid: Alianza, 1980), con el sugerente nombre de «Superioridad mental del espíritu positivo».

124 Véase Gadamer *WM* 289-290: «Y así tendremos que preguntarnos si no habrá también para Dilthey una forma del espíritu que sea verdadero ‘espíritu absoluto’, esto es, plena autotransparencia, total cancelación de toda extrañeza y de todo ser otro. Para Dilthey no representa problema el que esto exista y que sea la conciencia histórica la que responde a este ideal, no la filosofía especulativa. Esta conciencia ve todos los fenómenos del mundo humano e histórico, tan sólo como objetos en los que el espíritu se conoce más profundamente a sí mismo. (...) En esta medida, toda la tradición se convierte para la conciencia histórica en autoencuentro del espíritu humano. Con ello atrae hacia sí lo que parecía reservado a las creaciones específicas del arte, la religión y la filosofía. *No es en el saber especulativo del concepto sino en la conciencia histórica donde se lleva a término el saber de sí mismo del espíritu*». Véase también F. Duque, *Los destinos de la tradición*, op.cit., pp. 64-65.

125 Sobre la continuidad entre el historicismo y la filosofía de la historia del Idealismo, véase R Koselleck, *historia/*

es romántico sino burgués. Así pues, la conciencia histórica, que para sí pretende ser una respuesta crítica a la pretensión de absoluto hegeliana, sin embargo, acaba asumiendo esa misma pretensión y con ella sus vicios.

De esta forma, el historicismo repite el gesto cartesiano de romper unilateralmente con lo anterior, instituyéndose como epicentro histórico capaz de juzgar y medir las pretensiones del pasado<sup>126</sup>. De hecho, cabe pensar esta conciencia histórica, paradójicamente como la completa realización del esquema ahistórico moderno antes mencionado. La liberación del espíritu del último residuo de dogmatismo, la inserción en el orden racional, controlado, estable, sería, pues, el conocimiento objetivo de la historia, la comprensión de toda época y sus prejuicios, desde la neutralidad y asepsia de la conciencia científica del historiador. Al llegar a la conciencia histórica, el hombre tendría ante sí la verdad del mundo y, por lo tanto, dejaría de haber historia.

El problema que, históricamente, implicará este planteamiento será que el asegurar y precisar el nuevo método de la comprensión sumergirá al pensamiento en un proceso que rebasará los límites epistemológicos propuestos, absorbiendo en su problemática la producción del discurso científico mismo, incluido el de las ciencias naturales. Así, la «sospecha» proyectada sobre la conciencia y su pretendida autotransparencia hace emerger el ámbito pretemático de la «vida», en el que la conciencia se inserta como una forma concreta, con sus condiciones de surgimiento y sus opacidades. La irrupción de esta dimensión de la «vida» como horizonte pretemático supondrá así la integración de la científicidad y su objetividad en el «mundo vital» como una posibilidad, entre otras, del hacer humano. Con ello se ponen límites estrictos al modo peculiar de entender el mundo de la Modernidad incipiente prolongado por la propia conciencia histórica. Ya la perspectiva del Husserl de la *Crisis* podría ponerse como ejemplo de este nuevo planteamiento, pero, sin lugar a dudas, ha sido la irrupción del pensamiento heideggeriano y la corriente hermenéutica a él asociada la que ha consumado esta nueva situación histórica, redefiniendo los problemas y las temáticas del pensamiento a partir del primer tercio del siglo XX. La subjetividad, la conciencia, incluso la objetividad natural, son, dentro de este horizonte pretemático, nociones derivadas, secundarias, que por tanto tienen su ámbito de producción y aplicación. No se debe, pues, remitir esas categorías más allá de su circunscripción epocal, ni darlas por supuestas en lo anterior, ni siquiera en la vaporosa manera del «en sí». Es cierto que naturaleza, por ejemplo, menta un concepto que pretende ser estrictamente ahistórico (precisamente en cuanto escenario de lo histórico), pero, en cuanto tal, es un producto que puede, y debe, aprehenderse como resultado. Así, la actividad intelectual de los pensadores y filósofos de la naturaleza de la Revolución científica del siglo XVI y XVII dará lugar a la posibilidad de entender el mundo bajo las categorías materiales e inmanentes de la física matemática, lo que a su vez supondrá un gran paso para la culminación del proceso de independencia general de lo divino en que parece cifrarse la gran obra de la Modernidad (la secularización). La naturaleza no es así una entidad previa a unos procesos y a una praxis histórica concreta, sino el resultado de un proceso de tecnificación en oposición consciente con

---

*Historia*, op.cit., pp. 72-73.

126 Respecto del historicismo en la historia de la filosofía, Félix Duque lo explica con las siguientes palabras: «lo que el relativista [histórico] pretende ignorar es el privilegiado *ojo solar* desde el que –forense de todas las filosofías– diagnostica las sucesivas muertes» (*Los destinos de la tradición*, op.cit., p. 52).

cualquier conato de trascendencia teológica<sup>127</sup>.

En este sentido, Gadamer ha señalado cuál es el núcleo fundamental de la analítica existencial heideggeriana que le enfrenta, en bloque, a la Ilustración y al historicismo: «el carácter esencialmente prejuicioso del comprender»<sup>128</sup>. Es decir, la idea de que todo acto de comprensión, si se quiere, toda «conciencia», se halla marcada por un acto circular del que la tradición, lo histórico, constituye parte esencial<sup>129</sup>. Por ello, no hay conciencia ab-soluta, desligada, sino que la comprensión se realiza siempre desde una finitud radical.

### 1.9.-FINITUD E HISTORIA

La hermenéutica se halla marcada por una esencial incapacidad, por una negatividad irrebasable: el sentido es inagotable. No hay interpretación definitiva, por lo tanto. Ello se debe a la finitud de todo acto de comprensión, a su sujeción a un conjunto de «prejuicios» o «presuposiciones» a partir de los que busca comprender el objeto examinado. Las condiciones de la historicidad se vuelven así sobre ella misma: la finitud de la historicidad implica que no hay accesos privilegiados, ni siquiera el de la propia «conciencia histórica». Es más: implica que la propia idea de un acceso privilegiado, de un método universal, es falsa de raíz. No hay una única interpretación posible porque toda comprensión es mediación desde sí.

Todo pasado, por ejemplo, lo es de un presente. El pasado no es unívoco sino que habla de distinta manera en función de quién sea el que le pregunte. Los antiguos constituyeron el material sobre el cual y contra el cual se construyó la especulación medieval. Eran los «paganos». Sin embargo, para el planteamiento hegeliano, como hemos visto, la Antigüedad aparece como origen, punto cero a partir del cual eclosionan las tendencias y los desarrollos que llevarán a configurar el pensamiento actual, la racionalidad. En estas lecturas el referente parece ser el mismo, pero no lo es: no solo porque, entre tanto, se han descubierto nuevos materiales, nuevos hechos, que modifican la visión de la Antigüedad, sino ante todo porque los métodos de hacer presente el pasado, así como sus herramientas y sus propósitos, han cambiado radicalmente.

Conscientes de esto, hay que tratar de imprimir en la lectura del pasado el sello de esa inagotabilidad de sentido que constituye el horizonte de la finitud histórica. La historia de la filosofía no

127 Véase, en este sentido, Félix Duque, *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, Madrid: Tecnos, 1986.

128 Véase Gadamer, *WM* 337. La hermenéutica, desde luego, tampoco es producto de una actividad genial de un individuo, sino que es hija de las condiciones históricas de nuestro tiempo. Dentro de un mundo en el que se comparten una serie de supuestos identitarios, existe un «nosotros», una «familiaridad», dentro del cual nos comprendemos inmediatamente. La problematización del proceso de comprensión es así consecuencia de la erosión de los lazos que sostenían la existencia de «comunidades naturales». El «nihilismo», en cuanto pérdida de los vínculos y asunción del desarraigo como punto de partida, tiene como correlato la tematización de una comprensión cada vez más complicada y abierta al malentendido. Sobre la relación entre la extensión de la noción de «historia» y la ausencia de vínculos entre los hombres, véanse las siguientes palabras de Félix Duque: «La idea de la historia supone algo así como la radical extrañeza del hombre respecto al mundo en el cual se encuentra. Historia y desarraigo, ecumenismo, van en este sentido estrechamente unidos. Bien se podría decir que 'historia' es algo que empezará, trabajosamente, a despuntar en el horizonte cuando se tome conciencia del peso incalificable, literalmente absurdo, del imposible puesto del hombre en el cosmos tras el advenimiento del Cristianismo» (*El sitio de la historia*, op.cit., p. 23-24). Véase también Gadamer *WM* 233.

129 En palabras de Félix Duque: «Pero es Gadamer el que, a mi ver, ha dado el paso decisivo al situar exactamente el fenómeno de la no-principialidad de la conciencia, y de la escisión entre 'conciencia' y 'yoidad', en el ámbito de la historia (*Geschichte*). Con la irrupción de la historicidad como acción de di-ferir queda para siempre pos-puesta la reflexividad absoluta de la conciencia» (*Los destinos de la tradición*, op.cit., p. 23).



puede ser así el despliegue de una suerte de principios que constituirían, en su perfecto desenlace, la posición absoluta de una perspectiva integradora. Pero esto no quiere decir que debamos caer en la yuxtaposición doctrinal, en el catálogo de las opiniones exteriores a nosotros mismos. En la mera yuxtaposición ya hay una determinación, la del que no es en absoluto afectado por ella. El esquema de la mera sucesividad inconexa es el propio de la conciencia histórica que se considera la verdad de sí y que por eso es capaz de acudir, como espectadora, al devenir histórico sin que este le afecte en lo más mínimo. Ahora bien, toda comprensión que no se quiera ingenua tiene que tener en cuenta que es al mismo tiempo comprensión de sí: al comprender lo otro, nos comprendemos a nosotros mismos. Esto se le escapa al historicismo desde el momento en que parte de una verdad incommovible, la de su propia superioridad histórica, que convierte en autojustificación su pretensión de comprenderse en el pasado. El historicismo deviene así o indiferentismo ante el pasado o apriorismo de la conciencia histórica.

Así pues, ni apriorismo ni mero historicismo. La mirada del historiador (en este caso: de la filosofía), desde luego, debe rastrear en el pasado las huellas del presente, es decir, debe comprenderse en el pasado, pero debe hacerlo entendiéndolo como lo otro de sí. El pasado debe comparecer como lo diferente, como lo ya sido, no como lo embrionario o lo subdesarrollado. El presente se halla constituido por multitud de fuerzas y tensiones, tanto retroactivas como proactivas; entre las retroactivas, se encuentran las fuerzas identitarias que buscan en el pasado anticipos que permitan estabilizar y asegurar lo presente como tal. En este sentido, la tradición, el pasado activo, actúa como mecanismo de engarce que resitúa las piezas del pasado confiriéndoles un sentido específico dentro de la sincronía comprensiva en que se mueve. Pero esta tradición que reordena y clasifica desde sí comparece, desde la perspectiva de la inagotabilidad del sentido, como tradición finita, esto es, como una reelaboración concreta del pasado realizada en función de determinados intereses y proyectos históricos. Así, la Edad Media se enfrentó a la Antigüedad contemplándola desde la perspectiva de su trascendencia religiosa, frente a la cual el paganismo comparecía como una religión ridículamente apegada al mundo y a la carne. Pero, por lo mismo, es decir, por esa reelaboración medieval del pasado, la Antigüedad servirá a los modernos como máquina de guerra contra el trascendentalismo y como punto focal de surgimiento de la racionalidad consumada en la Modernidad. La reinterpretación moderna se apoya, pues, en la lectura medieval, aún cuando se pretende en abierta oposición a ella.

Como vemos, la tradición constituye un proceso complejo: la misma tradición que posibilita nuestra comprensión se muestra a la vez como una fuente de inercias hermenéuticas que desplazan la atención a lo diferente en función del proceso identitario que lo va constituyendo. La tradición, en cuanto pasado vivo presente en la circularidad de la comprensión, debe ser así retenida y examinada con caución. La interpretación debe así volverse sobre el propio mecanismo de la tradición y explorar sus desviaciones y sus inercias propias<sup>130</sup>. Advertidas estas inercias de las reconstrucciones tradicio-

130 Cuando Hegel compara la tradición con «una corriente viva», que «fluye como un poderoso río, cuyo caudal va creciendo a medida que se aleja de su punto de origen» (*VGPh* I, 9), parece querer resaltar el carácter unitario que tiene el crecimiento progresivo en que consiste el devenir histórico según sus planteamientos. Ahora bien, la imagen del río sugiere tanto ese carácter unitario como la sinuosidad y la impureza. El río fluye allí por donde puede: aun cuando su poder se halle determinado por su propio caudal la orografía es determinante para su morfología. Asimismo, los márgenes y el fondo sobre los que discurre el río determinan la calidad de sus aguas, al arrastrar distintos tipos de sedimentos a su paso. Desde este punto de vista, el río-tradición, en el trazado que iría formando en función de la configuración orográfica

nales, el rigor hermenéutico exige, a la luz de nuestra finitud histórica, una reconstrucción del pasado que no lo asimile a las condiciones del presente, es decir, que lo presente como diferencia. De esta forma, se ha de distinguir el pasado en cuanto dimensión integradora del presente y el pasado como lo sido, lo dejado atrás, del presente. Ambas perspectivas están en función del presente, pero la una como identitaria y la otra como diferenciadora. Así, no es lo mismo analizar la *demokratía* ateniense que analizar la función legitimadora de la «democracia griega» para las democracias representativas actuales.

Es, en efecto, a partir de su dimensión legitimadora que el pasado se manifiesta como lo incompleto. En base a su referencia teleológica al momento actual, este pasado integrado responde al principio de que «lo anterior es más simple»<sup>131</sup>. Tal principio tiene su sentido, en efecto, dentro de una comprensión teleológicamente orientada: la semilla es más simple que el árbol, porque el árbol es el resultado de la semilla más otra serie de condiciones; el hombre es más complejo que el niño porque el hombre integra su niñez en su desarrollo vital. Y, sin embargo, si se descarta por un momento esta teleología se verá que al niño le es inherente una complejidad específica, que lo distingue del adulto, y a la semilla una estructura distinta de la del futuro árbol que será. Si esto es así en estos objetos «naturales», qué decir de entidades tan complejas como las épocas históricas, cuya continuidad es de un orden completamente distinto que el del desarrollo orgánico<sup>132</sup>. El «pensamiento salvaje» no es la «infancia» del pensamiento, así como nosotros no somos su «madurez»; tal esquema tiene sentido dentro de un proyecto de conquista colonial que quiere justificar su dominio despótico mediante el argumento de rebajar la condición de los dominados. La diferencia histórica, pues, no ha de ser la condescendencia de lo plenamente formado para con lo todavía en desarrollo, sino la aprehensión de lo diferente como tal.

Ahora bien, estas consideraciones no tienen como objetivo la exclusión de la noción de desarrollo, esto es, de un devenir en el que los distintos momentos guardan cierta relación entre sí; solo van en contra de un desarrollo continuista, teleológicamente orientado, que es solidario con una concepción del pensamiento como pura autotransparencia<sup>133</sup>. La yuxtaposición historicista, como hemos visto, no

---

del terreno histórico, traería hasta la desembocadura (nosotros) restos de su curso alto pero indisolublemente mezclados con los de su curso medio y bajo. La labor hermenéutica, pues, sería en esta metáfora la de separar la ganga del oro.

131 Principio explícito en Hegel: «Hay que señalar, sin embargo, a este propósito, una distinción: el principio se halla en lo que es en sí, en lo inmediato, lo abstracto, lo general, en lo que aún no se ha desarrollado; lo más concreto y más rico viene después, lo primero en el tiempo es lo más pobre en determinaciones. (...) Aplicando esto a las distintas formas de la filosofía, se desprende de aquí, en primer lugar, que las primeras filosofías son las más pobres y las más abstractas de todas; en ellas aparece la idea menos determinada que en las posteriores; se mueven aún en un plano de generalidades carentes todavía de contenido» (*VGPh*, I, 42-43).

132 Véanse las siguientes palabras de Lucien Braun a propósito del surgimiento de la historia de la filosofía como disciplina específica: «L'important pour l'heure est de citer ces formes en leur dispersion même, d'en maintenir la différence, afin que se manifeste non pas une *continuité* trop rapidement formulée, ou une *unité* encore problématique, ou une *signification première* dont ces formes seraient les balbutiements, ou les expressions maladroites, mais le devenir même de la pratique historiographique à travers son fonctionnement séculaire, empruntant ici des modèles, trouvant là des chemins déjà tracés, reconduisant sans cesse, pendant des siècles, les figures qui permirent à l'histoire de la philosophie de prendre forme et importance» (*Histoire de l'histoire de la philosophie*, op.cit., pp. 85-86).

133 Suscribo, pues, la interpretación general que se deduce de las siguientes palabras de Hermann Fränkel en su *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica* (Madrid: A. Machado Libros, 2004), aunque más adelante tendré ocasión de discutir el contenido concreto de sus propuestas teóricas: «Un desarrollo lineal puede a lo más tener lugar en áreas muy definidas de la actividad humana, pero nunca en totalidades históricas. Ninguna generación se contenta con entregar meramente un trabajo preparatorio a sus descendientes, dejándoles que lo apliquen a los fines que deseen. En la medida en que una época pretende la permanencia, desea perpetuar sus tendencias, y, si estas prevalecen, su destino se confirma en



es una salida a este planteamiento, es más bien su aceptación tácita. A la autoconciencia moderna, que se jacta de su originariedad, hay que oponerle la continuidad concreta de sus planteamientos, su relación siquiera sea negativa, de rechazo, con lo anterior. La Modernidad, si bien rompe con el horizonte de la trascendencia medieval, sin embargo, acepta en ese mismo gesto presupuestos y condiciones que toma como verdades innegables. La secularización del mundo, su «desdivinización», está ya presente en el cristianismo, desde el momento en que es en lo trascendente, en lo «sobrenatural», en donde se sitúa la dimensión divina. Al rechazar lo «sobrenatural» como «superstición», el moderno acepta en cambio lo natural desdivinizado, tal y como era presentado por los pensadores medievales. Bien es cierto que la «ruptura» moderna, ese «separar la tierra de su sol» nietzscheano, supondrá una reordenación y una transformación categorial tal que hace pertinente hablar aquí de una nueva época. Pero no por eso su relación con el medievo ha de pensarse como mera exterioridad. Es tarea de la investigación histórica concreta determinar el carácter de esa relación, así como las posibles continuidades y las redistribuciones categoriales en las que se insertan.

Así, entre la continuidad identitaria de la «historia universal» y la yuxtaposición exterior de la sucesión de imágenes del mundo, debe situarse una investigación histórica consciente de la finitud de sus categorías y, por tanto, atenta a la génesis histórica de las mismas. Es propósito de este trabajo tratar de sortear, en el caso de la historia del pensamiento griego, estas aporías del teleologismo de lo desarrollado y lo balbuciente, sin perder de vista el horizonte propio de investigación.

### 1.10.-LOS GRIEGOS Y LO RACIONAL

Cuando se busca un antecedente para nuestra comprensión de la racionalidad en las construcciones teóricas griegas (el «logos»), se está dando por sentado una equivalencia en cuanto a los datos de la sensibilidad entre nosotros y ellos, es decir, se supone una noción transhistórica de lo empírico, frente a la cual se alzarían las distorsiones del entendimiento, la relatividad cultural de los conceptos. Los griegos, y el resto de pueblos sometidos al pensamiento religioso o mítico, superpondrían a su experiencia desnuda del mundo un conjunto de categorías imaginarias que insertarían esos datos puros en los códigos mítico-religiosos de su cultura. La aparición del pensamiento racional, el paso al «logos», supone, en este planteamiento, la ruptura de esos sistemas simbólicos trascendentes en favor de una consideración inmanente de lo real, una atención al puro hecho, del cual se quiere extraer la ley de su acontecer mediante la reflexión sobre su observación.

Como hemos visto, este planteamiento no hace otra cosa sino reproducir la estructura de la comprensión que desarrolla de sí misma la Modernidad incipiente, en abierta oposición a la trascendencia medieval. La conciencia ilustrada y su lucha contra la superstición encontrarían así un antecedente en las especulaciones físicas de los jonios o en las observaciones historiográficas de un Tucídides. Ahora bien, en los puntos anteriores he intentado poner de relieve que este chato planteamiento positivista ha sido rebasado por la reflexión filosófica del siglo XX, no solo en el plano epistemológico, sino

---

la victoria. Ahora bien, en principio toda época busca su propia perfección y sistema. Tal sistema ha de ser demolido por los sucesores para construir el propio, pues todo cambio esencial exige sus propias consecuencias. Lo que estos sucesores valoran no lo aplican en la dirección de sus progenitores, sino que fuerzan la herencia adaptándola a sus propios fines. Por ello el historiador no debe considerar una época como preparación de la venidera. Son cosas muy diferentes el cómo una época ejerce su influjo en las siguientes y el cómo ella misma se constituye y se comprende» (p. 21).

también en el nivel de la conciencia histórica y los modos de comprensión de la tradición; por ello se deben desarrollar nuevos modelos que se hallen en consonancia con la reflexión filosófica actual. Solo en cuanto se realice una interpretación «a la altura de nuestro tiempo», se conseguirá una re-vivificación de la tradición en la que se abrirán nuevas posibilidades para la reflexión sobre nuestro propio mundo.

En consonancia con lo que la tradición hermenéutica sostiene frente al positivismo, hay que afirmar que el mero hecho no existe. Al menos, no existe en su calidad de «dato inmediato del mundo». Ya la reflexión kantiana tendía a mostrar que la experiencia supone un conglomerado de intuición y concepto, aspectos separables únicamente mediante un proceso de abstracción que reduce lo que se suele considerar «empírico», esto es, la intuición empírica (aunque el concepto también sea, a su modo, empírico), a una indiferenciada afección en el sujeto de un algo = X que sería la cosa considerada más allá de nuestras facultades cognoscitivas. La relativización historicista del sistema categorial kantiano no ha hecho más que ahondar en esta línea de erosión de la noción de «hecho puro», pero ha sido la atención al momento pretemático de la «vida» la que ha subrayado con especial fuerza el carácter derivado de lo que, desde la revolución científica, consideramos la «naturaleza». En este sentido, el «no hay hechos, sino interpretaciones» de Nietzsche pone de relieve la dependencia de lo que se considera «empírico» a los códigos de comprensión, de suerte que se puede afirmar que la noción de «hecho puro» (o de «naturaleza») es una noción dependiente ella también de un horizonte de comprensión (del que podría ser un ejemplo el sistema categorial kantiano) que tiene un determinado surgimiento y cuyo arraigo se corresponde con un determinado estadio histórico. No quiere decir esto que se pueda poner en suspenso tal sistema categorial, como si fueran unos anteojos deformantes que uno puede sustituir a voluntad o incluso suprimir para acceder a la «verdadera realidad». Si se piensan las cosas así se vuelve a un planteamiento del «hecho puro», aunque esta vez no coincidiera con el hecho científico. En este punto los diferentes vitalismos de finales del siglo XIX y de principios del XX, entre los que habría que incluir, desde luego, a los existencialismos, recaen en un planteamiento unilateral y ahistórico: la «vida» (o la «existencia») como noción primaria, anterior a la estructura moderna del sujeto-objeto, es a su vez la región desde la que reestablecer un sistema categorial más ajustado, más exacto<sup>134</sup>. La hermenéutica actual, sin embargo, pone el acento en que todo sistema categorial con el que se comprende el mundo es finito e histórico. No por eso, sino más bien al contrario, es menos pregnante y constitutivo. No es posible la suspensión del aparato categorial, pero tampoco sería deseable: más que un acceso directo a lo real, la superación de la finitud de la comprensión, si es que tiene sentido plantearla, supondría la absoluta indiferenciación, la noche en que todos los gatos son pardos. Los sistemas categoriales diseñan las condiciones de nuestra experiencia, los modos como comprendemos las cosas del mundo; delimitan así nuestras posibilidades de comprensión y estructuran el mundo que se nos presenta ante nosotros y en el que vivimos, presentándolo precisamente como un mundo. Recordemos la paloma kantiana que cree que su vuelo sería mejor sin el aire que lo posibilita; aquí se reedita el sueño de una razón que se bastaría a sí misma.

Es obvio, por lo tanto, que dentro de este planteamiento estas consideraciones tampoco pueden

---

134 Bergson u Ortega, entre otros, son nombres que podríamos vincular con este momento histórico. La lectura existencialista de *Ser y Tiempo* también debería incluirse en este proyecto de una recategorización más exacta del mundo. Sobre esta clase de lecturas, véase Arturo Leyte, *Heidegger*, Madrid: Alianza, 2005, pp. 42-51.

pretender una validez transhistórica, como si fuera un «hecho» de la naturaleza humana eso de la comprensión, los sistemas categoriales, etc. Gianni Vattimo gusta de recordar que a la frase anteriormente citada de Nietzsche le sigue un «y esto también es una interpretación»<sup>135</sup>. La frase de Nietzsche no designa un «hecho» (por ejemplo, el hecho de que no hay hechos), sino que en coherencia consigo misma tal frase es a su vez una interpretación. Solo este añadido, por más paradójico y dificultoso que resulte, libra a esa sentencia de la contradicción pragmática en que incurriría<sup>136</sup>. De esta forma, hay que ser conscientes de que el planteamiento que aquí se está diseñando responde a su vez a una atmósfera vital concreta, a un modo particular, finito, de entender el mundo y lo que aparece. En este sentido, desde luego, el planteamiento hermenéutico puede y debe emparentarse con la tendencia inmanentista que constituye el proyecto de la edad moderna: se busca la comprensión de lo históricamente determinado, sin apelar a instancias externas al proceso. Y es que, en efecto, el positivismo del «hecho puro» no respeta la tendencia inmanentista. La noción de un «hecho puro», de un «dato inmediato» del mundo, se corresponde, epistemológicamente, con un punto de vista absoluto, libre de cualquier condicionamiento y de cualquier determinación. La pureza de la empiria positivista se correspondería, por lo tanto, con el punto de vista de Dios, es decir, de un sujeto infinito y absoluto capaz de trascender la particularidad de lo finito.

La noción de «hecho puro», correlato objetual de los resultados de la investigación científica, es pues una noción condicionada, dependiente de un sistema categorial históricamente determinado. Esto no le resta validez para nosotros, puesto que se trata de nuestro sistema categorial, pero sí relativiza su campo de aplicación y pone en duda iniciativas hermenéuticas como aquellas que quieren ver en el contexto de la Grecia antigua el surgimiento de un pensamiento racional emancipado de los prejuicios distorsionantes del mito. Es uno de los propósitos de este trabajo contribuir a deshacer este anacronismo y acometer una propuesta de lectura del mundo griego desde sí mismo y por sí mismo. Solo desde una comprensión genuina de su acontecer histórico se puede reconstruir el proceso mediante el cual, tras el devenir histórico de la Edad Media, surge ese proyecto inmanentista-racional que es la Modernidad con el cual todavía nos identificamos en parte, aunque rechazamos aquellos aspectos suyos que, desde la propia racionalidad, han ido siendo rebasados.

En este sentido, el lugar de Grecia es interesante porque supone intentar deconstruir una inercia tradicional que, desde la Edad Media, ha ido configurando nuestro modo de pensar ese período y, en definitiva, de entendernos a nosotros mismos en cuanto ligados históricamente con ellos. Como hemos visto, la naturalidad de nuestra racionalidad halla su origen y su referencia en la representación que de ese mundo histórico se hace. De esta forma, la tarea de comprender a los griegos como diferentes a nosotros supone al mismo tiempo una reconsideración de la finitud de nuestras categorías y nos emplaza a comprender su surgimiento histórico de un modo determinado, sin concesiones al anacronismo de la justificación legitimadora. Empezando por la propia noción de «racionalidad». Por lo tanto, el interés que preside esta investigación sobre los griegos no pasa porque sean algo así como los «antecedentes» de nuestro pensamiento, ni siquiera porque sean un modelo clásico recurrente. Los griegos son interesantes en cuanto ruinas. Si se quiere, el interés de la Acropolis no consiste en su cali-

135 Véase Gianni Vattimo, *De la realidad. Fines de la filosofía*, Barcelona: Herder, 2013, p. 28.

136 Véase G. Vattimo, *De la realidad*, op.cit., pp. 25-47.

dad de objeto turístico, sino en que ha sido en torno a su ruina, y en contraste con ella, como se ha ido generando la urbe moderna de Atenas. Comprender lo ruinoso de la *pólis* antigua es así comprender los espacios abiertos por la ciudad moderna. Es obvio que la Acropolis no puede ser ya lugar de culto. De lo que se trata es de saber si alguna vez lo fue y en qué sentido. Solo así se explicará por qué la Acropolis se edificó en lo alto y, por tanto, por qué la urbe moderna gira en torno a ese promontorio, sin identificarse con él pero sin poder excluirlo del todo.

## **CAPÍTULO 2**

# **HERÓDOTO Y LOS GRIEGOS**

## 2.1.-GRIEGOS Y BÁRBAROS

Comenzaré mi investigación histórica mediante el análisis de una serie de textos de Heródoto, en busca de una caracterización de lo específicamente griego que sea interna a ese mundo histórico. Este primer acercamiento servirá de punto de arranque para buscar un nexo de unión entre la diferencia de épocas dentro del mundo griego y así poder afinar y precisar mejor sus características propias. En este sentido, conviene señalar que, pese a que la *Historia* es una producción de la Grecia clásica, redactada en la segunda mitad del siglo V (se estima que Heródoto murió en torno al 430), sin embargo, tiene como objeto el periodo arcaico de la historia griega<sup>1</sup>. La *Historia* se centra en explicar el desarrollo del conflicto entre griegos y persas, es decir, en los términos hegelianos que hemos visto, la afirmación del principio griego frente al principio anterior. Su contexto de producción es, pues, el contexto histórico-social posterior a lo narrado<sup>2</sup>. Y ello, además, de un modo esencial: sin lo narrado el cuadro posterior sería completamente otro. La narración herodotea, así, no se piensa como una narración entre otras sino que asume desde un principio la excepcionalidad de lo narrado. Veremos que este es uno de los puntos diferenciales con respecto a la práctica historiográfica de nuestros días. En cualquier caso, debido a esta diferencia entre su contexto de surgimiento y su objeto, la obra de Heródoto se presenta como un testimonio privilegiado de la comprensión griega de sus etapas históricas y de la relación que guardan entre sí.

Como defenderé más adelante, la *Historia* de Heródoto supone un acercamiento clásico al periodo arcaico que busca en él sus raíces, aquello que constituye el mundo griego. Sobre esto volveré, solo quiero dejar ya apuntado que la investigación herodotea se enmarca en un proyecto explícito de recuperación para la conciencia griega de aquello que en determinado momento de su historia llevó al pueblo heleno a poder defenderse y resistir el embate del gigantesco Imperio persa. En esta gesta histórica de las incipientes *póleis* griegas, Heródoto va a cifrar lo específicamente griego, el núcleo de aquello que, en su propio tiempo, se encuentra disgregado y en tensión. La *Historia* se abre, en efecto, con esta declaración de intenciones, en la que se condensa el proyecto de la obra:

Esta es la exposición de la investigación [*historiēs apódexis*] de Heródoto de Halicarnaso, para que ni lo sucedido entre los hombres [*tà genómēna ex anthópōn*] con el tiempo llegue a desaparecer, ni las grandes y admirables obras, expuestas tanto por griegos como por bárbaros, lleguen a ser sin fama [*akleâ génētai*], junto con la causa [*aitiēn*] por la que se enfrentaron mutuamente<sup>3</sup>.

Más adelante analizaré con más detalle este pequeño fragmento. Por ahora sólo me interesa resal-

1 La datación de la obra herodotea se basa sobre todo en las menciones que hace de eventos de la guerra del Peloponeso, que suministran así una referencia para fijar la conclusión de la redacción. Véase Rosalind Thomas, «Intellectual Milieu of Herodotus», en: C. Dewald, J. Marincola (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge: Cambridge UP, 2006, p. 61.

2 Lo que, para empezar, plantea la duda de si colocar a Heródoto dentro de la categoría hegeliana de «historia inmediata» (por su proximidad a los acontecimientos: si lo entendemos como griego, sin más) o en la de «historia reflexiva» (por su distancia frente a los acontecimientos: si lo entendemos como un griego clásico que habla sobre la Grecia arcaica). Hegel, desde luego, le sitúa bajo la categoría de «historia inmediata», señalando: «Estos historiadores vivieron en el espíritu de los acontecimientos por ellos descritos; pertenecieron a dicho espíritu. Trasladaron al terreno de la representación espiritual lo sucedido, los hechos, los acontecimientos y estados que habían tenido ante los ojos» (*VPhG* 153). Esta caracterización, sin embargo, que podría ser válida para Tucídides (él estuvo presente en Atenas registrando la «actualidad» de la guerra con Esparta), no es válida para Heródoto, quien no tuvo «ante los ojos» los hechos que cuenta en su *Historia*.

3 Heródoto, *Historia* I, 0.

tar que los dos elementos protagonistas que se destacan, los griegos y los bárbaros, responden a una diferencia que recorre el texto herodoteo y que constituye el núcleo central de la obra. A lo largo de toda la *Historia*, en efecto, tal distinción se va ejercitando, desde la propia perspectiva helenocéntrica en la que explícitamente se sitúa la obra hasta el contenido narrativo de lo que en ella se cuenta. Es peculiar al tipo de narración de Heródoto este interés por el otro lado, por el bárbaro, que busca comprenderlo como distinto y que contrasta así, por ejemplo, con los troyanos helenizados de Homero<sup>4</sup>. No es frecuente, en efecto, esa atención detallada al otro en el corpus griego, de modo que quizá puede verse aquí un rasgo específico de Heródoto o del tipo de investigación que realiza. Ese mismo interés, en efecto, se da también en la obra de Hecateo, aunque, desde luego, el carácter catalogador de ésta contrasta con la vocación e intención unitarias de la de Heródoto<sup>5</sup>. Ambos proyectos, sin embargo, comparten un cierto aire de familia, que comparece en su crítica a las fuentes tradicionales. Así, Hecateo comenzaba sus *Genealogías* con las siguientes palabras:

Hecateo el milesio dice [*mytheítai*] lo siguiente: escribo estas cosas que me parecen ser verdad, pues los discursos [*lógoi*] de los griegos son muchos y ridículos, según se me aparecen<sup>6</sup>.

En Heródoto es también usual, como veremos, la deslegitimación de las leyendas y tradiciones griegas en favor de una valorización de la propia observación y de la verosimilitud. La crítica a las tradiciones griegas supone, así, un interés por lo no griego, que actúa a modo de límite. Más adelante mostraré el contexto en el que debe entenderse esta actitud herodotea, pero conviene destacar este aspecto para marcar como rasgos característicos de su investigación el desapego ante la tradición propia y la atención a la ajena. Y es que, en efecto, esa misma desvinculación respecto de las fuentes tradicionales se encuentra implícitamente asumida en el proemio de la *Historia* y, por lo tanto, constituye la raíz de la propia obra de Heródoto. Pues, ¿qué supone hacer una investigación para que lo que ocurrió entre griegos y bárbaros no se olvide ni quede sin «fama»? En primer lugar y obviamente, que, si no se hace, lo acontecido terminará olvidado. En este sentido, no se trata simplemente de saber que los griegos derrotaron a los persas. Muchas tradiciones locales ya celebraban y recordaban ese acontecimiento. Por ejemplo, la tragedia de Esquilo *Los persas* fue representada en el 472<sup>7</sup>. Para Heródoto se trata de saber cómo ocurrió, qué pasó en concreto y por qué (la «causa»): de ahí la necesidad de viajar, de preguntar, de contrastar, que constituye la actividad «histórica». Es preciso realizar una investigación semejante precisamente debido a que no hay un relato unitario de los acontecimientos, sino una proliferación de discursos, rumores, celebraciones, etc. A lo largo de su obra, por ejemplo, puede apreciarse cómo Heródoto se muestra consciente de lo que se podría llamar anacrónicamente el espesor ideológico de las tradiciones, es decir, de cómo los relatos se van transformando en función de los intereses de quienes los narran y de ese modo acaban legitimando una versión de los hechos que busca consolidar esos mismos intereses<sup>8</sup>. En este sentido, la investigación

4 Esta atención a ambos lados se encuentra expresada en Heródoto, *Historia* I, 5.4. Es sabido que ya en la propia Antigüedad se habló de la «filobarbarie» de Heródoto. Véase Plutarco, *Sobre la malevolencia de Heródoto* 875a-b.

5 Sobre el problema de la unidad de la obra herodotea, véase Irene J. F. de Jong, «Narrative unity and units», en: E. J. Bakker, I. J. F. de Jong, H. van Wees (eds.), *Brill's companion to Herodotus*, Leiden-Boston-Köln: Brill, 2002, pp. 245-266.

6 Hecateo, *FgrHist* 1 F1a.

7 El propio Heródoto informa de la representación en Atenas de *La toma de Mileto* de Frínico (*Historia* VI, 21.2).

8 Véase, por ejemplo, Heródoto, *Historia* III, 2: «Los egipcios consideran a Cambises como a un nativo (...) pero diciendo estas cosas no dicen bien: no se les oculta (...) que entre aquellos [= los persas] no es costumbre que gobierne



tiene la función de medir la verosimilitud de esas tradiciones y contrarrestar su función ideológica. Más adelante ofreceré una visión específicamente griega de esto, poniéndolo en conexión con otros fenómenos y con el peculiar modo de plantear el asunto de la época, pero cabe señalar que esta labor crítica no tiene un carácter meramente teórico, sino que buscaba tener un influjo práctico-político. De esta forma, se ha podido ver en el proyecto herodoteo un intento de frenar el emergente imperialismo ateniense, pues, en efecto, la *Historia* muestra cómo la contención helena pudo resistir e imponerse a la voracidad desmesurada del Imperio Persa y de este desenlace podría extraerse un aviso para las ansias hegemónicas de Atenas<sup>9</sup>.

Sea como sea, la propia obra herodotea parte, por lo tanto, de la aceptación de una pérdida de legitimidad de las tradiciones: es un resultado de ella, a la vez que una respuesta a ella. Es en ese sentido que he caracterizado la intención de Heródoto como un intento de «recuperación» de lo griego por los propios griegos.

Más adelante abordaré específicamente la problemática de la obra herodotea, de momento voy a limitarme a mostrar lo que hay a la base de la contraposición entre griegos y bárbaros que la recorre por entero. Una correcta comprensión de esta oposición no se logrará hasta que sea insertada en su contexto simbólico específico, pero puede ser útil para señalar algunos aspectos que orienten la investigación. Para ponerla de relieve, recurriré a un pasaje en el que no se la plantea de un modo directo sino en el que resuena y se insinúa. Se trata del célebre debate persa del libro III (80-82). Aunque pueda parecer una digresión, este pasaje posee una enorme relevancia para el desarrollo de la *Historia*: la opción por la monarquía establece el linaje real de Darío, cuyo hijo encabezará la gran ofensiva contra toda Grecia. Al estilo de Heródoto no le son ajenas estas narraciones aparentemente digresivas pero que encierran, dentro de sí, un hilo conductor que permite entender mejor el desarrollo global del libro<sup>10</sup>.

## 2.2.-LA INCREULIDAD GRIEGA

El debate persa arranca con la indicación de que en él aquellos que se sublevaron contra los magos, esto es, el futuro rey Darío y el resto de «conspiradores», deliberaron «acerca de todos los asuntos» (*perì tòn pántōn prēgmátōn*)<sup>11</sup>. Con ello se quiere decir que el debate gira en torno a la organización «política» que adoptará Persia tras el paréntesis de la usurpación maga, es decir, sobre cómo se to-

---

un bastardo, habiendo un hijo legítimo (...) Pero es que tergiversan el decir con vistas a estar emparentados con la casa de Ciro». Otros ejemplos de tergiversaciones de la tradición en función de intereses particulares pueden verse en I, 122 (respecto a Ciro) o en VI, 75.3 y 84 (respecto de la locura de Cleomenes). Nicole Loraux ha subrayado el especial hincapie ideológico que, en particular, hicieron los atenienses sobre su papel en la victoria contra los persas en las listas de hazañas que solían incluir en el género de las «oraciones fúnebres». Véase Nicole Loraux, *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la 'ciudad clásica'*, Madrid: Katz Editores, 2012, pp. 82-83 (sobre el problema de aplicar la noción de ideología al mundo antiguo, véase pp. 336-342).

9 Se trata de un tópico de la investigación herodotea: F. Châtelet, *El nacimiento de la historia*, I, op.cit., p. 109-110; John Moles, «Herodotus and Athens», en: E. J. Bakker, I. J. F. de Jong, H. van Wees (eds.), *Brill's companion to Herodotus*, op.cit., pp.33-52; Donald Lateiner, *The Historical Method of Herodotus*, Toronto: University of Toronto Press, 1989, pp. 132-135. Sara Forsdyke ha resaltado la continuidad entre los discursos imperialistas de Jerjes en la *Historia* y los de los atenienses en la *Guerra del Peloponeso*: véase Sara Forsdyke, «Herodotus, Political History and Political Thought», en: C. Dewald, J. Marincola, *The Cambridge Companion to Herodotus*, op.cit., pp. 228-230.

10 Véase I. J. F. de Jong, «Narrative unity and units», op.cit., pp. 246-254.

11 Heródoto, *Historia* III 80.1

marán en el futuro las decisiones que conciernen a la comunidad entera. Se debate sobre «todos los asuntos» porque no se trata de este o aquel asunto particular, sino sobre la disposición global de todos ellos.

De esta introducción al debate me interesa ahora sobre todo lo que se dice a continuación, señalando el carácter «increíble» (*ápistoí*) de esos discursos para algunos griegos y remarcando su efectivo ocurrir: «y dijeron discursos que para algunos griegos son increíbles, pero los dijeron»<sup>12</sup>. Durante el debate, pues, se van a sostener cosas que a ojos de los griegos de la época de Heródoto eran inverosímiles que dijera un persa. Para entender esta incredulidad no puede apelarse al indudable carácter anacrónico de los argumentos que ahí se presentan, puesto que no se puede asegurar que un griego de la época tuviera esa preocupación por la exactitud histórica que impregna nuestra época crítica; por el contrario, la aceptación del propio Heródoto («pero los dijeron»), que puede caracterizarse como uno de los sabios griegos de la época, muestra que la anécdota no era vista como un anacronismo<sup>13</sup>. La causa de la incredulidad griega radica más bien en el tipo de argumentación y de planteamiento político que desarrolla uno de los participantes del «debate». El propio Heródoto, en el libro VI, vuelve sobre esta incredulidad, explicándola en estos términos:

voy a decir algo que causará una profunda extrañeza [*mégiston thôma*] a los griegos que se niegan a admitir que Ótanes, en lo de los siete persas, manifestara [*apodéxasthai*] la posición de que sería preciso instaurar un régimen democrático [*dēmokratéesthai*] entre los persas<sup>14</sup>.

Y a continuación refiere cómo el general persa Mardonio, tras sofocar la revuelta jonia, se encargó de derrocar las tiranías de la zona, reemplazándolas por regímenes democráticos<sup>15</sup>. Así pues, es la intervención de Ótanes el origen de la incredulidad griega ante el debate persa, y la instauración de democracias en Jonia por parte de los persas lo que la vuelve verosímil a ojos de Heródoto. La extrañeza tiene que ver, pues, con ese *dēmokratéesthai*, como si para la conciencia helénica hubiera en ello algún aspecto incompatible con la representación que se hacían del Imperio Persa. O, dicho en otras palabras, como si en algún respecto la democracia fuese tan afín al espíritu griego que era irrepresentable que el pueblo bárbaro por excelencia, el persa, pudiese plantearse como opción política.

En este punto se podría sucumbir fácilmente a ese discurso identitario que se expresa en la oposición entre «mito» y «logos» y contraponer el bloque constituido por la democracia, lo griego y lo racional, al conformado por el despotismo, lo persa (o incluso lo «oriental») y lo irracional. Pero no es de esto de lo que está hablando Heródoto y el desarrollo del debate es la mejor muestra de ello. Para

12 Heródoto, *Historia* III.80.1.

13 Por el contrario Kenneth H. Waters sostiene: «Hardly anyone doubts the Hellenic origin of their content, despite Herodotos' own repeated assertion of their authenticity» (*Herodotos the Historian. His Problems, Methods and Originality*, Londres: Croom Helm, 1985, p. 36). A su vez, Gregory Vlastos, en su «Isonomía politiké», aludía a los tres interlocutores del debate en estos términos: «These Greek sophists who maquerade as Persian nobles» (*Platonic Studies*, Princeton: University Press, 1973, p. 168). Ahora bien, pese a estas lecturas, la crítica actual no parece haber llegado a un fuerte consenso sobre este pasaje. A las interpretaciones que atribuían lo narrado a un tratado sofístico de la época en que Heródoto lo redactó se han opuesto argumentos en favor de su historicidad, sobre todo en lo referente a la intervención de Darío, que parece concordar en sus líneas generales con la información obtenida a partir de las fuentes persas. Véase el comentario de David Asheri a este pasaje en O. Murray, A. Moreno (eds.), *A commentary on Herodotus Books I-IV*, Oxford: Oxford UP, 2007, p. 472. Véase también D. Lateiner, *The Historical Method of Herodotus*, op.cit., p. 167: «With what we know about Near Eastern contributions to Greek myth, philosophy, and fiction, a general discussion of the merits of monarchy in the Ancient Near East was certainly possible».

14 Heródoto, *Historia* VI. 43.3.

15 Heródoto, *Historia* VI. 43.3-4.

determinar con más detalle la incompatibilidad que se trasluce entre democracia e Imperio persa y la afinidad de esa opción con el mundo griego, es preciso analizar en concreto las intervenciones para ver qué se juega en una y otras. Así se verá que no es pertinente realizar ese tipo de asociaciones que he señalado.

### 2.3.-LAS INTERVENCIONES DEL DEBATE

Más que una discusión dialogada, la narración de Heródoto presenta una serie de monólogos que, si bien remiten unos a otros, no se contestan entre sí, hasta el punto de que la última intervención, la de Darío, defiende lo que fue duramente criticado al inicio de la primera, la de Ótanes. Las tres argumentaciones constituyen así una especie de anillo: cada una se apoya y toma impulso en una crítica de la anterior, pero en ningún momento se hace cargo de las críticas a su propia posición<sup>16</sup>. Así pues, las tres conversaciones están anudadas, pero no discuten entre sí. Esta forma anular es coherente con que el debate concluya abruptamente con la adhesión de la mayoría de «conspiradores» a la fórmula defendida por Darío. Con ello se remarca que el debate es internamente problemático: el ciclo argumentativo sólo es roto por una decisión arbitraria o, cuanto menos, externa al proceso argumentativo. Podría sostenerse, en efecto, que la adhesión de los cuatro conspiradores restantes a la opción monárquica de Darío radica en las pretensiones tiránicas de cada uno de ellos, por ejemplo. Sea como sea, la adhesión no se realiza en cuanto que la posición de Darío resulte la vencedora de la discusión y, en este sentido, no tiene que ver con su consistencia argumentativa interna.

El primero en intervenir es Ótanes que defiende la opción que se traduce en un régimen democrático. Heródoto nos introduce su discurso con las siguientes palabras: «Ótanes instaba a poner las cosas o asuntos [*tà prégmata*] en el medio de los persas»<sup>17</sup>. El parentesco de la opción de Ótanes con lo que caracteriza a los griegos en la obra de Heródoto se halla aquí ya expresado: el gesto del *katatheînai es méson* se repite en varias ocasiones en la *Historia*, caracterizando a menudo los actos constitutivos de las nacientes *póleis* griegas<sup>18</sup>. La necesidad de este «poner en el medio» se fundamenta, en el discurso de Ótanes, en un firme rechazo de la opción «monárquica» o «tiránica», contestando así por anticipado los argumentos que dará Darío en la tercera intervención:

Soy partidario de que nunca un solo hombre gobierne en solitario [*moúnarkhon*] sobre nosotros,

16 David Asheri habla de un *agón*, véase O. Murray, A. Moreno (eds.), *A commentary...*, op.cit., p. 472.

17 Heródoto, *Historia* III 80.2. También podría traducirse por «poner las cosas de los persas en el medio». La ambivalencia no viene al caso para la interpretación de la intervención: «las cosas de los persas» son «las cosas» para los persas, y «el medio de los persas» lo mismo. La traducción que he escogido es preferible, a mi juicio, por aquel «deliberaron sobre todos los asuntos» de III, 80.1.

18 Sobre el gesto de «poner en el medio» y las *póleis* griegas, véase *Historia* III, 142.3 (la isonomía implica poner en el medio el *arkhé*); IV, 161.3 (un árbitro «pone en el medio» del *dêmos* algunas de las competencias reservadas a los reyes de Cirene); VII, 164 (Cadmó «pone en el medio» de los habitantes de la isla de Cos el *arkhé* heredado de su padre). El gesto del *es méson* se realiza en un contexto de relaciones horizontales, igualitarias, por eso supone ya una vocación política concreta. Véase Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia antigua*, op.cit., pp. 87-108. Volveré sobre ello pero hay que tener en cuenta que un «poner en el medio» en general constituye un momento inicial de descualificación que pone en duda las diferencias previas al gesto. En este sentido, «poner en el medio» de la ciudad tendrá una innegable vocación isonómica. Pero, a su vez, también puede ponerse algo en el medio de una determinada selección previa; en este caso, la diferencia previa es respetada y la igualdad relacional se distribuye entre los previamente seleccionados. Este sentido del «poner en el medio» se extiende también a los persas. Véase, por ejemplo, *Historia* I, 206.3 (Ciro convoca a los «primeros» de entre los persas, y pone el asunto «en el medio»); VII, 8δ.2 (misma situación, pero esta vez es Jerjes quien convoca a los «primeros» de entre los persas).

pues esto no es ni placentero ni bueno<sup>19</sup>.

Los monarcas persas precedentes, tanto Cambises como el mago usurpador, marcados por la *hýbris*, le sirven de ejemplo para poner de relieve los peligros de la monarquía. Tal y como ha contado Heródoto en momentos anteriores de su obra, Cambises, durante sus siete años de reinado, se mostró como un monarca particularmente cruel y desquiciado: profanó y torturó el cadáver del monarca egipcio Amasis; mandó asesinar a su hermano Esmerdis y a una hermana/esposa suya; realizó distintos sacrilegios, se burló de las costumbres sagradas, etc<sup>20</sup>. Las alusiones a su «locura» por parte de Heródoto son reiteradas<sup>21</sup>. Por su parte, el «falso Esmerdis», el mago que usurpó el trono de Cambises y al que los conspiradores del debate persa acabaron asesinando, llegó a gobernar durante menos de un año y, aunque el propio Heródoto señala que hizo buenas obras (*euergesías*) y que los pueblos del imperio le llegaron a echar de menos, añade un «a excepción de los propios persas» que ya dibuja la impresión que los persas tuvieron de él<sup>22</sup>. En este sentido, su turbia llegada al poder, haciéndose pasar por el hermano asesinado de Cambises y manteniéndolo en secreto hasta que fue descubierto, y el que para los persas ser gobernados por unos magos era un deshonor absoluto, todo ello caracteriza el acto del «falso Esmerdis» como *hýbrios* a ojos de Ótanes<sup>23</sup>.

Sea como sea, estos dos ejemplos, la locura de Cambises y las artimañas del usurpador, buscan señalar el punto central de la crítica que Ótanes hace de la monarquía: la concentración del *krátos* en un solo hombre supone establecer una ausencia de límites para la conducta del monarca. El problema al que apunta Ótanes es profundo, puesto que, según sus propias palabras, hasta el «mejor» de los hombres, al acceder a la monarquía, se vería enredado en un proceso que le llevaría al desenfreno y a la locura:

Pues incluso si el mejor de todos los hombres accediera a ella [a la monarquía], esta le situaría fuera de sus pensamientos [*noēmátōn*] acostumbrados, ya que, a causa de los bienes presentes [*tōn pareóntōn agathōn*] surgirá en él la *hýbris*, y el *pthónos* radica en el hombre desde su origen<sup>24</sup>.

La *hýbris* y el *pthónos* sitúan al hombre en un proceso irreversible que desemboca en la realización de «locuras» (*atásthalá*)<sup>25</sup>. Y todo ello, nótese, sin importar que, por hipótesis, ese hombre sea efectivamente *aristós*. No se trata de la calidad del monarca, pues, sino de una consideración que atribuye a todo hombre una irrefrenable tendencia a la extralimitación. El punto de vista de la exce-

19 Heródoto, *Historia* III 80.2. Ótanes usa indistintamente en su intervención la designación de «monarca» o de «tirano». Obviamente, las implicaciones negativas del término «tiranía» son fruto de la deriva de esta palabra, que quizá sea de origen lidio. Véase Antony Andrewes, *The Greek Tyrants*, Londres: Hutchinson & Co., 1956, pp. 21-23; también John Salmon, «Loping Of the Heads? Tyrants, Politics and the *Polis*», en: L. G. Mitchell; P. J. Rhodes (eds.), *The Development of the Polis in Archaic Greece*, Londres-Nueva York: Routledge, 1997, p. 62.

20 El reinado de Cambises es narrado por Heródoto a comienzos del libro III. La profanación del cadáver de Amasis se cuenta en III, 16; ahí comienzan sus extravíos que desembocan en el asesinato sacrilego del buey Apis (III, 29); a partir de este sacrilegio, la locura absorbe al monarca persa (III, 30-38), hasta la sublevación de los magos y su muerte (III, 61-66).

21 Véase Heródoto, *Historia* III 25.2; 30.1; 33; 35.4; 38.1; etc.

22 Heródoto, *Historia* III, 67.3.

23 Ya Gobrias menciona en *Historia* III, 73 el desprecio persa hacia los magos. En III, 79 se describe la conducta despiadada de los persas hacia ellos, disponiendo de un día festivo en el que cualquier mago podía ser asesinado por un persa sin repercusiones. Quizá este pasaje no sea, desde luego, más que un flagrante anacronismo, puesto que el desprecio de los magos puede que empezara a raíz de la usurpación del «falso Esmerdis». Este anacronismo, sin embargo, no afecta al modo como se plantean las cosas en la *Historia* sino a su precisión histórica, que no va a ser juzgada en este trabajo.

24 Heródoto, *Historia* III 80.3.

25 Heródoto, *Historia* III 80.4.

lencia, digamos, la sublimación de la figura examinada, no impide, pues, su inserción dentro de una trama más amplia que, en cuanto tal, excede la perspectiva del hombre, incluso en el caso del mejor de todos ellos. La *hybris* y el *pthónos* son los términos que permiten comprender ese proceso por el cual el aparentemente «mejor de los regímenes», como dirá Darío, degenera en el peor de todos ellos. La *hybris* supone una extralimitación que, en este caso, viene originada por «los bienes presentes», sin que parezca que el propio monarca, siendo el mejor de los hombres por hipótesis, pueda resistirse a la aparición de esa desmesura. El *pthónos*, a su vez, es la irritación que no soporta la elevación del otro al nivel propio y se exagera en la soledad del monarca. El *pthónos* del tirano, por ejemplo, en relación con el resto de hombres, se vuelca contra los «mejores» que le rodean, dirigiendo su *kháris* a los «peores» y aceptando las calumnias que estos emiten sobre los «mejores»<sup>26</sup>. El *pthónos* se traduce así en actos «injustos», es decir, en una conducta que no respeta las diferencias sustanciales (los «mejores» son perjudicados, los «peores» son beneficiados). El *pthónos* y la *hybris*, pues, remiten a una dinámica que afecta a todo hombre sin que él lo sepa; una dinámica, en este sentido, suprahumana, que pone en duda la supuesta capacidad del hombre, incluso la del mejor de ellos, de gobernar de modo justo.

Recordemos que Ótanes sostiene esta argumentación para defender la conveniencia de optar por un régimen en el que la *arkhé* se encuentre distribuida a lo largo del cuerpo político. Ante esta incapacidad humana para contenerse y dominar esa tendencia constitutiva de la posición monárquica, es preciso evitar la concentración del *arkhé*. Por lo tanto, la propuesta de Ótanes pasa por asumir colectivamente una serie de pautas que tengan en cuenta el influjo que ejerce en toda acción una dinámica imperceptible pero no por ello menos pregnante. El propio Ótanes denomina a su propuesta «con la designación más bella de todas», la «isonomía», y la concreta en una serie de disposiciones en las que se puede reconocer al modelo político democrático ateniense: sorteo de magistraturas, rendición de cuentas y poner las deliberaciones en común<sup>27</sup>. Estas disposiciones, según Ótanes, impiden la dinámica que conduce a cualquier monarca, incluso el mejor de todos ellos, a la *hybris* y la injusticia. Ello supone la aceptación de una serie de límites que se plasman en las disposiciones mencionadas. Por tanto, respecto a la situación concreta del debate, la opción isonómica de Otanes se presenta, al mismo tiempo, como una «renuncia» por parte de los siete conspiradores a la monarquía y una «exaltación» (*aéksein*) de la «multitud»<sup>28</sup>.

La segunda intervención del debate es la de Megabizo, que «instaba a que se cambiase a una

26 Heródoto, *Historia* III 80.4-5. La idea es recurrente: véase Platón, *República* VIII, 567b-c: «—Por consiguiente, es preciso que el tirano elimine a todos éstos [aquellos ciudadanos *andrikótatoi* que hablan con franqueza contra él], si quiere gobernar, hasta que no quede ni en sus amigos ni en sus enemigos nadie de provecho. —Evidentemente. —Es preciso, por tanto, que, con agudeza, observe quién es valiente [*andreíos*], quién grande de espíritu [*megalóphrōn*], quién sabio [*phrónimos*], quién rico; y será tanto más feliz [*eudáimōn*] cuanto se enfrente y conspire, quiéralo o no, con todos estos hasta que purifique [*kathérē*] la *pólis*. —¡Bella purificación! —Sí, la contraria a la de los médicos con los cuerpos, ya que estos suprimen lo peor y conservan lo mejor, y aquel a la inversa»; Aristóteles, *Política* V, 1314a1-4: «De hecho, por esto la tiranía es amiga de los malos [*ponēróphilon*], pues les agrada ser adulados [*kolakeíoumenoi gár khairousin*], y esto nadie que tenga un libre espíritu noble [*phrōnēma ékhōn eleútheron*] podría hacerlo, sino que las personas nobles [*hoi epieikeis*] aman o en todo caso no adulan». Véase también la anécdota de Periandro y Trasíbulo en Heródoto, *Historia* V, 92 (repetida, aunque con inversión de papeles, en Aristóteles, *Política* III, 1284a26-33; V, 1311a20-22.

27 Heródoto, *Historia* III 80.6.

28 Heródoto, *Historia* III 80.6.



oligarquía»<sup>29</sup>. Las razones que alega para optar por este gobierno de «los pocos» se basan en una aceptación de la crítica a la tiranía de Ótanes que sin embargo rechaza a su vez la solución isonómica que proponía:

Hago más las palabras de Ótanes sobre abolir la tiranía; ahora bien, sus pretensiones de conceder el poder [*krátos*] al pueblo no han dado con la mejor solución, pues no hay nada más carente de comprensión y presa de la *hýbris* que una muchedumbre inepta<sup>30</sup>.

Para Megabizo, si el tirano es *hybristés*, el *dêmos* se caracteriza también por la *hýbris*, originada en su caso por la incomprensión inherente al estrato social al que pertenecen. Igual que el tirano del discurso de Ótanes no reconocía las diferencias sustanciales de sus súbditos, dando preferencia a los peores sobre los mejores, de igual modo el *dêmos* tampoco es capaz de respetar la diferenciación social de capacidades, porque se compone del sustrato inferior de la jerarquía. A causa de esta inferioridad del *dêmos*, Megabizo sostiene que no puede detentar el *krátos* ya que se comportaría «sin comprensión» a la hora de tratar los asuntos colectivos:

¿Cómo conocería algo quien no ha sido enseñado ni ha visto [o sabe, *eíde*] nada bello ni propio, y quien desbarata los asuntos [*tà prégmata*] lanzándose sobre ellos sin comprensión [*áneu nóou*], semejante a un río torrencial?<sup>31</sup>.

La *hýbris* guarda relación, en un caso y en el otro, con el *noûs*: si el «mejor de los hombres», según Ótanes, se situaba fuera de sus «pensamientos acostumbrados» a causa de la monarquía, el *dêmos* para Megabizo cae en la *hýbris* porque carece de *noûs*. De esta forma, se descubre que el debate tiene un trasfondo epistémico: la *hýbris* es extralimitación, lo que supone, al contrario, que la moderación constituye un reconocimiento de esos límites de la conducta. Si la monarquía causaba para Ótanes que al mejor de los hombres se le ocultara la presencia de los límites, para Megabizo el *dêmos* es de por sí ignorante de ellos. Esta «incompetencia» del *dêmos* es una argumentación recurrente a lo largo del corpus griego: las propias denominaciones de la práctica política griega se apoyan en la diferenciación entre una mayoría social, el *dêmos*, caracterizada como aquellos a los que no les va bien porque no se conducen bien, esto es, como los «peores» (los *kakoí*), y una élite, los *agathoí* o *aristoí*, los «mejores», que saben actuar y que por eso tienen una posición preeminente en la ciudad. Es precisamente en base a esta asociación con el conocimiento que Megabizo puede señalar que sólo aquel que «proyecte» (*noéousi*) males a los persas reconocería *krátos* al *dêmos*, puesto que, como tal, el *dêmos* se halla compuesto por los «peores» ciudadanos, esto es, aquellos que peor saben manejarse en el cuerpo político<sup>32</sup>. Esta tendencia antidemocrática pone de relieve así el carácter epistémico que se supone en el *krátos*, que es preciso entender más bien como «destreza», «competencia», y, por tanto, «saber hacer» que como nuestro «poder», que consiste más bien en hacer lo que a uno le da la gana<sup>33</sup>.

29 Heródoto, *Historia* III 81.1.

30 Heródoto, *Historia* III 81.1.

31 Heródoto, *Historia* III 81.2.

32 Heródoto, *Historia* III 81.3. Véase Pseudo-Jenofonte, *Constitución de los atenienses* 1: «con ella han posibilitado que los peores [*toûs ponerouîs*] gobiernen sobre los mejores [*toûs khrestouîs*]»

33 Véanse las indicaciones del Pseudo-Jenofonte en *Constitución de los atenienses* 3: «Además, de aquellas magistraturas que conllevan para todo el pueblo salvación si se manejan bien y peligro si no, en estas en nada echa de menos el pueblo no participar (...) sino que dejan que las ejerzan los más capacitados [*toûs dynatotátouîs*]». Incluso en una democracia como la ateniense, sostiene el Viejo Oligarca, se respetan las diferencias de «capacidades» en aquellas magistraturas de las que depende la continuidad de la comunidad. No se trata de que sean los «más poderosos» los que ejerzan las magistraturas porque sí, sino que lo hacen porque ellos son los más capaces de manejar esos asuntos. Sobre el problema de la democracia en el planteamiento griego volveremos más adelante.

Frente a las opciones democráticas o monárquicas, la propuesta positiva de Megabizo será aristocrática, es decir, consistirá en seleccionar un grupo de «mejores», entre los que se incluirían los siete conspiradores, para que gobiernen. En efecto, a estos «mejores» sí tiene sentido reconocerles el *krátos*, puesto que, por definición, son aquellos que mejor saben manejarse políticamente. La conclusión del discurso de Megabizo hace explícita la ecuación casi tautológica que preside su razonamiento: «Es lo propio que de los mejores surjan las mejores decisiones»<sup>34</sup>. En esta ecuación que equipara a los «mejores» con las «mejores decisiones» se vuelve a poner de relieve ese supuesto de que el *krátos* implica destreza o capacidad: los «mejores» son, por definición, aquellos que son más capaces, más diestros; frente a ellos, se encuentra la incompetencia del *dêmos*. El propio Ótanes se apoyaba en una ecuación semejante al señalar que el mejor de los hombres, al ser monarca, se desviaría de su comprensión «acostumbrada»: el mejor de los hombres, por definición, es quien está «acostumbrado» a tomar las mejores decisiones. Nótese, sin embargo, que, aunque diga estar de acuerdo con su crítica a la tiranía, el discurso de Megabizo no tiene en cuenta el trasfondo argumentativo del discurso de Ótanes, depositando en los «mejores» la entera capacidad de tomar las mejores decisiones. Aparte de esto, el problema dentro de esta posición será el de cómo determinar quiénes, y cuántos, son los «mejores». En esta cuestión de la pluralidad entra en juego la posición de Darío.

En la última intervención, en efecto, Darío defenderá una opción monárquica, criticando las restantes posturas. La argumentación de Darío consiste en presentar la mejor versión de cada una de las opciones, valorando desde ella cuál debe ser la que se escoja como forma de gobierno. Ahora bien, esta perspectiva de lo mejor, como hemos visto en la argumentación de Ótanes, es una perspectiva que se limita a la esfera humana, dentro de la cual la excelencia misma, por definición, se presenta como lo carente de faltas. La posición de Ótanes, por el contrario, incidía en las consecuencias que se derivaban de la distribución monárquica del *krátos*, incluso en el caso del mejor hombre, puesto que todo hombre se halla sumergido en un proceso inexorable que conduce a la injusticia si no se le frena; Ótanes, así, situaba la mejor monarquía en el interior de una dinámica que iba más allá de las intenciones y de las decisiones humanas. Darío, pues, va a ceñirse a una perspectiva «humana» de los regímenes de gobierno, un punto de vista en el que el hombre, libre de la obcecación o de los «celos», es completamente responsable de sus errores, de los que escapa por definición el mejor de los hombres.

En estas condiciones, la monarquía se presenta como superior al resto:

En efecto, de las tres propuestas y siendo en el decir cada una la mejor de todas, esto es, el mejor gobierno del pueblo y la mejor oligarquía y la mejor monarquía, digo que esta última es con mucho la que debe escogerse. Pues nada mejor que un único hombre que fuera el mejor: con tales dotes sabría regir sin tacha a la multitud y mantendría en el mayor de los silencios las decisiones sobre los enemigos<sup>35</sup>.

Nótese que, para nuestro punto de vista, las tres intervenciones son completamente pragmáticas: se busca el régimen que mejor haga las cosas, que mejores consecuencias políticas tenga. Ni siquiera la opción isonómica de Ótanes rebasa este planteamiento. En estos términos, señala Darío, el mejor monarca, por definición, gobernaría bien y, además, al estar las decisiones centralizadas en su persona, las haría más opacas frente a los enemigos, evitando las traiciones y el espionaje. En contraste con este gobierno del mejor hombre, la oligarquía, al poner lo común en la excelencia de una pluralidad,

34 Heródoto, *Historia* III 81.3.

35 Heródoto, *Historia* III 82.2.



haría que surgieran las discrepancias particulares, ya que cada uno querría ser el «corifeo», el líder, de los otros e imponer sus pareceres y así surgiría el odio recíproco: «y del odio surgen las *stáseis*, y de las *stáseis* el asesinato»<sup>36</sup>. Esta disensión agónica de la oligarquía, por último, desembocaría en una monarquía, tras imponerse uno de los «mejores» sobre los demás. A su vez, el gobierno del *dêmos* haría surgir la «malicia» (*kakótēta*) y en tal situación no surgiría entre los «malvados» el odio de lo común, sino un firme apego. Esta «comunidad» de los malvados perduraría hasta que alguien se erigiera en defensor del *dêmos*, poniendo fin a esta situación y siendo proclamado monarca a causa de ello<sup>37</sup>. Ambas opciones, pues, desembocan en la monarquía, lo que, según Darío, confirma su tesis, a saber, que la monarquía es el mejor de los regímenes. Además, la historia persa y sus «normas ancestrales» (*patrious nómous*) confirman la fecundidad de la opción monárquica<sup>38</sup>.

Como he señalado ya, el debate concluye sin un vencedor, aun cuando la opción de Darío sea la escogida. Esta opacidad de unas posiciones y otras es, a mi juicio, signo de la distancia que asume el texto herodoteo, pero, como veremos, la marcha general de la obra conduce a mostrar la corrección del punto de vista de Ótanes frente a los excesos que implica la posición de Darío.

#### 2.4.-LA OPOSICIÓN ENTRE ÓTANES Y DARÍO

Como hemos visto, cada posición en el debate maneja argumentos que aparecen recurrentemente en la discusión política clásica<sup>39</sup>. La *hýbris* del tirano en el discurso isonómico de Ótanes, la falta de conocimientos del *dêmos* del discurso oligárquico de Megabizo o la deriva tiránica de los regímenes plurales (sea de los «pocos» o de los «muchos») del discurso monárquico de Darío son conclusiones que se repiten a lo largo del corpus griego. Pero, más allá de esto, la discusión tiene un rendimiento dentro de la dinámica general de la obra de Heródoto que es preciso señalar ya que remite a la principal oposición que aparece dibujada desde el propio proemio. Si la «incredulidad» griega señalaba en el discurso de Ótanes alguna afinidad con el planteamiento griego de la cuestión, la adhesión de los conspiradores a la argumentación de Darío la sitúa como representante del planteamiento específicamente persa. Como hemos visto, el núcleo de la oposición entre los dos discursos se halla en el alcance y la consideración que se le confiere a la capacidad humana a la hora de gobernar bien. En este sentido, la opción de Megabizo, al abandonar el trasfondo argumentativo de Ótanes, prepara la opción de Darío y cae de su lado<sup>40</sup>.

La oposición entre estos personajes, Darío y Ótanes, ya había vivido un primer episodio unas pá-

36 Heródoto, *Historia* III 82.3.

37 Heródoto, *Historia* III 82.4. Un proceso semejante de tránsito de una democracia a una tiranía es descrito por el Sócrates platónico en *República* VIII, 562a-566a.

38 Heródoto, *Historia* III 82.5.

39 François Châtelet llega a afirmar: «Estos tres discursos contienen poco más o menos todos los argumentos que serán evocados por el pensamiento político de la Grecia clásica» (*El nacimiento de la historia*, I, op.cit., p. 103). Por su parte, Jacqueline de Romilly señala que la triada política que se maneja aquí no será alterada, ni siquiera por las clasificaciones posteriores de Platón y Aristóteles, quienes no harán sino desdoblarse en regímenes buenos y regímenes malos («Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote», *Revue des Études Grecques*, 72, 1959, pp. 81-99).

40 Donald Lateiner señala que la brevedad de la intervención de Megabizo se debe a la poca importancia que la narración de Heródoto concede a las oligarquías. Véase D. Lateiner, *The Historical Method of Herodotus*, op.cit., pp. 168-169.

ginas más arriba del texto. Durante el período de usurpación del trono por parte de los magos, los conspiradores, dispuestos a salvaguardar la patria, realizan una primera reunión, a la que invitan a Darío. Se trata de concretar el momento de la conjura que acabará con el reinado del «falso Esmerdis». La primera intervención que Heródoto registra es la de Darío, exhortando a asesinar al mago con la mayor premura posible<sup>41</sup>. La replica de Ótanes dará la pauta que marcará la oposición entre el uno y el otro: frente a la exigencia de acción «sin deliberación» (*abouílōs*) de Darío, Ótanes llamará a la cordura y a la reflexión (*epi tò sōphronésteron*)<sup>42</sup>. En este primer episodio, pues, Darío se presenta como alguien completamente confiado en sus capacidades, mientras que Ótanes asume el papel del que exige diseñar un plan y no actuar a la ligera. El debate persa no hará más que prolongar esta primera oposición. La detención de la acción es aquí sostenida por el mismo que defenderá que la conducta humana se inscribe en un proceso más amplio al que no puede escapar ni siquiera el mejor de los hombres: por eso la acción debe ser contenida y resituada a esa escala, con vistas a no caer en esa extralimitación que conduce a la locura y la injusticia. El discurso impetuoso de Darío, por su parte, se corresponde con su defensa de la monarquía, que ignoraba toda instancia ajena a la conducta del hombre y depositaba exclusivamente en él el buen término de sus acciones. No es casual que esta oposición aparezca recurrentemente en la obra de Heródoto, así como que se encuentre asociada siempre a caracteres similares. Por ejemplo, sin salir del universo persa, Artábano y Jerjes prolongarán, a su modo, esta oposición entre una perspectiva que inserta al hombre en una trama global que le excede y otra que se ciñe al presente y al momento de la acción<sup>43</sup>.

Como he señalado, las objeciones de Ótanes a la monarquía no son en ningún momento tomadas en consideración por Darío, quien, ignorando esa argumentación, sostiene que el gobierno del mejor hombre sería el mejor gobierno de todos. Esto es así dentro de un punto de vista que se ciñe exclusivamente a la esfera humana, pero, desde una perspectiva como la de Ótanes, que no se limita a la capacidad humana y que atiende a un proceso que va más allá de voluntades y valías personales, el gobierno del mejor de los hombres constituye el peor de los gobiernos. Esta doble consideración del gobierno del mejor hombre es índice de la alternativa que recorre la *Historia*: la apreciación de Ótanes sobre la *hýbris* y el *pthónos* que, inexorablemente, se apoderan hasta del mejor de los hombres es una consideración en línea con lo que podríamos llamar la «posición griega», la de Darío sobre el manejo sin tacha y la opacidad de sus decisiones, es decir, sobre la firmeza del gobierno del mejor hombre, puede vincularse a lo que paralelamente llamaríamos la «posición persa»<sup>44</sup>. Esta asociación entre las dos posturas y las dos civilizaciones es lo que fundamenta la incredulidad griega ante la defensa del régimen democrático por un persa. Que el «debate persa» concluya con una adhesión a la «posición persa» puede parecer algo tautológico, pero pone de relieve la insistencia en lo propio que constituye la postura persa: el imperio persa es la apuesta enfática por un modelo determinado;

41 Heródoto, *Historia* III, 71.2.

42 Heródoto, *Historia* III, 71.3.

43 Véase la discusión, sobre la que volveremos, de estos dos personajes en *Historia* VII, 10, en donde se pone en relación los «celos divinos» con la exigencia de cautela y de no precipitación.

44 La petición posterior de ciertos privilegios por parte de Ótanes es síntoma de la incompatibilidad de los dos principios. Convencido de sus argumentos, Ótanes renunciará a pujar por el trono a cambio de, en sus propias palabras, «no estar, tanto yo, personalmente, como mis sucesivos descendientes, a las órdenes de ninguno de vosotros [esto es, de los restantes conspiradores]» (Heródoto, *Historia* III 83.2).

las *póleis* griegas son a su vez un rechazo explícito de esa apuesta<sup>45</sup>. De ahí que la confrontación entre ambas civilizaciones sea algo que merece la pena que quede en el recuerdo, tal y como señala Heródoto en el proemio.

## 2.5.-EL SOLÓN DE HERÓDOTO

La trama global que constituye el trasfondo de la argumentación de Ótanes es recurrentemente puesta de relieve en la obra de Heródoto, sobre todo por aquellos personajes que aparecen en ella caracterizados como «sabios». Entre ellos destaca la figura de Solón, en cuanto es el primer personaje en formular ese trasfondo global de un modo explícito. Antes que él, sólo el propio Heródoto había declarado anteriormente ser «conocedor» (*epistámenos*) de que la «felicidad humana» (*anthrōpēiēn eudaimoniēn*) no es permanente<sup>46</sup> y el oráculo de Delfos, en cuanto instancia en la que se expresa lo divino, había señalado la existencia de un proceso punitivo relacionado con la transgresión de ciertos límites<sup>47</sup>. Frente al narrador de la *Historia* y al dios délfico, pues, Solón es el primer personaje mortal que se hace cargo de esa dinámica supra-humana que aparecerá posteriormente en la argumentación isonómica de Ótanes del libro III.

Al presentarlo, en efecto, Heródoto remarca explícitamente la sabiduría de Solón, señalándolo como uno de «los sabios de Grecia que a la sazón vivían»<sup>48</sup>. En esa frase, «sabios» vierte *sophistai* porque ese término no indica aquí, en efecto, otra cosa que aquel que ejerce de *sophós*; tal es su acepción principal, más allá de la deriva semántica que adquirió esta palabra después de la decisiva teorización del sofista en la obra platónica<sup>49</sup>. Solón es uno de los sabios griegos. Esta caracterización inicial se verá reforzada, o confirmada, por la narración del episodio de su encuentro con Cresos, máxime teniendo en cuenta que las advertencias solonianas se demostrarán a la postre funestamente ciertas<sup>50</sup>. En este sentido, el Solón de Heródoto representa uno de los primeros casos de aparición de un tipo de personaje recurrente en la *Historia*: el «sabio consejero» (*the wise adviser*). Richmond Lattimore ha hecho hincapié en que se trata de una figura que, en el mismo nivel que oráculos, sueños y prodigios, es capaz de leer la acción de un modo global y suministrar un consejo sobre ella<sup>51</sup>. En la *Historia*, en efecto, suele ocurrir que, al lado del encargado de tomar cierta decisión relevante, esté un personaje encarnando esta función consejera, desde la cual Heródoto pone de relieve la variedad

45 Hasta tal punto la opción de Darío se apoya y prolonga la imagen persa que se ofrece en la *Historia* que, tras los capítulos relativos a la entronización de Darío lo siguiente que contará Heródoto es la estructura del modelo persa de gobierno instaurada por Darío, que será heredada por Jerjes y que supondrá así la estructura política consumada del modelo monárquico persa.

46 Heródoto, *Historia* I, 5.4. Sobre la relación entre esta inestabilidad de la felicidad humana y la dinámica suprahumana de la que hablará Solón, véase Jonas Grethlein, *The Greeks and Their Past*, Cambridge: Cambridge UP, 2010, p. 189.

47 Heródoto, *Historia* I, 13.2; 19.

48 Heródoto, *Historia* I, 29.1.

49 Otras apariciones de la palabra *sophistēs* en Heródoto: *Historia* II, 49.1 (aplicado a unos «sabios» que introdujeron las prácticas dionisiacas); IV, 95.2 (en referencia a Pitágoras). Al final del trabajo diré algunas palabras sobre la sofística y su horizonte de surgimiento.

50 El propio Cresos recordará las palabras de Solón más adelante, ya prisionero de Ciro y a punto de ser quemado vivo, véase Heródoto, *Historia* I, 86.2. Sobre el carácter «trágico» de la historia de Ciro, véase Suzanne Saïd, «Herodotus and tragedy», en: E. J. Bakker, I. J. F. de Jong, H. van Wees (eds.), *Brill's companion to Herodotus*, op.cit, pp. 132-137.

51 Véase Richmond Lattimore, «The wise adviser in Herodotus», *Classical Philology* 34:1, 1939, p. 24.

de opciones a la vez que mide, según siga o no los consejos del «sabio», la sabiduría del que debe decidir<sup>52</sup>. El «sabio consejero», pues, constituye el modelo de sabiduría que demuestra la cordura o necedad de quien toma las decisiones<sup>53</sup>. El caso de Solón es, sin embargo, especial, dado el carácter «programático» de su intervención<sup>54</sup>. Al poner por primera vez de relieve la línea de pensamiento que recorrerá el conjunto de la obra de Heródoto, delinea una trama general que permite comprender los acontecimientos que ocurrirán, incluida la derrota de los persas ante el ejército griego. Paradigma de sabiduría, la *sophía* soloniana sirve así de medida para el resto de personajes que aparecen a lo largo de la *Historia*. Dadas estas características, conviene que nos detengamos a analizar su entrevista con Creso en la que este patrón de sabiduría se manifiesta.

No voy a pronunciarme sobre la veracidad histórica del relato que pasaré a analizar ahora; puede ser que el encuentro con Creso, e incluso la marcha de Solón de Atenas, sea una narración legendaria que Heródoto haya recogido o incluso inventado<sup>55</sup>. Sea como sea, es elección narrativa de Heródoto el contar ese encuentro y, por tanto, presentar a Solón bajo esa figura. Lo que aquí me interesa es la consistencia interna de la obra herodotea, más allá de sus corrección y rigor historiográficos. Sin embargo, es pertinente preguntarse: ¿por qué Solón? Pues bien pudiera ser que no fuera tan sólo una cuestión de «fama» y que en ello se jugara algo más. A diferencia de otros casos de «sabios» herodoteos, Solón es caracterizado por dos actos distintos pero paralelos: antes de relatar su entrevista con Creso, Heródoto nos cuenta que Solón había establecido una legislación para Atenas y que había emprendido un viaje de diez años «con vistas a la contemplación (*katá theōriēs*) y para no verse forzado a derogar ninguna de las leyes que había establecido»<sup>56</sup>. Acto legislativo y viaje «teórico» se dan de la mano en la figura de Solón como un doble gesto que se corresponde simbólicamente. El *theōrós* lo es por encontrarse alejado de su comunidad originaria y por no estar instalado en la comunidad en la que se encuentra; es en virtud de esta no pertenencia, de este desarraigo, como el *theōrós* es capaz de «contemplar» aspectos que al ciudadano se le escapan<sup>57</sup>. Precisamente, esta «exterioridad» se halla implícita en el carácter de «consejeros» que suelen adoptar los sabios herodoteos: no son ellos los que, en última instancia, pueden tomar tal o cual decisión; simplemente, como ocurre con los oráculos

52 Véase R. Lattimore, «The wise adviser in Herodotus», op.cit., pp. 32-34.

53 En este sentido, una de las manifestaciones de la locura de Cambises será la de mandar perseguir a Creso tras un consejo juicioso de este. Véase Heródoto, *Historia* III, 36.

54 Véase Susan O. Shapiro, «Herodotus and Solon», *Classical Antiquity* 15:2, 1996, pp. 348-364. Para la autora, la «sabiduría» de Solón es «programática» respecto del conjunto de la obra de Heródoto y los principios de su discurso «help to explain the ‘wisdom’ behind the wise advisers’ advice» (p. 362). Jonas Grethlein señala que «Croesus sets a pattern that is repeated several times in the *Histories*» (*The Greeks and Their Past*, op.cit., p. 190). Véase también, Nick Fisher, «Popular Morality in Herodotus», en: E. J. Bakker, I. J. F. de Jong, H. van Wees (eds.), *Brill’s companion to Herodotus*, op.cit., pp. 201-202.

55 Al parecer hay discrepancia entre las fechas del ascenso de Creso al poder y la marcha de Solón de Atenas. Véase Adolfo J. Domínguez Monedero, *Solón de Atenas*, Barcelona: Crítica, 2001, pp. 104-105. Algunos fragmentos del propio Solón parecen hablar de estancias en ciudades extranjeras (por ejemplo, Solos, fr. 7D; Egipto, fr. 6D), pero es imposible dilucidar si tales viajes fueron anteriores o posteriores a su Arcontado. Aristóteles menciona, como Heródoto, la marcha de Solón tras establecer su legislación pero no a Lidia sino a Egipto (*Constitución de los atenienses* 11). La fuente aristotélica, sin embargo, podría ser *Historia* II, 177, o incluso el *Timeo* platónico (21a-25d), que hace una sospechosa combinación entre dos motivos herodoteos: el del viaje de Solón y los desmentidos egipcios de las genealogías de Hecateo (véase Heródoto, *Historia* II 143). Hay que señalar que Plutarco ya registra dudas de la propia Antigüedad respecto a la veracidad del encuentro de Solón con Creso. Véase Plutarco, *Solon* 27.1.

56 Heródoto, *Historia* I, 29.

57 Véase James Ker, «Solon’s *theōria* and the end of the city», *Classical Antiquity* 19:2, 2000, pp. 308-311.

o los sueños proféticos, aportan una perspectiva sobre la decisión, dejando a cargo de la perspicacia del «aconsejado» atender a esa perspectiva y gobernar en función de ella<sup>58</sup>. Tampoco Solón gobernará la *pólis* ateniense, ejerciendo su actividad legislativa desde una posición que busca ser externa a la pluralidad de posiciones que instituye. La exterioridad «teórica» es, como veremos, uno de los rasgos de los legisladores griegos<sup>59</sup>. Con esta exterioridad a su vez es completamente coherente la opción de Ótanes: recordemos que se presentaba como una renuncia al *arkhé* por parte de los conspiradores.

## 2.6.-UN SABIO EN LA CORTE DE CRESO

Si en la anécdota herodotea Solón representa el papel del sabio consejero, el rey Cresos ocupa el de aconsejado. Y aquí cobra sentido, a su vez, que Solón sea griego: él va a representar la perspectiva griega que veíamos a propósito del debate persa, mientras que Cresos hará las veces de «bárbaro», de aquel que no atiende a la perspectiva global proporcionada por el «consejero». En este sentido, su actitud concuerda con la opción desarrollada por Darío, recluida en la esfera de la voluntad humana. Las acciones de Cresos, mostrando a Solón sus bienes y riquezas para que el sabio griego alabe su fortuna y su dicha, hallan su paralelo en esa ecuación desplegada por Darío en la que al mejor hombre le corresponde las mejores decisiones, sin cuidar de procesos trascendentes a la actividad humana. Cresos se considera el «más dichoso» porque no es consciente de la inserción de sus actos en una trama que le sobrepasa y de la que hay que cuidarse si no se quiere caer en la ruina más completa. En el caso del rey lidio, el oráculo de Delfos ya había profetizado su desdicha anunciando que la *tísis* de los Heráclidas se cumpliría en el cuarto descendiente de Gíges, asesino de Candaules el Heráclida y usurpador del trono lidio<sup>60</sup>. Este cuarto descendiente, como señalará más adelante la Pitia, una vez consumado el castigo del crimen, es Cresos<sup>61</sup>. Pero el rey lidio es completamente ajeno a este proceso punitivo transgeneracional, considerándose más bien el hombre «más dichoso» (*olbiótatos*) del mundo. El texto, es preciso señalarlo, no pone en duda esta pretensión: el *ólbos* es una suerte de prosperidad material, un irle bien a uno las cosas, que, sin duda, podía atribuirse a Cresos<sup>62</sup>. No se trata de «felicidad», si se entiende por ello una disposición subjetiva de ánimo; se trata de llevar una buena vida. Por eso tiene sentido la actitud de Cresos de buscar confirmación de su dicha por parte de un célebre sabio: Cresos pregunta a Solón cuál ha sido el hombre más dichoso que ha visto, de modo que ser «dichoso», en su sentido específicamente griego, es algo que puede «verse». El texto de Heródoto no cuestiona que Cresos sea por el momento un hombre dichoso, incluso el más dichoso; lo que se pone de relieve es

58 Como ejemplo puede señalarse el consejo que Bías o Pítaco (el propio Heródoto plantea la alternativa, demostrando el carácter funcional que tiene la figura del «consejero» dentro de la estructura de su obra) ofrecen a Cresos respecto de sus planes de armar una flota y atacar a los griegos de las islas. El «sabio consejero» no le dice qué debe hacer sino que amplía su perspectiva sobre la acción, poniendo ante sus ojos el punto de vista de los isleños: igual que Cresos desearía que los habitantes de las islas prepararan un ejército de tierra, los isleños están deseosos de que Cresos les combata por mar. Véase Heródoto, *Historia* I, 27. Puede verse una lista extensa de «wise advisers» en R. Lattimore, «The wise adviser in Herodotus», op.cit., pp. 25-28.

59 Por no salir de la *Historia* mencionemos el ejemplo de Demonacte de Mantinea, quien a la sazón acabó siendo el legislador de la ciudad de Cirene (IV, 161.2). Volveré más adelante sobre esta exterioridad del legislador griego.

60 Véase Heródoto, *Historia* I, 13. Sobre el crimen de Gíges, véase *Historia* I, 8-12.

61 Heródoto, *Historia* I, 91.

62 En este sentido, se indica que los tesoros de Cresos son *megála te kai ólbia* (Heródoto, *Historia* I, 30.1). Véase Henry R. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*, Cleveland: Press of Western Reserve University, 1966, p. 155: «*Olbos*, in early Greek thought is true (that is, lasting) prosperity, as reflected in external fortune and possessions».



más bien la estrechez de la perspectiva de Creso, ceñida de un modo exclusivo al presente. En este sentido, las respuestas de Solón no suponen ninguna objeción a las pretensiones del rey lidio sobre su estado actual; el giro que aquí se adopta tiene que ver más con la perspectiva que con la valoración. Fijar la atención en la suntuosidad de Creso y suponer una austeridad soloniana es perder de vista el horizonte específico en el que se inscribe el texto.

Es verdad que las respuestas solonianas no ponen el acento en una ingente prosperidad material y se limitan a relacionar el *ólbos* con distintas formas de «muerte bella», acompañadas por una vida placentera y sin turbaciones. Sin duda algo hay aquí de rechazo del lujo lidio, pero ello se realiza desde una perspectiva que no desatiende los bienes materiales<sup>63</sup>. Así, la primera respuesta de Solón, Telo de Atenas, remarca la complejidad de aspectos a tener en cuenta para la atribución del *ólbos*: una buena *pólis*, unos hijos *kaloí k'agathoí* y una buena muerte. Telo, tras haber gozado de esas condiciones políticas y familiares, murió tras una brillante actuación en el campo de batalla, recibiendo reconocimiento por parte de sus conciudadanos<sup>64</sup>. En segundo lugar y ante la insistencia de Creso, nombrará a dos ciudadanos de Argos, Cléobis y Bitón, que, además de gozar de bienestar material y ser campeones atléticos, murieron gloriosamente tras ayudar a arrastrar el carro de su madre a fin de que se celebrará una festividad en honor de Hera, por lo que recibieron también honores de sus conciudadanos, consagrándoles unas estatuas en Delfos<sup>65</sup>. Podría pensarse, pues, que la sabiduría de Solón pasa por la recomendación de una suerte de austeridad estoica frente al lujo lidio. Pero la reacción de Creso permite poner de relieve la diferencia esencial entre ambas perspectivas. En cuanto su prosperidad supera la de estos casos mencionados por Solón, Creso no entiende las respuestas del supuesto sabio ateniense:

Oh extranjero ateniense, hasta tal punto tienes en nada a nuestra felicidad [*eudaimoníē*] que no nos consideras dignos con respecto a hombres particulares [*idiōtēōn andrōn*]<sup>66</sup>.

Creso contrapone su vida «política», dedicada a la gestión de los asuntos comunes, a las vidas «privadas» de las historias de Solón, protagonizadas por ciudadanos que se ocupan de lo propio, salvo en el momento final de su muerte, en el que cumplen una función colectiva, ya sea en la batalla, ya posibilitando la celebración de una festividad religiosa. La reacción de Creso no se debe a que haya habido un desplazamiento de valores y el sabio Solón se decante por las vidas sencillas y moderadas, menos aún porque Creso sea «materialista» y Solón aspire a la felicidad interior. Las historias referidas por Solón son ejemplos precisos de lo que es una «buena vida», de una situación de *ólbos*; sólo que, dentro de su perspectiva, Creso no es capaz de entender por qué esos ejemplos de «buena vida» estarían por delante de su propia vida más próspera y feliz que la de aquellos. Creso no desprecia esas vidas mencionadas por Solón, simplemente estima en más el momento actual en el que se encuentra la suya<sup>67</sup>.

63 En este sentido, una lectura que plantea que el episodio gira en torno a que Creso es «superficial» y no sabe que la felicidad no está en las cosas materiales y que Solón es sabio porque fija su atención en los bienes espirituales no tiene sentido dentro del mundo griego antiguo.

64 Herodoto, *Historia* I, 30.3-5. Henry R. Immerwahr ha subrayado la continuidad entre el nombre de este ateniense y la referencia al *télos* que se hará a lo largo del discurso soloniano (*Form and Thought in Herodotus*, op.cit., p. 156).

65 Herodoto, *Historia* I, 31.2-5.

66 Heródoto, *Historia* I, 32.1.

67 Werner Jaeger considera que la imagen que pinta Solón de Telo supone que «es más feliz que todos los reyes de la tierra» (*Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Madrid: FCE, 2001, p. 147). Esta es la interpretación que hace



En este punto, la respuesta de Solón al rey lidio pone de relieve la necesidad de insertar la vida del hombre en esa trama más amplia de la que venimos hablando, en la que emerge ahora un referente, marcado por el *pthónos*: lo divino.

Oh Cresos, me preguntas sobre asuntos humanos [*anthrōpēiōn prēgmátōn*] y yo conozco que lo divino [*tò theiōn*] es en todo celoso y perturbador [*pthonerōn te kai tarakhōdes*]<sup>68</sup>.

Vemos que lo primero que remarca Solón es la correlación esencial que se da entre lo humano y lo divino, de suerte que en una pregunta por lo primero se ha de tener en cuenta lo segundo. El *pthónos* divino va a ser otro modo de nombrar ese proceso según el cual la *hýbris* se apodera de los hombres y les precipita a la ruina. Lo divino comparece aquí como la instancia que regula la dinámica suprahumana que veíamos al examinar la argumentación de Ótanes. Es esta trama la que obliga, según Solón, a remitir la posibilidad de enjuiciar la vida de alguien a una consideración global que no se reduzca a la percepción del momento. En este sentido, el cómputo que se realiza a continuación y que arroja como resultado unos veintiseis mil doscientos cincuenta días de vida, fijada en setenta años, viene a poner de relieve la necesidad de esa perspectiva, sólo completa si se tiene en cuenta el *télos*, el final-cumplimiento de esa vida<sup>69</sup>. Es esta consideración la que le llevará a decir:

Y ante mí te muestras sumamente rico y siendo rey de muchos hombres, pero aquello que me preguntabas, yo no te lo puedo decir hasta no saber que tus días [*aiōna*] han terminado bellamente [*teleutésanta kalós*]<sup>70</sup>.

Nótese, de nuevo, que no se trata aquí de una valoración distinta de la que hace Cresos, sino de la amplitud de la misma. Cresos posee una indudable prosperidad actual, pero para hablar de «dicha» o de «felicidad» se hace preciso el *télos* que ofrece un «cierre» que permite considerar la vida como una totalidad<sup>71</sup>. En esta clave ha de leerse la admonición, presente también de un modo recurrente en el corpus griego y mencionada por el propio Solón al hablar de los jóvenes argivos, de que «es mejor para el hombre morir que estar vivo»<sup>72</sup>. No se trata, como suele pensarse, de un adagio pesimista, sino de una atención consecuente a la apertura de la vida humana: como ya señalé, el *ólbos* es algo que puede «verse», es un «estado de cosas», de ahí que el «estar vivo», en cuanto supone la posibilidad de la desdicha, implique una situación de indefinición que excluye la condición de *ólbios*<sup>73</sup>. En

el propio Cresos. Sin embargo, la deriva del discurso soloniano pone de relieve que no está comparando a Telo y a Cresos, puesto que es imposible hablar todavía de la felicidad de este último.

68 Heródoto, *Historia* I, 32.1.

69 Véase Heródoto, *Historia* I, 32.2.

70 Heródoto, *Historia* I, 32.5.

71 Véase la interpretación que realiza Aristóteles en *Ética a Eudemo* II 1, 1219b6-7: «Por eso lo de Solón es bello, lo de no considerar feliz al que vive hasta que no alcance el *télos*: pues nada incompleto [*atelés*] es feliz, ya que no es un todo [*hólon*]».

72 Heródoto, *Historia* I, 31.3. La misma idea reaparece, en boca de otro sabio y también en conexión con una perspectiva «amplia» sobre la vida, en *Historia* VII, 46.3-4.

73 Así lo explica Aristóteles en *Ética a Nicómaco* I 10: «Y si no llamamos feliz [*eudáimona*] al que ha muerto (y esto no es lo que Solón quería decir, sino que entonces firmemente podría considerarse dichoso [*makaríseien*] un hombre al estar ya libre de males y de infortunios), también esto tiene discusión, pues parece que...» (1100a15-18). Véase también Simónides, fr. 16 P: «Siendo hombre, nunca digas lo que sucederá mañana, / ni viendo a un varón dichoso [*ólbion*] cuánto tiempo lo será: / que no es más rápido el esguince de la mosca de ala larga / que el mudar de los mortales». Nótese que aquí el mismo motivo de la contingencia humana sirve para indicar lo contrario: la mutabilidad es tan inesperada que el *ólbos* no dura. Pese a la diferencia, sin embargo, no hay aquí discrepancia de fondo: la vida humana se rige por un ciclo que supera su capacidad de control, por ello la dicha o no es en absoluto duradera o no conviene atribuírsela a nadie hasta que concluya su vida. Es más bien la amplitud de la «dicha» lo que está en juego: si se toma «dicha» en el sentido en que lo interpreta Cresos entonces será lo de Simónides de que la dicha no es duradera; si se toma «dicha» en el sentido de Solón,

este sentido, la *tykhé* es una condición insoslayable de la consecución de una «vida dichosa»<sup>74</sup> y, así, aunque el rico pueda sobrellevar con sus recursos las desgracias que le ocurran, el *eutykhés*, aquel al que le viene bien lo que sucede, le aventaja en que sencillamente no le ocurren esas desgracias<sup>75</sup>. La clave está en que el «afortunado» consigue mantener sus bienes, su «dicha», mientras que el que es meramente rico está sometido a la calamidad; la diferencia, pues, está en la permanencia de lo uno frente a la variabilidad de lo otro. Solón concluirá su entrevista con Creso con las siguientes palabras:

Así pues es menester observar [*skopéein*] el final de todo asunto, pues a muchos el dios les ha mostrado la dicha [*ólbos*] apartándosela completamente después<sup>76</sup>.

De esta forma, frente a las preguntas del rey lidio, Solón da muestras de su *sophía* resaltando la necesidad de desplegar un punto de vista que tenga en cuenta el *télos* a la hora de enjuiciar la vida de un hombre, puesto que la perspectiva que se reduce a la presencia y lo actual no es capaz de comprender la inserción de los acontecimientos concretos en esa dinámica global que se caracteriza por el tema de la «envidia divina», es decir, por la continuidad entre el exceso y el hundimiento<sup>77</sup>.

Al igual que ocurría en el debate persa con la intervención de Ótanes, la sabiduría soloniana será ignorada por Creso, quien, atendiendo a «los bienes del momento»<sup>78</sup>, lo considerará un necio por no declararle el hombre más feliz que ha visto. Y, tal como la admonición de Ótanes se verá confirmada en el decurso global de la obra, las advertencias de Solón hallarán su trágica confirmación en las páginas siguientes. A renglón seguido, Heródoto relata la muerte de Atis, el hijo de Creso, vinculándola, en conjetura, a una «venganza» de la divinidad<sup>79</sup>. Asimismo, más adelante, se cuenta la caída de Creso y su reino en manos de Ciro<sup>80</sup>. En este punto se hace claro, hasta para el propio Creso, la verdad del «vaticinio» de Solón. Adviértase que es sólo en ese momento, tras el dolor y la pérdida de su familia y comunidad, es decir, al desembocar en el desarraigo propio del *theorós*, cuando Creso es capaz de situarse en el punto de vista de Solón y entender la sabiduría de sus palabras, señalando que, en su

---

entonces es preciso esperar al *télos* y a la inmutabilidad para juzgar sobre ella. Lo que está en juego, pues, es la misma dualidad de perspectivas que se enfrentan en el episodio de Creso y Solón.

74 Heródoto, *Historia* I, 32.5.

75 Heródoto, *Historia* I, 32.6.

76 Heródoto, *Historia* I, 32.9.

77 Sobre esto volveré, pero quiero dejar ya señalado que el tema de la «envidia divina» es recurrente en la obra de Heródoto, siendo explícitamente formulada en varias ocasiones: esta de Solón con respecto a Creso, con el mencionado cumplimiento; el rey Amasis de Egipto a Polícrates (*Historia* III, 40.2; cumplimiento en III, 120-125); Artábano a Jerjes (VII, 10; cumplimiento en el fracaso de la expedición persa contra las *póleis* griegas).

78 Heródoto, *Historia* I, 33: *tà paréonta agathà*. Se recordará que la misma expresión se empleaba en el discurso de Ótanes: «a causa de los bienes presentes surgirá en él la *hýbris*» (III, 80.3).

79 Heródoto, *Historia* I, 34.1: *ek theoû némesis*. Adviértase que uno de los rasgos que se destacaban en la «vida próspera» de Telo era que sus hijos crecieron y prosperaron, convirtiéndose en *kaloì te kagathoì*, y teniendo a su vez hijos ellos mismos (I, 30.4). Otra determinación específica de la «felicidad» griega pasa por esta proyección transgeneracional que llevará a un Aristóteles, por ejemplo, a preguntarse si la suerte de los descendientes afecta de algún modo a sus parientes muertos, «puesto que es absurdo suponer que las cosas de los hijos no les interesan en algún momento a sus padres» (*Ética a Nicómaco* I 10, 1100a29-30). No se habla aquí de un sentimiento subjetivo de «felicidad» que tendrían los muertos en el más allá, sino de la conexión de su descendencia con su figura vital. La solución aristotélica a la aporía, expuesta en *Ética a Nicómaco* I 11, es que sí les afecta, pero no tanto como para que los «felices no sean felices» ni al revés. Volveré más adelante sobre esta relación del individuo con su estirpe.

80 Véase Heródoto, *Historia* I, 85. La caída del reino lidio en manos de los persas responde, a su vez, a otro acto relacionado con esta «ceguera estructural» de Creso: la Pitia vaticina que sus actos implicarán la destrucción de un imperio y Creso no advertirá la ambigüedad de esta advertencia, consumando con la destrucción de su propio imperio la profecía delfica. Véase *Historia* I, 46-55. Sobre el paralelismo entre la malcomprensión de Creso de lo dicho por Solón y por el oráculo, véase J. Ker, «Solon's *theôria* and the end of the city», op.cit., p. 315.

discurso, Solón «no se refería tanto a él [Creso] en concreto cuanto a todo el género humano»<sup>81</sup>. Alcanzando esta situación de exterioridad y su correspondiente sabiduría, Creso abandona su papel de «rey» y pasa a ser el «sabio consejero» de Ciro y de Cambises<sup>82</sup>.

## 2.7.-POLÍTICA Y SABIDURÍA

Mediante esta anécdota herodotea, insisto, se proporciona un patrón para entender la sabiduría del resto de personajes en la *Historia*. Así por ejemplo, y sobre esto volveré, Artábano, el consejero persa, aparecerá como *sophós* en la medida en que defiende la presencia de esta dinámica de transgresión y límite que se expresa bajo el tema de la «envidia divina». En la medida en que deje de atender a esa perspectiva y termine apoyando las iniciativas de Jerjes, sin embargo, perderá esa condición. Así pues, a raíz de las consideraciones generales que presenta el discurso de Solón puede delinearse lo que constituye la *sophía* en la *Historia* de Heródoto y compararla con otras caracterizaciones a fin de medir la distancia que las separa. En Heródoto, frente a la diversidad de avatares y sucesos concretos que se cuentan, el «sabio» lo es en la medida en que presta atención al desenvolvimiento de una trama global unitaria en la que se insertan y se comprenden esos sucesos. En cuanto esa dinámica es la misma en los diferentes casos, el «sabio» no es considerado experto en un ámbito u otro de cosas, sino que es considerado, y designado, como sabio a secas, como sabio en general. No es coincidencia que el debate persa se abra con esa afirmación tan general de que «deliberaron sobre todos los asuntos»<sup>83</sup>. También en la figura de Solón, política y sabiduría (a secas) van de la mano.

En la *Historia* de Heródoto, pues, confluyen dos figuras aparentemente distintas: el sabio y el político. Aparentemente, o para nosotros, puesto que la crítica de Ótanes al gobierno del mejor de los hombres, amparada en el reconocimiento de una dinámica trans-humana, es paralela a la crítica que se desprende de la perspectiva del *télos* que Solón defiende ante Creso. Darío y Ótanes, Creso y Solón: en ambos casos, se confrontan dos perspectivas distintas aunque no excluyentes, que abarcan todos los asuntos humanos. Por un lado, la perspectiva del «dichoso», la perspectiva del mejor de los hombres, que confía en sus fuerzas y se ciñe al momento y a la decisión presente; por otro, la del sabio, la perspectiva isonómica, que inserta las conductas de los hombres en una dinámica global que va más allá de la voluntad humana. Esta duplicidad de perspectivas converge, de un modo general, con la dualidad de civilizaciones de la que la propia obra de Heródoto quiere hacerse cargo: en términos generales, los persas se corresponden con la perspectiva meramente humana y los griegos con la perspectiva de los «sabios». No es ajeno a este planteamiento, como veremos, que el narrador de la *Historia* sea un griego.

Para Heródoto, uno de los aspectos inherentes a lo griego es, según lo que hemos visto, esa atención a una trama global que se diferencia de un punto de vista limitado a la presencia y a la actualidad. De lo que se trata ahora es de ver hasta qué punto esta caracterización es productiva a la hora de entender por sí mismos los textos del corpus griego. Obviamente, la respuesta deberá desarrollarse en

81 Heródoto, *Historia* I, 86.5. En I, 207.1 Creso resalta que sus «padecimientos» (*pathémata*) se han convertido en «enseñanzas» (*mathémata*). Sobre esta estructura del aprendizaje humano hablaremos más adelante.

82 Sobre la posterior sabiduría de Creso, véase Heródoto, *Historia* I, 88-89; 155; 207; III, 36.

83 Aunque en la anécdota que he comentado no se menciona su actividad como poeta, sin embargo, Heródoto conocía de primera mano la producción soloniana, como demuestra *Historia* V 113.2.

una discusión detallada de cada texto, pero advertir las recurrencias entre los problemas planteados por Heródoto y las soluciones diseñadas podrá servir para dinamitar esa presunta discontinuidad entre los planteamientos del «mito» y los planteamientos del «logos». En efecto, vamos a ver que las cuestiones expuestas por Heródoto permiten comprender de un modo coherente planteamientos tan aparentemente opuestos como los propuestos en las epopeyas homéricas y los de los diálogos de Platón. Ganada esta continuidad, se pueden iluminar de una manera menos anacrónica las diferencias.

Antes de entrar en esa discusión, sin embargo, hay que seguir desplegando de un modo más coherente y exhaustivo los diferentes hilos que han ido surgiendo en este primer acercamiento al corpus griego. El análisis de la obra poética de uno de los personajes de la *Historia* que hemos analizado, Solón de Atenas, me servirá para completar este acercamiento al planteamiento griego<sup>84</sup>. Se da la buena fortuna de que en su figura se ha conservado las dos facetas que han sido expuestas en los puntos anteriores, la del político y la del sabio. Solón fue, como es sabido, el legislador por excelencia de Atenas; además, es considerado uno de los siete sabios y se han conservado bastantes tramos de su obra poética. Sus poemas servirán, pues, para buscar explicación de la confluencia del planteamiento político griego y el carácter sapiencial de determinadas figuras, así como confirmación de la dualidad de perspectivas que hemos visto aparecer en la *Historia* de Heródoto. Antes de entrar en esta interpretación de su obra, sin embargo, hay que introducir toda una serie de precauciones para poder enfocarla desde su contexto simbólico de producción. Para abordar con prudencia los poemas solonianos es preciso delimitar antes el peso específico que lo poético y, como veremos, las prácticas piadosas tienen en la época griega.

---

84 Aunque en la anécdota que he comentado no se menciona su actividad como poeta, sin embargo, Heródoto conocía de primera mano la producción soloniana, como demuestra *Historia* V 113.2.

# **CAPÍTULO 3**

## **EL POETA Y LAS MUSAS**

### 3.1.-EL *IÓN* Y EL ALCANCE COGNOSCITIVO DE LA POESÍA

Antes de entrar a analizar en detalle la obra poética de Solón, pues, voy a hacer un inciso para abordar la peculiar comprensión que los griegos tienen de la poesía y de los poetas. Este acercamiento preliminar permite descartar toda una serie de prejuicios propios de nuestra época que, de pasar inadvertidos, entorpecen la comprensión de una dimensión del pensamiento griego esencial para comprender, por ejemplo, la unicidad de la figura de Solón. Mediante este inciso, además, se pondrá de relieve la inexcusable dimensión religiosa que, como vamos a ver, subyace a los poemas de Solón y que permite entenderlos en su especificidad.

La poesía en Grecia tiene, en efecto, un estatuto muy peculiar, completamente diferente al que nosotros le concedemos. Por ello es necesario escuchar a los textos con vistas a captar su extrañeza. Primero, en las propias palabras que usan. En el planteamiento griego de la cuestión no hay, en efecto, un nombre específico para designar la actividad poética y esto no debe tomarse como una omisión cualquiera. La designación un tanto tardía de *poiēsis* no quiere decir más que «producción» en general, sin especificar qué cosa sea la producida, de suerte que en cierto modo reitera una indefinición inicial que, como vamos a ver, es inherente a la representación griega de lo poético<sup>1</sup>. Es cierto que, para referirse a la épica homérica, Aristóteles utilizará en su *Poética* el término *epopeiía*, pero esta palabra tampoco ayuda en exceso puesto que se trata de un compuesto entre *épos* y *poein*, y el primero de estos términos, si bien acabará siendo palabra marcada (de donde vendrá nuestra «épica»), no designa a su vez más que «palabra»<sup>2</sup>. Estas designaciones, tardías e imprecisas, apuntan a que lo poético se concibe aquí como marcado por la indefinición, hasta el punto de no requerir una palabra específica para nombrar la actividad o su ámbito de aplicación. Comprender el fenómeno griego de lo poético pasa, pues, por mantener este carácter indefinido y ambiguo, y no buscar reducirlo por mor de una mayor comodidad hermenéutica. Para ahondar en esta caracterización propiamente griega quiero detenerme un momento en el *IÓN* platónico, que, pese a guardar una relación crítica con lo poético, deja entrever por medio de ese mismo ataque algunos de los rasgos esenciales de lo que se entendía bajo ese nombre.

La discusión de Sócrates con Ión tiene como tema la poesía porque Ión, desde el comienzo del diálogo, es presentado como un «rapsoda», es decir, como uno de esos cantores que presta su voz a los grandes poetas<sup>3</sup>. Además, se trata de uno de los grandes rapsodas del momento, ya que, según la conversación que abre el diálogo, acaba de regresar victorioso de las fiestas de Asclepio en Epidauro<sup>4</sup>. En un principio la peculiar índole del rapsoda podría suponer un problemático desdoblamiento a la hora de enfrentar el problema de delimitar lo que es la poesía: como se ha indicado, la tarea del rapsoda es

1 Véanse los análisis de Emilio Lledó en *El concepto de 'poiesis' en la filosofía griega*, Madrid: CSIC, 1961, pp. 35-42. No será hasta el siglo V que se empezará a emplear la palabra *poiēsis* para referirse a los poetas. Véase Francisco Rodríguez Adrados, *Orígenes de la lírica griega*, Madrid: Coloquio, 1986, p. 119. Los análisis de Aristóteles de la *poiēsis* son una muestra de que tal palabra no llegará, sin embargo, a especializarse para designar ni siquiera materialmente lo que nosotros llamamos «poesía» (véase, por ejemplo, Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VI, 4 1140a6). Un pasaje del *Banquete* pone el acento en el doble uso de la palabra 205b-c.

2 Véase Aristóteles, *Poética* 1447a13.

3 Sobre el rapsoda, véase F. Rodríguez Adrados, *Orígenes de la lírica griega*, op.cit., p. 120.

4 Platón, *IÓN* 530a-b. Es indiferente para la estrategia interna del diálogo el que Ión sea un personaje inventado o no por Platón: en el nivel de comprensión específico de los personajes del diálogo la ficcionalidad autorial es irrelevante.



la de reproducir lo que un poeta ha dejado fijado, de suerte que podría sostenerse que el rapsoda no es responsable de las cosas que dice. Este desdoblamiento es, sin embargo, anulado desde el comienzo de la conversación, al sostener Sócrates lo siguiente:

(...) es necesario que [los rapsodas] os ocupéis con muchos y buenos poetas y, principalmente, con Homero, el mejor y más divino de los poetas, y que aprendáis [*ekmanthánein*] no solo sus palabras [*tà épē*] sino también su entendimiento [*diánoian*], lo que es envidiable. Pues no se llegará a ser buen rapsoda si no se comprenden [*suneiē*] las cosas dichas por el poeta [*tà legómēna hypò tou poiētou*]. Es preciso, pues, que el rapsoda llegue a ser un mediador [*hermēnéa*] del entendimiento [*dianoías*] del poeta para los oyentes: sería imposible hacer esto bellamente no conociendo lo que el poeta dice<sup>5</sup>.

Lo que aquí se sostiene busca, en efecto, deshacer el inconveniente para la discusión que supondría la descarga de responsabilidad enunciativa a la que podría apelar el rapsoda con respecto a lo dicho por el poeta. El rapsoda debe ser «hermeneuta», «mediador», entre dos polos: la *diánoia* del poeta y los oyentes. No se trata de buscar un «sentido» del texto o algo similar, se trata de mediar entre un polo y el otro<sup>6</sup>. Pero esta labor mediadora, según apunta el texto, se ejercerá bien («bellamente») solo si se conoce lo que se dice, esto es, si el rapsoda «aprende» no solo las palabras sino lo que el poeta da a conocer con ellas. La *diánoia* del poeta no designa aquí tanto un conjunto de pensamientos cuanto un acto de comprensión, un efectivo conocimiento de la cosa. Como puede apreciarse en el texto citado, eso de aprender la *diánoia* del poeta, contrapuesta a sus «palabras», es glosado inmediatamente como conocer *tà legómēna*. Si no debemos ver aquí una contradicción, debemos entender que con *tà legómēna* no se refiere a las palabras (*tà épē*) sino a lo dicho, a las cosas. Aprender la *diánoia* del poeta no consiste, pues, en comprender lo que se dice, sino en saber de aquello de lo que se está hablando. La conversación que sigue a continuación elucida con claridad este punto: el rapsoda, si es verdad que es un experto en lo que dice Homero, debe ser también experto en lo que diga Hesíodo cuando ambos digan las mismas cosas; es decir, ser experto o no en Homero, haber aprendido su *diánoia*, es saber acerca de aquellas cosas que el propio Homero sabe<sup>7</sup>.

Esto pone ya en la pista de que uno de los principales rasgos de la comprensión de lo poético en el mundo griego pasa por atribuirle un alcance cognoscitivo que, desde luego, nosotros no le asignamos. Esta dimensión cognoscitiva es confirmada cuando Sócrates trata de entender al rapsoda como aquel

5 Platón, *Ión* 530b-c.

6 Sobre el sentido de *hermēnéa* en el texto, véase Carlotta Capuccino, «Platon's *Ion* and the Ethics of Praise», en: P. Destrée, F.-G. Herrmann (eds.), *Plato and the Poets*, Leiden-Boston: Brill, 2011, pp. 67-70.

7 Platón, *Ión* 531a-b. Véase Felipe Martínez Marzoa, *Muestras de Platón*, Madrid: Abada, 2007, pp. 14-15. No se trata, pues, como sostiene Javier Aguirre (*Platón y la poesía*, Pozuelo de Alarcón: Plaza y Valdés, 2013, p. 146ss.), de que, en virtud del «principio de totalidad» de las técnicas, si *Ión* sabe sobre un poeta debería saber sobre todos ellos. En la misma línea, véase E. Lledó, *El concepto de 'poiesis' en la filosofía griega*, op.cit., p. 59. Ahora bien, de lo que se está hablando es de que el rapsoda debe saber las cosas que sabe el poeta, de ahí que inmediatamente después se pase a decir: «SÓC.-(...) Por ejemplo, sobre el arte de adivinación tanto Homero como Hesíodo dicen algo. IÓN.-Ciertamente. SÓC.-¿Qué, pues? Las cosas que estos dos poetas dicen del mismo modo y las que dicen de modo diferente, ¿las explicarías mejor tú o un adivino? IÓN.-Un adivino» (Platón, *Ión* 531b-c). Es decir, lo que se discute no es que el saber del rapsoda sea un saber sobre un poeta o todos los poetas, sino que sea un saber sobre lo que los poetas hablan. El «principio de totalidad» se aplica, sí, pero a eso de explicar tanto lo que dicen del mismo modo como lo que dicen de modo diferente. Véanse las palabras de Carlotta Capuccino al respecto: «The beginning of the philosophical conversation clearly proves it: Socrates asks Ion if he believes himself to be *skilled* (*deinos*) only about Homer, or also about other renowned poets, like Hesiod and Archilocus (531a), and this alleged skill consists in knowing the truth concerning the *subjects* of their works, and not the meaning of their verses: the point is not to establish what Homer really said, but in what way, for example, a general must act in war» («Platon's *Ion* and the Ethics of Praise», op.cit., p. 69).

que sabe estimar lo dicho por el poeta y, por tanto, como aquel que sabe «elogiar» al poeta<sup>8</sup>. Esto conlleva saber si lo que dice en un determinado momento el poeta está bien dicho o no, es decir, implica saber, de nuevo, sobre aquello de lo que el poeta habla<sup>9</sup>. En este punto, Sócrates empieza a oponer la figura del rapsoda a las de los expertos en cada técnica. En concreto, comienza mencionando un pasaje de la *Iliada* en que se habla de cómo conducir un carro y, al momento, se señala que el que puede juzgar mejor sobre lo que allí se dice es el poseedor de la técnica de conducir carros, es decir, el auriga, y no otro experto<sup>10</sup>. Pronto Sócrates eleva la discusión a términos generales y lleva a su interlocutor a reconocer la especialización de cada técnica, que implica una competencia exclusiva en cada determinado sector de cosas y, por tanto, descarta la posibilidad de que esa competencia pueda duplicarse. Esto se plasma en las siguientes palabras:

Por consiguiente, a cada una de las técnicas [*tekhnôn*], ¿se les ha concedido por parte de la divinidad el ser capaces de conocer alguna cosa determinada? Pues lo que conocemos por la [técnica] del timonel no lo conocemos por la del médico. (...) En efecto, si fuera un conocimiento [*epistémē*] de los mismos asuntos, ¿cómo diríamos que una es una y la otra otra, cuando pueden conocerse las mismas cosas a partir de las dos?<sup>11</sup>

Esta inmanencia de cada campo cognoscitivo va a ser usada por Sócrates para desmontar el alcance epistémico de la figura del rapsoda: el auriga es quien es capaz de juzgar si el poeta «habla bellamente» sobre el manejo de los carros, y no el rapsoda; asimismo, cuando el poeta hable de algún remedio, será el médico quien juzgará sobre la «belleza» del pasaje; y lo mismo en el caso del pescador o del adivino<sup>12</sup>. Asentado esto, el diálogo pasará a tratar de definir un ámbito específico para el conocimiento del rapsoda, sin éxito, hasta el punto que Sócrates llegará a decir a Ión:

y tampoco me quieres decir cuáles son esas cosas sobre los que eres hábil [*deinòs*], aunque yo te insista desde hace tiempo, sino que, sencillamente, como Proteo, asumes múltiples aspectos y vas de arriba y abajo<sup>13</sup>

Así pues, el diálogo concluye que, puesto que el saber de Ión carece de un ámbito específico de aplicación y, por lo tanto, reduplica innecesariamente el resto de técnicas que sí se aplican explícitamente a ellos, el rapsoda carece de *tékhnē*.

Obsérvese que, en el nivel conversacional del diálogo, el carácter mediador del rapsoda evita una mayor profundización en el problema de lo poético. Lo que el poeta sabe, la *diánoia* del poeta, no entra en ningún momento en cuestión puesto que la figura del rapsoda actúa como una especie de escudo que impide la tematización de la figura propia del poeta y de su índole epistémica<sup>14</sup>. Sin

8 Platón, *Ión* 536d.

9 Platón, *Ión* 536e.

10 Platón, *Ion* 537a-538a.

11 Platón, *Ión* 537b-e.

12 Platón, *Ión* 537b-539d. Emilio Lledó sostiene que en el diálogo hay un «sofisma clarísimo» en el siguiente sentido: «En primer lugar, al aducir una serie de pasajes referidos todos a técnicas particulares que nada tienen que ver con la poesía, cuando precisamente el juicio sobre ésta no radica en la exactitud de las descripciones de técnicas, que caen fuera del menester poético» (*El concepto de 'poiesis' en la filosofía griega*, op.cit., pp. 59-60). A mi juicio, no puede reducirse la cuestión a que Platón se equivoque en su concepción de la poesía; antes bien, debemos dejarnos guiar por esa concepción para conseguir una comprensión específica del «menester poético» no en abstracto, sino griego. El propio Lledó señala, tras párrafos más abajo, que, en los «primeros creadores de la poesía griega», «se confundían poesía y didáctica» (p. 60), remitiendo así el sofisma platónico a los orígenes de la actividad poética.

13 Platón, *Ión* 541e.

14 En el libro X de la *República*, sin embargo, la cuestión cobrará mucho más peso puesto que ya no se examinará quién es capaz de elogiar mejor lo que dice el poeta, sino que se centrará en el saber del poeta mismo.

embargo, más allá de la deriva concreta de la discusión, el diálogo da por sentado que Homero, es decir, la poesía, en cierto modo compite en un nivel cognoscitivo con las restantes técnicas, aunque se conceda la victoria a estas últimas<sup>15</sup>. Dicho de otra forma, el diálogo asume como un supuesto de la conversación que el poeta es alguien que sabe de todo aquello de lo que habla. Es cierto que toda la argumentación socrática en torno a la inmanencia de cada campo epistémico va en contra de ese supuesto, pero es parte de una estrategia interna de la propia conversación el que lo haga. Es de notar que en las discusiones platónicas sobre la poesía siempre se parte de la suposición de este alcance epistémico de la poesía, ya sea en la *Apología*, donde Sócrates cuenta al jurado que se dirigió hacia los poetas en busca de alguien que fuera más sabio que él mismo<sup>16</sup>, ya sea en la *República*, donde Sócrates caracteriza al poeta como un experto capaz de producir no solo todo lo que hacen «cada uno de los artesanos» sino también «todas las cosas que crecen de la tierra y todos los animales, a las demás cosas y a él mismo» y, desde luego, «la tierra y el cielo, y los dioses y todas las cosas que hay en cielo y en el Hades bajo tierra»<sup>17</sup>. Esto quiere decir que, por más que en estas caracterizaciones se busque desmontar el carácter cognoscitivo de la poesía (en el *Ión* y en la *Apología* bajo la figura de la «inspiración divina», en la *República* bajo la de la *mimesis*), ninguno de esos diálogos recoge los resultados negativos del otro. Y ello de un modo en el que no se necesita avanzar ninguna hipótesis genética o filológica. Simplemente, en cada uno de ellos se está hablando con un interlocutor distinto. Así pues, la sabiduría del poeta no es una teoría descabellada del rapsoda Ión o una argumentación falaz de Sócrates, sino que se trata de un supuesto que no es específico de este o de aquel interlocutor, aunque solo sea porque el «interlocutor» en el caso de uno de los diálogos mencionados, la *Apología*, es el conjunto de los atenienses.

Se destaca aquí un aspecto que es necesario tener en cuenta a la hora de leer los diálogos platónicos en su propio contexto histórico. Como confirma el caso de la poesía, los diálogos cuentan de partida con una serie de supuestos comunes al mundo griego sin cuyo entendimiento la tarea de interpretarlos se vuelve artificial. En efecto, para comprender plenamente la argumentación desarrollada en los diálogos es preciso una previa contextualización que se haga cargo no sólo de lo anterior del texto sino también del conjunto de presupuestos que constituyen el marco de comprensión de los interlocutores<sup>18</sup>. En este caso, si se acude al *Ión* con una concepción literaria de la poesía, el diálogo podrá a lo sumo verse quizá como una anticipación de la teoría romántica del genio, pero muchos de sus pasajes, como el de la confrontación con las técnicas que he analizado, perderán su sentido específico respecto de la discusión que se despliega en el diálogo<sup>19</sup>.

15 Javier Aguirre sostiene acertadamente que «la cuestión central» del *Ión* es «la relación que cabe establecer entre la poesía y el conocimiento, la naturaleza epistémica de la poesía homérica y, en general, de la poesía tradicional» (*Platón y la poesía*, op.cit., p. 54).

16 Platón, *Apología de Sócrates* 22a-c.

17 Platón, *República* X, 596d. Una lista similar puede encontrarse en *Ión* 531c-d.

18 He desarrollado las líneas generales de estas exigencias hermenéuticas frente al texto platónico en mi artículo «El diálogo platónico entre literatura y filosofía» (*Intus-Legere* 7:2, 2013, especialmente pp. 100-102). Véase también los volúmenes colectivos de Gerard Allan Press (ed.), *Plato's Dialogues. New Studies and Interpretations*, Maryland: Rowman & Littlefield, 1993; Francisco J. González (ed.), *The Third Way. New Directions in Platonic Studies*, Maryland: Rowman & Littlefield, Maryland, 1995.

19 Véanse como muestra las palabras de William K. C. Guthrie en su *Historia de la filosofía griega* al respecto: «Lo primero que sorprende a un lector moderno no tiene más remedio que ser la total incompreensión de la naturaleza de la poesía mostrada por Sócrates (...) Aborda un poema como si fuera un manual de instrucciones prácticas en alguna

### 3.2.-POESÍA Y PEDAGOGÍA

Un breve acercamiento al *Ión*, pues, permite detectar uno de los supuestos que constituyen la comprensión específicamente griega de la poesía: el poeta aparece como alguien que sabe, como una referencia en cuanto a lo que dice. Es decir, el poeta es un *sophós*. Esta situación es de entrada opuesta a lo que establece nuestra perspectiva literaria moderna<sup>20</sup>. Para el mundo griego, el poeta es, al menos en principio, alguien que sabe algo; este supuesto podrá ser, desde luego, cuestionado y criticado, pero tales reacciones manifiestan el carácter operativo de esa asunción<sup>21</sup>.

Pero eso no es todo. La incursión platónica también confirma ese carácter indefinido, «proteico», que se detectaba en la ausencia de una palabra específica para designar la actividad o campo de aplicación del poeta. El diálogo se agota en buscar sin éxito un ámbito específico para lo poético. Pero esto no ocurre a causa de una concepción platónica de la *tékhnē* o de la poesía, sino porque la índole del saber del poeta choca contra la concepción habitual de «saber». Todo saber, señala Sócrates, es saber de algo; luego el poeta (o el rapsoda), si es que sabe, debe tener un campo de objetos específico. El resultado del diálogo es, como hemos visto, que no lo tiene, por lo que se le priva de *tékhnē*. Esto no resuelve el problema, desde luego, sólo plantea los términos de la aporía.

En efecto, la siguiente pregunta debe ser: si el poeta no sabe de cosas concretas, ¿de qué sabe? En este sentido, la confrontación técnica que hemos visto sugiere que el ámbito de sabiduría del poeta abarcaría en cierto modo la totalidad de las cosas: si se pueden confrontar las palabras del poeta respecto del conocimiento que todo experto tiene sobre su materia (medicina, navegación, conducción de carros, etc.), ello se debe a que el poeta no se limita a hablar de un ámbito concreto sino que aborda

---

técnica o modo de vida y que debiera ser jugado sólo por un experto en la práctica particular que se haya descrito. Nunca se mencionan los criterios estéticos» (IV, Madrid: Gredos, 2002, p. 201). Más adelante, sin embargo, precisa que «para entender a Platón debemos saber lo que se esperaba de un poeta y cómo concebían su tarea él mismo y su audiencia» (*ibid.*). Por este mismo imperativo de coherencia hermenéutica, no tiene sentido, al menos dentro de una investigación que busque comprender desde un punto de vista interno al texto griego la índole de lo poético, que se sostenga lo siguiente: «Pero por encima de las torpezas cometidas por *Ión* y de las falacias perpetradas por Sócrates, el mayor error, compartido por ambos, es el de no comprender que el mundo real y el mundo poético deben ser valorados desde criterios diferentes, que entre la semántica proposicional y la semántica poética existe una distancia infranqueable y que el conocimiento factual del mundo real no funciona del mismo modo en el contexto de las construcciones fictivas. Sin esa distinción previa, que ni Sócrates ni *Ión* parecen percibir, todo análisis posterior del hecho poético resulta sencillamente falaz» (J. Aguirre, *Platón y la poesía*, op.cit., pp. 68-69). Para completar esta lectura, Aguirre remite a Rana Saadi Liebert, «Fact and Fiction in Plato's *Ion*» (*American Journal of Philology* 131, 2010, pp. 179-218), quien desarrolla, desde los presupuestos de lo poético como «ficción», una lectura del diálogo que busca explicar las supuestas falacias que en él se sostienen. Desde la óptica que quiero mantener en este trabajo no se debería presuponer que lo poético es un fenómeno uniforme que solo ha llegado a ser comprendido propiamente cuando se ha desarrollado una comprensión literaria de ello. El anacronismo identitario se ejecuta aquí, a la Hegel, proyectando nuestras categorías en el pasado y comprobando que los antiguos las manejaban mal. De esta forma, una lectura que no busque confirmar lo que ya sabe debe atender al texto desde una distancia con respecto a las propias preconcepciones.

20 Nuestro problema parece ser más bien el inverso: supuesto su carácter literario, ¿puede la poesía ofrecernos algún tipo de conocimiento del mundo? Véase Paul Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid: Trotta, 2001, pp. 325-336. Sobre la peculiar posición de la obra de Platón respecto de nuestra distinción entre literatura y filosofía y la necesidad de afrontar los diálogos desde otra perspectiva, véase mi artículo ya citado «El diálogo platónico entre literatura y filosofía» (op.cit., pp. 91-104).

21 Es célebre la sentencia, citada por Aristóteles en *Metafísica* I 2, 983a3, que dice que «los poetas mienten mucho». Este dicho pone ante una situación en la que lo que se da por sentado es lo contrario, esto es, que el poeta es quien dice verdades, para posteriormente prevenir sobre ello alegando que dice también mentiras. Dentro de una concepción «literaria» de la poesía no tiene sentido ese aviso.

la totalidad de las cosas. El poeta moviliza un universo en su poesía; es, en este sentido, que es un *poiētēs* sin más, esto es, un productor de cualquier cosa, un productor de «mundo».

Esta índole epistémico global de lo poético se refleja en la caracterización, un tanto desafortunada, de «enciclopedias tribales» que asignó Havelock a la *Iliada* y a la *Odisea*<sup>22</sup>. El saber que se despliega en ellas, sobre cualquier ámbito en el que se centra la acción, es el motivo de tal denominación, pero hay que señalar que el saber poético va más allá de una pura consideración técnica de la acción. En la *Iliada* y la *Odisea*, en efecto, se habla de cómo hacer cosas, pero también se presenta un mundo y se expone la dimensión divina que lo recorre y la ritualidad que exige<sup>23</sup>. Se ha señalado ya a menudo cómo en la Grecia antigua la poesía constituía el elemento privilegiado en el que se plasmaba, al menos en la perspectiva más tradicional, una sabiduría que condensaba los códigos de conducta, las reglas técnicas y las prácticas religiosas de ese mundo. Formaba parte del contexto educativo como una parte sustancial de la *paideia* que todo hombre necesitaba adquirir para ser hombre<sup>24</sup>.

Este carácter pedagógico de la poesía va de la mano del carácter cognoscitivo de la misma. En los análisis aristotélicos de la *sophía*, que abren su *Metafísica*, el saber es vinculado a la capacidad de enseñanza<sup>25</sup>. Asimismo, como hemos visto, el intento platónico de deslegitimación pedagógica de la poesía pasa por negarle al poeta una autoridad epistémica. Pero sería un error querer buscar en las epopeyas homéricas la fuente de enseñanza de la diversidad de saberes técnicos. Lo que en la discusión platónica se insinúa no es tanto que Homero sea quien enseñe al auriga a ser un buen auriga, sino que es capaz de competir con él en su propio ámbito. Más que una «enciclopedia» que detalle las pautas de la acción de cada técnica, lo que ocurre en la poesía homérica es que en ella se describen secuencias operacionales concretas de una manera tal que esas descripciones pasan a revelar el modo como se hacen esas cosas. Cuando se habla del carácter pedagógico de la poesía homérica debe entenderse esta afirmación en un sentido más amplio, en cuanto desborda los límites asignados a cada saber técnico y, por supuesto, la vocación catalogadora de la enciclopedia. Utilizando términos anacrónicos se podría decir que, más que un saber particular, el poeta detenta un saber universal, o, si se quiere, que, más que una educación específica, el poeta suministra una formación global. Cuando un griego escuchaba la *Iliada* o la *Odisea* aprendía de ellas los usos y costumbres de su mundo (dicho de otra forma: aprendía a moverse en el mundo), dentro de los cuales se insertan las diferentes especialidades técnicas que, por lo tanto, no contravienen sino que confirman esa atmósfera simbólica movilizada por el poema.

En el punto anterior vimos que precisamente este carácter universal de los poemas homéricos era el centro de la descalificación técnica del Sócrates platónico. En efecto, en cuanto saber que engloba

22 Véase el capítulo IV de su *Prefacio a Platón*, Madrid: Visor, 1994.

23 Así, como hemos señalado antes, la *República* y el *Ion* coinciden en atribuir al poeta no solo una competencia en el abigarrado mundo de las técnicas sino, ante todo, en resaltar el universo simbólico que despliega: el poeta habla de la tierra y del cielo, de los dioses y los hombres.

24 La principal obra de referencia sobre este asunto sigue siendo la *Paideia* de Werner Jaeger, a la que más adelante discutiré alguno de sus momentos argumentativos. En su libro sobre *Platón y la poesía*, Javier Aguirre detecta la presencia efectiva de esta problemática política en el diálogo platónico hasta el punto de sostener: «En el *Ion* el diseño y los contenidos están íntimamente entramados y eficazmente dirigidos a la consecución de un objetivo: sustraer a la poesía tradicional y sus manifestaciones públicas del ámbito del conocimiento a fin de desacreditarla como modelo educativo del ciudadano griego» (p. 89).

25 Véase Aristóteles, *Metafísica* I, 1 981b7ss..



e incluye el resto de saberes en cierto modo los niega como tales, haciéndolos superfluos. Podríamos preguntarnos: ¿para qué aurigas, médicos, pescadores o adivinos, si hay poetas? Pero, por lo mismo, también se podría plantear la cuestión de este otro modo: ¿para qué poetas, si hay aurigas, médicos, pescadores y adivinos? De esta forma, la pretensión epistémica del poeta invade, según el planteamiento de Sócrates, los ámbitos específicos de cada técnica y en cierto modo las suplanta como tales. ¿Es este planteamiento problemático de la cuestión algo exclusivamente platónico? ¿O podemos verlo emerger ya en la propia producción poética griega? Debe ser así, si es cierto lo que sostuve en el punto anterior de que los diálogos platónicos parten de unos supuestos que comparte el mundo griego en su conjunto.

En los puntos siguientes voy a analizar esta cuestión centrándome en el primer tipo de producción poética griega: las épica homérica. Detectar la raíz de los análisis platónicos en ella me permitirá trazar un arco que garantice un espacio homológico entre la tradición más antigua griega y la llamada ilustración clásica. Ganando esta continuidad, se habrá dado un paso para comprender la diferencia específica entre ambos períodos de una manera que no la asimile al esquema secularizador moderno.

Como he dicho anteriormente, el núcleo aporético de la crítica platónica a la poesía está ya contenido e insinuado en la obra de Homero, aunque la aporía es, en cierto modo, suprimida como tal<sup>26</sup>. Los poemas homéricos eluden, y en cierto modo expresan, el problema epistémico de la poesía mediante un desdoblamiento enunciativo que preside su canto: el poeta pide, al comienzo del poema, que la musa cante tal o cual suceso. Es en virtud de esta asistencia divina que el poeta es capaz de hacer lo que hace. La consistencia del saber del poeta pasa, pues, por entender esta deliberada ambigüedad del enunciadador del poema. De esta forma, hay que detenerse un momento en este gesto inicial de la épica y analizar su rendimiento narrativo, aunque ello implique recorrer las grandes líneas del universo homérico. Este enorme rodeo antes de entrar en la obra de Solón no será, sin embargo, en vano, puesto que veremos que los poemas solonianos respetan esas líneas principales, de suerte que todo el trabajo que se realice ahora servirá más adelante para desplegar una interpretación hermenéuticamente rigurosa de la poesía de Solón.

### 3.3.-LA APELACIÓN A LA MUSA COMO TÉCNICA NARRATIVA

Las dos grandes epopeyas homéricas arrancan con un gesto idéntico: el poeta apela a una instancia distinta y superior a él, la «diosa» (*Iliada*) o la «musa» (*Odisea*), a la que se remite la narración. Este gesto es tanto más importante para comprender el estatuto de la poesía griega cuanto que es un fenómeno específico de ella<sup>27</sup>. El primer problema que aparece a la hora de entenderlo es la peculiar ambigüedad en la que deja a la narración del poeta. Digo «ambigüedad», porque no se debe ver en este gesto una renuncia total por parte del poeta a la responsabilidad enunciativa, como si por medio

26 Precisamente, esta posición que asume Platón y que le capacita para poner de relieve el carácter aporético del planteamiento poético constituye, como vamos a ver, uno de sus rasgos clásicos.

27 Véase Andrew Ford, *Homer. Poet of the Past*, New York-London: Cornell UP, 1992, p. 31: «The appeal to the Muses is so conventional by now that we may forget that they are uniquely Greek». Asimismo, también Walter F. Otto resalta el hecho de que solo los griegos han tenido una divinidad del canto poético. Véase Walter F. Otto, *Las Musas. El origen divino del canto y del mito*, Madrid: Siruela, 2005.



de este recurso se convirtiera en un mero instrumento de una instancia divina que hablaría por él<sup>28</sup>. Un análisis narratológico de su función señala, más bien, al gesto de apelar a la musa como un procedimiento narrativo que tiene un rendimiento dentro de las epopeyas homéricas, y que, en ese sentido, denota una «intención» tras él (*narratorial motivation*). La idea de la «objetividad de Homero», en parte solidaria de la teoría del «rapto poético» (el dios posee al poeta, de modo que se suprime su «subjetividad» en favor de la «revelación» divina), es desde este punto de vista insostenible<sup>29</sup>. Es cierto que no hay referencias personales en la obra homérica, pero ello no quiere decir que el narrador desaparezca para dar lugar a una suerte de narración «ingenua» o, valga la expresión, «pura»<sup>30</sup>. El poeta homérico maneja, antes bien, toda una serie de procedimientos narrativos que modulan la acción en función del efecto que se desea producir: apelativos a la audiencia tales como preguntas retóricas o condicionales irreales, exaltaciones emocionales, pasajes en presente, uso de presentación directa o indirecta de los discursos, prolepsis y analepsis de eventos, historias incrustadas, etc.<sup>31</sup> Para entender esto es útil apelar a la distinción de Gérard Genette entre «historia» (*histoire*) y «relato» (*récit*)<sup>32</sup>. La «historia» es el contenido abstracto de la narración, que se puede reconstruir a partir del

28 Penelope Murray remite esta representación a Platón: «throughout his work Plato describes poet as a passive instrument who knows nothing of what he is saying and who cannot explain the source or the meaning of his poetry» («Poetic Inspiration in Early Greece», en: I. J. F. De Jong (ed.), *Homer. Critical Assessments*, IV, London-New York: Routledge, 1999, p. 22). Véase también Eugène N. Tigerstedt, «Furor Poeticus: Poetic Inspiration in Greek Literature before Democritus and Plato», *Journal of the History of Ideas* 31:2, 1970, pp. 163-178. Para lo que aquí nos ocupa los dos autores coinciden en señalar que la «posesión» divina no está presente en la épica homérica sino que esa representación es fruto de una posterior reflexión sobre el acto poético. Para juzgar esta opinión habría que entrar a discutir los pasajes platónicos concretos en los que se sostiene la teoría del *enthousiasmós*; lo que se puede hacer aquí es mostrar que en una teoría como la de la posesión divina de lo que se trata más bien es del modo como nosotros, modernos, entendemos la relación del hombre con lo divino. Como vamos a ver, el planteamiento moderno, celoso de la autonomía del hombre, adjudica la responsabilidad a una de las partes en liza, de un modo total y exhaustivo: o el poeta es plenamente responsable de sus actos y entonces la apelación a la musa no es más que un efecto retórico o la divinidad le inspira, privándole, en el fondo, de la autoría del poema. Este no es el planteamiento griego de la situación, como vamos a ver más en concreto en este capítulo. No hay para el griego conflicto en el terreno de la responsabilidad porque para el griego la «inspiración» no es incompatible con la autoría. Por así decir, libertad y destino no son excluyentes en el planteamiento griego: la máxima «llega a ser el que eres» es expresión de ello.

29 Véase, como ejemplo particular de esta concepción «objetivista», lo que dice Hermann Fränkel respecto del estilo homérico del que destaca «la objetividad contenida y el desapego aristocrático»: «El cantor informa, no refleja. Como persona se retira completamente detrás del asunto tratado. No juzga a sus personajes, y no indica sus opiniones propias acerca de su carácter» (*Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, op.cit., p. 51). La idea de Fränkel es que, cuando el poeta tilda de «loco» a alguno de los personajes, no está haciendo más que una mera descripción objetiva del fracaso de su acción. El problema ínsito en esta discusión es el de la pertinencia de usar categorías como «sujeto» y «objeto» en una lectura de los poemas homéricos. En cualquier caso, como veremos, la modulación inherente al acto narrativo, como veremos, hace inviable una interpretación «objetivista» como la que propone Fränkel.

30 Pongo entre comillas estas expresiones porque es absurdo situar la «pureza» de una narración en su ausencia de procedimientos y mediaciones narrativos. Bajo ese criterio, la narración más «pura» sería el drama. Tales consideraciones son el fruto de un positivismo estético que, impregnado de un afán de objetivismo cientificista, emprendió, desde mediados del siglo XIX, una suerte de cruzada contra las injerencias del autor en la novela. Críticos literarios y autores como Gustave Flaubert, William James o incluso Jean-Paul Sartre han participado de esta cruzada antinarrativa. Sin embargo, todos estos ensayos de «objetividad» literaria estaban condenados a fracasar porque, según expone Wayne C. Booth en su *La retórica de la ficción*, no alcanzaron a distinguir una instancia literaria que se sitúa como intermediaria entre las intromisiones de la personalidad real del autor en los comentarios y la pretendida anulación de la figura autorial de estos intentos: el «autor implícito», una figura que se desprende de la obra considerada como unidad autónoma y que no tiene más realidad que esa inferencia literaria. Este «autor implícito», pues, hace las veces de polo orientativo de la comprensión, representando en este nivel de la «estética de la recepción» esa totalización inherente a toda comprensión que Gadamer denomina «anticipación de la perfección» (*VM* 360-363).

31 Puede verse un repertorio de ejemplos en Irene J. F. de Jong, *Narrators and Focalizers. The Presentation of the Story in the Iliad*, Amsterdam: B. R. Grüner, 1987, pp. 44-45.

32 Véase Gérard Genette, *Figuras*, III, Barcelona: Lumen, 1989, pp. 81-87. Véase también José Ángel García

«relato» como acto específico del narrador (la forma concreta como se cuenta). Los mecanismos narrativos como los que he señalado son los que mediatizan la «historia» dando lugar al «relato», es decir, al peculiar modo de presentación que es preciso adscribir a la «intención» del narrador. De esta forma, esta clase de mediaciones narrativas producen una serie de efectos que no ocultan sino que dejan entrever la presencia activa del narrador-focalizador en la obra. Y las apelaciones a las musas son, en este sentido, un recurso del que se sirve el poeta para enfatizar su propia actividad de narrador, para autoseñalarse como un narrador consumado (*accomplished*)<sup>33</sup>. Narratológicamente hablando, con el gesto de apelar a la musa el narrador no se quita de en medio, sino que, mediante ella, se muestra como un «narrador autoconsciente», esto es, como un narrador que sabe de su propia condición de narrador<sup>34</sup>.

Estas precisiones narratológicas no buscan anular o reducir esa ambigüedad que, de manera innegable, comporta el gesto inicial del poeta, simplemente señalan su función formal respecto de la narración que es el poema. El gesto de apelar a las musas, en términos narratológicos, sigue siendo un gesto ambiguo, puesto que solapa la voz del Narrador-Focalizador primario (NF1) con la de la Musa<sup>35</sup>. La perspectiva narratológica, pues, aunque útil a la hora de situar internamente la función del gesto, es demasiado abstracta para una comprensión específica del mismo. Al fin y al cabo, la narratología es una disciplina formal que sirve de herramienta de análisis para cualesquiera narraciones. La presente investigación no puede limitarse a analizar el gesto de apelar a la musa como un procedimiento narrativo cualquiera. Si se quiere entender su función específica hay que introducir, dentro de las coordenadas formales que suministra el acceso narratológico, las determinaciones concretas que moviliza el horizonte simbólico desde el que fueron producidas estas obras.

El propio poema proporciona un punto de apoyo para entender el carácter de ese gesto, precisamente en uno de esos momentos en los que la figura del narrador comparece en el poema. En efecto, aunque de las palabras del poeta homérico no puedan inferirse rasgos concretos que permitan individualizarlo, sí ocurre que en determinados momentos de su narración él mismo se posiciona dentro de las contraposiciones que maneja, ofreciendo así una clave para entender su autocomprensión como poeta. Así, en un pasaje de la *Iliada*, sobre el que luego volveré, el poeta homérico se sitúa en explícita oposición a las musas mediante un «nosotros» que le identifica con el resto de mortales que componen su audiencia<sup>36</sup>. O, en otro momento destacable del mismo poema, se señala la dificultad de contar lo que está ocurriendo «como si fuera un dios»<sup>37</sup>. Esta clase de pasajes dan a entender la oposición entre la figura mortal del narrador y la divinidad; con ello insertan al narrador dentro de la oposición más amplia, esencial para el poema, de los hombres y los dioses. De esta forma, para entender la con-

---

Landa, *Acción, relato, discurso. Estructura de la ficción narrativa*, Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 1998.

33 Véase I. J. F. De Jong *Narrators and Focalizers*, op.cit., p. 97. Penelope Murray señala: «in pragmatic terms (...) ancient poets use invocations to establish their authority, to guarantee the truth of their words, and to focus the attention of the audience at strategic points» («Poetic Inspiration in Early Greece», op.cit., p. 24).

34 Véase I. J. F. De Jong *Narrators and Focalizers*, op.cit., pp. 46-47; P. Murray, «Poetic Inspiration in Early Greece», op.cit., pp. 31-33.

35 Véase I. J. F. De Jong *Narrators and Focalizers*, op.cit., pp. 47: «It is left open whose voice is speaking, that of the Muse or of the NF1, and this ambiguity (...) becomes explicit in B 484-93, which opens with *éspete* and ends with *eréo*».

36 Véase Homero, *Iliada* II, 484-486: «Decidme ahora, Musas, dueñas de olímpicas moradas, / pues vosotras sois diosas, (...) / mientras que nosotros (...)».

37 Homero, *Iliada* XII, 176: «pero es difícil para mí exponer todo eso como si fuera un dios»

creta relación del aedo con las musas se debe ahora analizar la relación más general que se plantea, dentro de los poemas homéricos, entre los hombres y los dioses.

### 3.4.-LA DOBLE MOTIVACIÓN EN GENERAL

En el centro de la peculiar incompreensión moderna de las relaciones entre mortales e inmortales en el mundo griego se halla la noción de responsabilidad. Los propios textos griegos tampoco parecen ayudar demasiado cuando son abordadas desde nuestras categorizaciones. Así, ciertos momentos de los poemas homéricos dan la impresión de que no hay en ellos un reconocimiento específico de la autonomía y la responsabilidad humana<sup>38</sup>. Pero no es posible, sin embargo, afirmar la presencia en la épica homérica de una omnideterminación divina, dado que, en otras ocasiones, se sostiene explícitamente la plena responsabilidad de los humanos respecto de sus acciones<sup>39</sup>. El propio Zeus en la *Odisea* niega la posibilidad de una descarga tal de responsabilidad por parte de los mortales:

Es de ver cómo inculpan los hombres sin tregua a los dioses  
achacándonos todos sus males. Y son ellos mismos  
los que traen por sus propias locuras su exceso de penas<sup>40</sup>.

De esta forma, en la épica homérica se alternan pasajes en los que se afirma el influjo de lo divino en las acciones humanas y otros que insisten en la responsabilidad de los hombres. Para nuestro planteamiento moderno hay aquí una antinomia, que tiene su expresión más tradicional en el conflicto entre la determinación y la libertad. Este problema filosófico, en efecto, es inherente a la representación moderna de la libertad que, en cuanto expresión de la autonomía del hombre, deposita en él, y sólo en él, la responsabilidad de las acciones. Cualquier injerencia supone, por lo tanto, no solo una descarga de responsabilidad sino incluso la privación de la misma<sup>41</sup>. No ocurre lo mismo dentro del pensamiento griego. En concreto, en las epopeyas homéricas esa supuesta antinomia y la oposición entre pasajes mencionada se revela insostenible cuando se advierte que pueden señalarse otros lugares de los textos en los que se sostiene, al mismo tiempo, ambas determinaciones de la conducta humana<sup>42</sup>.

38 Véase, por ejemplo, Homero *Iliada* I, 55 (Aquiles convoca una asamblea porque Hera se lo infunde en su mente); III 164 (Príamo sostiene que los culpables de la guerra son los dioses); IV, 31-67 (Zeus y Hera hablan de destruir ciudades); VIII, 139-144 (Néstor dice que Zeus está otorgando la gloria a Héctor y que, frente al «designio de Zeus», nada puede hacer el hombre); XIX, 87 (Zeus es el responsable de la locura de Agamenón); *Odisea* V, 382-387 (Atenea interviene para detener la tormenta de Poseidón y permitir que Odiseo llegue a la isla de los feacios); XVII, 360-364 (Atenea impulsa a Odiseo a pedir pan entre los pretendientes); XXI, 14 (Atenea inspira a Penélope el certamen de arco); etc. En este sentido, Bruno Snell ha defendido la exterioridad de las decisiones del «hombre homérico», que se representarían en las figuras de los dioses. Véase Bruno Snell, *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*, Barcelona: Acanalado, 2008, pp. 17-56.

39 Véase, por ejemplo, Homero, *Iliada* I, 206-218 (Atenea se presenta ante Aquiles para calmar su ira, «si quiere obedecer»); III, 399-412 (Helena se resiste al mandato de Afrodita); *Odisea* I, 37-40 (Hermes trata de convencer sin éxito a Egisto de que no mate a Agamenón); VI, 141-147 (Odiseo duda sobre qué conducta adoptar ante Nausícaa y finalmente decide por cuenta propia suplicar a distancia); etc. Para una crítica a la posición de Bruno Snell sobre la ausencia de voluntad del «hombre homérico», véase Bernard Williams, *Vergüenza y necesidad. Recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia antigua*, Madrid: A. Machado, 2011, pp. 45-87.

40 Homero, *Odisea* I, 32-34.

41 Es obligado remitir aquí a la tercera antinomia de la *Krv*, aunque este conflicto se remonte a los propios comienzos de la modernidad, con el desarrollo de la ciencia mecanicista.

42 Véase, por ejemplo, Homero, *Iliada* V, 171-176 (Eneas, tras señalar que Pándaro es célebre por su habilidad con el arco, le dice que se encomiende a Zeus y lance su flecha contra Diomedes); VIII, 311 (Teucro yerra al disparar a Héctor, pues Apolo desvía la flecha); IX, 600-601 («pero tú no proyectes en tus mentes estas cosas, ni que un dios [*daímon*] / te induzca a ello»); XV, 636 (los aqueos huyen ante Héctor y Zeus); XVI, 725 (Apolo, transfigurado en Asio, dice a

Sirvan como ejemplo los siguientes versos del canto XVI de la *Iliada* en los que se describe el acto temerario de Patroclo:

Patroclo dio la señal a los caballos y a Automedonte  
y partió tras los troyanos y los licios. ¡Grave falta cometió  
el insensato [*népios*]! Si hubiera observado el consejo del Pélida,  
seguro que habría evitado la maligna parca de la negra muerte.  
Mas el designio [*nóos*] de Zeus siempre es superior al de los hombres  
y ahuyenta a un hombre lleno de coraje o le quita la victoria  
fácilmente, mientras otras veces lo anima en persona a luchar.  
Él fue también quién inflamó el ánimo en su pecho<sup>43</sup>.

Estas palabras del poeta de la *Iliada* son una muestra de cómo se plantean las cosas en el mundo griego: en primera instancia, se tacha a Patroclo de «insensato» por no seguir el consejo de Aquiles, con lo que se reconoce la voluntariedad de su acción, para, al momento siguiente, señalar la influencia de Zeus en su conducta. El narrador llega a postular incluso la posibilidad de que Patroclo hubiera sobrevivido mediante el condicional contrafáctico («si hubiera...»), aunque, en el verso siguiente, señala que su acción no pudo haber sido de otro modo dado el influjo de Zeus en las acciones de los hombres<sup>44</sup>.

Este tipo de pasajes indican que, en el modo homérico de plantear las cosas, la conjugación de decisiones mortales e intervenciones divinas no supone una anulación de aquellas en favor de estas y, a la vez, que la afirmación de aquellas no excluye el hablar de estas. En la épica homérica, en efecto, se ve a los dioses actuar, apoyando el éxito o contribuyendo al fracaso de las acciones de los héroes sin que ello reste ni un ápice de «gloria» o de «vergüenza» al personaje en cuestión<sup>45</sup>. Su modo de actuación característico pasa por ser un apoyo latente, velado, en el que sus personajes «favoritos» consiguen lo que persiguen sin apercibirse de la presencia del dios a su lado, pero también son capaces de hundir a quien no goza de ese favor. Es, pues, una confusión nuestra, es decir, de los intérpretes modernos, el suponer que la motivación humana y la divina son excluyentes<sup>46</sup>. Así pues, hay que pensar como una

---

Héctor que puede ser capaz de matar a Patroclo, que Apolo quizá le conceda esa gloria); XVI, 103 (a Ayax lo doblegan la voluntad de Zeus y las flechas de los troyanos); XXII, 359 (Hector le dice a Aquiles que Paris y Apolo le matarán); *Odisea* XIV, 480-489 (la insensatez de dejarse el manto se convierte en engaño de un dios); XVIII, 158-168 (Atenea inspira a Penélope a mostrarse a los pretendientes; ella sostiene que es su corazón quien le ha impulsado a ello); XIX, 485 (Euriclea ha descubierto a Odiseo y un dios la ha iluminado); etc.

43 Homero, *Iliada* XVI, 684-686.

44 Los condicionales, al igual que las sentencias negativas, solo existen en el nivel del «relato», nunca en el de la «historia» (que, por definición, solo consta de lo que podemos reconstruir como sucesos). Dicho de otra forma, se trata de un efecto de interacción entre el narrador y el narratario. Sobre las «if-not situations» de la *Iliada*, véase I. J. F. De Jong *Narrators and Focalizers*, op.cit., pp. 68-81.

45 Sobre el elogio y la censura como criterio para determinar la «voluntariedad» de las acciones, véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco* III 1, 1110a19-33. Para una crítica de la traducción de lo *hekousion* como «voluntario», véase Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *Mito y tragedia*, I, Barcelona: Paidós, 2002, pp. 49-63.

46 Bruno Snell se deja llevar por este anacronismo cuando señala que «en Homero, el hombre no se siente todavía dueño de sus decisiones» (*El descubrimiento del espíritu*, op.cit., p. 67). Al contrario, los héroes homéricos se sienten responsables de lo que hacen, incluso allí donde nuestra conciencia moderna adscribiría la responsabilidad a un dios. Por lo demás, pese a que es consciente de la diferencia histórica en la que se mueve su objeto, la investigación de Snell es solidaria, en sus líneas generales, de la caracterización hegeliana que he presentado en el primer capítulo de este trabajo: el «descubrimiento del espíritu» del que habla el libro de Snell es esa misma emergencia del espíritu que veíamos en la lectura hegeliana de los griegos. Y, al igual que le ocurre a la lectura hegeliana, este espíritu emergente, aunque anuncia el espíritu moderno, se encuentra todavía en estado embrionario, de ahí que todavía no haya desarrollado en todo su alcance nociones «morales» como «voluntad», «responsabilidad», etc., que no surgirán hasta el florecimiento subjetivo de la lírica. El propio Snell deja clara esta influencia en la introducción: «El pensamiento europeo empieza en los griegos y, desde entonces, se considera la única forma de pensamiento. Sin duda esta forma griega de pensamiento tiene un



situación coherente el que los mortales decidan por su propia cuenta y riesgo y el que se pueda decir de determinadas acciones que han sido «inspiradas» por un dios.

Esta acción combinada entre dioses y hombres ha sido denominada por Lesky «doble motivación», en un intento de escapar de esta antinomia interpretativa<sup>47</sup>. Según este autor, las acciones de los héroes homéricos pueden ser contempladas bajo dos perspectivas distintas: la específica de los mortales, en la que ellos y solo ellos aparecen como responsables de la acción, o la de los dioses, en la que las figuras divinas actúan y encauzan la acción de los hombres<sup>48</sup>. Y, por supuesto, esta dualidad de perspectivas pueden yuxtaponerse, como en los pasajes citados. Volveré sobre esta duplicidad del punto de vista sobre la acción, ahora solo dejaré consignado que la autoridad sobre la perspectiva divina recae sobre el poeta, quien permite acceder a su audiencia a esa otra dimensión de la acción.

Hay que reparar en que esta dualidad de perspectivas implica el que en un principio cualquier acción humana podría ser traducible a un registro divino sin alterar materialmente su estructura y realización, aunque desde luego solo algunas de ellas efectivamente lo sean. Una discusión sobre por qué unas sí y otras no, solo puede hacerse atendiendo al detalle de los textos<sup>49</sup>. Puede señalarse, sin embargo, que, en general, las acciones marcadas por la intervención divina suelen moverse en el registro de lo excepcional (ímpetu y fuerza desmedida, oportuna elección del momento...), pero también pueden ser resaltadas en cuanto son importantes en relación a la trama global de lo que ocurre. En cualquier caso, en términos narrativos, la presencia de la divinidad sirve para subrayar la relevancia de la acción en la que interviene: cuando el poeta cuenta que un dios «inspira» una acción, ese momento queda marcado como importante debido a esa intervención.

Ahora bien, la doble motivación supone también, a la inversa, el que cualquier interacción divina referida por el narrador se pueda expresar en un registro puramente humano. Esto implica, desde luego, que las intervenciones divinas no serán sustancialmente de carácter sobrenatural o «milagroso», con todos los matices que luego añadiré. Pero, a su vez, también conlleva que la intervención

---

valor determinante para nosotros los europeos: convertida en filosofía o en ciencia, se libera de todos los condicionantes históricos y tiende hacia valores incondicionales y absolutos, hacia la verdad. Y no solo aspira a ello, sino que alcanza lo duradero, lo incondicionado y lo verdadero» (p. 7); «el espíritu ‘se’ manifiesta por el hecho de ser (se hace ‘efectivo’) en el proceso histórico» (p. 9); «Por otra parte, preferimos también hablar de ‘descubrimiento’ del espíritu en vez de ‘revelación’ porque, como lo demostrarán las distintas fases del proceso, el hombre llega a comprender el espíritu solo a través del dolor, la angustia y el esfuerzo» (p. 10); «Sobre todo cuando se trata de lo griego conviene no ser demasiado escépticos en este punto [esto es, en la capacidad de comprender un pensamiento ‘extranjero’]: al fin y al cabo se trata de nuestro pasado espiritual, y lo que sigue nos demostrará tal vez que lo que al principio se presenta como algo radicalmente extraño es muy natural, más simple en todo caso que las complicadas ideas modernas, y que no sólo podemos participar de ello a través del recuerdo, sino también porque se nos ofrece esta posibilidad de hallar los hilos de nuestro intrincado pensamiento» (p. 12); etc.

47 Sobre la «doble motivación» en general, véase. Albin Lesky, *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos*, Heidelberg: Winter, 1961; E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, op.cit., pp. 1-18. Sobre la doble motivación en la tragedia, véase Jacqueline de Romilly, *La tragedia griega*, Madrid: Gredos, 2011, pp. 167-169.

48 «El mismo acontecimiento encuentra, pues, explicaciones diferentes según los niveles de la realidad que se contemplan. Estas diversas razones no se excluyen, precisamente porque no se encuentran situadas en el mismo plano. Se comprende así que puedan coexistir en el seno de la misma religión el sentimiento más profundo de la presencia divina en casi todos los actos de la vida humana y el sentimiento, no menos fuerte, de que son los hombres los que tienen que arreglárselas, de que ante todo depende de ellos mismos el salvarse» (Jean-Pierre Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid: Siglo XXI, 2009, p. 99).

49 Remito aquí a los comentarios de Irene J. F. de Jong sobre la *Iliada* y la *Odisea* para una discusión concreta de los pasajes: *Narrators and Focalizers*, op.cit.; *A Narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge: Cambridge UP, 2004.

divina ha de pensarse más allá de un esquema de determinación causal estricta. Este es el punto que excluye el problema de la antinomia moderna. Los dioses contribuyen a un éxito o a un fracaso que en cualquier caso parece que podría haberse dado sin su intervención<sup>50</sup>. Esta impresión se debe a que la doble motivación, más que moverse en un terreno efectual, forma parte de la retórica poética, del modo discursivo que maneja el poeta homérico: es la perspectiva que moviliza el poema la que ofrece la conjugación de la acción del mortal con la del dios y la señala como relevante. Es preciso no malentender este punto. La adscripción de la doble motivación al peculiar lenguaje del discurso poético griego no debe, sin embargo, confundirnos y reenviarnos a una consideración puramente literaria de la divinidad, como si fuera un «aparato divino» con el que el poeta embellece su presentación pero que sería completamente superfluo en el desarrollo de la historia<sup>51</sup>. De una forma indudable, los dioses están presentes en el mundo homérico y tal «creencia» no dejará de ser constitutiva del pensamiento griego en general. En este punto es preciso tener en mente la caracterización del poeta como sabio: solo si se retiene el carácter epistémico de la poesía se evitará tropezar con una consideración puramente literaria de la misma. Cuando hemos señalado que el éxito o fracaso motivado por el dios «podría» haberse dado sin él, ese condicional se movía en el mismo registro contrafáctico del «si hubiera» de la cita anterior sobre el funesto destino de Patroclo. Patroclo podría haber sobrevivido, pero no lo hará: tal es el «designio» de Zeus, que se va cumpliendo a lo largo de la *Iliada*. Ese designio no es algo necesario, no es la providencia monoteísta; es fruto de la decisión insensata de Patroclo. Si la «insensatez» de Patroclo es aquí manifestación de Zeus, es porque el poeta adscribe a ese dios el diseño general de la trama de lo que está narrando, como corresponde a su carácter de soberano entre los dioses. Si, en efecto, el dios actúa en tal o cual situación, ello es, como veremos, porque esa situación guarda alguna suerte de relación con él. De esta forma, cuando el poeta remite determinada acción al dios, eso supone que la situación concreta cae bajo las determinaciones que caracterizan a ese dios. Cuando una acción excepcional ocurre, ahí ha intervenido un dios, y el poeta sabe, y así se lo dice a su audiencia, cuál de ellos lo ha hecho. Así, el que Hera «infunda en el ánimo» de Aquiles

50 «this characterization [double motivation] needs to be treated with caution. It is misleading if it is taken to suggest that divine and humane impulses are equal (if interdependent) partners in the genesis of human action. Rather, the divine input is presented as consciously matched to an antecedently constituted human motivational array. Hence such divine intervention cannot remove responsibility, because it prompts an agent to do what he might well, or perhaps even certainly would, have done anyway. The replications and supplementations of human motivation on the divine plane are deployed by Homer to subserve, not subvert, human autonomy» (Richard Gaskin, «Do Homeric Heroes Make Real Decisions?», en: D. L. Cairns (ed.), *Oxford Readings in Homer's Iliad*, New York: Oxford UP, 2001, pp. 155-156). Así Walter F. Otto puede llegar a decir: «No hay, por lo tanto, una alternativa entre autonomía humana e influencia o protección de la divinidad. Lo que el hombre quiere y hace es él mismo y es la divinidad» (*Los dioses de Grecia*, Madrid: Siruela, 2012, p. 187).

51 La célebre tesis del «aparato divino» ve en los dioses que no tienen un peso «sobrenatural» en la acción un mero añadido poético, fácilmente suprimible a la hora de entender el devenir de la acción. Dicho en otras palabras, esta concepción, en consonancia, como veremos, con el planteamiento monoteísta, reduce la noción de «divinidad» a la de «seres trascendentes», cuyo influjo, en cuanto externo al mundo, siempre se daría por vía de milagro. El problema está aquí en la precomprensión de lo divino que se maneja. En este sentido, si bien es cierto que se puede pensar la acción de la *Iliada* sin la intervención de los dioses, reduciéndolos así a una suerte de explicaciones poéticas del acontecer natural, con ello, sin embargo, se estaría ignorando el peculiar modo de expresión poético griego que, como tal, implica una manera de comprender el mundo completamente alejada de esa visión que busca suprimir el detalle y quedarse con los «hechos» ocurridos. Véase W. F. Otto, *Los dioses de Grecia*, op.cit., p. 213: «La introducción de la divinidad no es nunca necesaria para hacer el acontecimiento comprensible a nuestro concepto. Se podría narrar sin la mínima referencia a la divinidad, y las historias no sufrirían ninguna modificación objetiva. Pero el espíritu del mundo homérico hace necesarias estas alusiones porque relaciona todo lo decisivo, por muy comprensible que nos parezca, inmediatamente con lo divino».



la convocatoria de la asamblea del canto I de la *Iliada*, por la que se pondrá fin a la peste que asola el campamento aqueo, tiene que ver con que esa diosa favorece la causa aquea puesto que en ella se halla implicado el respeto a los lazos matrimoniales, de los que Hera es custodio. El poeta, pues, adscribe aquí la acción de Aquiles a una intervención de la diosa, lo que remarca la acción y la pone bajo la luz de la causa aquea.

En el capítulo siguiente veremos con más detalle cómo concebir estas interrelaciones entre dioses y hombres en el mundo griego. Por el momento, a partir de este primer acercamiento puede ensayarse ya un intento de comprensión del gesto inicial del poeta, lo que supondrá un paso más para entender su peculiar sabiduría.

### 3.5.-LA DOBLE MOTIVACIÓN DEL POETA

La autocaracterización del narrador como mortal como hemos visto en un punto anterior cobra ahora una especial relevancia puesto que permite inscribir su gesto de apelación a la musa dentro del esquema de la doble motivación.

En este sentido, en la *Odisea* hay uno de esos momentos explícitos de doble motivación que es especialmente revelador para el caso que nos ocupa. En la matanza de los pretendientes con el regreso de Odiseo a Ítaca, el aedo Femio suplica por su vida y dice entonces lo siguiente:

A tus plantas estoy, noble Odiseo; respeta mi vida,  
 ten compasión, que bien pronto te habrá de doler si matases  
 a un cantor [*aoiðòn*] que canta a dioses y a hombres.  
 Aprendí por mí mismo y un dios mis múltiples tonos  
 en la mente me inspira [*en phresín enéphysen*] y aun creo poder celebrarte  
 como a un dios a ti mismo: (...) <sup>52</sup>

Los vv. 347-348 señalan la doble determinación del aedo: por un lado, se define como «autodidacta», es decir, no sólo que no tenga maestro sino que el aprendizaje ha venido de él mismo, él mismo es responsable de su canto; por otro, el «dios» le ha «implantado» en la «mente» «cantos de todo tipo». El carácter «autodidacta» de Femio es coherente con la «inspiración» divina si se la piensa en términos de doble motivación, es decir, si se entiende que estas dos determinaciones no se solapan sino que una responde al aspecto mortal de su actividad y la otra al aspecto divino<sup>53</sup>. Lo que me interesa resaltar de este pasaje es que Femio es, dentro de la *Odisea*, una «figura espejo» en la que el poeta homérico se autorrepresenta<sup>54</sup>. En efecto, lo que señala a continuación, que se considera capaz de «celebrar» (*paraeídein*) a Odiseo, es lo que efectivamente está haciendo el propio «aedo» de la *Odisea*.

52 Homero, *Odisea* XXII, 344-349. En su edición de Gredos, José Manuel Pabón, quizá por razones rítmicas, traduce el v. 347 como: «Nunca tuve maestro y el cielo mis múltiples tonos». Ahora bien, el primer miembro («nunca tuve maestro») elimina la forma afirmativa que tiene en griego [*autodidaktos d' eimí*], que sugiere la existencia de un proceso didáctico, de una mediación, y, por tanto, de una responsabilidad personal; la versión de Pabón puede inducir, sin embargo, a pensar en una habilidad espontánea de Femio. En el segundo miembro es anacrónico emplear la expresión «el cielo» por el «un dios» que aparece en el original griego [*theós dé*].

53 Véase I. J. F. de Jong, *A Narratological Commentary on the Odyssey*, op.cit., p. 539. Véase también P. Murray, «Poetic Inspiration in Early Greece», op.cit., pp. 32-33, aunque la declaración «autodidacta», a mi juicio, no tiene por qué vincularse a que Femio sea un poeta innovador y no un aedo que repite los versos que le ha legado la tradición. En el fondo, en una sociedad oral, todo aedo es un poeta innovador en este sentido. En cualquier caso, Penelope Murray señala que la representación del poeta bajo el prisma de la doble motivación es extensiva a «the early period of Greek literature as a whole» (p. 33).

54 I. J. F. de Jong, *A Narratological Commentary on the Odyssey*, op.cit., p. 191.

Así, al presentar a Femio como alguien determinado por la doble motivación, el poeta nos proporciona elementos para entender su propio acto narrativo: la apelación inicial a la musa constituye así una marca de doble motivación, una señal de que la acción poética es uno de esos casos de conductas mortales que deben entenderse bajo la determinación divina. Dentro del propio poema, pues, se descarta que haya descarga alguna de responsabilidad enunciativa en ese gesto, ni, por consiguiente, «posesión divina» o «raptó poético», del mismo modo que la decisión de Aquiles de envainar la espada ante Agamenón a causa de la intervención de Atenea no significa que aquel ceda ante un impulso «irracional». El gesto inicial de la épica, la apelación a la musa, es, pues, uno más de esos momentos marcados en los que una acción de un mortal se cumple con el apoyo de un agente divino.

Podemos entender de un modo negativo la relación del poeta con las musas si nos fijamos en la anécdota que se nos cuenta de pasada en la *Iliada* sobre Tamiris, quien, al jactarse de rivalizar con las musas en el canto, fue privado por estas de la voz<sup>55</sup>. Esta anécdota muestra, en negativo, la relación positiva de cumplimiento que tienen las musas con el canto del poeta. En calidad de dioses asistentes, las musas son también, como veremos, diosas castigadoras. Debe entenderse esta anécdota en el sentido fuerte de que no hay canto posible sin la intervención de las musas, como un reverso de la exigencia poética de apelación a las musas. Con ello, el narrador enfatiza su propia narración pero, sobre todo, demuestra que la presencia divina no es una cuestión de «estilo literario» ni un recurso embellecedor: el poeta requiere de su asistencia para poder hacer lo que efectivamente hace, y es consciente de ello. De esta forma, las musas juegan un papel relevante dentro de la autoconcepción del poeta homérico: son la representación de su canto. Veamos ahora un poco más en detalle su función como tal.

### 3.6.-LA INSPIRACIÓN DE LAS MUSAS

Aparte del gesto inicial, el poeta se remite a las musas en otras ocasiones, lo que permite desentrañar mejor los efectos de su colaboración en el canto. Una de estos pasajes ocurre antes de iniciar el larguísimo catálogo de las naves de la *Iliada*. Tras esa invocación, el poeta añade:

A la multitud yo no podría enumerar ni nombrar,  
ni siquiera si diez lenguas y diez bocas tuviera,  
o una voz irrompible y bronce en mi corazón,  
si no fuera que las musas olímpicas, de Zeus que lleva la égida  
hijas, recordaran [*mnēsaíath*] cuántos a Ilión fueron<sup>56</sup>.

La vinculación entre las musas y el acto de recordar los contingentes aqueos es aquí clara y evidente. Hesíodo será completamente coherente con esta vinculación cuando señale el nombre de la madre que las concibió uniéndose nueve noches con Zeus: *Mnēmosýnē*, esto es, la Memoria<sup>57</sup>. Esto pone en

55 Homero, *Iliada* II, 594-600. Véase W. F. Otto, *Las Musas y el origen divino del canto y del habla*, op.cit., pp. 48-49.

56 Homero, *Iliada* II, 488-492.

57 Hesíodo, *Teogonía* 54. De un modo irónico, el Sócrates platónico señala lo siguiente antes de iniciar su relato sobre la «especial» sabiduría de los dos sofistas del *Eutidemo*: «Lo que sucedió después, Critón, ¿cómo podré narrártelo adecuadamente? No es fácil por cierto ser capaz de retomar la minuciosa exposición de un saber tan vasto como engorroso. De modo que yo, a semejanza de los poetas, necesito, al iniciar mi relato, invocar a las Musas y la Memoria» (275c-d). Sobre la «memoria del poeta», véase en general M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, op.cit., pp. 21-38.

la pista de qué se está jugando aquí. La enumeración de la enorme lista de combatientes es una tarea cuyo éxito sobrepasa la capacidad normal de los hombres, por eso el poeta ha de remitirse a las musas para cumplir con ella<sup>58</sup>. Es la magnitud mnemotécnica de la empresa lo que lleva al poeta a pedir la asistencia de las musas. Y, sin embargo, coherentemente con el esquema de la doble motivación, con ello el poeta no deja de ser el autor del canto. El verso siguiente de los que acabo de citar dice:

Diré [*eréo*] por entero los dirigentes de las naves y las naves<sup>59</sup>.

Es decir, el poeta no siente disminuida su responsabilidad enunciativa por el hecho de haber reconocido previamente sus límites y haberse encomendado a las musas para realizar la tarea.

Ahora bien, pese a este ejemplo, no debería reducirse la función de las musas a una mera mnemotécnica o, al menos, antes de ello, debería comprenderse la especial relevancia de la memoria en una sociedad marcada por la primacía de la oralidad<sup>60</sup>. Los poemas homéricos no sólo constituyen los «manuales de instrucciones» técnicos o religiosos de la época oscura griega, también suministran un registro histórico que proporciona un trasfondo referencial a las comunidades helénicas: la memoria poética sirve para perpetuar las *kléa ándrōn*<sup>61</sup>. En ellas se deposita el saber sobre el pasado, los vínculos más antiguos de las dinastías que dominaban las comunidades<sup>62</sup>. La inconmensurabilidad entre la escritura del Lineal B y la escritura alfabética griega sugiere un período de analfabetización, que depositaba en la memoria el sostenimiento del pasado y, por tanto, la hondura y el espesor del presente<sup>63</sup>. En este sentido, la memoria no es aquí simplemente la capacidad de recordar que tiene el hombre, que podría estar más o menos ajustada a lo que ocurrió, sino que es el peculiar modo de ser de lo ya sido. Es decir, esta «memoria» no implica aquí una facultad humana que podría ser defectuosa, sino que «memoria» es aquí traer al momento actual lo que fue, y tal y como fue<sup>64</sup>. De esta forma,

58 En el momento inmediatamente anterior, al presentar la escena de los ejércitos aqueos desplegados, el poeta, de hecho, se ve obligado a apelar a una serie de símiles que sugieren lo dificultoso de la tarea de hablar de un ejército de semejante magnitud: se compara su marcha broncínea con el resplandor de un fuego en la cima de un monte (*Iliada* II, 455-458); su número se ilustra con la imagen de una multitud de aves en los cauces de un río asiático (459-466); su llegada al campo de batalla es comparada con una bandada primaveral de moscas (468-473); finalmente, los jefes aqueos son equiparados a caberos frente a sus rebaños y Agamenón a un toro que sobresale en medio de la vacada (474-483).

59 Homero, *Iliada* II, 493.

60 Sobre las características de la sociedad oral griega, véase Bruno Gentili, *Poesía y público en la Grecia antigua*, Barcelona: Quaderns Crema, 1996, en especial pp. 19-58.

61 Véase los análisis de Marcel Detienne sobre el papel de las musas en una sociedad agonística como la espartana y su relación con el *kléos*: M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, op.cit., pp. 30-32. En este sentido, tiene razón Penelope Murray al señalar que las musas se encuentran asociadas con el conocimiento («Poetic Inspiration in Early Greece», op.cit., pp. 25-27).

62 Moses I. Finley señala como una de las funciones del «mito» la de «hacer el pasado inteligible y dotado de sentido mediante la selección, la concentración en algunos fragmentos de ese pretérito que de tal manera adquirieron permanencia, relieve y significación universal» (*Uso y abuso de la historia*, Barcelona: Crítica, 1984, p. 14). La tendencia al catálogo forma parte de este carácter referencial que tienen las obras poéticas: puede consultarse al respecto William W. Minton, «Invocation and Catalogue in Hesiod and Homer», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 93, 1962, pp. 188-212; también Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona: Ariel, 2001, pp. 94-95.

63 En cuanto vinculada a la gestión administrativa de los palacios micénicos, la escritura del Lineal B perdió su razón de ser tras la desaparición de los mismos. La reaparición de la escritura y, especialmente, su configuración alfabética radical (en contraste con la silábica fenicia de la cual provendría en un primer momento), puede haberse debido al interés por fijar por escrito los grandes poemas homéricos. Véase en general Anthony M. Snodgrass, *Archaic Greece. The Age of Experiment*, Londres: Dent, 1980, pp. 78-84.

64 Sobre la diferencia entre la memoria del poeta y la del hombre corriente, véase M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, op.cit., pp. 26-27. La lectura de Jean-Pierre Vernant (*Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, op.cit., pp. 96-97), a quien sigue Detienne en este punto, es importante desde el punto de vista de acentuar

la asistencia de las hijas de *Mnēmosýnē* tiene la función de ayudar al poeta a situarse en el pasado y recrearlo desde sí mismo, en sus aspectos esenciales. Así, Odiseo llega a elogiar al aedo Demódoco de la siguiente manera:

Demódoco, por encima de todo mortal yo te alabo:  
ciertamente, te han enseñado la Musa, hija de Zeus, o Apolo,  
pues, según el orden [*katà kósmon*], cantas la suerte de los aqueos,  
y cuanto hicieron y padecieron y cuanto sufrieron los aqueos,  
como si tú mismo allí hubieras estado o lo hubieras escuchado de otro<sup>65</sup>.

El poeta se sitúa frente a los acontecimientos que narra «como si hubiera estado allí», esto es, es capaz de narrarlos tal y como fueron (= *katà kósmon*)<sup>66</sup>. Tal capacidad «reproductiva» no es ajena a un ingrediente esencial de la narración poética: la aparición de las figuras de los dioses. En el siguiente punto veremos tal vinculación.

Destacaré aún otro aspecto próximo a este que emerge en los pasajes en los que el poeta homérico se ve impulsado a pedir a las musas su asistencia. La «reproducción» del pasado de las musas no se concibe como una mera proyección neutra de lo acontecido. La «memoria» del poeta no es una secuenciación objetiva de los hechos positivos a la manera del «como sucedieron realmente las cosas» de Ranke. Así, después de la enumeración del contingente aqueo, el poeta se vuelve de nuevo hacia las musas y les cuestiona sobre el mejor guerrero y los mejores caballos:

Ahora dime, Musa, quién era el mejor [*áristos*]  
de los hombres y caballos, que acompañaban a los Atridas<sup>67</sup>.

Aquí no se trata de una proeza mnemotécnica, en el sentido de ser capaz de recordar el largo catálogo del contingente aqueo. Lo que busca ahora el poeta es una discriminación o, si se quiere, un juicio de valor, sobre los héroes aqueos. La referencia a la musa sirve, pues, para señalar a un horizonte que permite discernir lo mejor. Y, desde luego, no se pone en duda que puede hacerse de una manera unívoca y precisa. Parte, pues, de ese «presentar las cosas tal y como fueron» consiste en medir el peso en la acción y conceder a cada cual la estima correspondiente dentro de la narración. Aquí entra en juego la retórica de la doble motivación: como hemos visto, la aserción de la influencia divina supone una cualificación de la conducta, de suerte que quien es capaz de acceder a esa dimensión divina es capaz de presentar la acción en cuanto a su peso específico. De ahí que la principal invocación a las musas, al comienzo de la *Iliada*, tenga como pregunta:

¿Quién de los dioses lanzó a ambos a entablar disputa?<sup>68</sup>

El poeta, en cuanto asistido por las musas, es capaz de presentar la acción tal y como fue, y esto quiere decir que se pone de relieve la dimensión divina que explica y sitúa en su justa medida las acciones de los hombres. Las figuras de los dioses, pues, sirven al discurso poético como recursos enfáticos, que subrayan la importancia de las acciones y su valoración. Cantar bien, ese canto que hay que remitir a las musas, supone así una presentación de la acción en la que ella aparece desgranada en sus

---

las implicaciones de la Memoria en la Grecia arcaica, pero es solidaria de una representación del acto poético como «posesión». Véase la crítica de Penelope Murray en «Poetic Inspiration in Early Greece», op.cit., pp. 27-29.

65 Homero, *Odisea* VIII, 487-491.

66 Véase P. Murray, «Poetic Inspiration in Early Greece», op.cit., p. 29: «He sings *katà kósmon*, a phrase which refers as much to the form as to the content of his song: it is both true and well structured». Sobre el carácter «metanarrativo» de este pasaje, véase I. J. F. de Jong, *A Narratological Commentary on the Odissey*, op.cit., pp. 214-215.

67 Homero, *Iliada* II, 761-762.

68 Homero, *Iliada* I, 8.

componentes esenciales. Vemos aquí asomar una dualidad de perspectivas que contrapone la visión del poeta a la del común de los mortales, lo que reenvía a la distinción que constatamos operando en Heródoto. También aquí, como vamos a ver, se distingue entre un modo de ver las cosas que tiene en cuenta la divinidad y otro que se recluye en un ámbito meramente humano.

### 3.7.-DUALIDAD DE PERSPECTIVAS

Este acceso exclusivo del poeta a las intervenciones divinas genera una escala de niveles de información interna a las epopeyas homéricas. En efecto, la concreta intervención divina es generalmente expuesta desde el nivel del narrador, quedando para el nivel de los personajes la mera sospecha de la actuación de algún dios en determinadas acciones<sup>69</sup>. Esto produce discrepancias entre la presentación del narrador y la versión que ofrecen los personajes, sobre todo en cuanto a la presencia de la divinidad. De ahí los momentos de ironía dramática que salpican los poemas homéricos.

Así, por ejemplo, en *Iliada* XV, 458-477, se relata cómo Teucro sufre el «sabotaje» de Zeus cuando está a punto de disparar una flecha a Héctor. Ante este imprevisto, Teucro exclama que la «divinidad» le ha roto la cuerda del arco en los siguientes términos:

¡Ay! Sin duda nos recorta nuestros propósitos de lucha  
la divinidad [*daímōn*], porque me ha arrebatado el arco de la mano  
y me ha roto la recién trenzada cuerda que había atado hoy  
temprano para que resistiera la presión de muchas flechas<sup>70</sup>.

En este pasaje se despliega la doble perspectiva que recorre la *Iliada*: mientras que el poeta ha indicado claramente que es Zeus el que ha «influido» en el infortunio de Teucro, las palabras de éste ponen de relieve que no sabe qué dios es el que ha intervenido. La replica inmediata de Ajax se mantiene, a su vez, en esa misma imprecisión:

¡Tierno hermano! Deja el arco y el haz de saetas quietos,  
pues la ojeriza del dios [*theòs*] contra los dánaos los ha estropeado<sup>71</sup>.

El efecto de ironía dramática de este pasaje es claro: Ajax y Teucro no disponen de la misma información que tiene el poeta (y, a través de sus palabras, la audiencia), lo que se traduce aquí en que los personajes realizan una conjetura sobre la presencia de un dios tras el suceso, mientras que el poeta sabe que efectivamente es así y que ese dios es el propio Zeus. Pese a que la conjetura de los personajes señala que son conscientes de la relevancia de lo que acaba de suceder, sólo el poeta tiene aquí acceso a la magnitud concreta de ese infortunio, que queda señalada en la intervención del propio Zeus<sup>72</sup>. En efecto, antes del suceso el poeta había dicho:

69 Esta diferencia de niveles informativos ha sido resaltada por muchos autores y pueden encontrarse abundantes ejemplos en los siguientes obras: E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, op.cit., pp. 25-26; H. Frankel, *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, op.cit., p. 74; Karl Kerényi, *La religión antigua*, Barcelona: Herder, 2012, p. 76; Emily Kearns, «The Gods in the Homeric epics», en: R. Fowler (ed.), *The Cambridge Companion to Homer*, Cambridge: Cambridge UP, 2004, p. 60; Gerald F. Else, «God and Gods in Early Greek Thought», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 80, 1949, pp. 26-28. Véase, en el caso de las «habilidades especiales» concedidas por los dioses, S. R. Van der Mije, «Achilles' God-given Strength. *Iliad* A 178 and Gifts from the Gods in Homer», *Mnemosyne* 40:3/4, 1987, p. 252; Ruth Scodel, «Bardic Performance and Oral Tradition in Homer», *The American Journal of Philology*, 119:2, 1998, pp. 172-173;

70 Homero, *Iliada* XV, 466-470.

71 Homero, *Iliada* XV, 472-473.

72 Véase I. J. F. De Jong *Narrators and Focalizers*, op.cit., pp. 157-159.



Teucro sacó otra flecha contra Héctor, de bronceíneo casco,  
y habría puesto fin a la lucha junto a las naves de los aqueos,  
de haber acertado y quitado la vida al autor de tantas proezas.  
Pero no dejó de notarlo la sagaz comprensión [*nóon*] de Zeus...<sup>73</sup>

La intervención de Zeus tiene que ver aquí con el efectivo sucederse de la trama entera de la *Iliada*, que habría sido muy distinta de morir Héctor en este momento. Lo que podría parecer otra flecha lanzada más, sin embargo, se hubiera convertido en el fin de la lucha y en el éxito de la empresa aquea. Pero el «designio de Zeus» no era ese, y es por eso que el poeta informa de que es el propio Zeus el encargado de sabotear el arco de Teucro. De nuevo en el registro contrafáctico, en el de la posibilidad, el poeta accede a una comprensión estricta de la acción y concede toda la importancia que merece a lo que materialmente no es más que un arco roto. La excepcionalidad de los héroes homéricos, sobre la que volveremos, se muestra aquí en que son conscientes de la magnitud de la acción, pero no pueden ser más precisos acerca del dios que ha intervenido.

Este tipo de ironía se amplifica más aún cuando el héroe que conjetura la presencia del dios aventura qué dios es, puesto que no tiene por qué acertar. Un caso extremo puede verse en el pasaje en el que se narra el combate de Menelao y Paris<sup>74</sup>. Desde la perspectiva del poeta, todo discurre sin que ningún dios intervenga, hasta que aparece Afrodita para salvar a Alejandro y permitirle la huida. Más adelante, sin embargo, en presencia de Helena, el propio Paris dará su versión de lo ocurrido, achacando a Atenea su derrota<sup>75</sup>. En este caso se asiste a un completo desajuste entre lo que el poeta sabe que ha ocurrido y lo que Paris piensa que ha ocurrido<sup>76</sup>. En su versión de los hechos, conjetura que Atenea ha intervenido en su derrota, sin apreciar siquiera que ha sido salvado por Afrodita<sup>77</sup>.

En los poemas homéricos, pues, el poeta presenta un universo estructurado en dos niveles informativos distintos, aunque en principio no contrapuestos, sobre la acción: el nivel de los mortales, a los que la presencia concreta de la divinidad les está vedada y a los que sólo les cabe conjeturar acerca de su intervención, y el nivel del narrador, que tiene, y ofrece a sus narratarios, un pleno acceso a las acciones de los dioses<sup>78</sup>. En este sentido, la omnisciencia del narrador homérico pasa por tener ante sí la dimensión divina que recorre el mundo, mientras que al conocimiento limitado de los mortales, por el contrario, le está vedado ese acceso. Es preciso, sin embargo, señalar que este esquema no se presenta sin excepciones. Más que una distinción, podríamos hablar de una frontera, es decir, de algo que puede ser traspasado, aunque quizá no se deba. En efecto, pese a que lo normal sea la conjetura

73 Homero, *Iliada* XV, 458-461.

74 Homero, *Iliada* III, 340ss

75 Homero, *Iliada* III, 439-440: «Es verdad que ahora ha vencido Menelao gracias a Atenea, / pero yo lo venceré otra vez: también con nosotros hay dioses».

76 Véase I. J. F. De Jong *Narrators and Focalizers*, op.cit., p. 213. El propio Zeus confirma la «versión» del poeta en *Iliada* IV, 7-12.

77 Dicho sea de paso, este episodio implica que la intervención de las figuras divinas pertenece a un régimen distinto de actuación que la actuación material de los mortales. Sería inconcebible, de otro modo, que Paris no advirtiera la actuación «material» de Afrodita al llevárselo del combate.

78 Esta dualidad de niveles se refleja en la dualidad de funciones con que Hesíodo caracteriza la tarea poética: celebrar a los inmortales y a las hazañas de los hombres (*Teogonía* 100-101). Recuérdese Homero, *Odisea* XXII, 346. Marcel Detienne ha defendido que esta dualidad se deriva del sistema palatino micénico en cuanto en él se establece una diferencia entre el *anax* y la casta de guerreros (*Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, op.cit., pp. 28-29). Esta teoría de que lo divino sería la sublimación de la figura del *anax* micénico puede ser una explicación válida del surgimiento de la dualidad, pero no la explica ni alcanza su sentido más preciso. Lo que es preciso entender es el sentido sincrónico de las categorías griegas.



sobre lo divino, se producen ocasiones excepcionales en que cae el «velo» de los ojos del mortal y accede así a la presencia de la dimensión divina<sup>79</sup>. Estos momentos en los que un personaje sabe qué dios en concreto es el que está actuando en el momento presente son, sin embargo, excepcionales, como en la decisión de Aquiles de contraponerse a Agamenón; la presencia ordinaria de lo divino se da en el modo de la conjetura, que siente, de un modo vago, la «magnitud» de la acción<sup>80</sup>.

De esta forma, en las coordenadas del mundo homérico, el poeta trae ante su audiencia una dimensión inaccesible para ella. Él hace visible lo que de suyo es invisible. En efecto, dentro de esta dualidad de perspectivas, el carácter «velado» de sus intervenciones pertenece a la esencia misma de lo divino, que no se presenta inmediatamente al común de los mortales. De ahí que el canto del poeta requiera de la determinación divina. Así pues, más que hablar de la figura de un narrador omnisciente que presenta aspectos del mundo a los que los personajes no tienen acceso, debe entenderse que es la relación que el poeta guarda con lo divino, la «inspiración» de las musas, la que le concede esa «omnisciencia» a quien de otro modo tendría la misma percepción que los personajes. De esta forma, el poeta se instituye como sabio por medio de su peculiar relación con lo divino.

### 3.8.-EL POETA COMO MAESTRO DE VERDAD

La dualidad de perspectivas que acabo de señalar es puesta de relieve por el propio poeta de la *Iliada* con las siguientes palabras:

Decidme ahora, Musas, dueñas de olímpicas moradas,  
pues vosotras sois diosas, estáis presentes y sabéis todo [*ísté te pánta*],  
mientras que nosotros sólo oímos la fama [*kléos*] y no sabemos nada,  
quiénes eran los príncipes y los caudillos de los dánaos.<sup>81</sup>

Las dos perspectivas que recorren la configuración informativa de la *Iliada* son explicitadas aquí como el «saber» de las musas y la «ignorancia» de «nosotros», de los mortales. Se impone, en primera instancia, señalar que en este pasaje el uso que se hace del *eideîn* de las musas es un uso marcado, como señala su correlato objetual: *tà pánta*. Este uso marcado repercute sobre el «no saber» mortal: el poeta no está diciendo que los mortales no sepan nada en general, puesto que en las epopeyas hay abundantes ejemplos de mortales sabios; la completa ignorancia de los mortales no se contrapone, pues, a un saber de esto o de aquello, a saber navegar o a saber montar a caballo, sino a un modo especial de «saber» que no aísla esto de aquello y aquello de esto, sino que atiende a la «totalidad», a *tà pánta*. Frente a esta omnisciencia divina, el saber mortal se reduce a cero<sup>82</sup>.

Lo que un mortal pueda llegar a saber, en efecto, se limita a su reducido campo de acción, dependiente de sus intereses y proyectos, que hace que su perspectiva se centre en una cosa u otra, sin

79 La metáfora del «velo» aparece en el propio Homero: véase *Iliada* V, 127-128.

80 Sobre el carácter excepcional de la decisión de Aquiles, véase F. Martínez Marzoa, *El decir griego*, Madrid: A. Machado Libros, 2006, pp. 36-37. Van der Mije sostiene que la «inferencia» de los personajes se debe siempre a algún «extraordinary turn of events» («Achilles' God-given Strength. *Iliad* A 178 and Gifts from the Gods in Homer», op.cit., p. 246). En este artículo el autor nos ofrece una clasificación de motivos por los que suelen inferir los personajes la presencia concreta de tal o cual dios (véase p. 247): por su modo de intervención (por ejemplo, los relámpagos de Zeus), por la parte que se ve favorecida (Apolo en el caso troyano, Atenea en el caso griego) o por las predilecciones «personales» del dios (por ejemplo, el caso de Atenea y Odiseo). El segundo motivo es el que explica la inferencia errada de Paris, mientras que el tercero es el que explica la efectiva intervención de Afrodita.

81 Homero, *Iliada* II, 484-487.

82 Véase el comentario de este pasaje en I. J. F. De Jong *Narrators and Focalizers*, op.cit., pp. 51-52.

prestar atención al conjunto y, por tanto, sin comprender en su justa medida ni esta ni aquella cosa. En este sentido, el «saber» del poeta se presenta como un saber divino, capaz de remontar la unilateralidad de su condición mortal y presentar la acción en su pluralidad de aspectos y en conexión con los acontecimientos sucedidos y los que sucederán. Contrapuesta a la visión ordinaria, la «extrañeza» del punto de vista del poeta es señalada, ya desde la propia *Odisea*, mediante el tópico de su «ceguera». De Demódoco, el aedo de la corte de los feacios, se dice en la *Odisea* que la Musa le «otorgó con un mal [*kakón*] una gracia [*agathón*]: lo privó de la vista, le dio el dulce canto [*hēdeîan aoidén*]]»<sup>83</sup>. La contraposición de la anécdota es significativa: el poeta es «ciego», pero eso redundaba en su capacidad poética. La ceguera implica así el no quedar absorbido en el aspecto inmediato de esta o aquella cosa; no ver la cosa, para poder contemplar la divinidad en ella<sup>84</sup>.

La presentación en la forma de la doble motivación se basa en que el poeta moviliza en su poema un universo simbólico que, aún siendo unitario, se encuentra atravesado por una perspectiva dual sobre la acción. Esta diferencia tiene que ver con la amplitud y profundidad de la mirada, no con unos contenidos específicos: el mundo es unitario, es decir, no hay un mundo de los dioses (ni siquiera el Olimpo es eso) y, por otro lado, un mundo de los hombres. Dicho en otras palabras, el saber del poeta no consiste en una suerte de acceso visionario a un más allá inescrutable para el común de los mortales sino en una precisión inusitada en la narración<sup>85</sup>. En efecto, también los mortales ordinarios hablan, como el poeta, de las actuaciones de los dioses; se diferencian, simplemente, en que su modo de hablar de ellas se limita a ser meramente conjetural y, en ese sentido, no son capaces de poner de relieve, con precisión, las figuras concretas que efectivamente intervienen en el relato. Frente a la claridad y transparencia del poeta, la visión de los mortales es turbia y opaca. Así, mientras que en la perspectiva divina del poeta el mundo comparece tal y como es, en la perspectiva del mortal el mundo queda achatado, reducido a un sordo presentimiento de que algo más opera en él<sup>86</sup>.

Es de notar que el poeta es un mortal más; en este sentido, es capaz de lo que es capaz porque reconoce los límites de su propia capacidad en su gesto inicial, atribuyendo a la musa el éxito y la amplitud de la empresa. Y, en efecto, las dos epopeyas homéricas, tras la invocación inicial, nos cuentan una historia que se halla marcada por la presencia de lo divino: el castigo apolíneo de la *Iliada* es el causa del conflicto entre Agamenón y Aquiles que desembocará en la «cólera» de este último; el castigo de Poseidón de la *Odisea*, a su vez, provoca la excesiva tardanza que amenaza el éxito del *nóstos* de Odiseo. La relación entre la invocación de la apertura y el diseño general de cada una de las obras

83 Homero, *Odisea* VIII, 62-64.

84 «Aedo y adivino tienen en común un mismo don de «videncia», privilegio que han debido pagar al precio de sus ojos. Ciegos a la luz, ellos ven lo invisible. El dios que les inspira les descubre, en una especie de revelación, las realidades que escapan a la mirada humana. Esta doble visión trata en particular sobre las partes del tiempo inaccesibles a las criaturas mortales: lo que ha tenido lugar en otro tiempo, lo que todavía no ha sucedido» (J.-P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, op.cit., p. 91). Véase también Françoise Létoublon, «To see or not to see. Blind people and blindness in Ancient Greek myths», en: M. Christopoulos, E. D. Karakantza, O. Levaniouk, *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*, Lanham: Lexington Books, 2010, pp. 167-180: en este artículo el autor destaca la conexión entre ver/no ver «la luz del sol» y estar vivo/estar muerto (p. 167-168), que habría que relacionar con la perspectiva del *télos* soloniano.

85 Recuérdese que Odiseo elogiaba a Demódoco diciendo que cantaba «como si tú mismo allí hubieras estado o lo hubieras escuchado de otro» (*Odisea* VIII, 491).

86 «The poet's knowledge of the divine nature and behavior is precise, encyclopedic, binding; that of the characters is vague, limited, unauthoritative» (G. F. Else, «God and Gods in Early Greek Thought», op.cit., p. 26).

tiene que ver con esa capacidad de desentrañar, en las acciones humanas, la dimensión divina que las recorre y que las explica. La apelación a la musa es así señal del acceso del poeta homérico a una omnisapiencia y omnipresencia impropias de los mortales que aparecen en su canto. El poeta remite su canto a la musa y puede ejecutar un punto de vista que no queda «enceguecido» en esto o aquello, sino que se encuentra dotado de una capacidad de tratar conjuntamente con la acción misma y de presentarla tal y como es. La voz del poeta homérico, en efecto, recorre el mundo en todas direcciones, desde las emociones y proyectos de los mortales hasta las asambleas y las disputas de los dioses. Es una voz global capaz de detenerse en esto y lo otro sin perder la perspectiva de lo demás. Frente a esta evaluación global de lo concreto, los simples mortales se afanan en lo propio, en la batalla que libran, en el proyecto que llevan a cabo, y no ven, por lo general, el enraizamiento y las ramificaciones de sus actos. Se encuentran ceñidos a su actualidad.

Esta capacidad sobrehumana del poeta le hace instituirse, en referencia a esa «actualidad» humana, en «maestro de verdad»<sup>87</sup>. El poeta puede aproximarse, de esta forma, a la figura del *mántis*, en tanto que ambos son figuras capaces de «leer» la dimensión de la doble motivación en los acontecimientos, debido a su relación con lo divino. Estos «profesionales» de lo divino, al tener acceso a esa dimensión divina que señala determinadas acciones, pueden explicar el sentido, la magnitud, de las conductas<sup>88</sup>. Rebasan la perspectiva mortal ordinaria y acceden a la dimensión de lo divino. De ahí que los héroes se dirijan al *mántis* para saber qué ha ocurrido pero también qué está ocurriendo o qué va a ocurrir. La «lectura» de los «signos» que hace el *mántis* le permite comprender la acción desde la perspectiva de la dimensión divina, mostrando la importancia de la acción y su lugar en el interior de una «trama» que le excede y la conecta con otras acciones<sup>89</sup>. En ese sentido se dice de Calcante «que conocía lo que es, lo que iba a ser y lo que había sido»<sup>90</sup>. Este carácter anticipativo y global del «saber» del *mántis* aparece en la *Odisea* cuando el adivino Haliterses realiza una lectura de un «signo» que, según dice el poeta, ha enviado Zeus, en la que se anticipará el final de la obra: Odiseo regresará y acabará con

87 Véase M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, op.cit. pp. 21-85. En sus análisis Detienne parece limitar sus consideraciones a Hesíodo, pero deben extenderse a la palabra poética en general. En efecto, en cuanto la relación de «maestro» se establece ante un «alumno», el Hesíodo de los *Trabajos* parece el paradigma perfecto de lo que Detienne quiere sostener: Hesíodo es el maestro de verdad, Perses el alumno. Pero la sabiduría de Hesíodo y del poeta homérico no difieren como tal; lo que les opone es más bien la orientación: el poeta homérico se dirige al pasado mientras que el Hesíodo de los *Trabajos*, como veremos, se vuelca sobre su actualidad y refiere la trama divina que la recorre. En su orientación actual, sobre esto volveré, los *Trabajos* anticipan el tono de la poesía lírica griega.

88 Es importante señalar que la dimensión divina que moviliza el poema épico se halla orientada hacia la explicación de la acción humana. En este sentido, Emily Kearns sitúa la retórica divina épica como un modo de hablar metafórico sobre las hazañas de los héroes. Véase E. Kearns, «The Gods in Homeric Epics», op.cit., pp. 70-73. La caracterización de ese modo de hablar como «metafórico», sin embargo, podría conducirnos a una interpretación «literaria» de la divinidad griega que aquí doy por descartada desde el momento en que se ha señalado la innegable vocación epistémica del poeta. Volveré sobre el modo como considero que hay que entender las figuras divinas, pero se puede ya señalar que una perspectiva semejante a la de la autora es la que puede hacer compatibles las figuras definidas de la épica panhelénica (incluso las contradicciones que puedan existir entre ellas) y la diferente representación de esas mismas figuras en los cultos locales.

89 En este sentido, Penelope Murray acierta al señalar que la habilidad del *mántis* no consiste en una excepcional visión de lo invisible, sino en la lectura del *ómen*: «The *mántis* in Homer is largely concerned with the technique of interpreting omens, not with having visionary experiences of events inaccessible to ordinary human beings» («Poetic Inspiration in Early Greece», op.cit., p. 29). El *mántis* lee el *ómen* y despliega a partir de él un saber global sobre la acción.

90 Homero, *Iliada* I, 70. En la *Teogonía* el conocimiento de «lo que es», «lo que será» y «lo que fue» es asignado a las Musas (v. 32 y 38).

la vida de los pretendientes<sup>91</sup>. El *mántis* pone en juego una perspectiva que atiende no tanto a este aspecto o a este otro de la acción, sino a un planteamiento distinto de la misma que la enfoca en conexión con lo pasado, lo presente y lo futuro, poniéndola en situación y reconociendo su peso en el desarrollo de la «trama» en la que se inserta<sup>92</sup>. De un modo semejante se conduce el poeta homérico, señalando, mediante su presentación del plano divino, los contornos específicos de la acción y su relevancia respecto de la trama de su narración. Los dioses, en este sentido, son figuras que señalan la «trama», el desarrollo global, la posición de tal o cual cosa en su contexto propio y en su perfil adecuado. Al acceder por medio de la musa a la dimensión divina, el poeta se contrapone a la ceguera de los mortales y puede presentarse así ante ellos bajo la figura del «maestro de verdad». El especial saber del poeta es, pues, fruto de la relación con las musas que expresa al comienzo de su canto, es un acto piadoso en sí mismo. La piedad es, pues, la marca que permite superar la «ceguera» mortal y acceder a la visión clara del mundo.

Para terminar de entender esta peculiar posición del poeta dentro del mundo griego debemos trascender los poemas homéricos y plantear, en términos más amplios, cuál es el perfil específico que asume dentro de ese mundo la práctica de la piedad.

---

91 Homero, *Odisea* II, 161-167.

92 Véase A. Míguez Barciela, *Problemas hermenéuticos en la lectura de la Iliada*, Barcelona: Universitat de Barcelona, 2008, pp. 90-92.

**CAPÍTULO 4**  
**PENSAR LA PIEDAD GRIEGA**

#### 4.1.-LOS HOMBRES DE LA EDAD DE HIERRO

En su conocida explicación de las distintas edades del mundo, Hesíodo interrumpe la sucesión de etapas metalúrgicas para insertar la «estirpe divina» (*theíon génos*) de los héroes, «generación anterior» a la actual<sup>1</sup>. Los héroes homéricos, señala Hesíodo, una generación «más justa y valerosa» que los guerreros de la «edad de bronce», participaron en las batallas de Tebas y Troya y muchos perecieron allí; los que sobrevivieron, moran en las Islas de los Afortunados, donde la tierra produce espontáneamente sus frutos<sup>2</sup>. Frente a estos héroes, la generación actual, los hombres de la «edad de hierro», se encuentra penosamente sometida a las condiciones laboriosas de la vida, a sus miserias y al esfuerzo que requiere extraer el sustento oculto de la tierra. Así describe el poeta su condición:

Ahora hay una raza de hierro: nunca por el día  
cesarán sus fatigas y miserias, ni por la noche dejarán  
de consumirse: pues los dioses les procuran ásperas inquietudes.  
Sin embargo, a estos males se les mezclarán cosas buenas<sup>3</sup>.

Entender este relato de Hesíodo, más allá de sus posibles influencias orientales, pasa por insertarlo en la dinámica general de la obra en la que aparece<sup>4</sup>. En sus líneas más generales, los *Trabajos y días* tratan sobre la vida de los «hombres de hoy», acuciados por la miseria en un mundo sometido a los vaivenes del ciclo agrícola<sup>5</sup>. Esta situación pragmática del poema es fundamental para entender el contenido de sus relatos aparentemente más abstractos. Desde el verso 42 se ha manifestado lo que será el motivo de la serie de *lógoi* que siguen a continuación (el engaño de Prometeo, vv. 47-105; las edades del mundo, vv. 106-201; fábula del halcón y el ruiseñor, vv. 202-212), poniéndose el acento en la situación «actual» del hombre, marcada por el trabajo:

Pues oculto tienen los dioses el sustento [*bíon*] para los hombres.  
Ya que si no, fácilmente se trabajaría [*ergássaio*] un solo día,  
de modo que tendrías para un año y estarías desocupado [*aergòn*]<sup>6</sup>.

La necesidad de trabajar y esforzarse se fundamenta en la disposición «actual» del mundo que a su vez exige de los mortales un correlato conductual ajustado a ella. El mecanismo de comprensión de esta trama «actual» es aquí también lo divino: los dioses han ocultado el sustento de los hombres y la única oportunidad de sobrevivir que tienen es la de acomodarse a las prescripciones impuestas que les permiten «desenterrar» el alimento. Ajustarse a esta situación., tal es el sentido de las continuas advocaciones a la *dikē* que encontramos en esta obra y que estructuran de un modo latente su ritmo<sup>7</sup>.

1 Hesíodo, *Trabajos y días* 158-160. En *Iliada* XII, 23, desde una perspectiva que se desplaza del pasado heroico al presente, se les denomina «estirpe de hombres semidivinos» (*hemithéōn génos andrôn*).

2 Hesíodo, *Trabajos y días* 161-173.

3 Hesíodo, *Trabajos y días* 176-179.

4 Véase al respecto J.-P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, op.cit., pp. 21-88, a quien seguiremos en este punto. Sobre la coherencia del relato hesiódico, véase p. 28 y especialmente pp. 46-47, donde se le pone en relación con el esquema trifuncional indoeuropeo.

5 Véase Marcel Detienne, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hesiodé*, Bruselas: Latome, 1963, pp. 19-27. Sobre la condiciones de vida y el régimen de trabajo de un campesino de la época puede consultarse Claude Mossé, *El trabajo en Grecia y Roma*, Madrid: Akal, 1980, pp. 81-87.

6 Hesíodo, *Trabajos y días* 42-44.

7 Marcel Detienne apunta a que el tema de la obra es el trabajo y la justicia y señala: «Or nous allons voir que les travaux prescrits par Hésiode sont en fait des travaux imposés aux hommes par Zeus et qu'ils ont la même origine divine que la justice. Il n'y a donc pas une différence fondamentale dans la pensée d'Hésiode entre le Travail et la Justice» (*Crise agraire et attitude religieuse chez Hesiodé*, op.cit., p. 32).



El propio poema, al dibujar su contexto de surgimiento, se vincula con la necesidad de establecer esta *dikē*: el hermano de Hesíodo, Perses, pretende apoderarse de la herencia que le corresponde al poeta y este se dirige a él con esta obra con vistas a fomentar en él la práctica «justa» (es decir, ajustada a la condición «actual») del trabajo propio<sup>8</sup>. El poema, pues, está dirigido al presente y se formula de acuerdo con él, partiendo de una situación concreta y próxima<sup>9</sup>. De ahí los relatos que describen la situación «actual», en los que el trabajo y el esfuerzo aparecen como elementos constituyentes de la vida humana<sup>10</sup>. Pero no se trata de una suerte de apología del esfuerzo en general, sino que el esfuerzo y el trabajo se ponen en relación con un eje conductual global cuyos polos son la *hýbris* y la *dikē*<sup>11</sup>.

8 Eso parece desprenderse de la situación descrita en los vv. 35-41. El carácter performativo de la poesía griega, correlativo a su vocación oral, implica, como señala Penelope Murray, que se la componga teniendo en cuenta una audiencia específica, por lo que la pragmática del poema es esencial a la comprensión del mismo («Poetic Inspiration in Early Greece», op.cit., pp. 30-31). No voy a entrar en detalle en los problemas de coherencia respecto de los pasajes en los que Hesíodo se dirige a Perses, basta para la interpretación que propongo el que el poema se mueva en el plano de «los mortales de hoy». Sobre estos problemas, véase Jenny Strauss Clay, «The Education of Perses. From 'Mega Nepios' to 'Dios Genos' and Back», *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 31, 1993, pp. 23-33; Ruth Scodel, «Works and Days as Performance», en: E. Minchin (ed.), *Orality, Literacy and Performance in the Ancient World*, Leiden: Brill, 2012, pp. 111-126.

9 La apelación a las musas que se realiza en el primer tramo del poema sitúa esta cuestión: no se trata, como en la *Teogonía*, de hablar de Zeus a la manera de un himno, esto es, estableciendo sus atributos y sus potencias, sino de hablar de Zeus en relación con los hombres (vv. 3-4). Véase Jenny Strauss Clay, «Works and Days: Tracing the Path to Arete», en: F. Montanari, A. Rengakos, Ch. Tsagalis, *Brill's Companion to Hesiod*, Leiden-Boston: Brill, 2009, p. 73. En este sentido, desde luego, el poema de Hesíodo es completamente inusual en lo que al género épico anterior se refiere. Hermann Fränkel habla de una «ruptura completa» con la tradición épica, vinculando esta obra a la poesía lírica (*Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, op.cit., p. 119). Véase también M. Detienne, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hesiodé*, op.cit., pp. 18-19. Si bien la temática y la concreción son inusuales, sin embargo, no es cierto que el poema rompa radicalmente con las líneas generales esbozadas en las epopeyas homéricas; este planteamiento es solidario de la teoría que respalda el propio Fränkel de un cambio radical en el paso de la épica a la lírica. Sin embargo, como he sostenido antes, la diferencia no es en cuanto al contenido, sino más bien en cuanto a la orientación, de lo que se dice. Es el carácter «actual» de la obra, su referencia a la «edad de hierro», lo que le hace abordar una temática distinta, y esto es coherente, como vamos a ver, con lo que Homero sostiene de los «hombres de hoy». La interpretación psicológica que ensaya Eric R. Dodds para distinguir la poesía homérica y la poesía arcaica, achacando a esta una «reacción emocional» distinta de la de aquella (*Los griegos y lo irracional*, op.cit., pp. 39-60), no tiene en cuenta que la perspectiva «emocional» (si se quiere, el «tono») no tiene por qué reflejar una conciencia más aguda ante determinada situación, sino que puede ser una cuestión de género. Francisco Rodríguez Adrados ha señalado la presencia de composiciones y rasgos líricos en la épica homérica (trenos, himeneos, etc.), sin que eso implique, necesariamente, que la lírica sea contemporánea a la épica (pudiera ser, señala Rodríguez Adrados, que la lírica se desarrollara a partir de estas insinuaciones homéricas). Véase F. Rodríguez Adrados, *Orígenes de la lírica griega*, op.cit., pp. 49-59.

10 Para entender con más precisión estas referencias es necesario señalar que en líneas generales los griegos no desprecian el trabajo sin más. Es más bien el trabajo destinado a la venta (el artesanal, mayormente) lo que constituye para ellos una ocupación inferior: en ellos, el trabajador pierde su autarquía y se «somete» al usuario del producto. Véase C. Mossé, *El trabajo en Grecia y Roma*, op.cit., pp. 63-71; J.-P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, op.cit., pp. 276-280. El tono «pesimista» de los *Trabajos* responde a esta «sujeción» en general del hombre «actual» al trabajo y la necesidad, pero, correlativamente a la focalización de la obra, no hay en ella un desprecio generalizado del trabajo. El hombre, para ser autárquico, necesita trabajar; tal es uno de los aspectos de su condición inferior respecto de los dioses. Pero, como se desprende del texto hesiódico, puede llegar a ser efectivamente autárquico, es decir, ser un *theion anér*. Según el testimonio platónico, Hípías intentó plasmar este imposible ideal autárquico del ciudadano griego siendo obra suya todo lo que llevaba puesto: anillos, utensilios, calzado, ropas... Véase Platón, *Hípías Menor* 368b-c.

11 En este sentido, Jenny Strauss Clay señala: «The issue, then, between Hesiod and Perses is not merely a dispute over property, but the far more general question of how one should live» (*Hesiod's Cosmos*, op.cit., p. 36). Es preciso señalar, contra la interpretación de Michael Gagarin, que *dikē* no tiene en Hesíodo solo el sentido de un proceso legal. Véase Michael Gagarin, «Dikē in Works and Days», *Classical Philology* 68:2, 1973, pp. 81-94. Los vv. 270-273 de los *Trabajos* en los que Hesíodo sostiene que si el *adikóteros* puede tener mejor *dikē* entonces sería malo para los hombres ser *dikaíos*, señalan claramente que la sujeción a *dikē* no es exclusiva del *basileús*. La *dikē* no se aplica exclusivamente al ámbito de lo legal porque se la ponga en relación con el ejercicio de la buena o mala soberanía; en todo caso la *dikē* es el ámbito que debe respetar el buen soberano, mediante sus decisiones procesuales, igual que el resto de los hombres han de respetarla en otros ámbitos determinados. Estoy de acuerdo con el autor en que no debemos caer en una interpretación

No en vano el poema arranca con un proemio en el que se pide a las musas un himno a Zeus, a quien a su vez se pide que «enderece las sentencias con recta justicia» (*dikē d' ithyne thémistas tynē*)<sup>12</sup>. Asimismo, las dos Éris que se destacan al comienzo ponen de relieve las dos actitudes posibles dentro de la pujanza exigida a los mortales<sup>13</sup>. La historia de la *hýbris* prometeica, de la que me ocuparé más adelante, sirve de justificación a la necesidad del esfuerzo para la vida del hombre, pero también vincula a esta condición el origen de los males y los infortunios<sup>14</sup>. Las sucesivas edades del mundo, como bien ha mostrado Vernant, suponen un ritmo oscilante entre la *hýbris* y la *dikē*, de suerte que pueden oponerse unas generaciones y otras en función de su aproximación a uno de los dos polos<sup>15</sup>. La edad de hierro, sin embargo, se halla aún abierta a la oscilación, aunque Hesíodo no se muestre muy halagüeño en cuanto a su futuro. No obstante, sus consejos y advertencias a su hermano delatan que no todo está perdido para los hombres de la edad de hierro y que la piedad y el respeto a la *dikē* son esenciales para la vida humana<sup>16</sup>. En esta línea, la siguiente historia que se narra, la fábula del halcón y el ruiseñor, va dirigida a los reyes e insiste en la importancia de una actuación conforme a *dikē*, vinculando a una conducta semejante el florecimiento de la comunidad: ausencia de guerras, campos fértiles, hijos semejantes a los padres, etc<sup>17</sup>. Y de la misma manera, la *hýbris* de los reyes también se proyecta sobre la comunidad, que paga el castigo divino bajo la forma del hambre, la peste o la disminución de la estirpe<sup>18</sup>. La conducta de los reyes, pues, su observancia o no de la *dikē*, condicionan

---

moralizante de la obra de Hesíodo, pero también considero que es preciso poner en cuestión la pertinencia de usar otras categorías que, como lo «jurídico», remiten al mismo horizonte en el que se perfila lo «moral».

12 Hesíodo, *Trabajos y días* 8-10.

13 Acepto la propuesta de lectura de los versos 17-18 presentada por Agustín García Calvo en sus «Frutos de lectura de *Trabajos y días*», *Emérita* 23, 1955, pp. 215-218: la Eris mala sería la engendrada por la Noche, tal y como nos cuenta el relato genealógico de la *Teogonía*, que mueve a la disputa entre hombres y a la guerra; la otra, sin embargo, es hija de Zeus e incita al trabajo propio y a la emulación del prójimo. Volveremos sobre las dos Eris en el siguiente capítulo.

14 La conexión entre el relato de Prometeo y el de las edades de los hombres estriba, según Jean-Pierre Vernant, en lo siguiente: «Tanto uno como otro hacen referencia a un tiempo pasado en el cual los hombres vivían al abrigo de los sufrimientos, de las enfermedades y de la muerte; cada uno rinde cuenta a su manera de los males que han llegado a ser, posteriormente, inseparables de la condición humana» (*Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, op.cit., p. 21).

15 J.-P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, op.cit., p. 25-28.

16 Esta resistencia hesiódica a la degeneración sólo es comprensible si se considera la sucesión de edades como un relato con una función estructuralmente precisa y no como una tesis metafísica sobre la historia de la humanidad. Solo entendiendo este «mito» como una narración pragmáticamente situada se deshacen las paradojas de su yuxtaposición junto al relato de Prometeo, así como los problemas relacionados con la aparente decadencia progresiva de los hombres y el resto del poema hesiódico. Véase J.-P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, op.cit., p. 28-29: «es la quinta raza la que parece entonces suscitar dificultades: ella introduce una nueva dimensión, un tercer plano de la realidad que, contrariamente a los precedentes no se desdoblaría en dos aspectos antitéticos sino que se presentaría bajo la forma de una raza *única*. El texto muestra, sin embargo, que no existe en realidad una edad del hierro sino dos tipos de existencia humana, rigurosamente opuestos, de los que uno coloca la *dike* mientras el otro sólo conoce la *hybris*. (...) Mientras que al primer nivel [edad de oro/edad de plata] correspondía más especialmente el ejercicio de la *dike* (en las relaciones de los hombres entre ellos y con los dioses), al segundo [edad de bronce/edad heroica] la manifestación de la fuerza, de la violencia física, ligadas a la *hybris*, el tercero se refiere a un mundo humano ambiguo, definido por la coexistencia de los contrarios en su seno; todo bien tiene como contrapartida su mal —el hombre supone a la mujer, el nacimiento a la muerte, la juventud a la vejez, la abundancia a la indigencia, la felicidad a la desdicha. *Dike* e *Hybris* presentes una junto a la otra, ofrecen al hombre dos opciones igualmente posibles entre las cuales es preciso escoger. A este universo de la mezcla, que es el mundo de Hesíodo, el poeta opone la perspectiva terrorífica de una vida humana en la cual *Hybris* habrá triunfado totalmente, un mundo a la inversa donde no subsistirían sino el desorden y la desdicha en su estado puro». Véase también J. S. Clay, «*Works and Days: Tracing the Path to Arete*», op.cit., p. 81: «Yet Hesiod's horrendous vision of the future, although an extrapolation from the present, is not inevitable: the world stands at the crossroads, and only Hesiod's teaching can prevent the final catastrophe».

17 Hesíodo, *Trabajos y días* 225-237.

18 Véase Hesíodo, *Trabajos y días* 238-247. Volveremos más adelante sobre este alcance colectivo de la *hýbris* y la

por lo tanto la vida de los hombres que están bajo su gobierno.

Los *Trabajos y días*, pues, insisten en vincular la vida de los hombres actuales al trabajo en el campo y dan muestra así del contexto agrícola en que se produjeron<sup>19</sup>. Se contraponen así el éxito duradero y continuo del trabajo que respeta las pautas de la piedad al éxito momentáneo y volátil de la riqueza adquirida «con la lengua», en los pleitos del ágora<sup>20</sup>. Lo que en esta obra se denomina *areté*, por lo tanto, encuentra su sentido en la práctica de un esfuerzo que se halla indisolublemente ligado a la piedad y el respeto a los dioses. Así, Hesíodo señala:

Los dioses, y los hombres, se vengan [*nemesôsi*] contra quien sin trabajo [*aergôs*]  
vive, semejante en cuanto al ímpetu a los zanganos sin agujón,  
que consumen el esfuerzo de las abejas, sin trabajar [*aergoi*]  
comiendo: tú cuida de tus tareas [*érga*] y disponlas con orden [*métria kosmeîn*]  
para que tus graneros se llenen con el sustento estacional.  
Por las tareas los hombres son de abundante ganado y opulentos  
y el que trabaja [*ergadsómenos*] mucho es favorito de los inmortales<sup>21</sup>.

Los consejos que ofrece a continuación Hesíodo, detallan esa «disposición ordenada» de las tareas que corresponde a la conducta justa, a la *areté* esforzada, propia de la edad de hierro, en relación con la situación pragmática del poema: el trabajo agrícola y las relaciones sociales que implica. Es interesante observar cómo se mezclan entre estos consejos el más puro pragmatismo y la superstición<sup>22</sup>. No se trata de dos series de motivos que puedan dissociarse unos de otros. La «superstición» es inherente al planteamiento del asunto, puesto que se trata de cumplir con una suerte de disposición del mundo que se halla vinculada a la presencia de la divinidad en él. La ritualidad dibuja los contornos del mundo, en los que se insertan las operaciones específicas, cobrando su sentido a partir de ellos. El trabajo agrícola requiere, para su éxito, de una conducta que se ajuste a una serie de usos tanto técnicos como religiosos<sup>23</sup>. La conducta contraria, la *hýbris* ejemplificada en Perses, es caracterizada por una impie-

---

*dikē* del *basileús*.

19 El carácter agrícola del poema es patente ya desde el comienzo, véase Hesíodo, *Trabajos y días* 22. El conjunto de impiedades que se dibujan en la situación de extrema *hýbris* por la que la raza de hierro será exterminada por Zeus también hace referencia a este contexto pragmático del poema (*Trabajos y días* 180-201). Véase J.-P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, op.cit., p. 43: «El cuadro del agricultor, extraviada su razón por la *Hybris*, tal como lo presenta la edad de hierro en su decadencia, es esencialmente el de la rebelión contra el orden: un mundo sin arriba ni abajo donde toda jerarquía, toda regla, todo valor está invertido. El contraste con la imagen del agricultor sometido a la *Dike*, en el comienzo de la edad de hierro, es completo. A una vida de interacción donde los bienes llegan a compensar los males, se opone un universo negativo de privación donde no subsisten sino el desorden y el mal en su estado puro». Marcel Detienne acierta al señalar que Hesíodo «habla teológicamente» de la crisis agraria de su época; en ese sentido, la solución que propone es a su vez teológica, situando en la diferencia entre hombres y dioses y en la correcta relación de los unos con los otros la posibilidad de frenar las injusticias de la edad de hierro (*Crise agraire et attitude religieuse chez Hesiodé*, op.cit., pp. 28-31).

20 Véase Hesíodo, *Trabajos y días* 320-326.

21 Hesíodo, *Trabajos y días* 303-309.

22 Por ejemplo, compárese Hesíodo, *Trabajos y días* 343-345 (hay que invitar a festines, sobre todo, a los vecinos más cercanos, puesto que, si sucede algo en tu aldea, los vecinos acuden prestos, pero los familiares tardarán) con los vv. 724-726 (no hay que hacer libaciones al amanecer con las manos sin lavar, pues los inmortales ignorarán tus peticiones). En general, la parte de las prohibiciones (vv. 724-759) se encuentra salpicada de estos «motivos supersticiosos» que hacen dudar a Hermann Fränkel sobre su autenticidad (*Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, op.cit., p. 133). Marcel Detienne, por el contrario ve en estas prescripciones supersticiosas los trazos de un «ritualisme minutieux» impuesto por la situación angustiosa de la crisis agraria de la época (*Crise agraire et attitude religieuse chez Hesiodé*, op.cit., p. 41). Ambas interpretaciones, como se verá en los puntos siguientes, yerran al presuponer una separación neta entre lo «religioso» (o supersticioso) y lo «técnico».

23 Sobre el valor religioso del trabajo agrícola en Hesíodo, véase M. Detienne, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hesiodé*, op.cit., pp. 34-51. Véase también C. Mossé, *El trabajo en Grecia y Roma*, op.cit., p. 23; J.-P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, op.cit., pp. 255-257. El propio Detienne, a propósito del *Económico* de Jenofonte,

dad que arruina la casa y las relaciones sociales que establecen los mortales. Los hombres de la edad de hierro deben, pues, demostrar su piedad y su correcta observación de los rituales si no quieren hundirse para siempre en la tierra, presos de la *hýbris*, sin encontrar ya protección (*alké*) para los males<sup>24</sup>.

Con este relato, pues, Hesíodo nos pinta, en contraste con la condición heroica, un retrato de la «actualidad» del hombre, cuyo feliz desarrollo se encuentra vinculado a la práctica piadosa y al esfuerzo continuo. El contraste entre el pasado heroico y la actualidad ya estaba en Homero, con lo que Hesíodo no hace más que profundizar en una línea ya trazada. Los héroes de la epopeya son mortales, desde luego, pero, ya en los propios poemas homéricos, se les pinta en contraposición a «los mortales de hoy» (*hoi nún brotoi*)<sup>25</sup>. Desde luego, la importancia de esta contraposición es subsidiaria de la que opone a mortales a dioses, pero es relevante por cuanto los héroes aparecen caracterizados por una superioridad y una cercanía a lo divino impropia de «nosotros», de los «hombres de hoy». Los «hombres de antes», los héroes, se distinguen de los mortales actuales por una superioridad que se manifiesta en diferentes planos (tamaño, aspecto, fuerza, etc.)<sup>26</sup>. También la relación con los dioses es distinta: mientras que los héroes homéricos tienen vínculos de familiaridad con los dioses, los «hombres de hoy», sin embargo, se relacionan con ellos por medio de la continuada observancia de las prácticas piadosas y el desarrollo de una conducta moderada que se atenga a los límites prescritos por *dikē*<sup>27</sup>.

Entre esos «mortales de hoy» se encuentra desde luego el poeta. De esta forma, la asistencia de las musas se encuadra en un marco mucho más amplio de relaciones que los hombres «actuales» deben establecer para conducirse exitosamente en la vida. Ya he hablado del anécdota del poeta Tamiris, al

---

señala que este carácter religioso de la agricultura no sufrirá alteraciones a lo largo de la época clásica (*Crise agraire et attitude religieuse chez Hesiode*, op.cit., pp. 54-56)..

24 Este es el pronóstico que para la raza de hierro realiza Hesíodo en *Trabajos y días* 180-202.

25 Véase Homero, *Iliada* V, 302-304; XII, 378-385; 445-449; XX, 285-287.

26 Véase Jean-Pierre Vernant, *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelona: Ariel, 1991, pp. 44-48.

27 Las relaciones entre hombres y dioses son un elemento diferencial en la sucesión de las distintas razas: los hombres de la raza de oro «vivían como dioses» (v. 112), mientras que los de la raza de plata «no querían servir a los inmortales / ni sacrificar en los sagrados altares de los bienaventurados» (vv. 135-136). El «catálogo de las mujeres» de Hesíodo comenzaba señalando esta cercanía entre hombres y dioses en épocas anteriores: «Otrora comunes los festines eran, y comunes las asambleas para inmortales dioses y para mortales hombres» (fr. 1). Véase E. Kearns, «The Gods in the Homeric epics», op.cit., p. 64: «the heroes of the epic were men of another age, privileged to hold converse with Gods at a much lesser distance or a much more nearly equal level than is possible for us now». Por lo tanto, es el tono «actual» de los *Trabajos*, así como el de la lírica, lo que determina «ese sentimiento de lejanía» y el énfasis en «la pequeñez del hombre» que caracterizaría, según Francisco Rodríguez Adrados, a la lírica frente a la épica, hasta el punto de llegar a hablar de «un nuevo concepto de lo divino» (*El mundo de la lírica griega antigua*, Madrid: Alianza, 1981, pp. 67-68). No se trata de eso, sino de la diferente referencia de los poemas: analéptica y heroica en Homero, actual y cotidiana en Hesíodo y los líricos. De hecho, el mismo tono de lejanía y de desprotección lo tienen las palabras que Aquiles le dirige a Príamo en el libro XXIV de la *Iliada*: «Pues lo que los dioses han hilado para los miseros mortales / es vivir entre congojas, mientras ellos están exentos de cuitas» (525-526). Aquiles habla aquí desde una perspectiva «actual» y, en ese sentido, adopta el tono supuestamente lírico. Hermann Fränkel caracteriza, de un modo anacrónico, la exhortación a la «moderación» presente en los *Trabajos* con una «exigencia burguesa, que, en la epopeya heroico-romántica, no tenía lugar» (*Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, op.cit., p. 131). Es este un buen ejemplo de esas inercias identitarias de la tradición a las que me refería en las primeras páginas de este trabajo: la diferencia entre etapas (héroes y hombres de hierro), que tiene su reflejo en las diferentes exigencias que a los mortales de una u otra etapa se les plantean, es concebida por Fränkel a la manera en que el romanticismo decimonónico fue sustituido por la mediocridad burguesa, imprimiendo de esta forma un carácter general a una transición histórica concreta, cuyas causas y factores determinantes quedan así inexplicados en virtud de su conversión en regla histórica del devenir. La exhortación a la «medida» y la sujeción al *kairós* presente en la obra de Hesíodo distan mucho, por lo demás, de asemejarse al pragmatismo burgués de finales del XIX, así como la heroicidad homérica tampoco puede resistir por mucho tiempo su comparación con el romanticismo.



que las musas le privaron de su voz y de su canto al no reconocer la parte que les correspondía en el éxito de su empresa. De igual forma, las acciones de los hombres de la edad de hierro se van a encontrar marcadas por la necesidad de este asentimiento piadoso a la influencia divina en las acciones. Delimitar qué tipo de relación se establece aquí, de qué modo se la entiende y cómo debe comprenderse supondrá, pues, un último paso para terminar de completar el retrato del poeta griego desarrollado en el capítulo anterior.

#### 4.2.-EL PROBLEMA DE LA PIEDAD

No hay un término griego que se corresponda con el de «religión». Esto se debe a que la actitud «religiosa» griega no constituye una actividad entre otras, sino que se halla encabalgada con la noción misma de acción. De la misma forma, veremos, la noción de lo divino no se halla dissociada de la noción de mundo. El latino *religare*, en cuanto actividad de restitución, prepara ya la separación del ámbito de lo sagrado y de lo profano: si hay que re-ligarse a algo es porque, de entrada, ya no se está ligado a ello. Para el mundo griego, sin embargo, las prácticas «religiosas» no suponen este momento profano al cual se contraponen una práctica específica que vincula con lo sagrado. Vamos a verlo con más detalle.

La correcta relación entre dioses y hombres se realiza en el mundo griego por medio de determinadas actividades rituales como el sacrificio, la libación o la plegaria, que pueden denominarse «prácticas piadosas». El problema hermenéutico que surge aquí es que este tipo de actitudes propiciatorias asumen un conjunto de supuestos sobre la acción que nosotros, lectores modernos, no compartimos y que, en cierto sentido, incluso rechazamos. Por ello se requiere una especial cautela a la hora de interpretar y entender estas prácticas piadosas. En efecto, la modernidad, como hemos visto, emerge como un proyecto de oposición explícita al pensamiento religioso (la «superstición») de épocas pasadas, en cuanto niega la autonomía del hombre y limita la capacidad constructiva de la racionalidad. Precisamente debido a esta oposición frontal, la modernidad ha borrado las diferencias dentro de ese bloque de pensamiento religioso, diferencias que, por lo demás, son absolutamente obvias para los principales representantes de esa tradición religiosa a la que se oponen. Los pensadores de la Edad Media, en efecto, no consentirían que se les alinease junto con el politeísmo pagano, en el que veían una forma defectuosa de religiosidad que no dudaron en censurar y reprimir. Es preciso, por lo tanto, no dejarse llevar por esta ceguera moderna que ve en toda relación con lo divino un mismo modo de pensar y de entender el mundo y la conducta del hombre. Esto supone guardar precaución y abstenerse de interpretar a la manera medieval, por así decir, esa diferencia, convirtiendo en ridículas las prácticas religiosas antiguas, a verlas desde el prisma del monoteísmo<sup>28</sup>. Esta doble cautela, en verdad, es

---

28 Véanse las prudentes indicaciones de Jean-Pierre Vernant al comienzo de su *Mito y religión en la Grecia antigua*, pp. 5-7. También las siguientes palabras de Louise Bruit Zaidman y Pauline Schmitt Pantel: «El estudio de la religión griega necesita una condición previa: aceptar el extrañamiento y la revisión de algunas categorías intelectuales que actualmente nos resultan familiares. La sociedad griega es radicalmente diferente de la nuestra y los conceptos que nosotros utilizamos para describir los fenómenos religiosos contemporáneos no son necesariamente los más adecuados para analizar lo que los griegos consideraban divino. Es más, la función de la religión no puede ser la misma en una sociedad en la que la vida social está profundamente secularizada, como la nuestra, y en una sociedad, como la griega, en la que la religión estaba totalmente imbricada en todos los campos de la vida pública y social. Resumiendo, liberarse de la idea de que pueda existir una esencia de la religión es lo que permite estudiar el fenómeno religioso como un verdadero

una sola, puesto que la representación monoteísta es compatible con la laicidad moderna que, aunque sea para desmarcarse de ella, la presupone.

En efecto, analizada desde unos parámetros técnico-utilitarios, la práctica de rogar a los dioses implicaría que se realiza una acción Y (la práctica piadosa) con vistas a favorecer la acción X (la acción sobre la que se pide asistencia divina). En estos términos, la piedad supondría una paradójica detención de la acción buscada (X) por mor de ella misma, o, dicho en otras palabras, que se dejara de hacer X para hacer mejor X. Desde una perspectiva semejante, por lo tanto, la práctica piadosa se torna absurda. Este tipo de consideración técnico-utilitaria es característica de nuestra visión secularizada del mundo y solo tendría sentido si se agregara una intervención sobrenatural respecto de la acción: la acción Y constituiría así el acto mágico por el que se posibilita la operación sobrenatural que asiste a la acción X. Con ello, estamos operando dentro de un esquema que contrapone lo «natural» (= técnico-utilitario) a lo «sobrenatural» (divino). Y tal es, precisamente, el núcleo del planteamiento monoteísta, en el que lo divino es de tal forma superior y trascendente al mundo que toda actuación suya debe entenderse de modo sobrenatural<sup>29</sup>. La perspectiva religiosa que nos es más cercana, pues, pasa por reconocer la inconmensurabilidad de lo divino y lo natural, con lo que la piedad se vincula así sobre todo al milagro, dejando de lado lo que puede realizarse de modo regular apoyándonos simplemente en nuestro conocimiento de la naturaleza. Por ello, dentro de estos parámetros, toda práctica que ponga en relación los dos aspectos inconmensurables tiene que aparecer bajo esta perspectiva como magia: por medio del sacrificio o la plegaria el pagano sometería al dios a sus órdenes, engatusándolo y consiguiendo de él lo que quiere conseguir. De esta forma, la piedad pagana se vuelve ridícula o, valga la contradicción, impía. Si se mantiene una perspectiva semejante, el pensamiento religioso antiguo se presentará como una ingenua confusión de aspectos opuestos que casi no merece la pena examinar. Y así, diluyendo el objeto de análisis en nuestras categorías, nos autopresentaremos como «avanzados» a la vez que confirmaremos la validez y exactitud de nuestro modo de entender el mundo.

Ahora bien, al hilo de las reflexiones del primer capítulo de este trabajo, hemos visto que si se quiere ser hemenéuticamente riguroso, no debe representarse el ámbito de lo «natural» como si fuera la presencia inmediata de las cosas, compartida por toda cultura, aunque distorsionada por los prejuicios con los que se la juzga (salvo por nuestra representación científica, que presenta la Naturaleza tal y como ella es). Esta representación, además de autocomplaciente, es demasiado simplificadora. La historia del pensamiento demuestra lo trabajoso que fue llegar a una noción semejante de «naturaleza», que no constituye así un «dato inmediato» sino, antes bien, un modo de entender el mundo que conlleva un conjunto de supuestos que prefiguran de antemano la comprensión de lo que aparece. Frente a esta concepción moderna, en el planteamiento griego, lo «natural» o, para ser más precisos, el curso regular de las cosas, el orden del mundo, no se contrapone a lo «divino», hasta el punto de que, pese al anacronismo implicado, puede más bien afirmarse que para los griegos lo «natural» es lo divino. El anacronismo es aquí útil para contrarrestar la identificación moderna de lo religioso y lo

---

objeto de conocimiento que tiene una historia como los demás» (*La religión griega en la polis de la época clásica*, Madrid: Akal, 2002, p. 5).

29 Véase J.-P. Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid: Siglo XXI, 2009, pp. 95.



sobrenatural<sup>30</sup>. Pero tales expresiones no son, sin embargo, estrictamente correctas, puesto que lo «natural», en cuanto se contrapone a lo social, no abarca todas las facetas de la divinidad griega. Para el griego, por ejemplo, son dioses tanto la negra noche y el cielo estrellado como la venganza, el miedo y el terror o la discordia<sup>31</sup>. En este sentido, no debe concebirse a los dioses griegos como una suerte de seres espirituales, relativamente independientes de lo natural (tal era, si recordamos, la interpretación hegeliana, fundada en los límites específicos del espíritu griego), ya que esa contraposición entre el «espíritu» y la «naturaleza» no está presente en el mundo griego, ni siquiera a la manera subrepticia del «en sí»; debemos ver en ellos más bien facetas del mundo, aspectos de la vida o de la existencia de los hombres, que para el peculiar modo de expresión griego pueden resplandecer en cualquier instante, imponiendo su fuerza y su vitalidad superior<sup>32</sup>.

Este carácter mundano de la divinidad explica la tarea continua y variada que es la práctica piadosa griega. Cada aspecto que el mundo ofrece es, en rigor, algo divino, y por tanto exige un determinado modo de conducta. Por eso decía en el capítulo anterior que la denominación de «enciclopedia tribal» no es satisfactoria: lo «enciclopédico» supone una abstracción del contenido técnico y, para el pensamiento griego, este contenido se halla vinculado a una pragmática ritual que dista mucho de la neutralidad operacional técnica. Ya hemos visto cómo la práctica agrícola en Hesíodo implica toda una ritualidad ajustada al orden del mundo. Si, parafraseando a Otto, «ningún aspecto del mundo es

30 La investigación reciente ha insistido a menudo en este punto. Véanse las siguientes consideraciones de Walter F. Otto: «Nunca hubo una creencia en la que el milagro, en el propio sentido de la palabra, es decir la ruptura del orden natural, desempeñara un papel tan insignificante entre las manifestaciones divinas como en la creencia griega de la antigüedad. (...) Considérese que también en Homero [como en el Antiguo Testamento], nada acontece sin que aparezca la imagen de la deidad que lo inspira. Pero esta extraña proximidad de lo divino se realiza de forma natural. (...) En su mundo [en el de Homero] lo divino no tiene superioridad sobre los hechos naturales como un poder soberano: se manifiesta en las formas de lo natural, como su esencia y su ser». (*Los dioses de Grecia*, Madrid: Siruela, 2003, p. 25). Hermann Fränkel participa de la misma opinión: «Es esencial a la idea de milagro el no tener limitaciones, y la épica hindú, con sus dioses y héroes, hace un uso libérrimo de los milagros. Pero la épica griega es a este respecto muy contenida. (...) La conducta de los dioses homéricos está regulada de manera que lo que nos parece sobrenatural o contrario a la naturaleza se inscribe en un lugar relativamente oscuro dentro del nexo causal natural, dando un rodeo, aunque sea maravilloso, a través de personas o cosas» (*Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, op.cit., p. 80). Puede consultarse también B. Snell, *El descubrimiento del espíritu*, op.cit., pp. 63-64. Estas consideraciones son justas, aunque hagan un uso incontrolado de nuestra concepción de lo «natural». En mi opinión, Karl Kerényi se expresa más justamente cuando sostiene: «es una religión que no se vuelve hacia el más allá; sus dioses son dioses de este mundo y de la existencia humana. Tales dioses sólo son trascendentales en el sentido de que nuestra existencia no los abarca, pero ellos sí la abarcan» (*La religión antigua*, op.cit., p. 38). Jean-Pierre Vernant también acentúa la «inmanencia» de los dioses griegos frente a la «trascendencia» de la divinidad para nosotros los modernos, lo que se expresa en que no son «eternos», sino «inmortales». Véase Jean-Pierre Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid: Siglo XXI, 2009, pp. 95-96.

31 La noche (*nyx*): Homero, *Iliada* XIV, 259; Hesíodo, *Teogonía* 123. El cielo (*ouranós*): Homero, *Iliada* XV, 36; Hesíodo, *Teogonía* 127. El miedo (*deîmos*) y el terror (*phóbos*), Homero, *Iliada* IV, 440; XV, 119; Hesíodo, *Teogonía* 934. La discordia, Homero, *Iliada* V, 518; Hesíodo, *Teogonía* 225; *Trabajos y días* 11-26. Podrían multiplicarse los ejemplos: téngase en cuenta que a Tales se le atribuye la sentencia, paradigmática de esta situación, de que «todo está lleno de dioses». En este sentido, como veremos, no se trata de que haya un catálogo preciso y detallado de deidades; cualquier aspecto relevante del mundo puede comparecer en el lenguaje del poeta como un dios, debido a que en él se haga patente un aspecto «eterno» del mundo. Esto explica las personificaciones que encontramos como un recurso habitual en las obras de los poetas griegos.

32 Hermann Frankel habla de «poderes» y señala: «Estos poderes no son alegorías ni creaciones de la fantasía. La guerra, el placer de la batalla y el terror del enemigo que se aproxima son realidades» (*Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, op.cit., p. 71). Respecto de *Iliada* XI, 1-10, señala: «Una batalla, aunque haya comenzado como «nuestra» batalla, pronto sigue su propio camino y aparece a los mortales como una fuerza independiente. Por eso Eris es un poder divino; por eso está presente, enviada del cielo, cuando un ejército se prepara. Desde el punto de vista humano, sólo Agamenón da la orden; pero metafísicamente, y realmente, el grito de alarma es más que un grito humano. Los sonidos físicos son humanos, pero lo que significan verdaderamente viene de los dioses» (p. 74-75).

completo sin lo divino»<sup>33</sup>, tampoco la operatividad técnica es completa sin la práctica piadosa. Y debe entenderse esto en sentido fuerte: no hay dos cosas (técnica, por un lado, piedad, por otro) que se combinan con vistas a la consecución de la acción, sino que lo que nosotros consideramos dos cosas son, para el griego, dos aspectos de un mismo proceso. Dentro, pues, de la operatividad técnica de, por ejemplo, fundar una colonia, han de inscribirse todo el conjunto de prácticas piadosas que son exigidas antes, durante y después de la realización de lo que para nosotros constituiría propiamente la acción misma. El análisis técnico-utilitario que antes planteaba, pues, era incorrecto desde el momento en que comprendía como dos acciones (X e Y) lo que para el griego se presenta como una sola cosa.

### 4.3.-MORTALES E INMORTALES

A pesar de su palmaria heterogeneidad, la piedad griega, en cuanto correcta relación entre dioses y hombres, contiene siempre, aunque pueda parecer obvio decirlo, el reconocimiento preciso de las figuras divinas en cuanto distintas, y más poderosas, que los hombres. Tal es el horizonte simbólico en el que se inserta y cobra sentido. Es inherente a la piedad esta contraposición cósmica que sirve para establecer los límites de los mortales. De esta forma, la piedad implica toda una fenomenología de la condición mortal, posibilitada por la dimensión divina que le pone coto y la realza como tal. Hablar de la piedad supone así hablar de los dioses y de los hombres o, mejor, dicho, de la mediación que los une a la vez que los separa, disponiendo a unos como unos y a los otros como otros<sup>34</sup>.

Este rasgo fenomenológico aparece, en efecto, en la explicación hesiódica de la génesis de la práctica sacrificial, en la que el poeta escenifica un reparto que es al mismo tiempo una distinción<sup>35</sup>. El planteamiento de Hesíodo arranca de una unidad de origen que se distribuye en partes diferenciadas, de suerte que el proceso sirve para poner de relieve las determinaciones que les corresponden a cada uno de los polos de la oposición. Sin dejar de subrayar su origen común, la selección y adjudicación prometeica de las partes del animal, como ha expuesto Jean-Pierre Vernant, inaugura, alineándolos, los principales rasgos de oposición entre los dioses y los hombres<sup>36</sup>. Del buey a repartir, Prometeo realiza dos porciones (*moíras*) «desigualmente hechas», como señala Zeus<sup>37</sup>, que van a definir la especificidad propia de cada uno de los miembros de esa oposición: los hombres, que se quedan con la porción que escondía la carne y las entrañas, son mortales, sujetos a la descomposición, a la corporalidad, al envejecimiento; los dioses, que inhalan el humo de los huesos quemados del buey,

33 W. F. Otto, *Los dioses de Grecia*, op.cit., p.33: «Aunque se aleja mucho de la religión de otros pueblos y tiempos, la denominamos cosmovisión 'religiosa', porque lo divino es para ella el fondo de todo lo que existe y sucede. Este fondo se trasluce tan claramente en todas las cosas y acontecimientos que debe hablarse de él aun refiriéndose a los objetos más naturales y habituales. Ninguna imagen de lo viviente es completa sin lo divino».

34 Sobre el carácter mediador del sacrificio, véase J.-P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, op.cit., p. 181. En este sentido, Marcel Detienne ha mostrado que la dimensión simbólica de los aromas empleados durante el sacrificio los representa como un medio de unir lo inferior con lo superior. Véase Marcel Detienne, *Los jardines de Adonis. La mitología griega de los aromas*, Madrid: Akal, 2010, pp. 100-102.

35 Hesíodo, *Teogonía* 535ss. Límite mis consideraciones al sacrificio olímpico, tal y como el propio Hesíodo hace. En el sacrificio ctónico el animal entero es inmolado al dios. Con ello habría que relacionar varios factores característicos de las divinidades ctónicas. Primero, su anterioridad en los relatos míticos a la existencia de los hombres. Segundo, su desvinculación con respecto al culto cívico clásico. Sobre esta desvinculación véase Louis Gernet, André Boulanger, *El genio griego en la religión*, México: Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1960, pp. 129-130.

36 Hesíodo, *Trabajos y días* 108. Véase J.-P. Vernant, *Mito y religión en la Grecia antigua*, op.cit., pp. 56-60.

37 Hesíodo, *Teogonía* 544.

viven de olores y perfumes, livianos, incorruptibles, inmortales<sup>38</sup>. En las consecuencias de la astucia prometeica se explicitan más aún los rasgos de la oposición: la necesidad de un control técnico del fuego y de la agricultura, la mortalidad y la procreación sexual, los males y las enfermedades<sup>39</sup>. La secuencia es clara: a la división sacrificial y el engaño de Prometeo les sigue un castigo (privación del fuego celeste) que exige una nueva astucia (robo del fuego) que es a su vez castigada con otra pena (Pandora y su caja de males)<sup>40</sup>. Lo que aquí realiza Hesíodo es, pues, una fenomenología del ser del hombre, contrapuesto al ser divino: la condición mortal se caracteriza por el desamparo y la menesterosidad que requieren del trabajo y el esfuerzo como mediadores para su supervivencia, y también de la sexualidad reproductiva, que implica la supervivencia general<sup>41</sup>.

En el sacrificio, como indica el texto de Hesíodo, hay una aceptación de esta distinción, de este reparto de dos porciones desiguales. En la asunción de este reparto, de esta correspondencia en la que al dios se le asigna una parte, hay, por tanto, un reconocimiento del modo de ser divino en cuanto ajeno que es, al mismo tiempo y como tal, un reconocimiento de lo propio, de la mortalidad<sup>42</sup>. Mediante la divinidad se captan los límites de los hombres, de ahí que en el templo oracular de Delfos, el gran santuario panhelénico, esté fijado el «conócete a tí mismo» del que se ha señalado con frecuencia su carácter no introspectivo sino precisamente piadoso, que implica una aceptación de los límites mortales<sup>43</sup>. El sacrificio y las prácticas semejantes, como el ruego, implican, pues, este primer supuesto,

38 «Al comer la carne, los humanos firmarán su sentencia de muerte. Dominados por la ley del vientre, se comportarán en adelante como todos los animales que pueblan la tierra, las olas o el aire. Si sienten placer en devorar la carne de un animal al que la vida ha abandonado, si tienen una imperiosa necesidad de alimentos, es porque su hambre, jamás aplacada, siempre renovada, es la marca de una criatura cuyas fuerzas se gastan y se agotan poco a poco, que está condenada a la fatiga, al envejecimiento y a la muerte. Contentándose con el humo de los huesos, viviendo de olores y de perfumes, los dioses testimonian su pertenencia a una raza cuya naturaleza es totalmente distinta de la humana. Son los Inmortales, siempre vivos, eternamente jóvenes, cuyo ser no tiene nada de perecedero y que no mantienen contacto alguno con el ámbito de lo corruptible» (J.-P. Vernant, *Mito y religión en la Grecia antigua*, op.cit., p. 57). Sobre el régimen divino de aromas, véase M. Detienne, *Los jardines de Adonis*, op.cit., pp.117-

39 Sobre su relación con el dominio del fuego, véase Hesíodo, *Teogonía* 564; *Trabajos y días* 47. Sobre la relación con las técnicas agrícolas, véase Hesíodo, *Trabajos y días* 42, 90. Sobre la relación con la mortalidad y la procreación, véase Hesíodo, *Teogonía* 585, 603. Sobre la relación con los males y enfermedades, véase Hesíodo, *Trabajos y días* 90. Pierre Vidal-Naquet ha mostrado la continuidad de estos análisis de la condición humana en la *Odisea*, mediante la contraposición entre el mundo «real» y humano de Esparta, Pilos e Ítaca, y las figuras de lo inhumano (lotófagos, lestrigones, cíclopes, Circe, Calipso, etc.) del mundo «mítico» de los relatos de Odiseo. Véase Pierre Vidal-Naquet, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris: La Découverte, 2005, pp. 39-68.

40 «Los temas de Prometeo y de Pandora constituyen las dos caras de una sola y misma historia: la historia de la desdicha humana en la edad de hierro. La necesidad de padecer sobre la tierra para obtener el alimento, es también para el hombre la de engendrar en y por la mujer, de nacer y morir, de tener cada día y al mismo tiempo la angustia y la esperanza de un porvenir incierto» (J.-P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, op.cit., p. 41).

41 Véase J.-P. Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, op.cit., pp. 166-168. Permanece implícito en esta fenomenología lo que distingue al hombre del animal: trabajo agrícola, utilización del fuego, cocción de los alimentos. Véase J.-P. Vernant, *Mito y religión en la Grecia antigua*, op.cit., p. 60: «Mediante el juego de normas alimentarias, el sacrificio coloca al hombre en la situación que le es propia: a la distancia justa del salvajismo de los animales que se devoran crudos unos a otros, y de la inmutable felicidad de los dioses que ignoran el hambre, la fatiga y la muerte porque se nutren de perfumes y ambrosía».

42 Según Hermann Frankel, esta correlación es consecuencia del «pensamiento polarizado»: «Solo puede concebirse una cualidad si se hace conjuntamente con su opuesto. La estrecha limitación de la existencia humana necesita la contrafigura de una existencia divina ilimitada, pero, por otra parte, semejante a la humana» (*Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, op.cit., p. 65). Sobre la polarización en el pensamiento griego, véase Geoffrey Ernst Richard Lloyd, *Polaridad y analogía. Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego*, Madrid: Taurus, 1987.

43 W. F. Otto, *Los dioses de Grecia*, op.cit., p.79 y 236. J.-P. Vernant, *Mito y religión en la Grecia antigua*, op.cit., p. 45. Hegel, en coherencia con su lectura «espiritualista», ve en esta inscripción la actividad misma del espíritu, su carácter reflexivo, y la asocia con el desarrollo de la «interioridad» socrática. Pero, más que una invitación a la reflexión sobre sí o

aparentemente tan básico: el reconocimiento de los dioses (*nomidsein toîs theoîs*)<sup>44</sup>. De esta forma, la piedad señala hacia un horizonte de comprensión en el que las acciones de los hombres han de ser referidas a una dimensión, invisible pero activa, que les sobrepasa y se les impone.

#### 4.4.-LA PLURALIDAD DE DIOSES

La índole específica de las prácticas piadosas griegas implica a su vez algo más: cuando se ruega o se sacrifica a algún dios para lograr su asistencia en la acción se reconoce una suerte de afinidad entre ese dios y la actividad que se va a realizar. Precisamente aquí se hace patente la artificialidad de separar el momento piadoso del momento técnico. La piedad no se dirige a una entidad divina cualquiera sino a una que guarda relación con la actividad que se va a ejecutar. Ya en la *Iliada*, por ejemplo, si Menelao ruega a Zeus antes de enfrentarse a Paris ello se debe a que Zeus es el custodio del ámbito de la hospitalidad cuyas reglas Alejandro ha violado<sup>45</sup>. Asimismo, Apolo el flechador será el dios al que se remitan los arqueros antes de buscar un disparo certero<sup>46</sup>. Esta situación puede llegar a desconcertarnos. Para la piedad monoteísta el milagro es exterior al ámbito concreto de la acción o, dicho en otras palabras, es fruto de un dios que no tiene que ver especialmente con ese ámbito, sino que, en cuanto creador omnipotente, tiene que ver con todos ellos por igual. En la piedad griega cada dios se encuentra, sin embargo, vinculado con un ámbito de acción y no con otros. Esto supone la asignación de los múltiples aspectos del mundo a un conjunto plural, pero organizado, de entidades divinas, es decir, un «panteón»<sup>47</sup>. Tal reparto no tiene por qué coincidir, desde luego, con nuestras clasificaciones ónticas<sup>48</sup>. Puede desplegarse una serie de consideraciones a fin de entender la relación que podía trazar el griego entre esos ámbitos ónticos distintos para nosotros, pero tal utillaje hermenéutico será para nosotros siempre un proceso consciente de mediación que, en cuanto dejemos de sostenerlo expresamente, dejará su lugar a nuestras clasificaciones usuales<sup>49</sup>.

---

incluso al autoanálisis, lo que tenemos en este precepto delfico es una piadosa exhortación a la contención humana, lo que dicho sea de paso es completamente coherente con las palabras que el propio Apolo dirige a Diomedes en *Iliada* V, 440-442: «¡Reflexiona, Tidida, y repliégate! No pretendas tener / designios iguales a los dioses, nunca se parecerán la raza de los / dioses inmortales y la de los hombres que andan a ras de suelo». La «reflexión» apolínea constituye aquí moderación y ajuste a los límites establecidos.

44 Sobre *nomidsein* como «reconocimiento», véase B. Snell, *El descubrimiento del espíritu*, op.cit., p. 61-62 (con los matices que en los capítulos siguientes introduciré).

45 Véase Homero, *Iliada* III, 350-354.

46 Véase Homero, *Iliada* IV, 118-121.

47 Como veremos más adelante, debido al carácter localista, es más exacto hablar de panteones que de un único panteón. Véase L. Bruit Zaidman, P. Schmitt Pantel, *La religión griega en la polis de la época clásica*, op.cit., p. 157.

48 Véanse las palabras de Jean-Pierre Vernant a propósito del simplismo de las explicaciones naturalistas de los dioses, que establecen un sistema de traducción término a término entre los dioses y las fuerzas naturales en: *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, op.cit., pp. 88-89.

49 En este sentido, respecto de la vinculación en Zeus de aspectos tan dispares para nosotros como el rayo y la soberanía, véase lo que señala Vernant: «No es que se trate de una religión de la naturaleza y que los dioses griegos sean personificaciones de fuerzas o fenómenos naturales. Se trata de otra cosa. El rayo, la tempestad, las altas cumbres no son Zeus; son de Zeus. Un Zeus mucho más allá de ellas, puesto que las engloba en el seno de una Potencia que se extiende a las realidades, no físicas sino psicológicas, éticas o institucionales. Lo que hace de una Potencia una divinidad es que reúne bajo su autoridad una pluralidad de «efectos», completamente arbitrarios para nosotros, pero que el griego acepta porque ve en ellos la expresión de un mismo poder actuando en los dominios más diversos. Si el rayo y las alturas son de Zeus, se debe a que el dios se manifiesta, en el conjunto del universo, a través de todo aquello que lleva la marca de una eminente superioridad, de una supremacía. Zeus no es fuerza natural: es rey, dueño y señor de la soberanía en todos los aspectos que esta pueda revestir» (*Mito y religión en la Grecia antigua*, op.cit., p. 8-9). La explicación vernantiana hace



En cualquier caso, el panteón griego constituye así un repertorio de facetas mundanas, un orden cósmico. De esta forma, la piedad griega se despliega sobre una variedad de figuras divinas, diferentes e incluso opuestas entre sí pero dispuestas en referencia a esa pluralidad de aspectos del mundo<sup>50</sup>. Es importante notar que, al implicar un reparto de funciones y ámbitos en figuras distintas e irreducibles entre sí, el universo simbólico del politeísmo supone la aceptación de partida de un pluralismo ontológico, de una división plural de regiones ónticas diferenciadas y subsistentes por sí mismas. En cuanto referido a esta o aquella esfera de acción, cada dios es garante de la consistencia interna de esa esfera, en tanto es él, y no otro, el que ha de recibir «su» parte en la práctica propiciatoria. En la «historia» o «genealogía» de estas figuras, pues, comparecen así aspectos de lo que los griegos entendían de esos diferentes ámbitos o conductas<sup>51</sup>. Cuando un poeta habla de un dios en un himno, por ejemplo, está hablando también de esa esfera de acción en la que el dios está implicado. Así, por ejemplo, Zeus es el dios soberano por excelencia, el dios del orden cósmico, por eso sus hijas (las Musas) inspiran a los reyes mortales a «resolver con rapidez y sabiduría incluso una gran disputa»<sup>52</sup>; por eso es el hijo de Cronos el devorador, esto es, de aquel que lo disuelve todo y no permite instituir nada sólido, y su reino se edifica por así decir sobre y contra él<sup>53</sup>. La «historia» de Zeus es la historia del orden cósmico, que no se distingue del orden social; una «historia» sobre la estabilidad de lo presente, que se va constituyendo, progresivamente, desde un espacio vacío, una «apertura», hasta llegar a la situación actual.

Ahora bien, no se debe proyectar un imperativo de organización sistemática sobre el panteón griego. El carácter sustancialmente oral de sus fuentes se opone a la sistematicidad implícita en la noción de texto sagrado que nosotros vinculamos a la noción de «religión». Para nosotros, la «historia sagrada» se despliega como una verdad, si no de orden similar a la historia profana, sí con un imperativo de coherencia paralelo a ella. En la religión griega, sin embargo, lo que predomina es la apertura y la posibilidad de recreación dentro de unos amplios límites. Como ya vimos, el poeta presenta una lectura de la acción al poner en juego las figuras de los dioses. Pero es «una» lectura, no «la» lectura.

---

visible la relación entre esos ámbitos que el griego vincula con Zeus, pero ello no supondrá para nosotros, desde luego, que vinculemos la soberanía estatal a la climatología. De igual manera, nuestros poetas vinculan metafóricamente objetos de lo más dispar sin que ello suponga un avance en el terreno científico.

50 Al menos, eso se desprende de la organización genealógica de Hesíodo en su *Teogonía*, donde, en palabras de Olaf Gigon, «cada dios singular tiene su especial categoría y una tarea y una competencia propias, dentro del Todo» (cfr. vv.77ss. y 885). Esto da como resultado el cuadro de un orden universal, en el que todo está exactamente repartido y se limita y se contiene mutuamente» (*Los orígenes de la filosofía griega*, Madrid: Gredos, 1994, p. 29). Sin embargo, conviene señalar que el texto hesiódico no es un «texto sagrado» que establezca una ortodoxia, por lo que esta categorización del mundo debe entenderse como un acto puntual de entendimiento del mundo, no como la explicitación de un supuesto sistema fijo de representaciones mitológicas. El propio Hesíodo, de hecho, en los *Trabajos y días* altera una afirmación contenida en la *Teogonía* sobre la eris. La fijación de un sistema mitológico, con su correspondiente taxonomización y su exigencia de coherencia y desambiguación, corresponderá más bien a los intereses religiosos del Helenismo. Si en Hesíodo este acto puntual tiene un carácter más fijo, ello se debe a que, como señala Hermann Fränkel, la *Teogonía* «especifica la naturaleza y función de los poderes con los que tiene que habérselas diariamente el hombre» (*Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, op.cit., p. 106). Es este carácter «cotidiano» de la poesía hesiódica lo que constituye el fundamento de su autoridad poética que trasciende los límites de su contexto de surgimiento para devenir una aproximación general a la vida de los hombres griegos.

51 Véase las consideraciones de Jean-Pierre Vernant a propósito del mito hesiódico de las razas, aplicables a las genealogías de la *Teogonía*: «No se podría hablar, en el caso de Hesíodo, de una antinomia entre mito genético y división estructural. Para el pensamiento mítico toda genealogía es al mismo tiempo, e igualmente, explicitación de una estructura; y no existe otro modo de explicar una estructura que presentarla bajo la forma de un relato genealógico» (*Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, op.cit., p. 24).

52 Hesíodo, *Teogonía* 85.

53 Hesíodo, *Teogonía* 460ss.

Es obvio que dentro del universo simbólico de las epopeyas griegas lo que el narrador refiere es lo que efectivamente pasó; pero podemos encontrar en ellas ya actitudes que manifiestan desatención o incluso desprecio a lo que los lectores de la doble motivación proponen<sup>54</sup>.

De esta forma, se podría decir que eso de que «los poetas mienten mucho» es un principio constitutivo de la piedad griega. No en el sentido de que los poetas sean efectivamente unos mentirosos, sino en el de que, al no haber fijación definitiva de dogmas, lo dicho por el poeta se encuentra siempre en trance de ser criticado y desplazado por otra versión. Cada relato se encuentra así expuesto a una continua reelaboración que no descarta la incoherencia<sup>55</sup>. Así, por ejemplo, y contrariamente a la supuesta vocación sistemática de su autor, cuando los *Trabajos y días* enmiendan las afirmaciones de la *Teogonía* señalando que no existe una «discordia» (*éris*) sino dos, ello se realiza no porque haya que corregir *per se* esa afirmación teológica sino porque en el contexto específico del poema se busca enfatizar la pujanza y la rivalidad como un elemento de afirmación de la conducta de los mortales. También, como hemos visto, ese mismo poema presenta varias narraciones (mito de Prometeo, mito de las edades), incongruentes sistemáticamente entre sí, con vistas a acentuar el mismo aspecto del mundo: la necesidad de un esfuerzo encaminado hacia la *dikē* con vistas a soportar nuestra condición mortal<sup>56</sup>. En este sentido, las revisiones del mito de los trágicos o incluso las producciones mitopoiéticas específicamente platónicas no hacen sino continuar en la senda de este carácter abierto que poseerá la religión griega hasta la llegada del Helenismo y su diferente sensibilidad religiosa<sup>57</sup>.

Se podría hablar de un tono elástico o pragmático, en el sentido de que la piedad griega es capaz de modular el panteón en función de la «situación» en la que se instituye el mito o el ritual<sup>58</sup>. El poeta «recrea» una situación, presentándola bajo un aspecto u otro en función de la lectura que practica<sup>59</sup>.

54 En este contexto, sin embargo, tal actitud está marcada por la obstinación y la ceguera propia de los mortales. Así, la actitud de los pretendientes ante el vaticinio de Haliterses en la *Odisea* tendrá su contrapartida en el castigo que sufrirán al regreso de Odiseo. También la actitud de Agamenón ante Calcante en el libro I de la *Iliada*, aunque en última instancia sumisa a sus palabras, se corresponde con un arrebato de insolencia que compromete el proyecto colectivo de los aqueos.

55 Sobre las «variantes» o «variaciones» mitológicas, véase K. Kerényi, *La religión antigua*, op.cit., pp. 15-16.

56 En el comentario a su edición, al hablar del mito de las edades, West lo señala como «in fact incompatible» con el de Prometeo-Pandora (p. 172). Jenny Strauss Clay señala como «a textbook case of the manipulation of myth to suit its context, audience, and purpose» las dos versiones del mito de Prometeo que aparecen en la *Teogonía* y en los *Trabajos*, cada una de ellas ajustada a una intención distinta: «Zeus' cunning and supremacy over all the gods» en la *Teogonía*, «the human need to work and other miseries of the human existence» en los *Trabajos* («*Works and Days: Tracing the Path to Arete*», op.cit., p. 76).

57 Sobre la alteración de la tradición y sus límites panhelénicos, véase L. Bruit Zaidman, P. Schmitt Pantel, *La religión griega en la polis de la época clásica*, op.cit., pp. 124-125.

58 Este carácter pragmático está a la base, desde luego, de la proliferación de versiones míticas que ofrece el corpus literario griego, pero también es la razón de que, a pesar de su innegable proyección panhelénica en la epopeya, los juegos y los grandes santuarios, la religión griega conservara en todo momento un abigarrado tono localista. Véase J.-P. Vernant, *Mito y religión en la Grecia antigua*, op.cit., pp. 29-30: «Dicha religión [la griega] presenta, en efecto, una complejidad de organización que excluye el recurso a un código de lectura único para todo el sistema. Ciertamente, un dios griego se define por el conjunto de relaciones que lo unen y lo oponen a las otras divinidades del panteón, pero las estructuras teológicas así liberadas son muy variadas y, sobre todo, de orden muy diverso para poder integrarse en el mismo esquema dominante. Según las ciudades, los santuarios, los momentos, cada dios ingresa en una red heterogénea de combinaciones con los otros. Estos reagrupamientos de dioses no obedecen a un solo modelo que tendría un valor privilegiado. No; ellos se ordenan en una pluralidad de configuraciones que no se superponen exactamente, sino que componen un cuadro con muchas entradas, con ejes múltiples, cuya lectura varía en función del punto de partida o de la perspectiva adoptada».

59 «Si los mitos pueden variar así de una versión a otra sin que ello afecte al equilibrio del sistema general, es porque lo que importa no es tanto la fabulación, que puede diferir en el curso particular que toma en un momento o en otro la historia contada, como las categorías transmitidas implícitamente por el conjunto de los relatos y la organización



Quizá sea más fácil entender esta situación si se piensa que más que proporcionar unas doctrinas sobre el mundo, lo que suministra la piedad griega son herramientas para manifestarlo. El mundo comparece siempre para el griego como una totalidad dispersa de aspectos y las divinidades son como el horizonte desde el que se destacan esas facetas<sup>60</sup>. Son, pues, caracteres que, en diferentes situaciones, permiten comprender bajo un mismo cuño la disparidad de lo que aparece. Esta función heurística, y no dogmática, de lo religioso permite comprender mejor que, para un griego, lo divino, en vez de ser aquel respecto bajo el cual la complejidad del mundo palidece o incluso se manifiesta como falsa (como ante lo divino monoteísta), es más bien la perspectiva que hace fulgir al mundo en cada uno de sus detalles.

La elasticidad de los relatos, sin embargo, se mueve dentro de unos márgenes, que constituyen las líneas generales de comprensión que, a medida que se van constituyendo, van siendo compartidas por la comunidad helénica. En este sentido, debe tomarse en sentido fuerte la afirmación de Heródoto de que fueron Homero y Hesíodo quienes «distribuyeron las prerrogativas de los dioses»: mediante su repercusión panhelénica, la obra de estos poetas delimitó de un modo general para el mundo griego el ámbito de funciones de cada personalidad divina<sup>61</sup>. Las representaciones fijadas por las epopeyas influirán así decididamente en las representaciones locales, pero, sin embargo, estas siempre dispondrán de un margen elástico de variación, capaz de modular la imagen del dios sin que ello contravenga la representación panhelénica del mismo<sup>62</sup>. Veremos más adelante, sin embargo, que la fijación de los códigos de la piedad en la *pólis* clásica generará un cierto grado de rigidez en el cual tendrá sentido la noción de un «proceso de impiedad» como el que acabó con la vida de Sócrates.

#### 4.5.-LOS DIOSES CUSTODIOS

En cuanto referidos a un determinado campo de acción, los dioses actúan a la manera de protectores de ese ámbito, cuidando de él. Así, como hemos visto, en la épica homérica la excepcionalidad demostrada en tal o cual actividad es atribuida al dios que se encarga de velar por ese ámbito. La afinidad entre la acción o el personaje y el dios, que era, recordemos, el fundamento de las escenas de doble motivación, cobra todo su sentido en este reparto plural de esferas de acción. En la *Odisea*, Atenea dibuja a la perfección los motivos de su asistencia al alabar la cautela de Odiseo con las siguientes palabras:

Siempre con tal comprensión [*nóēma*] en tu ánimo,  
por esto no puedo dejarte, siendo infeliz,  
pues eres discreto, ágil de mente [*agkhínoos*] y sensato [*ekhéphrōn*]<sup>63</sup>.

---

intelectual que subyace al juego de las variantes» (J.-P. Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, op.cit., p. 188).

60 Este uso heurístico puede explicar el carácter «metafórico» de la divinidad en Homero del que hablábamos en el capítulo anterior a propósito de un artículo de Emily Kearns. La metáfora es, en efecto, un acto por el que se una cosa es mostrada en su estructura a través de otra.

61 Heródoto, *Historia* II, 53

62 «Homero nos presenta un Zeus que tiene, como personaje, una relativa unidad. Pero en el culto es, por el contrario, la pluralidad el aspecto del mismo dios que se encuentra subrayado. La religión viva de los griegos no conoce un Zeus único, sino Zeus diferentes, calificados por epítetos culturales que le vinculan a campos de actividades definidos. Lo que importa en el culto es invocar al Zeus que conviene en una situación bien precisa. (...) La unidad de Zeus no es la de una persona singular y única, sino la de una potencia cuyos diversos aspectos pueden manifestarse en planos diferentes» (J.-P. Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid: Siglo XXI, 2009, p. 93).

63 Homero, *Odisea* XIII, 330-332.

La actitud cautelosa de Odiseo, reflejada en un modo de comprender el mundo y de proyectar las acciones marcado por la *métis*, es lo que hace que Atenea le asista. De esta forma, el dios potencia o da cumplimiento a algo que ya se encontraba en el mortal. No es que Odiseo se vuelva astuto por la asistencia de Atenea, sino que por ser astuto recibe la ayuda de Atenea<sup>64</sup>. Cuando hablé de la doble motivación insistí en que no se trata de un régimen discursivo en el que las acciones humanas se vieran anuladas; antes bien, se ven reforzadas y llevadas a la excelencia. Del mismo modo, el canto del poeta, al ser asistido por las musas, no pasa a convertirse en una narración ajena al narrador sino que se convierte en un canto marcadamente verdadero, que presenta lo ocurrido tal y como fue.

De esta forma, la asistencia divina enaltece y perfecciona la acción. La lleva a cumplimiento. En el caso de Hesíodo vimos cómo el ajustarse a las pautas piadosas del ciclo agrícola propiciaba el éxito en la acción técnica del cultivo y explotación del *oïkos* campesino. Los dioses, pues, al estar relacionados con determinado ámbito de acción se convierten en los garantes del éxito en esa esfera. Esa «garantía» es lo que se pide en la práctica propiciatoria, reconociendo así con ella la jurisdicción del dios en ese ámbito y, por lo tanto, iluminándolo desde su figura y sus atributos. La piedad, entonces, constituye una comprensión previa de la cosa, que por sus cualidades concretas es asociada con tal o cual dios y, por tanto, entendida bajo su figura. Así pues, al reconocer la «parte» del dios en la práctica piadosa se está contemplando bajo la representación del dios el ámbito de acción específico.

En este sentido, en cuanto vinculado expresamente con el orden cósmico y la soberanía divina, Zeus será invocado en las prácticas relacionadas con la soberanía y la ley, entendiéndosele como el garante de esa parcela de la conducta humana<sup>65</sup>. Hesíodo puede sostener entonces lo siguiente:

A quien honran [*timésousi*] las hijas del poderoso Zeus,  
viéndolo al nacer, de los reyes de estirpe divina,  
a este le derraman sobre la lengua dulce licor  
y de su boca fluyen melifluas palabras: y todo el pueblo [*hoi laoi*]  
mira hacia él cuando discrimina la sentencia  
por medio de rectos juicios. Y él, firmemente hablando,  
al momento cesa sabiamente un gran pleito [*neikos*].  
Pues los reyes son sensatos [*ekhéphrones*] cuando para el pueblo [*laois*]

64 Véanse en este sentido las consideraciones que realiza Van der Mije acerca de las inferencias de los personajes de la *Iliada* a propósito de las «habilidades especiales» de los héroes: «The first thing to note about these gifts is that they, like divine support, are deduced by Homer's characters from some phenomenon observed. (...) Now if a divine gift is deduced, from what is deduced? Obviously from some extraordinary ability observed. That is, to say someone that the gods have given/taught him some ability is to say that he is extraordinarily able» («Achilles' God-given Strength. *Iliad* A 178 and Gifts from the Gods in Homer», op.cit., p. 252).

65 Deliberadamente dejo de lado las diferencias internas dentro del vasto conjunto de los dioses. Simplemente dejaré señalado que, a diferencia de las demás deidades, los dioses olímpicos se relacionan con aspectos transversales del mundo, de forma que en distintas situaciones su «presencia» o su «asistencia» puede ser indicada, aun cuando los ámbitos de acción sean bastante distintos entre sí. En este sentido, su importancia dentro de la religión griega deriva de que son aspectos del mundo que constituyen la trabazón de la existencia de los mortales y, por lo tanto, del *kósmos* surgido tras el reinado de Crónos. Como muestra de la variedad de sus campos de acción véase cómo, por ejemplo, Atenea, en cuanto diosa de la conducta astuta y ajustada al momento, puede acontecer para guiar a Aquiles en su cólera hacia Agamenón (Homero, *Iliada* I, 188-222), o conducir a Odiseo sano y salvo hasta el interior del palacio de Alcinoos (Homero, *Odisea* VI, 324-328 y VII, 10-79) o incluso tener su papel en las diferentes artes, por cuanto estas requieren de la ejecución de la *métis*. Véase Marcel Detienne, Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Paris: Flammarion, 2011, pp. 169-243. Sobre lo que he llamado «transversalidad» de los olímpicos, Walter F. Otto se expresa así: «La deidad es siempre una totalidad, un mundo entero en su perfección. Eso se aplica también a los dioses supremos, Zeus, Atenea, Apolo, portadores de los más sublimes ideales. Ninguno de ellos representa una virtud individual ni se encuentra sólo en una dirección de la vida multiforme; cada uno quiere llenar, formar e iluminar con su espíritu particular toda la esfera de la existencia humana. La deidad nunca significa para la humanidad un solo deber o una sola esperanza, sino siempre una unidad vital» (*Los dioses de Grecia*, op.cit., pp.166-167).

agraviado hacen cumplir en el ágora los actos compensatorios, exhortando con palabras suaves<sup>66</sup>.

Reconocer en la práctica soberana una afinidad con la figura de Zeus es pautar esa actividad mediante las determinaciones que caracterizan la propia soberanía de Zeus. La *Teogonía* es el mejor ejemplo de lo que esto quiere decir. El relato de los matrimonios de Zeus constituye, en efecto, una suerte de fenomenología del buen gobierno: su matrimonio con Metis y el posterior relato de su ingestión muestra que una de las condiciones de la buena soberanía es saber discernir lo bueno y lo malo; su matrimonio con Temis (el «orden») engendra para su reino las figuras divinas de las Horas (la pautación de los días que aparecerá en los *Trabajos*), la Eunomía (la buena legislación), la Dike (la justicia) y la Eirene (la paz); etc. Con ello va emergiendo la descripción de lo que un buen soberano debe hacer, de aquello en lo que consiste la soberanía como tal. Del mismo modo, se ha visto en el proemio de la *Teogonía* un auténtico himno a las musas que pone de relieve las principales características de la actividad poética<sup>67</sup>. El catálogo de las musas, así, presentaría los diferentes aspectos que constituyen a la poesía, en cuanto hija de la Memoria: Clío (la que da la fama), Euterpe (la encantadora), Talía (la festiva), Melpómene (la que canta), Terpsícore (la que danza), Érato (la deliciosa), Polimnia (la de muchos himos), Urania (la celeste) y Calíope (la de bella voz)<sup>68</sup>.

Así pues, la referencia piadosa al dios contiene un componente heurístico que sirve para iluminar la acción en un determinado respecto y, por tanto, implica que la conducta piadosa la está considerando desde ese ángulo. En este sentido, remitirse a la diosa Atenea no supone tanto buscar que la diosa proporcione una astucia que no se tiene sino contemplar bajo la perspectiva de la acción astuta la acción que se va a cometer. Reconocer la «parte» del dios en la acción es así someterse al perfil y a las determinaciones que asume la acción al ser presentada bajo el respecto en el que el dios la hace aparecer. De esta forma, la piedad no supone tanto una serie de prácticas específicas cuanto el modo de ver el mundo que las respalda: bajo su luz, las cosas aparecen con una consistencia propia, que se encuentra referida al dios del caso.

De un modo negativo, se puede reconocer esta misma condición de la piedad, en otra funcionalidad específica de los dioses griegos: su actividad punitiva o justiciera. En efecto, la posibilidad del reconocimiento implica su contrario, el no reconocimiento, sea a causa de algún descuido, sea a causa del «orgullo» mortal. Esta función punitiva que cumplen los dioses aparece ya expuesta desde las primeras líneas de la *Iliada*, cuando Apolo castiga con sus flechas (= epidemia) a los aqueos a causa de la deshonor de uno de sus sacerdotes<sup>69</sup>. Veamos este aspecto de la divinidad griega antes de terminar de presentar la figura del poeta.

#### 4.6.-EL CASTIGO DE LOS DIOSES

Desde un principio los griegos han asignado a sus dioses la capacidad de castigar excesos e in-

66 Hesíodo, *Teogonía* 81-90.

67 Véase Hesíodo, *Teogonía* 36-80.

68 Véase B. Snell, *El descubrimiento del espíritu*, op.cit., pp. 84-86. También M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, op.cit., pp. 23-24, donde se sostiene que en los nombres de las musas se desarrolla “toda una teología de la palabra poética”.

69 Véase Homero, *Iliada* I, 9-12.

fracciones humanas, como puede observarse con el ejemplo mencionado del castigo de Apolo en la *Iliada*. La trama de la *Odisea* también se articula en torno a un castigo divino, esta vez por parte de Poseidón, de suerte que tal función no es algo meramente accesorio: constituye el núcleo de la trama de las dos grandes epopeyas homéricas. Sin entrar a valorar ahora el papel que juegan determinadas deidades vinculadas explícitamente al castigo, como es el caso de las Erinias en el ámbito de los «delitos de sangre», los dos ejemplos mencionados muestran ya que el castigo no es función exclusiva de unas figuras divinas frente a otras; incluso los Olímpicos se aplican al castigo de los infractores. El castigo no se halla asignado a una específica divinidad punitiva, sino que es relevante en qué y sobre qué el mortal ha errado o se ha extralimitado; en virtud del ámbito de acción del caso un dios u otro será el encargado de castigar al mortal. Los dioses son así, entre otras cosas, figuras punitivas que castigan las «locuras» o la «insolencia» de los hombres en sus parcelas específicas de acción. En cuanto castigo, así lo entiende el poeta o el adivino como vamos a ver, ello implica una responsabilidad innegable del mortal respecto de sus acciones. Esto mismo es señalado por Zeus en la *Odisea*, en un pasaje del que ya he comentado los primeros versos. Lo cito ahora por extenso porque en él se describe castigo de Egisto en unos términos que descartan cualquier descarga de responsabilidad en relación a los dioses:

Es de ver cómo inculpan los hombres sin tregua a los dioses  
 achacándonos todos sus males. Y son ellos mismos  
 los que traen por sus propias locuras su exceso de penas.  
 Así Egisto, más allá de su destino [*hypèr móron*], casó con la esposa  
 del Atrida y le dio muerte a él cuando a casa volvía.  
 No accedió a prevenir su desgracia, que bien le ordenamos  
 enviándole a Hermes, el gran celador Argifonte,  
 desistir de esa muerte y su asedio a la reina, pues ello  
 le atraería el castigo [*tísis*] por mano de Orestes Atrida  
 cuando fuese en edad y añorase la tierra paterna.  
 Pero Hermes no pudo cambiar las mientes de Egisto,  
 aun queriéndole bien, y él pagó de una vez sus maldades<sup>70</sup>.

Egisto aparece aquí como el ejemplo perfecto de cómo los mortales, por medio de sus «locuras», se buscan su propio infortunio. Es la conducta *hypèr móron* de Egisto la causa de sus desgracias; no desde luego los dioses, quienes incluso trataron de advertirle por medio de Hermes sobre las consecuencias de sus acciones. Las «locuras» de los mortales se relacionan así con el sobrepasamiento de cierta «medida», de cierto «lote» asignado (*móros*). Los hombres son responsables de esa «transgresión», sepan de ella o no; de hecho, lo ordinario, como veremos, es que no se den cuenta, movidos por una obstinación que no ve más allá de las consecuencias directas de la acción y que por tanto se achaque a los dioses lo que no es sino causa de sus acciones. Cuando se ejecuta la transgresión, entonces se pone en marcha el castigo, la *tísis*. En el caso de Egisto, la venganza de Orestes dará cuenta de su conducta «más allá del destino». En este ejemplo paradigmático, pues, se despliegan los elementos fundamentales de la noción de «castigo divino»: transgresión de límites, responsabilidad del infractor y un castigo que, si no inmediatamente, acabará por cumplirse al cabo<sup>71</sup>.

70 Homero, *Odisea* I, 32-43.

71 Este carácter paradigmático del castigo de Egisto se ve en que proporciona un marco de comprensión para la suerte final de los pretendientes. Sobre la Oresteia como «embedded story» que refleja el curso general de la *Odisea*, véase I. J. F. de Jong, *A Narratological Commentary on the Odyssey*, op.cit., pp. 12-14; Aida Míguez Barciela, *La visión de la Odisea*, Madrid: Oficina de Arte y Ediciones, 2014, p. 19..

Veamos ahora otro ejemplo de la propia *Odisea* que resulta interesante puesto que el castigo recae sobre aquel que se jacta de no necesitar a los dioses. Se trata del relato de la muerte de Áyax, que Menelao cuenta a Telémaco tal y como la oyó de Proteo, el Anciano del Mar<sup>72</sup>. Tras el saqueo de Troya y camino al hogar, las naves en que viajaba Áyax fueron sacudidas por Poseidón, salvándole éste en última instancia de hundirse en el mar<sup>73</sup>. El infortunio de Áyax radica en haber exclamado entonces lo siguiente:

«A pesar de los dioses –decía– he rehuido la sima monstruosa del mar.» Escuchó Poseidón tales voces de insolencia; el tridente empuñó con sus manos robustas y, pegando en la roca de Giras, quebróla en dos trozos: firme el uno quedó, marchó el otro a merced de las aguas y de pie sobre él al principio Áyax iba exultante; pero luego el peñón le arrastró por las olas sin cuento hasta hallar su destino tragando las aguas salobres<sup>74</sup>.

Las «palabras excesivas» (*hyperphialon épos*) de Áyax son aquí la causa de su final. Estas palabras tienen ese carácter porque no reconocen la acción divina; por lo tanto, constituyen un acto impio, que será castigado por Poseidón precipitando al héroe al fondo del mar. Al no reconocer la parte que corresponde a la divinidad, la actitud de Áyax en este relato es completamente contraria a esa asunción piadosa de la que hablaba más arriba. Esta impiedad, nótese, es castigada negándosele precisamente aquello de que se jactaba: haber sobrevivido al mar.

Los dioses griegos, así, guardan una doble relación con el ámbito de cosas al que se encuentran asignados. Por un lado, positivamente, actúan como asistentes en la ejecución de la acción, lo que se muestra en cuanto aparecen como destinatarios de la práctica propiciatoria; por otro, negativamente, castigan a aquel que, con arrogancia o insolencia, no reconoce la parte que les corresponde en la consecución de la acción, es decir, aquel que, a la inversa que el piadoso, se considera ajeno a lo divino. La función punitiva de la divinidad implica así que la asistencia divina es una condición para el propio cumplimiento de la acción. Esa condición supone que los mortales sepan reconocer esa cooperación, la «parte» que la divinidad juega en sus acciones; que haya, pues, reconocimiento piadoso<sup>75</sup>. De ahí la inseparabilidad de lo técnico y lo piadoso: la misma acción requiere de la combinación de los dos aspectos. A su vez, el «castigo divino», que se plasma en la no consecución de la acción, cae sobre aquel que no es capaz de reconocer la parte divina y, de ese modo, se le hace «justicia» a esa parte, es decir, se la reconoce como tal, se reconoce que ha habido transgresión de cierto límite. La muerte de Áyax en la *Odisea* muestra así de un modo negativo la necesidad de reconocer la «parte» que corresponde a Poseidón en la supervivencia de los naufragos.

Ahora se pueden entender mejor los supuestos que operaban en el discurso de Ótanes que veíamos en un capítulo anterior. La remisión a una trascendencia del hombre, a ese proceso marcado por la

72 Homero, *Odisea* IV, 499ss. El propio Menelao se encuentra en la situación que se encuentra por un «castigo divino» al emprender el regreso sin realizar los sacrificios pertinentes (IV, 472-480).

73 Homero, *Odisea* IV, 499-503.

74 Homero, *Odisea* IV, 504-511.

75 Respecto de Homero, Hermann Fränkel señala: «Los dioses hacen algo más que impulsar la voluntad humana, también conceden fuerza y habilidad en la ejecución, y por añadidura éxito o fracaso. En las tres fases de la acción humana, lo irracional y lo inseguro están, para el poeta homérico, bajo orientación divina: el elemento inexplicable de la decisión espontánea que fija el objetivo, el elemento imponderable en la ejecución acertada o errada y el elemento incalculable de los accidentes que coadyuvan o frustran» (*Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, op.cit., p. 79).



«envidia divina», apela a esta vinculación específicamente griega entre éxito y divinidad. Dentro de estos códigos, la noción de «el mejor hombre» se ve alterada por esta sujeción de los mortales a la dimensión divina. De ahí la necesidad soloniana de «mirar al *télos*»: el fin de algo supone su cumplimiento o incumplimiento, de forma que sólo en referencia a esta dimensión, y a la opacidad que introduce en la acción, tiene sentido hablar de éxito o fracaso, de bienestar o infelicidad. Veremos en el siguiente capítulo cómo la obra poética del propio Solón aborda también esta problemática y se inserta en ella, produciendo una reflexión sobre los límites de la conducta de los hombres que tendrá importantes consecuencias de orden político y social. Pero antes hay que terminar este acercamiento a la figura del poeta, una vez que se ha delimitado con precisión la esfera de la piedad griega.

#### 4.7.-LA PIEDAD DEL POETA

Al hablar de la poesía en el capítulo anterior mencioné la anécdota homérica sobre Tamiris, señalando que la privación del canto por parte de las musas debía allí entenderse en el sentido de que lo que el poeta hacía era imposible hacerlo sin su cooperación. Una vez examinada la piedad griega y, sobre todo, su faceta castigadora se puede entender mejor esta anécdota. Entre medias del catálogo de las naves, Homero dice lo siguiente sobre Tamiris:

(...) y Dorio, donde las musas  
se encontraron con Tamiris y pusieron fin a su canto,  
cuando regresaba de Ecalia de ver a Éurito ecalio.  
Pues se había jactado de que vencería a las propias  
musas cantando, hijas de Zeus portador de la Égida:  
ellas, irritadas, le privaron de visión y el canto  
divino le quitaron y le hicieron olvidar el arte de la cítara<sup>76</sup>.

La jactancia de Tamiris supone, al igual que en el caso del Ajax de la *Odisea*, un acto de impiedad: se trata del no reconocimiento de la «parte» que les corresponde a las musas. El poeta consigue lo que consigue mediante la ayuda de las musas, de suerte que retarlas y suponer la victoria implica considerar que el propio canto no requiere de esa ayuda. Al no cumplir con la condición de la acción, el poeta es privado del «canto divino». La anécdota, pues, se inscribe en el horizonte de los códigos de la piedad, resaltando el carácter piadoso del acto poético.

Al encomendarse a las musas, el poeta reconoce su limitación en cuanto al cumplimiento de la acción que se propone. Al igual que en cualquier otra acción, la piedad se dirige aquí hacia el dios del caso y sitúa la acción bajo su luz. La excepcionalidad del poeta radica, sin embargo, en su ámbito de aplicación. El saber poético, como hemos visto, no versa sobre aspectos particulares del mundo; el poeta moviliza un mundo en su narración, desde la perspectiva limitada que los hombres tienen de él a la profundidad y transparencia que del mismo ofrecen las figuras de los dioses. En cuanto su decir acoge la presencia de lo divino, el poeta se instituye así en referencia última de todo saber, en «enciclopedia tribal», si se quiere, en «maestro de verdad»: las figuras de los dioses constituyen, como hemos dicho, diferentes maneras de iluminar la acción y sus genealogías y sus anécdotas no hacen sino presentar una precomprensión del aspecto del mundo que representa cada uno de ellos. En este sentido, en cuanto el poeta sabe de dioses, sabe de todas las cosas. Al igual que el adivino, el poeta es

76 Homero, *Iliada* II, 594-600.



capaz de señalar qué acciones han podido constituir una ofensa para el dios del caso y prescribir así una ritualidad que repare la transgresión. Su mirada, abierta a lo divino, conecta los acontecimientos dispersos, enlazándolos y rebasando así los límites de la «actualidad» de los hombres. En este sentido, su saber acerca «de lo que fue, lo que es y lo que será» rebasa la actualidad misma, es decir, la propia capacidad de previsión de los hombres, por lo que su ejecución requiere de un auténtico *enthousiasmós*, esto es, no ya de un tener en cuenta al dios, sino de una participación del dios en el proceso. No se trata ya de iluminar bajo la figura de un dios u otro una acción determinada; se trata de comprender el mundo en su extensión a partir del horizonte de lo divino. Es decir, se trata de acceder a esa perspectiva que, estrictamente hablando, es inaccesible para los hombres. Lo que hace el poeta es algo que, si se toma al pie de la letra lo que el propio poeta dice, ningún mortal puede hacer. Por eso el poeta remite su canto a la musa y por eso los adivinos remiten su habilidad a Apolo. No hay poesía ni adivinación sin este *enthousiasmós* piadoso.

Ahora bien, he señalado que el rasgo fundamental de la piedad consiste en sostener la diferencia insalvable entre dioses y hombres. En cierto modo, ese es también el eje fundamental de la poesía griega, que se dedica, aquí y allá, a exhortar a los hombres a la moderación y a la contención, a «conocerse a sí mismos» en el sentido antes mencionado, es decir, como mortales limitados e incomparables a los dioses. En este sentido, la doble perspectiva que moviliza el poeta homérico apunta a esa diferencia insalvable, mostrando la perspectiva limitada de los humanos y la plena transparencia del mundo divino. El problema de este planteamiento es que el poeta, pese a sostener esa distancia o, mejor dicho, para poder hacerlo, traspasa la frontera que separa a hombres y dioses, accediendo a la perspectiva de estos últimos. Es decir, la ejecución de la narración (el acto poético en el que se presenta la perspectiva divina) entra en conflicto con los contenidos y los supuestos básicos de lo narrado (la diferencia insalvable). Es cierto que el gesto de remisión a las musas es ambiguo y de ese modo atenúa este conflicto y rechaza lo que sería una contradicción palmaria: la voz del poeta y de la musa se confunden entre sí, de suerte que en esa ambigüedad puede el poeta sustraerse a la contradicción de su perspectiva suprahumana. Pero no menos cierto es que ese gesto sitúa al poeta en una posición inestable, intermedia. De ahí que su figura sea internamente problemática.

En esa problematicidad incide la crítica platónica que vimos al comienzo del anterior capítulo. Cuando se examina el «saber» de la poesía griega, como en el *Ión*, desde el formato de los saberes comunes de los hombres, la única conclusión posible pasa por afirmar el carácter «inspirado» de lo que el poeta hace, negándole la condición de «sabio». Ahora bien, esto no es objeción alguna contra la poesía, sino a lo sumo contra la pretensión del poeta de ser uno de los sabios de la *pólis*<sup>77</sup>. El especial tipo de «saber» del poeta sí que podrá ser examinado, sin embargo, bajo la categoría de la *mímesis*, aunque este gesto deshace de un plumazo la pretensión epistémica del poeta, situándolo en un tercer rango respecto a la verdad que le equipara a los sofistas productores de simulacros<sup>78</sup>. En cualquier caso, el problema se encuentra en la propia ambigüedad tras la que se oculta el poeta y el Sócrates

77 Tal es el caso de la *Apología de Sócrates*, en donde se dice de los poetas que, al igual que los adivinos y los recitadores de oráculos, «también estos dicen cosas muy hermosas, pero no saben nada de lo que dicen» (22c). Nótese que no se niega, al contrario que en el caso anterior en el texto, el de los políticos (21c-22a), que los poetas no digan «cosas hermosas», sino que lo hacen sin saber cómo ni por qué. Lo consiguen, pero no son capaces de explicar cómo lo hacen.

78 Véase Platón, *República* X 596c-597e. Sobre el sofista como productor mimético, véase Platón, *Sofista* 235b-236d.

platónico, al intentar entender la poesía bajo un aspecto u otro, deviene un celoso guardián de esa diferencia cósmica que la poesía respeta a la vez que transgrede.

En el capítulo que dedicaremos más adelante a Heródoto volveremos sobre la ambigüedad de la poesía y sobre la peculiar solución que encuentra el *hístōr* para intentar soslayarla. De momento, el análisis realizado sobre el modo griego de entender lo poético y lo piadoso bastará para poder abordar la obra de Solón a partir de sus propios presupuestos de partida.

# **CAPÍTULO 5**

## **PIEDAD Y VIDA PRÓSPERA**

### 5.1.-PEDIR LA PROSPERIDAD

En los capítulos anteriores he buscado recopilar y analizar los elementos mínimos para un acercamiento riguroso a la obra poética de Solón. En este capítulo y en el siguiente afrontaré la lectura de sus dos poemas más extensos, con vistas a confirmar el rendimiento de lo hasta aquí investigado. Algunos aspectos de las poesías que analizaré me obligarán a resaltar otras facetas del pensamiento griego, con lo que será necesario, de vez en cuando, realizar algún desvío y analizar la especificidad del planteamiento griego en esos temas puntuales.

En primer lugar, me centraré en la *Elegía a las musas* (fr. 1D), ya que es un poema que enlaza más directamente con lo visto hasta aquí y puede ayudar así a completar el cuadro desarrollado. Es preciso señalar, antes de entrar en materia, que la obra poética de Solón pertenece a lo que se conoce como género lírico, que se caracteriza, frente a la épica, por su punto de partida «actual»<sup>1</sup>. El poema que voy a analizar refleja este rasgo lírico en su arranque en primera persona, aunque más adelante, como veremos, la perspectiva se va amplificando<sup>2</sup>. En este sentido, la investigación precedente sobre las peculiaridades de la práctica de la piedad griega cobra ahora su interés concreto: el poema de Solón es una plegaria. Ya hemos visto que, cuando se ruega o se sacrifica a tal o cual dios por la consecución de tal o cual empresa, se está aceptando un límite en cuanto a la capacidad humana de obrar en ese campo a la vez que una afinidad entre ese campo de acción y el dios al que se pide asistencia. En la *Elegía* Solón dirige una plegaria a las musas y les pide la consecución de dos cosas que en el texto se nombran como *ólbos* y *agathé dóxa*. Estas son las palabras con las que se abre el poema:

De la Memoria y de Zeus Olímpico hijas hermosas,  
Musas de Pieria, escuchadme al rogaros [*eukhoménō*]:  
prosperidad [*ólbos*] de parte de los dioses venturosos concededme y de parte de todos  
los hombres tener siempre buena reputación [*dóxan agathén*]<sup>3</sup>.

La afinidad de estas peticiones con las Musas puede no ser inmediatamente clara para nuestra comprensión de la práctica poética, pero sí lo era para un griego. Las Musas, en cuanto deidades del decir poético, de la Memoria, guardan y transmiten el *kléos*, la «fama» o el «prestigio» de los mortales; su relación con la consecución de la *agathé dóxa* parece así clara. La «buena reputación» es sustentada por el decir poético, por lo que se requiere la asistencia de esas entidades para obtenerla. Pero se debe señalar que la *agathé dóxa* no supone una suerte de rumor al que podría oponerse la «realidad de los hechos»; no se pide a las Musas una mera apariencia<sup>4</sup>. Al igual que la memoria poética era una «reproducción» de lo sido tal y como fue, de lo que aquí se trata es de una reputación es buena en cuanto que corresponde a un efectivo haberse conducido de ese modo. De esta forma, si la *dóxa* es *agathé*

1 Véase, por ejemplo, H. Fränkel, *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*, op.cit., p. 138.

2 La teoría de Bruno Snell de «el despertar de la personalidad en la lírica griega arcaica» se apoya en la idea de la «objetividad homérica», de la que, en buena lógica hegeliana, surge al momento siguiente su antítesis «subjetiva». Véase B. Snell, *El descubrimiento del espíritu*, op.cit., pp. 103-150.

3 Solón, fr. 1D, 1-4.

4 Del mismo modo, tampoco Hesíodo se está preocupando por «rumores» que no se corresponden con la realidad cuando dice cosas como: «Que no te llamen el de muchos huéspedes ni el de ningún huésped» (*Trabajos y días* 715). De lo que se trata, tanto aquí como en el caso de Solón, es de adoptar determinada conducta y que los hombres hablen a partir de ella. Se supone, pues, que el *kléos* se transmite unívocamente, reflejando fielmente las acciones que lo generan. La capacidad poética de «recreación» del pasado es así un elemento constitutivo del *kléos* como tal. Como veremos más adelante, esta univocidad del *kléos* constituirá uno de los elementos diferenciadores de la Grecia arcaica frente a la clásica.

eso implica haberlo hecho bien en la vida y haberle ido bien a uno las cosas; y tal es, precisamente, la otra petición que Solón realiza en el poema: el *ólbos*. De esta noción ya he hablado al mencionar el encuentro con Crespo que narra Heródoto; ahora es preciso remarcar que ella implica una consideración social, pues como decíamos el *ólbos* es algo que puede verse, es decir, algo que está abierto a la estimación de los demás. De ahí que prosperidad y buena reputación sean aspectos complementarios, facetas del mundo que caen bajo el dominio de unas mismas entidades divinas.

Así pues, no son dos las cosas que pide el poeta puesto que la «prosperidad», el irle bien a uno las cosas, es un correlato de la «buena opinión»; es en ese sentido que se solicita también la colaboración de las musas en este aspecto<sup>5</sup>. Las musas, pues, aparecen aquí como las garantes de un irle bien las cosas a uno, de un saber conducir bien la vida, que se plasma en una buena reputación entre los conciudadanos. Recuérdense los ejemplos de vidas prósperas que aducía el Solón herodoteo ante Crespo: todas terminaban con una acción pública memorable, que culminaba el dichoso discurrir de sus vidas privadas. Quizá pueda parecer innovador, y quizá hasta cierto punto lo sea, el que Solón vincule a las musas con el diseño general de una vida próspera. Ahora bien, ya Hesíodo se autorrepresenta como un sabio, como un «maestro de verdad», capaz de suministrar consejos a su hermano para la consecución de una vida justa y buena. Si hay algún rasgo innovador en el poema de Solón este sería lo explícito de la vinculación, pero esa conexión ya estaba *in nuce* en la caracterización epistémica que, como hemos visto, se tiene de la poesía como vehículo de la *paideía*<sup>6</sup>.

Como vamos a ver, el poema toma su punto de apoyo en esta doble petición y, en cierto modo, no hace más que profundizar en ella. Lejos de ser incoherente, el poema traza una línea clara que luego remarcaré<sup>7</sup>. Vimos ya que en la anécdota que contaba Heródoto se sostenía que un conducirse bien en la vida no puede dejar de lado una perspectiva totalizante que impide considerar a alguien como «próspero» en función de una situación actual (los «bienes del presente»). La necesidad de esta perspectiva totalizante va a ser defendida también a lo largo de este poema, aunque se debe reparar que esta continuidad vital ya se halla señalada en el *aiéi* que caracteriza el tener la «buena opinión» por parte de los mortales<sup>8</sup>. La «prosperidad» y la «buena opinión», por tanto, se consideran aquí como algo que concierne al entero arco de la vida, no a este momento o a este otro. En otras palabras, el

5 Sobre esta continuidad entre las dos peticiones, vease Lidia Massa Positano, *L'elegia di Solon alle Muse*, Nápoles: Libreria scientifica editrice, 1947, p. 22; Archibald W. Allen, «Solon's Prayer to the Muses», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 80, 1949, p. 51.

6 Archibald W. Allen señala que esta petición de Solón «is not the usual request for poetic inspiration» («Solon's Prayer to the Muses», op.cit., p. 64). En esta misma línea, Adolfo J. Domínguez Monedero afirma que las musas no desempeñan aquí el mismo papel que en Hesíodo (*Solón de Atenas*, op.cit., p. 124). Desde luego, si se limita el papel de las musas a la función poética (tal y como la entendemos nosotros) el gesto de Solón es absolutamente novedoso. Ahora bien, ya en el propio Hesíodo las musas se hallan vinculadas, además de al canto del poeta, a la soberanía del *basileús* (*Teogonía* 80ss) e incluso a los consejos de navegación que le dirige a su hermano Perses (*Trabajos y días* 660ss). El acercamiento realizado al fenómeno de lo poético tiene así la ventaja de mostrar la continuidad entre los planteamientos más tradicionales de Homero o Hesíodo y el desarrollado por Solón en este poema.

7 Se ha llegado a caracterizar el poema como un *patchwork*, como un agregado de retales sin más unidad que la mera yuxtaposición. Por ejemplo, Giovanni Ferrara, *La politica di Solone*, Nápoles: Istituto Italiano per gli Studi Storici in Napoli, 1964, p. 57: «una serie succesiva di argomentazioni». Véase una discusión sobre esto en Richmond Lattimore, «The First Elegy of Solon», *The American Journal of Philology* 68:2, 1947, pp.161-179. Como veremos, la lectura de Lattimore, aunque busca mostrar la unidad del poema, acaba presentándolo, a la Wilamowitz, como un cadena paratáctica de ocurrencias, en el que un verso da pie al siguiente sin que haya una unidad sustancial de fondo. Puede leerse una lectura unitaria coherente en A. W. Allen, «Solon's Prayer to the Muses», op.cit., pp. 50-65 (críticas a Lattimore en p. 50).

8 Solón, fr. 1D, 4. Sobre esto, véase A. W. Allen, «Solon's Prayer to the Muses», op.cit., p. 53.

*ólbos* o la *agathé dóxa* no son resultados concretos de este o aquel curso de acción; son consecuencias genéricas que van surgiendo del buen hacer a lo largo de la vida.

El poema, pues, se halla en consonancia con la anécdota de Heródoto. El punto de vista que tiene en cuenta el *télos* supone una perspectiva totalizante de los acontecimientos y sólo desde él es posible determinar si aquel del que se está hablando es alguien que tiene *ólbos*. El poema de Solón va a resaltar la necesidad de conducirse teniendo en cuenta la perspectiva del *télos*, lo que indica, si no la precisión histórica del texto de Herodoto, al menos sí una confluencia que resalta el carácter típicamente griego de estas consideraciones<sup>9</sup>. En coherencia con su personaje en la *Historia*, el poeta Solón también se hace cargo de que la posibilidad de enjuiciar una vida, de decidir si es próspera o no, pasa por no dejarse absorber por la situación presente o los bienes acumulados y por asumir esa perspectiva totalizante que se identifica, para el mortal, con la propia muerte. Como hemos visto ya en la anécdota con Creso, este cambio de enfoque hacia uno más global choca con la usual valoración de a quién le va bien y a quién le va mal. Desde la perspectiva ordinaria de los mortales, ceñida al momento presente, se tiende a equiparar la prosperidad con el éxito, con la riqueza, de tal suerte que de la situación actual se infiere, a la manera de Creso, el juicio sobre la vida<sup>10</sup>. Frente a esta equiparación espontánea de «bueno» y «rico», Solón va a señalar en uno de sus fragmentos:

Pues muchos malos son ricos [*ploutoûsi kakoî*], y los buenos pobres [*agathoî pénontai*];  
pero nosotros no intercambiaremos con ellos  
la *areté* por la riqueza, puesto que aquella es en cada caso sólida [*émpedon*],  
pero los bienes [*khrémata*] humanos los posee ora uno, ora otro<sup>11</sup>.

Como vamos a ver, la *Elegía* sostiene esta misma distancia entre la posesión de riquezas y un conducirse bien en la vida, que aquí aparece como la paradoja de que algunos «malos» sean prósperos y a algunos «buenos» les vaya mal. Es preciso notar que la otra posibilidad, la *areté*, no se presenta como incompatible con la «riqueza»; su «solidez» (*émpedon*) es lo definitorio de su superioridad, de suerte que, frente a la mutabilidad de los bienes, se pondera aquí la perspectiva que atiende a un continuo conducirse bien en la vida. De nuevo, lo que está aquí en juego es una perspectiva, no una revalorización. La «riqueza», la «prosperidad», se caracterizan, en esta contraposición, por ser «momentáneas»; la *areté* se afirma, pues, como la «solidez» frente a la «variabilidad», no como la «austeridad» frente al «lujo». En los poemas solonianos, el «bueno» sigue siendo el «próspero», tal y como la equiparación espontánea sugiere, sólo que la «prosperidad» se entiende ahora no como la mera acumulación momentánea de riqueza.

La *Elegía*, sin embargo, se encargará de señalar esto mismo aunque por otra vía: hay una riqueza que proviene de los dioses y otra que proviene de los hombres; la primera es la que es duradera y

9 La discusión en torno a la precisión histórica del retrato herodoteo de Solón pasa, sobre todo, por las cuestiones relativas a la cronología del encuentro, pero también hay quien plantea diferencias entre el Solón de la *Elegía* y el de la *Historia* en base a un supuesto interés moral de uno (la *Elegía*) y un interés amoral del otro (*Historia*). Lo que en este tipo de lectura se considera «moral» o «amoral», es decir, el castigo divino de la *Elegía* y la envidia divina de la *Historia*, como mostraré más adelante, son modos de designar lo mismo.

10 En este sentido, la comedia *Dinero* de Aristófanes gira enteramente sobre esta identificación entre «riqueza» y «virtud»: el dios Plutos, que de por sí busca acercarse tan sólo a «los buenos, los sabios y los honrados», ha sido cegado por Zeus y no puede reconocerles como tales (vv. 87-92). La comedia aristofánica delata en esta queja la tendencia a equiparar lo uno y lo otro, aunque *de facto* en la época clásica se encuentre ya el reconocimiento de que ambas determinaciones suelen ir por separado.

11 Solón, fr. 4D, 9-12.



constante, la segunda, sin embargo, es frágil y mutable. La repetición del *émpepos* del fragmento anteriormente citado es significativa:

La riqueza que dan los dioses, llega a los hombres  
sólida [*émpepos*] desde el extremo de la base hasta la cumbre.  
Pero lo que los hombres estiman bajo la *hýbris*, no conforme al orden  
proviene, sino que, obedeciendo a acciones injustas,  
no acompaña de buen grado, y al punto se la junta la *átē*<sup>12</sup>.

Cuando Solón pide a las Musas el *ólbos*, pues, está apuntando a esta suerte de «riqueza», constante, duradera, que, por contraposición a la riqueza del momento, se relaciona con la *areté* del fragmento citado anteriormente. Una vida próspera es aquella que disfruta de «la riqueza que dan los dioses» y esto guarda relación con ese hacer bien las cosas que supone el irle bien a uno las cosas a lo largo de la vida.

## 5.2.-EL TRATO JUSTO

Antes de esta distinción entre tipos de riqueza, el poema se detiene en señalar en qué consiste la consecución de esa «prosperidad» y «buena fama» que se le pide a las musas: correlativamente a la conexión con *areté* que he señalado remitiendo a otros fragmentos de Solón, en este poema ese irle a uno bien las cosas va a consistir también en el manejo «virtuoso» de las cosas, en el trato adecuado o proporcionado a su entidad. El poema lo muestra en dos figuras genéricas y aporéticas: el amigo y el enemigo<sup>13</sup>. El trato adecuado al amigo es la «dulzura» que proporciona el «respeto», mientras que con el enemigo lo conveniente es ser «amargo» para llegar a ser «terrible» a sus ojos<sup>14</sup>. El poema pide, así, saber comportarse de determinada manera, con una conducta proporcionada a la cosa de la que se trata. El carácter de «buena» de la *dóxa* que se pedía tiene que ver con este correcto comportarse respecto de cada cosa o asunto. Y, por supuesto, esto guarda relación con la *areté* mencionada en los fragmentos citados anteriormente. La *areté* es esa excelencia que, en el campo de objetos del que se trate, sabe conducirse de suerte que respeta las determinaciones internas de ese campo.

Esta buena conducta se ejemplifica en las figuras del amigo y del enemigo. Ya Hesíodo hacía mención de esta contraposición y establecía también una conducta distinta para cada una de estas figuras<sup>15</sup>. Desde luego, también en Homero aparecen versos que exaltan la amistad y condenan al enemigo<sup>16</sup>. La exigencia de un buen trato al amigo y de un mal trato al enemigo constituye uno de los tópicos de

12 Solón, fr. 1D, 9-13.

13 Richmond Lattimore ve en la mención de los amigos y de los enemigos una tercera petición de Solón («power»), aunque la conciba como el producto de «wealth and reputation combined» («The First Elegy of Solon», op.cit., p. 163). Esto le lleva a señalar que el poema en los siguientes versos se olvida de las demás peticiones y se centra en la primera (*wealth*, ahora bajo el nombre de *khremata*). En este sentido, considero que la interpretación que aquí propongo (amigo y enemigo son figuras en las que se ejemplifica la buena conducta que se halla implícita en las peticiones de *ólbos* y *agathé dóxa*) presenta una lectura del poema más coherente con su estructura y su dinámica. Véase también A. W. Allen, «Solon's Prayer to the Muses», op.cit., pp. 51-52: «The next distich (5-6) does not introduce a new element into the prayer, but rather restates the idea of success as the ability of a man to play his part in the world by helping his friends and hurting his enemies—a commonplace of early Greek social morality which we observe that Solon accepts without question».

14 Solón, fr. 1D, 5-6.

15 Véase Hesíodo, *Trabajos y días* 342, 353.

16 Por poner un ejemplo véase Homero, *Odisea* VI, 184 («pesar para el enemigo y alegría para el amigo»). Véase también Arquíloco fr. 35, 3-11L, 8-9 («Conozco como amar [*philéein*] al que me ama [*philéonta*], y cómo odiar [*ekhthairein*] al que me odia [*ekhthrôn*] y afrentarle»); fr. 66D («...una cosa importante conozco, / al que se porte mal conmigo con daños insoportables ha de pagársele»).

las reflexiones griegas y es interesante que en este horizonte de comprensión la conducta relativa al uno y al otro sea siempre paralela o incluso contrapuesta. La superación de esta dualidad requerirá de un punto de vista frente al cual esas diferencias no tengan sentido, y esto solo surgirá durante el helenismo<sup>17</sup>.

Para los griegos, comportarse «bien» respecto del amigo y del enemigo es mostrar una conducta con ellos que les reconozca como tales. Por ello ambas conductas son distintas y producen en ellos dos reacciones completamente diferentes: la «dulzura» genera el respeto (*aidoôn*) que establece el vínculo de la *philia* sobre un reconocimiento mutuo de las partes en juego; la «amargura», por su parte, produce el temor (*deinón*) que induce al enemigo a tener en cuenta al enemigo en su peligrosidad. Tratar bien a unos es completamente distinto que tratar bien a otros. La conducta buena es tal porque sabe reconocer qué es la cosa con la que se está tratando y sabe así conducirse teniendo en cuenta las determinaciones y contornos de la misma. Y de nuevo esta conducta buena es algo «visible» (*ideîn*, v. 6): la dulzura para con el amigo hace aparecer al agente como alguien respetable mientras que la amargura con el enemigo le hace aparecer como temible.

El poema, pues, no pide nada excepcional, salvo esa excepcionalidad en que consiste el trato «ajustado» a la cosa, es decir, la *areté*, la excelencia que se traduce en la prosperidad constante y el reconocimiento del resto de los hombres. Tal conducta «ajustada» es pedida a una entidad divina porque, como hemos visto, reconocer la parte del dios tiene que ver con reconocer los límites a los que se somete la acción humana, que se plasman en que el obrar bien debe someterse a determinadas pautas de acción. No reconocer estos límites supone la jactancia que conduce a la *hýbris* y a la no consecución de la acción. Esta excepcionalidad, la *areté*, se contrapone así a los actos de transgresión y al castigo que aparejaban: en la súplica, el trato que se pide es el trato «bueno», el trato que no sobrepasa las medidas, que no va «por encima de lo asignado».

### 5.3.-SOBRE EL INTELECTUALISMO MORAL

Como el ejemplo de Solón de la relación con los amigos y enemigos muestra, la buena conducta, para el griego, supone un trato distinto en función de quién o qué sea el destinatario de la acción. Es decir, la acción se modula en función de la cosa a la que se refiere, al igual que el conjunto de acciones que debe realizar el zapatero para hacer un zapato no son las mismas que las que tiene que hacer un herrero para forjar una espada. Completamente distinto es el panorama moral de la modernidad que, si cabe ejemplificarlo con Kant, tiende a rechazar una determinación material de las acciones en favor de la caracterización formal de la universalidad. Esto supone ya una selección de contenidos (por ejemplo, «no mentir»), pero es importante señalar que se ejecuta desde un punto de vista en el que se pondera, por encima de cualquier otra cosa, la autonomía de la decisión. La decisión no deriva de un acto cognoscitivo previo o, dicho de otra forma, la acción del sujeto es irreductible a una explicación

17 Sobre una problematización de los conceptos de «amigo» y «enemigo», que muestra, a la inversa, su carácter aporético, véase Platón, *República* I, 332a-336a. Puede hallarse una recopilación de ejemplos y un estudio de este motivo en Sófocles en Mary Whitlock Blundell, *Helping Friends and Harming Enemies. A Study on Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge: Cambridge UP, 1989. La superación de esta dualidad conductual aparece gráficamente expresada en el «amad a vuestros enemigos» del evangelio de San Mateo (5, 43-48), precisamente poniéndolo en conexión con ese punto de vista exterior al mundo (y a sus diferencias) que ofrece el dios monoteísta.

teórica<sup>18</sup>. Estas características de lo moral en la modernidad no se cumplen en el pensamiento griego, en el que la bondad de una acción no radica en su formalidad sino en su inserción correcta y adecuada en el entramado del mundo. Y esto requiere haber reconocido ese mismo entramado.

Hay, pues, en la *areté* una suerte de reconocimiento cognoscitivo: quien obra bien es que sabe lo que está haciendo. Los poemas homéricos se expresan en esos términos: quien hace algo valiente es que sabe ser valeroso, por ejemplo<sup>19</sup>. Como es sabido, *areté* es el superlativo de *agathós*. El *aristós* es así el que hace bien las cosas, esto es, el que sabe lo que son las cosas y por eso las hace bien. Esta es la razón de que la vinculación entre *areté* y prosperidad sea algo que no desaparecerá del todo del pensamiento griego: la «virtud» tiene una relación directa con el éxito<sup>20</sup>.

En este planteamiento, conducirse bien, ser un *aristós* en algo, es saber manejar ese algo, reconocer sus características específicas y adecuar el trato a ellas para conseguir así el éxito en la acción (el «bien»). El «cómo» (la forma) y el «qué» (el contenido) de la acción se confunden: hacer bien algo es, precisamente, no hacerlo de cualquier modo, sino hacerlo ateniéndose a unos ciertos límites que son señalados por la entidad de la cosa, a los límites que constituyen la cosa tal y como es. Por ello, el éxito implica, a su vez, que el agente reconoce a la cosa tal y como ella es; y, a la inversa, el fracaso supone una suerte de malcomprensión, de desconocimiento<sup>21</sup>. Es en este sentido que el mal llamado «intelectualismo moral» de Sócrates es coextensivo a todo el planteamiento griego del asunto. Para entender esta situación correctamente es preciso, ante todo, matizar esa caracterización y eliminar el teoreticismo que connota<sup>22</sup>. En cuanto que, como modernos, ponderamos la autonomía frente a cualquier otra faceta de la acción, la misma idea de que el conocimiento seleccione algo como lo

18 Véase Felipe Martínez Marzoa, *El concepto de lo civil*, Santiago de Chile: Metales Pesados, 2008, pp. 39-45.

19 Véase por ejemplo Homero, *Iliada* VI, 444-445, donde Héctor dice: «Y mi ánimo [*thymós*] me lo impide también, puesto que aprendí [*máthon*] a ser valeroso / siempre y a pelear entre los primeros troyanos». Véase H. Fränkel: «También a lo que llamamos ‘deber’ y ‘moralidad’ se llega por el saber. Cuando Ulises, en la dureza del combate, duda si aguantar o ceder, le basta considerar lo que hacen los malos y lo que hacen los que se distinguen en el combate; le basta un ‘yo sé’ para neutralizar la duda y adoptar la única actitud posible de un hombre valiente (*Il.*, 11, 403 ss.). (...) Gran parte de lo que llamamos ‘carácter’ o ‘don’ es, para Homero, conocimiento de las cosas competentes y su manejo. (...) Los hombres homéricos «saben» la amistad, la gentileza, las reglas de conducta (*thémistas*); o la barbarie, la malicia (*lygrá*), la ilegalidad (*athemmístia*)» (*Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, op.cit., p. 89). Resaltado también por E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, op.cit., pp. 29-30.

20 Ya vimos en un capítulo anterior que el debate persa tenía una orientación completamente pragmática: la búsqueda del mejor régimen, del régimen *aristós*, es así la búsqueda del régimen que mejores consecuencias tiene para la comunidad.

21 La noción de *átē* como «ceguera», «error intelectual» o «misconception», tiene aquí su importancia. De hecho, en un fragmento, Solón pone en relación la *átē* con la carencia de «previsión» (*pronoésas*, fr. 1D, 67-68), Véase Hanna Roisman, «Ate and its Meaning in the Elegies of Solon», *Grazer Beiträge. Zeitschrift für die klassische Altertumswissenschaft*, 11, 1984, pp. 21-27.

22 Véase K. Kerényi, *La religión antigua*, op.cit., p. 79: «No nos hallamos aquí frente a algo unilateral –a un «intelectualismo»–, sino ante el fenómeno básico y global de la existencia griega, que no necesita de ninguna añadidura». En este sentido, tiene razón Bernard Williams al criticar la interpretación estrictamente intelectualista de esta situación, pero su lectura no llega a apreciar el interés del fenómeno desde el momento en que para alejarse de esa interpretación la rechaza en sus mismos términos. Para él, habría un intelectualismo estricto en Sócrates, pero no en Homero o en la tradición griega (*Vergüenza y necesidad*, op.cit., pp. 55-57). Se acerca, sin embargo, a lo que, a mi juicio, se descubre en estas constataciones cuando dice: «Todo lo que Homero parece haber dejado al margen es la idea de otra acción mental que supuestamente se intercala necesariamente entre llegar a una conclusión y actuar conforme a ella» (p. 67). Precisamente, en el hiato entre el momento de la deliberación y el de la acción se inserta la diferencia moderna entre «conocimiento» y «decisión». No quiere decir que para los griegos predomine el momento «deliberación» o el momento «conocimiento» sobre el otro momento; quiere decir que el modo de entender la acción es distinta y no entra en ese juego de oposiciones específico de la modernidad.

«mejor» nos parece arbitraria o, incluso, despótica. En efecto, lo que nosotros entendemos por «decisión» tiene un carácter autónomo respecto del planteamiento teórico: implica poder hacer tanto una cosa como su contrario. O, dicho de otra forma, no hay posibilidad de determinar «objetivamente», teóricamente, los fines de nuestra conducta. Para el griego, sin embargo, la dimensión de la acción se halla abierta a la perspectiva de lo «mejor». De esta forma, en ese momento clave en la *Iliada* cuando Aquiles duda entre desenvainar su espada y atacar a Agamenón o contener su cólera, se halla marcado por la aparición de Atenea, quien le señala la magnitud de esa contención, a lo que el Pélida replica:

Preciso es, oh diosa, observar la palabra de vosotras dos,  
aunque estoy muy irritado en mi ánimo, pues así es mejor<sup>23</sup>.

Para el griego es posible determinar lo «mejor», como ya hemos visto a propósito de la apelación homérica a las musas: el mejor combatiente, el mejor caballo, la mejor decisión. La propia Atenea detalla en el poema cuál es esa situación mejor a la que conduciría la contención de Aquiles: más adelante se le concederán el triple de regalos<sup>24</sup>. El «bien» es, en este sentido, aquello que orienta la mirada de la piedad griega. En el reconocimiento de la parte del dios hay siempre, como hemos visto, la asunción de un determinado ángulo desde el cual la acción aparece iluminada; hay, pues, un reconocimiento de la entidad de la cosa y, por tanto, de un conjunto de determinaciones que implican una serie de pautas para llevar a éxito, para hacer «bien», la acción que se va a realizar. De esta forma, hay en toda buena acción siempre un reconocimiento, y de todo aquel que es *aristós* en algo cabe decir que sabe lo que ese algo es. No hay aquí «intelectualismo» en el sentido de que la racionalidad dicte los fines de la conducta, aunque sí que hay una comprensión de la acción como reconocimiento de las determinaciones y límites de las cosas.

En base a estos presupuestos sobre la conducta humana, Sócrates se dirige a aquellos de los que se dice que son *aristoí* en algo para preguntarles acerca de ello mismo. De esta forma, Sócrates no se aparta del esquema griego planteado y no hay en su conducta más intelectualismo que el que habría en Homero o en otro autor griego. Cuando, en el diálogo del mismo nombre, interroga sobre la piedad a Eutifrón, lo hace en su calidad de adivino que, además, va a denunciar a su padre por impiedad. Es coherente con este planteamiento que Sócrates sostenga en determinado momento lo siguiente:

Enséñame, pues, cuál es ese *eídos* [el de la piedad], a fin de que teniéndolo siempre a la vista, y sirviéndome de ella como un modelo, esté en posesión de asegurar sobre todo lo que tú u otros hagan, que lo que es ajustado a dicho modelo es piadoso, y que lo que no lo es, es impío<sup>25</sup>.

De este pasaje no debe extraerse la conclusión de que, según Sócrates, toda piedad se conduce teniendo en cuenta explícita o teóricamente una definición abstracta de lo piadoso. Lo que ocurre es que Sócrates está convencido de que, si alguien es un «experto», un *aristós*, en algo, entonces debe ser capaz de formular explícitamente las determinaciones de su ámbito de acción. De hecho, los interlocutores de Sócrates no ponen en ningún momento en duda esta asunción. Es el propio planteamiento griego de la cuestión el que implica que la buena conducta pasa por el respeto, y, por tanto, por el reconocimiento, de lo que la cosa misma es, y es de ahí de donde Sócrates extrae el impulso que le lleva a hacer reflexionar a los que se dicen expertos en un ámbito o en otro.

Por su parte, y pese a su oposición a los planteamientos platónicos, para Aristóteles también el «co-

23 Homero, *Iliada* I, 216-217.

24 Homero, *Iliada* I, 213-214.

25 Platón, *Eutifrón* 6e.

nocimiento» será un ingrediente constitutivo de la práctica de la *areté*, de forma que llegará a hablar de una *diánoia praktiké*<sup>26</sup>. En efecto, tras distinguir en la parte del alma que tiene *lógos* dos partes específicas, la que contempla aquello cuyos principios no pueden ser de otro modo y la que contempla lo que puede ser de otro modo, pasará a señalar:

La *diánoia* por sí misma no pone en movimiento nada, sino la que está referida a algo y es relativa a la acción [*praktiké*]. Esta gobierna incluso a la productiva [*poietiké*], pues todo productor produce con referencia a algo y lo producido no es un fin [*télos*] sin más (sino algo con respecto a algo y de algo), sino que lo es la acción: en efecto, el actuar bien [*eupraxía*] es fin, y el deseo es de ello. Por ello la elección es o *noús* deseoso o deseo *dianoético*, y este tipo de principio es el hombre<sup>27</sup>.

En cuanto la buena acción comporta este elemento cognoscitivo distinto de lo que puede ser objeto de una *epistémē*, pero también de lo que es objeto de *tékhnē*, su *areté* dianoética específica será la *phrónēsis*, es decir, «una disposición *metà lógou* verdadera y práctica respecto de las cosas buenas y malas para el hombre»<sup>28</sup>. La operación de discriminación que realiza Aristóteles respecto de las formas del saber conlleva una mayor precisión de lo que sería ese «saber» que acompaña a la *areté*, lo que no implica, todo lo contrario, que se borre de ella todo elemento cognoscitivo. En este sentido, el *phronimós* es aquel que es capaz de discernir lo que es bueno o malo, por lo que la «contemplación» es un elemento constituyente de la buena acción:

Por eso consideramos a Pericles y a gente por el estilo como *phronimoi*, porque son capaces de contemplar [*theōreîn*] lo que es bueno para ellos y para los hombres<sup>29</sup>.

Pero la oposición aristotélica entre «contemplar» y «hacer» se impone y nos introduce en la aporía de la necesidad de la *phrónēsis* para la vida práctica<sup>30</sup>. Pues, en efecto, por más que se «sepa» lo que hay que hacer, cosa distinta es hacerlo: esa es la enseñanza que transmite el «incontinente» (*akratés*), es decir, aquel que es capaz de discernir lo que debe hacerse y, sin embargo, no es capaz de hacerlo<sup>31</sup>. La solución a la aporía es que, si bien las *aretai* «éticas» ponen correctamente los fines de la acción, la *phrónēsis* dispone correctamente los medios para conseguirlos<sup>32</sup>. Y ambos aspectos son correlativos. En este sentido, la *phrónēsis* se diferencia de la nuda «destreza» (*deinótēta*), esto es, de la capacidad de ejecutar bien una acción, sea cual sea, en que se pone al servicio de un buen fin, marcado por las *aretai* éticas<sup>33</sup>.

26 Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VI 2, 1139a26.

27 Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VI 2, 1139a35-1139b6.

28 Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VI 5, 1140b4-5: *héxin alēthē metā lógou praktiké perì tá anthrōpō agathà kai kaká*.

29 Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VI 5, 1140b7-9.

30 Aporía desplegada en *Ética a Nicómaco* VI 12. El problema de Aristóteles no pasa tanto por el carácter irreductible de «decisión» y «conocimiento» sino por las diferentes características de los objetos de los que se ocupan. No se trata, pues, de la oposición entre libertad y mecanismo, sino la de lo contingente y lo necesario. Véase Wolfgang Wieland, «Norma y situación en la ética aristotélica», *Anuario Filosófico* 32, 1999, pp. 107-127.

31 Sobre la *akrasía*, véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VII, 1-10. En el Alcibiades del *Banquete* se puede reconocer un anticipo de esta figura de la reflexión ética: véase Platón, *Banquete* 216b.

32 Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VI 12, 1144a7-8.

33 Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VI 12, 1144b23-35. El minucioso Aristóteles entra aquí en matices respecto de la posición socrático-platónica rechazando algunos aspectos y confirmando la corrección de otros: «Sócrates, por un lado, investigó correctamente, pero por otro se equivocó: en efecto, al considerar que todas las *aretai* son *phrónēsis* se equivocaba, pero habló bellamente al sostener que no son sin la *phrónēsis*. (...) Sócrates consideraba que las *aretai* eran *lógoi* (ya que todas eran *epistēmai*), y nosotros que son *metā lógou*» (*Ética a Nicómaco* VI 13, 1144b18-30). Se notará que la diferencia entre *areté* y *phrónēsis* es el núcleo de la divergencia aristotélica que no llega, sin embargo, a disociar por entero ambas facetas.



Aunque sufre modificaciones, pues, el planteamiento se mantiene a lo largo de la época griega. Esta relativa inseparabilidad de la decisión y el conocimiento, esto es, esta posibilidad de determinar unos fines para la acción y, por tanto, de señalar qué es hacer bien y qué es hacer mal en cuanto a lo que se hace, guarda relación, desde luego, con esa inseparabilidad de lo técnico y lo religioso de la que hablaba en el capítulo anterior. Hacer algo bien, pues, no es independiente de la finalidad con que se hace, que se halla determinada por la naturaleza del objeto o de la acción. La «destreza» aristotélica es la figura en la que se manifiesta la ruptura de este planteamiento, si bien todavía a la manera de una especie de lamento. Para todo el mundo griego la continuidad entre hacer bien las cosas y saber hacerlas es operativa.

#### 5.4.-LO DIVINO Y LAS COSAS

En referencia a lo divino, uno de los fragmentos conservados de los poemas de Solón se dice lo siguiente:

Y de cualquier manera está oculto a los hombres el «pensamiento» [*nóos*] de los inmortales<sup>34</sup>.

La falta de contexto al que referir este verso supone un problema para su correcto entendimiento. Sin embargo, su tono general y el contexto piadoso que he analizado permite, hasta cierto punto, sugerir una interpretación pese a esa desconexión. El *nóos* o *noûs* designa, ante todo, un «proyecto», un «plan»; *noûn ekheîn* es una expresión semejante a «viene al caso», «tiene sentido (dentro de lo que se está hablando)». Este «proyectar» es un «tener en cuenta», y, en ese sentido, un «comprender»; se comprende algo en el momento en que se ve donde encaja dentro de un proyecto. Se trata de «pensamiento», sí, de un modo de comprender el mundo, pero que se halla implícito en el modo de conducirse en la vida. En cuanto que hace referencia a un «conducirse teniendo en cuenta», *nóos* o *noûs* es una palabra que será propicia para designar la perspectiva totalizante que el Solón herodoteo reclamaba de Creso. Por eso en este fragmento, y en otros pasajes muy importantes del pensamiento griego (Parménides, Anaxágoras, Platón, Aristóteles), sirve para designar ese proyecto o esa disposición en la que se hallan articulados los acontecimientos y las características inherentes de cada cosa, más allá de las voluntades humanas. Este uso exacerbado de *noûs* implicará, por otro lado, la paradójica situación de que propiamente los mortales carecen de *noûs*. Y, en cierto sentido, así se entenderá a lo largo de todo el pensamiento griego, desde Homero a Aristóteles<sup>35</sup>.

34 Solón, fr. 17D

35 Sobre el *noûs* de Zeus en Homero, véase K. Kerényi, *La religión antigua*, op.cit., p. 81: «A los hombres les gusta echar la culpa a la arbitrariedad de los dioses. Solo demuestran así su ignorancia. En realidad, como bien sabe el poeta, aquí no se cierne sobre la humanidad una voluntad divina absoluta como lo supremo, sino un poderoso *nûs*. El lenguaje ni siquiera dice de él que emane algo así como un efecto. Es como un espejo que refleja los hechos humanos con sus consecuencias. Nombrarlo supone nombrar una intelección más amplia y superior. / En lugar de *nûs* también puede hablarse de un «plan» o «decisión» de Zeus. O el poeta puede informar también de disposiciones de Zeus –como, por ejemplo, al principio del II Canto de la *Iliada*– que castigan una arrogancia humana. El requisito previo para ello es su *nûs*. Nada se le puede escapar a este *nûs*, pues está «compactamente ensamblado», ningún otro dios es capaz de burlar el *nûs* de Zeus con alguna astucia ni, mucho menos, impedir que tenga éxito. El *noeîn* de Zeus significa un reflejo espiritual perfecto de aquello que es y puede producirse como consecuencia de lo existente». En cuanto a Aristóteles, es verdad que él denomina *noûs* al alma racional de los hombres, pero también es verdad que «la vida según el *noûs*» es, más que humana, una «vida divina». Véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco* X 7, 1177b30-31: «Si el *noûs* es divino con respecto al hombre, también la vida según él será divina con respecto a la vida humana».



El fragmento de Solón citado dice que el «proyecto» de los inmortales es «invisible» (*aphanès*) a los hombres. Ese *aphanès* remite a la metáfora del «velo» que vimos antes que caracterizaba la presencia de lo divino ante la perspectiva ordinaria de los mortales. El *nóos* divino, así, debe vincularse con esa presencia de las cosas asociada al saber del poeta y al del adivino. El *nóos*, en cuanto disposición de las cosas tal y como ellas son, se halla «oculto» para los mortales de un modo inmediato. Es decir, cómo vaya a desarrollarse la acción, si se ha atendido a los límites inherentes o no y si por tanto va a ser exitosa o no, eso no es accesible de modo inmediato a los hombres. Esto conecta con otro fragmento de Solón, quizá relacionado con aquel:

De la inteligencia es lo más difícil comprender [*noēsai*] la invisible [*aphanès*]  
medida [*métron*] que, sola, tiene los límites [*peírata*] de todas las cosas<sup>36</sup>.

Si tiene sentido la conexión de estos dos pasajes, aunque no sea más que como expresión de un mismo pensamiento, lo que se está diciendo aquí es que los límites de las cosas, su entidad, tienen relación con esa medida invisible a la que debe ajustarse la conducta si quiere conducirse bien. Con ello ese *nóos* de los inmortales aparecería aquí pensado como un *métron* invisible, que determinaría los límites ópticos de la realidad.

Así, es coherente que Hesíodo pueda llegar a decir, después de haber declarado su ignorancia en asuntos de navegación:

Pero, aún así, diré el *nóos* de Zeus portador de la égida,  
pues las musas me enseñaron a cantar un himno extraordinario<sup>37</sup>.

Tras esta afirmación, Hesíodo detalla las pautas específicas que hay que seguir para conducirse exitosamente en el transporte marítimo de excedentes que busca completar la riqueza del *oikos*, concluyendo en la siguiente advertencia, de carácter aparentemente general:

Guarda las medidas [*métra*]: el momento oportuno [*kairós*] es lo mejor en cualquier caso<sup>38</sup>.

La generalidad de la advertencia debe matizarse con el verso 648, en el que Hesíodo sostiene que va a enseñar a Perses los *métra* del mar estruendoso. Tales *métra* son, precisamente, los consejos que seguirán a continuación, tras explicar su ignorancia del arte de la navegación. Por lo tanto, el *nóos* de Zeus se pone aquí también en relación con un cuidado en el trato que debe referirse a una «medida». En efecto, la navegación, según los consejos de Hesíodo, tiene dos momentos específicos, el verano y determinado momento de la primavera, si quiere ser una navegación exitosa. Esta observancia del *kairós* no anula el riesgo inherente a la navegación, pero lo disminuye. Tales pautas constituyen así la «medida» que debe observarse, incluida estructuralmente en el *nóos* de Zeus, que, en cuanto guardián del orden cósmico, regula los ciclos de la vida y, por extensión, los de la navegación<sup>39</sup>. Observar la medida es así ajustarse al orden cósmico y proceder correctamente en él. Y esto es, según Solón, lo

36 Solón, fr. 16D.

37 Hesíodo, *Trabajos y días* 661-662.

38 Hesíodo, *Trabajos y días* 694.

39 West comenta en su edición (Oxford UP, 1978): «It is hard to say whether this simply reflects his [= de Zeus] traditional role as the sky-god (...) or his more developed status as the power responsible for the way the world works in general» (p. 322). La contraposición es artificial desde el momento en que en Hesíodo ambas funciones son la misma: el «dios del cielo» es el dios cósmico por excelencia. La misma consideración se hace en Homero, al hablar del reparto sectorial que se realiza entre los tres hermanos, Zeus, Poseidón y Hades, y la supremacía que implica el «cielo» frente a las otras dos esferas (*Iliada* XV, 187-193). No se trata, pues, de una distinción de funciones, como si a un dios natural se le hubiese superpuesto un dios social, sino que ese carácter «natural», el dominio del cielo, representa su supremacía en la jerarquía divina.

más difícil de comprender para la inteligencia: sea cual sea el proyecto que el mortal ponga en juego, no será exitoso si incumple con esa medida invisible que suministra la entidad de cada cosa.

Ya hemos visto que, en cuanto entidades punitivas, los dioses vigilan la extralimitación, por lo que es coherente el que se presente el *nóos* de los dioses en relación con el conocimiento de los límites. Siendo esto así, además, se entiende ahora que una petición a los dioses sea una petición de trato proporcionado a esos límites. La divinidad, en efecto, cuida del límite, de ahí que el reconocimiento de lo divino, el piadoso tener en cuenta la parte que le toca en la acción, sea a su vez un cuidado del límite, una asunción de la existencia de límites en general.

### 5.5.-EL PROBLEMA DE LAS RIQUEZAS

Volviendo a la *Elegía*, hemos visto que en el caso de los amigos o enemigos el trato proporcionado, la *areté*, aunque sea excepcional, no es de entrada problemático. La parte siguiente del poema, que se centrará en las *khremata* y su manejo adecuado, despliega, sin embargo, una aporía interna al concepto de «riquezas», desencadenando en el poema un proceso que irá remontándose, como en una espiral, hacia fórmulas de un carácter cada vez más general<sup>40</sup>.

Ya he mencionado la distinción que Solón realiza entre una riqueza divina y una riqueza humana. Tal distinción se prepara ya en su primera mención de las *krhémata* (algo así como «cosas necesarias», «bienes», traduciré por «riquezas»), en las que el poema señala un peligro y una seducción:

Riquezas quiero tener, pero poseerlas injustamente [*adikôs*]  
no lo deseo: de cualquier modo posteriormente acontece *dikē*<sup>41</sup>

Mientras que en el caso de los amigos y los enemigos el poeta parece tener claro qué se ha de hacer con ellos, en el caso de las *khremata* lo que tiene claro, más bien, es qué no hacer con ellas. Se rechaza ante todo la posesión *adikôs*, la conducta «injusta». Y ello en razón de que, según se dice, «de cualquier modo posteriormente acontece *dikē*». La palabra *dikē* aparece aquí para nombrar el castigo proporcionado a la infracción: el acontecer de la *dikē* tiene que ver con un «desajuste» previo (en el poema: el trato *adikôs*); *dikē* es así el «reajuste» por medio del cual se hace patente la situación «justa», por medio del cual se hace justicia. La *dikē* es consecuencia de una *adikía* previa y constituye el factor de inestabilidad que distingue una riqueza de los hombres de una riqueza de los dioses. Según los versos que he citado anteriormente, la «riqueza divina» guarda relación con el trato proporcionado y el límite, por eso es «sólida» (*émpedos*); la «riqueza humana», en cambio, es «estimada bajo la tran-

40 Sobre el carácter en espiral de la lírica griega, véase F. Martínez Marzoa, *El saber de la comedia*, Madrid: A. Machado Libros, 2005, 13-31. En el caso de este poema véanse las palabras de Richmond Lattimore que señala que la *Elegía* «becomes a progression of thought, each subsequent stage being an expansion, or revision, or illustration of a previous stage» («The First Elegy of Solon», op.cit., p. 162). Más adelante dice también que el poema consiste en «a progression from idea to idea, self-generated» (p. 169). Esta concepción de un avance que va encadenando paratácticamente una idea tras otra, por medio de expansiones o de revisiones, produce una comprensión del poema como una serie de ocurrencias conectadas externamente entre sí. De hecho, el propio Lattimore defiende que la *Elegía* no tiene un tema específico: «Solon is simply proceeding from thought to thought; talking to himself, that is, thinking, in such a way that we are not given the end product, with reasons, but follow the train from its outset. (...) Our poem is, then, the work of a man who had much to say, but (...) no definitive assignment or purpose to dictate the form in which he must say it» (p. 170-171). Frente a esta lectura del poema como cadena de pensamientos y ocurrencias, la comprensión de un desarrollo en espiral que aquí definiendo busca poner de relieve que las profundizaciones y las vueltas que da el poema tienen una dirección y un sentido específico.

41 Solón, fr. 1D, 7-8

gresión» (*timôsin hyph' hýbrios*) y «no proviene según el orden» (*ou katà kósmon*), de suerte que da lugar a la secuencia que culmina en el castigo<sup>42</sup>. Ya hemos visto que la «solidez» es característica de un trato adecuado: es precisamente en cuanto que evita la transgresión y el castigo que la acción justa se comprende bajo esa figura de solidez. Vemos también reaparecer la expresión *katà kósmon*, que caracterizaba, según Odiseo, el buen hacer de Demódoco al narrar las historias de los aqueos y sus sufrimientos; ahora esa expresión sirve para mostrar, en negativo, la conducta desproporcionada. En este sentido, la *hýbris* y la *adikía* van de la mano, dado que la extralimitación es aquella conducta que no procede según medida, provocando el «desajuste». En cuanto ocurre tal desajuste, dice el poema, «al punto se le junta la *átē*»<sup>43</sup>. La *átē* acompaña al trato insolente por cuanto a ese trato le corresponde la «obstinación» o «ceguera» que sufre quien no es capaz de advertir la extralimitación de su conducta. Esa obstinación lleva al mortal a no tener en cuenta la «parte divina», esto es, no considerar bien los límites y las pautas de la acción, y eso le acarrea el «castigo» (*tísis*) que completa la secuencia de la transgresión haciendo aparecer la *dikē*.

Se presenta aquí, desplegada y organizada, la serie que conduce desde la obstinación a la ruina a los mortales que veíamos apuntada en la intervención de Ótanes en la *Historia*. Hay que señalar que, pese a la recurrencia de este motivo en el corpus griego, no puede señalarse un orden fijo o una sucesión que fuese la regla que llevase desde la *hýbris* hasta el castigo. En cualquier caso, el orden usual de los términos suele comenzar con una situación de éxito (*ólbos*) que genera una insaciabilidad (*kóros*) que conduce a la extralimitación (*hýbris*) y a la obstinación (*átē*)<sup>44</sup>. Lo que aquí aparece, pues, es aquella dinámica suprahumana a la que nos habíamos referido al hablar de la *Historia* de Heródoto. El proceso de la *dikē*, pues, señala una pauta recurrente que se vincula de un modo constitutivo a la condición mortal que, marcada por una perspectiva turbia del mundo, choca en su obrar con los límites y determinaciones específicas de cada cosa. En cuanto tal, constituye un proceso cósmico, pero siempre y cuando se entienda por «cosmos» su sentido de «órden», de «ordenación»: toda cosa es en

42 Solón, fr. 1D, 9-13. Ya Hesíodo desdobra la riqueza entre una riqueza que conceden los dioses y otra adquirida mediante la fuerza o «mediante la lengua», poniéndolas en paralelo a la observancia piadosa o a la *hýbris*. La riqueza adquirida «mediante la lengua» se refiere a la arrebatada en los pleitos, como pretende hacer su hermano Perses, y es caracterizada como poco duradera. Véase *Trabajos y días* 320-326. Es irrelevante para la interpretación el que con la «riqueza divina» Solón se este refiriendo a cualquier tipo de riqueza o, como Hesíodo, solo a la riqueza agrícola. Las consideraciones que ponen el acento en esta cuestión malinterpretan la «riqueza divina» de Hesíodo como si lo divino de la agricultura fuese el sometimiento a la temporalidad climatológica cuando aquí hemos visto que lo que hace a la riqueza agrícola divina es la obediencia a una pragmática piadosa, que puede también cumplirse en otras actividades lucrativas.

43 Solón, fr. 1D, 13. Sobre *átē*, Hermann Frankel señala: «La intraducible palabra *ate* significa el complejo de ceguera y error, y la desgracia que la falta trae consigo» (*Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, op.cit., p. 71)

44 Puede consultarse un repertorio de ejemplos del corpus griego en Robert Schmiel, «The Olbos Koros Hybris Ate Sequence», *Traditio* 45, 1989-1990, 343-346. Simone Weil ha mostrado la presencia de esta secuencia en la *Iliada* mediante un uso terminológico distinto: «Quien posee la fuerza camina por un medio que no ofrece resistencia, sin que nada, en la materia humana que le rodea, suscite entre el impulso y el acto ese breve intervalo en que se aloja el pensamiento. Donde el pensamiento no tiene lugar no hay justicia ni prudencia. (...) Es imposible que no perezcan, pues no consideran la limitación de su propia fuerza ni sus relaciones con los otros como un equilibrio de fuerzas desiguales. Los otros hombres no imponen a sus movimientos esa pausa de la que surge la consideración de los semejantes; concluyen de ello que el destino les ha dado todos los derechos, y ninguno a sus inferiores. Desde ese momento, van más allá de las fuerzas de que disponen. Van inevitablemente más allá, ignorando su limitación. (...) Este castigo de rigor geométrico, que sanciona automáticamente el abuso de fuerza, fue objeto de meditación entre los griegos. Constituye el alma de la epopeya; con el nombre de Némesis, es el motor de las tragedias de Esquilo; los pitagóricos, Sócrates, Platón, partieron de ahí para reflexionar sobre el hombre y el universo» (*La fuente griega*, Madrid: Trotta, 2005, pp. 24-25). Lo que Simone Weil denomina «fuerza» en este análisis de la *Iliada* se corresponde, en cuanto posición privilegiada, al *ólbos* soloniano y a la insaciabilidad a la que somete al que se ve absorbido por él.

cuanto tiene un límite, una determinación, una entidad, que constituye el polo último de referencia de toda conducta que quiera operar «bien» con esa cosa<sup>45</sup>. Así, aquella conducta que no se ajuste a esa referencia se abre a un proceso que tiende a culminar en el castigo.

En el poema, Solón nombra al responsable de ese proceso de castigo: Zeus<sup>46</sup>. En cuanto representante de lo divino en general, Zeus es quien guarda los límites en general, el que los haya, sean cuales sean; en cuanto dios de la función soberana, es así el padre de *dikē*<sup>47</sup>. La adscripción del proceso de *dikē* al «padre» (en sentido patriarcal) de los dioses y hombres señala el carácter cósmico, ilimitado, del proceso. La descripción que sigue, en efecto, no se circunscribe a un determinado ámbito de acción, como veremos, de forma que el castigo de Zeus contiene un carácter general que tiene que ver con eso de guardar el que haya límites en general<sup>48</sup>.

### 5.6.-LA TORMENTA DE ZEUS

Los siguientes versos del poema presentan una descripción de cómo el límite se restaura, es decir, de cómo acontece *dikē*. Pasaré a analizar ahora la descripción del castigo, pero es preciso retener el punto del que se origina la espiral que viene ahora en el poema, la mención de las *krhémata* bajo la forma del «peligro».

La descripción del reajuste se realiza por medio de un símil homérico, esto es, una ilustración de una escena coherente con el relato por medio de otra escena de carácter típico o familiar<sup>49</sup>. Lo que interesa en estas comparaciones es remarcar la homología estructural, el isomorfismo, entre ambas situaciones<sup>50</sup>. La escena típica suministra así un principio de claridad que permite iluminar la escena

45 Véase A. W. Allen, «Solon's Prayer to the Muses», op.cit., p. 62: «The assumption which evidently underlies Solon's thought is that each thing has its proper limits, which cannot be exceeded without the subsequent exaction of a penalty».

46 Solon, fr. 1D, 17.

47 Véase Hesíodo, *Teogonía* 902.

48 El estatuto de Zeus dentro del sistema politeísta griego es complejo: aún cuando por otro lado sea uno de los dioses, es también un nombre para lo divino en su conjunto. Puede observarse sin más en el poema que estamos analizando el uso alternante de ese nombre y del plural *theoi*. Véase por ejemplo Solón, fr.1D, 30. Ante todo, debe evitarse una interpretación monoteísta de esta situación; lo que aquí o en otros pasajes ocurre no es que Zeus sea el único dios, sino que Zeus, al ser el dios más poderoso, pasa a designar lo divino en general. El resto de figuras divinas seguirá teniendo su peso específico, con independencia de estos momentos «monoteístas». Véase G. Else, «God and Gods in Early Greek Thought», op.cit., pp. 24-36. Así, cuando Jenófanes dice: «Un dios, superior a dioses y hombres, / en nada semejante a los mortales ni en cuerpo ni en pensamiento» (DK 23), debe entenderse que el pensamiento está aquí en una pugna irresoluble con la semántica y no dejarse llevar por cómodas interpretaciones en las que se proyecta la concepción monoteísta y luego se le achaca a su «primitivismo» el que mantenga las figuras de los dioses paganos. Kirk y Raven, por ejemplo, hablan de que el uso de «los dioses» tiene en este pasaje de Jenófanes un carácter meramente enfático y que se trataría de «una concesión, sin duda, tal vez no del todo consciente, a la terminología religiosa popular», puesto que «parece muy dudoso que reconociera que otras divinidades menores estuvieran relacionadas de modo alguno con el 'dios uno', salvo en sus tenues proyecciones humanas» (*Los filósofos presocráticos*, Madrid: Gredos, 1970, p. 250). Relacionándolo con expuesto hasta aquí, Jenófanes estaría nombrando en este fragmento lo que une a la vez que separa a los dioses y a los hombres; dentro del modo de exposición poético a esto le corresponde ser un dios, por cuanto un dios es precisamente aquello que hace que comparezca un límite; por eso la función divina se reduplica, por un lado como polo enfrentado a los mortales, por otro como aquello que contrapone y delimita a ambos.

49 Véase R. Lattimore, «The First Elegy of Solon», op.cit., p. 164.

50 Sobre el «símil homérico», véase H. Frankel, *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, op.cit., p. 53-54: «los numerosos símiles nos proporcionan una visión de la imagen mundana del poeta épico, que se separa notablemente de la artificiosidad de la narración. En paralelo al tema heroico, tenemos aquí la contrafigura complementaria de la vida diaria; frente al suceso único y extraño, el contraste de lo acostumbrado y familiar. (...) el símil proporciona una segunda línea, paralela a la narración. Este doblete da a las cosas mayor peso, y se exige que el lector combine dos imágenes diferentes,

comparada. Este es el símil:

Así como a las nubes las dispersa al punto el viento  
de primavera, que, revolviendo hasta el fondo las olas  
del mar sin cosecha y barriendo los bellos cultivos  
de la tierra triguera, llega hasta el cielo empinado,  
morada divina, y lo aclara otra vez a la vista;  
y resplandece la fuerza del sol sobre el suelo fecundo,  
hermosa, y ya no pueden verse más nubes;  
así se cumple el castigo de Zeus (...)<sup>51</sup>

Aquí la escena típica es la del viento primaveral que, como tempestad, destruye los campos, pero que, al mismo tiempo, aleja las nubes dando así lugar a un tiempo propicio para la siembra; la escena ilustrada es el castigo de Zeus. Conviene entender que el carácter climático de la escena típica no implica naturalización alguna de lo que se quiere ilustrar. Esta lectura sería un error por dos razones. Primero, porque se está extendiendo indebidamente el carácter de los contenidos del conjunto formado por la escena típica al conjunto formado por la escena comparada. Sería igual de absurdo que decir que Aquiles es un felino porque se lo compara a menudo con un león. Pero, además, y esta sería la segunda razón del error, supondría que la esfera de lo que llamamos «clima», que se corresponde, más o menos, con lo que consideramos «naturaleza», es un dato inmediato de la experiencia humana, tanto para un griego como para un moderno, tesis contra la que ya me he pronunciado en varias ocasiones.

Lo que debe entenderse del castigo de Zeus es que en él no se está tratando, como vamos a ver, de este o aquel ámbito, llámese «moral» o «natural», sino de la presencia misma de las cosas, inmersa en el proceso de transgresión y reajuste del límite. No hay ni naturalización de una ley moral o social ni moralización del acontecer cósmico; simplemente esas distinciones no rigen aquí<sup>52</sup>. Si se quiere decir así, aquí se está hablando de la *phýsis*, siempre y cuando se entienda que la *phýsis* no es la «naturaleza», sino la presencia de las cosas<sup>53</sup>. La transgresión, señala el poema, se paga a la manera

---

estimulándole para profundizar en las situaciones. La semejanza de los dos cuadros no se limita a rasgos singulares; hay más bien una semejanza en la estructura de la escena o el curso de la acción en su conjunto». Véase, asimismo, también F. Martínez Marzoa, *El decir griego*, Madrid: A. Machado Libros, 2006, p. 41. I. J. F. De Jong *Narrators and Focalizers*, op.cit., pp. 93-94.

51 Solón, fr. 1D, 18-25.

52 Un análisis como el de Bruno Gentili en «La giustizia del mare: Solone, fr. 11D, 12 West. Semiotica del concetto di dike in greco arcaico» (*Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 20, 1975, pp. 159-162) acusa en exceso la asunción de esta parcelación categorial. Véase al respecto, p. 160: «Solone ha trasferito dalla sfera della vita sociale in quella della natura la nozione di reciprocità e di equilibrio». En el siguiente capítulo, al hablar de la política soloniana, tendremos ocasión de discutir estas interpretaciones en la figura de Gregory Vlastos.

53 Hermann Fränkel alude a esto al hablar de Solón, pero ateniéndose a la categorización moderna: «En este paralelo [está hablando del fr. 10] se muestra el descubrimiento de Solón: al igual que la naturaleza, la vida política tiene una lógica y legalidad internas» (*Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, op.cit., p. 219; véase también p. 220 y 226). Más adelante, sin embargo, hablando ya de los filósofos jonios dirá: «La filosofía de esta época fue caracterizada por Aristóteles como «filosofía natural», pero tal denominación sólo es útil si definimos un concepto de «naturaleza» que encaje con esas especulaciones. En primer lugar, el hombre está totalmente incluido en la «naturaleza». (...) Para los llamados presocráticos el hombre es todavía un fragmento de la naturaleza; no se sitúa en contra del mundo extrahumano, sino que es un miembro de ese mundo. Vive en y desde la única ordenación que todo lo domina, incluidos los astros del cielo. (...) Aquí [el fr. 114 de Heráclito] no se entiende por «ley» algo puesto artificiosamente y que a menudo contradice la «naturaleza», sino que, por el contrario, se alimenta del sentido de la «naturaleza» global, y constituye una medida para el hombre. (...) En segundo lugar, puesto que el hombre ha de ser entendido «fisiomórficamente», también la naturaleza se entenderá antropomórficamente. No existe la noción de un puro mecanismo natural, radicalmente diferente de las numerosas ordenaciones en las que actúa una voluntad en función de un objetivo, y, por eso, queda muy lejos de estos pensadores arcaicos la moderna «investigación de la naturaleza». No se conforman con hechos limitados y objetivos limitados, sino que, ante todo, buscan ideas capaces de comprender simultáneamente el mundo mecánico y el mundo de la voluntad y del espíritu» (pp. 246-247). Si se aplican estas palabras sobre los presocráticos a Solón y se conectan con la



de la destrucción de los campos que hace una tormenta, proceso que, sin embargo, concluye en una restauración del estado propicio: el cielo despejado que permite la siembra y el cultivo. De esta forma, el símil sugiere que el proceso de castigo tiene el carácter de «reajuste» del que hablé anteriormente. Se vuelve al punto de partida, por así decir, se pone el contador a cero. Pero no por ello se dirá que no ha pasado nada: la ruina que aparece tras la transgresión muestra de un modo indirecto el límite. Así, cuando Ajax perece ahogado tras su exclamación impía o cuando Tamiris pierde la voz tras su jactancia, ese castigo muestra la existencia de los límites que en estas acciones han sido sobrepasados. Al mostrar la transgresión como transgresión, el castigo hace evidente el límite transgredido.

En este sentido, hay otro aspecto en el símil que merece la pena resaltar: la perspectiva que se hace cargo de la *dikē*, de la restitución del límite, es una perspectiva que es capaz de remontarse más allá de los acontecimientos puntuales (en el símil: la destrucción de los campos, el alejamiento de las nubes) para entender de un modo conexo y global el proceso (el viento en cuanto agente de ambos fenómenos que restaura el punto de partida). El proceso de reajuste sólo se comprende como tal si se lo sostiene frente a la trivial yuxtaposición de sucesos en que consiste. Solo si se trasciende la perspectiva ordinaria, ceñida a la actualidad, se hace patente la conexión y, por lo tanto, el límite. Para ello hace falta un punto de vista que rebese el carácter *aphanés* de la actuación divina y la ponga de manifiesto. Este punto de vista amplio coincide con la perspectiva poética que, remitiendo su canto a las musas, es capaz de remontar la perspectiva mortal y conectar los acontecimientos por medio de las figuras de los dioses. Por lo tanto, si sostener el proceso de la *dikē* es algo que se cumple en la palabra poética o en el acto piadoso, es parte constitutiva de lo que se dice en el poema el que al común de los mortales se les escape el proceso y que sólo sea la ruina la que les haga abrir los ojos. Es decir, eso de que el *nóos* divino es invisible para ellos.

En este punto, pues, puede destacarse ya la conexión entre los planteamientos de este poema y aquella dualidad de perspectivas de la poesía homérica que se ejemplificaba a su vez en la *Historia* por medio de las figuras de Solón (u Ótanes) y Creso (o Darío). Contemplar el fin es un modo paralelo de remitir a esa perspectiva piadosa que reconocía el influjo de lo divino en el mundo. Recordemos que, en la obra herodotea, Solón achacaba ese imperativo teleológico a la «envidia divina», con lo que la conexión ya estaba apuntada en el texto<sup>54</sup>. Asimismo, el proceso transhumano que fundaba la opción isonómica de Ótanes también apunta a una perspectiva que desplaza al hombre de su centro de atención. La mirada poética, piadosa, tiene en cuenta el cierre de la acción, contempla lo sucedido de un modo global, remarcando las partes como partes de un mismo proceso. El castigo, como parte de este proceso más amplio, exige, para ser visto como tal, el reconocimiento de la transgresión. Pero esa transgresión implica ceguera. El punto de vista que atiende al proceso es así un punto de vista «externo» al mismo, un punto de vista inasumible por el protagonista del proceso. De ahí la *átē*, cuyo sentido parece oscilar entre la ceguera y el infortunio (como vemos, son aspectos de lo mismo), y

---

reflexión del propio Fränkel citada en nota anterior sobre el símil homérico y la continuidad estructural que señala, se podrá entender el símil de la *Elegía* como una de estas «ideas» que buscan «comprender simultáneamente» aspectos distintos del mundo. Las incoherencias de Fränkel en estos pasajes son paradigmáticas del tratamiento que suele darse a Solón: puesto que se le concibe desde el prisma de sus reformas políticas se reduce su pensamiento a esta faceta, desmarcándolo de los planteamientos de los «teóricos» presocráticos, por ejemplo. Ahora bien, vamos a ver, en el siguiente capítulo, que la labor legislativa soloniana no es ajena al horizonte cósmico de la piedad, antes bien, lo presupone y lo acepta como tal.

54 Véase Heródoto, *Historia* I, 32.1.



de ahí la necesidad que tienen el poeta o el adivino de la asistencia divina que les permite rebasar el punto de vista mortal.

### 5.7.-EL CASTIGO TRANSGENERACIONAL

El castigo de Zeus no tiene por qué ser, por lo demás, inmediato<sup>55</sup>. Su inexorabilidad trasciende la responsabilidad individual, cebándose en la descendencia. Solón lo expresa en los siguientes versos:

Paga este enseguida, el otro posteriormente; uno escapa,  
y no le toca el destino [*moir'*] que envían los dioses;  
no obstante, él vuelve al cobro: inocentes [*anaítioi*] pagan la pena  
los hijos de aquel o su posterior estirpe [*génos*]<sup>56</sup>.

Esta doctrina del castigo transgeneracional, del *miasma*, ha provocado muchos malentendidos, precisamente porque desafía nuestra perspectiva individualista moderna. Vlastos la considera un residuo de la «justicia mágica» del pensamiento mítico, por ejemplo<sup>57</sup>. Podría parecer, a su vez, una especie de afirmación piadosa, como una suerte de teodicea primitiva, que, en su afán de asegurar la justicia en el mundo, haría pagar justos por pecadores. Esta interpretación prolonga la perspectiva monoteísta sobre el asunto, que convierte en ridículo el problema frente a la doctrina del «juicio final» después de la muerte, donde cada cual tiene asegurado su juicio individual específico. Pero no es esto de lo que se está hablando y contemplarlo desde este prisma es falsearlo de raíz.

Como hemos visto, una de las grandes dificultades con las que se enfrenta el lector moderno al tratar de entender el pensamiento griego es la de la distribución de la culpa y la responsabilidad. A nadie se le escapa que, en términos modernos, el Edipo de Sófocles no es responsable de nada. No lo es porque lo que hace no lo hace voluntariamente, sino desde la confusión que suponen las circunstancias de su abandono. Hace lo que hace por ignorancia, lo que en principio debería eximirle de culpa. Y, sin embargo, cuando se entera de lo que ha hecho se arranca los ojos<sup>58</sup>. Los versos finales del *Edipo Rey* ponen en relación esta extrañeza de la culpa con el *dictum* soloniano de observar el fin:

Oh habitantes de Tebas, mirad, este es Edipo,  
quien supo el célebre enigma y fue hombre poderoso [*krátistos*],  
a quien ningún ciudadano dejaba de envidiar su suerte,  
ved en qué mar de miserias ha venido hoy a caer.  
Nadie a un mortal considere feliz [*olbídsein*] antes de saber  
qué ocurre el último día de su vida, mientras no  
llegue al fin de su vida sin sufrir ningún dolor<sup>59</sup>.

Ya he mencionado que el *ólbos* no es un estado subjetivo de conciencia, sino que consiste en llevar una buena vida. En este sentido, la «mancha» de Edipo es por así decir objetiva: no tiene que ver con

55 Esta no inmediatez contrasta desde luego con el «al punto» del símil punitivo de la tormenta. Pero ya desde la mención primera del castigo de Zeus Solón ha señalado con un *hýsteron* («posteriormente», v. 8) el hiato entre la acción y el castigo. El v. 29, que citaré a continuación, vuelve a traer el *hýsteron* como marca de la inexorabilidad del castigo de Zeus. Un símil lo es porque en algún momento fracasa; si no, sería una identificación.

56 Solón, fr. 1D, 29-32.

57 Véase Gregory Vlastos, «Solonian Justice», *Classical Philology* 41:2, 1946, pp. 67-68, en donde la «justicia mágica de la polución» (ininteligible, mística, religiosa) se contrapone, como residuo irracional de la tradición, a la «justicia política» (inteligible, racional, naturalista) desarrollada como novedad por Solón en sus poemas políticos. Sobre esta interpretación y la esquizofrenia soloniana que implica volveré en el capítulo siguiente.

58 Sófocles, *Edipo Rey* 1331.

59 Sófocles, *Edipo Rey* 1524-1530.

su intención o con su voluntad, tiene que ver con lo que efectivamente ha hecho<sup>60</sup>. Por eso se trae a colación la doctrina del *télos*, que busca contemplar desde la perspectiva amplia que moviliza los sucesos concretos de la vida, poniéndolos en relación entre sí. Los actos realizados, independientemente de la voluntad con la que se hicieron, se convierten en parte de la vida; en el caso de Edipo, además, se contrasta lo que el agente creía que había hecho con lo que efectivamente hizo. Es decir, su vida, la figura con la que se presenta a los demás, queda alterada completamente a partir de la revelación de sus acciones. El *miasma* constituye así una suerte de culpa «objetiva» que tiene que ver más con un no saber conducirse en la vida que con una suerte de corrupción moral<sup>61</sup>. Es decir, más que culpabilidad denota error. Esto es coherente, desde luego, con el «intelectualismo» griego anteriormente mencionado (y matizado): si toda acción buena es reconocimiento de la cosa, la acción mala se caracteriza por lo contrario, por el desconocimiento en la acción. Igual que la prosperidad era algo que podía ser observado por otros, incluso hasta el punto de que la suerte de los descendientes podía afectar la prosperidad del difunto, del mismo modo, en la infelicidad, lo que cuenta es la figura que se deja y, por lo tanto, una «mancha», aunque sea involuntaria, contamina el resto de la vida<sup>62</sup>. De esta forma, de lo que estamos hablando es de la figura que se deja al morir, de la «vida» que se ha tenido.

La ritualidad que busca «purificar» el *miasma* es, a su vez, una suerte de códigos para una conducta ordenada y adecuada. No hay, ante todo, un único tipo de purificación, como si el *miasma* fuese algo genérico, independiente de lo que lo generó. Al igual que vimos al analizar la piedad griega, también aquí el ritual se ajusta al tipo de «mancha» que busca borrar<sup>63</sup>. La interpretación de este fenómeno debe ser coherente con lo que antes señalamos respecto de la piedad: al purificarse de esto o aquello haciendo tal o cual ritual, el griego está tematizando y haciéndose cargo de la dimensión de su acción previa, por lo que está, por así decir, «aprendiendo» a no repetirla más.

Es preciso señalar ya que la noción que se tiene aquí de «vida» rebasa los límites de la estricta individualidad. Una «vida» es, por así decir, un *oikos* o un *génos*, una casa o una estirpe, de suerte que, en el caso de Edipo, las consecuencias de sus decisiones afectarán a su descendencia, así como

60 Véase B. Williams, *Vergüenza y necesidad*, op.cit., p. 117: «Todo *Edipo Rey*, esa espantosa maquinaria, se mueve hacia el descubrimiento de una sola cosa: que *lo hizo él*». La tesis de Bernard Williams pone el acento en que la intencionalidad tampoco es el único criterio dentro de nuestro modo de entender la responsabilidad, señalando que «sabemos que en la historia de nuestras vidas existe una autoridad ejercida por lo que hemos hecho, y no meramente por lo que hemos hecho de forma intencionada» (p. 118). Desde luego, el impacto que, para nuestra narración autobiográfica, supondría algo similar al caso edípico está fuera de duda; el problema relevante aquí, a mi juicio, es que, pese al remordimiento y la culpabilidad que nos generaría, no podríamos considerarnos estrictamente responsables de ello. Sin duda, a efectos de la construcción de nuestra narración autobiográfica supondría un abismo que necesitaríamos asimilar y que alteraría por entero el relato de nuestras vidas; pero no por ello seríamos más culpables de la situación. Esto es consecuencia de que eso de «la historia de nuestras vidas» no es un ámbito normativo para nosotros, mientras que lo jurídico sí que lo es. Para los griegos, en cambio, lo primario es, por así decir, esa construcción biográfica, la figura con la que el agente se presenta en el mundo. Y esto hace que sus reflexiones acerca de la responsabilidad y la culpa sean distintas de las nuestras, aunque se les pueda dar un sentido comparándolas, analógicamente, con nuestras construcciones biográficas personales. En este sentido, los análisis de Williams sobre el caso de Edipo (véanse las pp. 102-125) son interesantes si no se pierde de vista esa preponderancia moderna del punto de vista jurídico, cosa que el positivismo del autor ignora a menudo.

61 Véase J.-P. Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, op.cit., p. 112.

62 Una noción como la de *átē* apunta a esta independencia de la voluntad de las consecuencias de la acción. Véase A. W. Allen, «Solon's Prayer to the Muses», op.cit., p. 58; H. Roisman, «Ate and its Meaning in the Elegies of Solon», op.cit., p. 21-27.

63 Véase J.-P. Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, op.cit., p. 105.

afectan en cierto modo a sus ancestros<sup>64</sup>. Desde el momento en que nos situamos en la perspectiva de la figura que se deja, de la vida que se ha vivido, las decisiones que se toman trascienden la mera responsabilidad individual. Es preciso volver a insistir que no hay aquí moralización alguna; de lo que se trata es de remarcar que existen límites cuya ignorancia supone la ruina no solo de uno mismo sino también de su «casa»<sup>65</sup>. La presencia inesquivable de los límites se halla marcada por esta relativa independencia del infortunio respecto de su ejecutor individual. Crespo, por ejemplo, sufrirá la *tísis* de un antepasado anterior, según nos informa Heródoto<sup>66</sup>.

En un poema escrito después de su arcontado, Solón recoge los reproches que un interlocutor anónimo (no sabemos si ficticio o real) le dirige por no haber aprovechado la situación y haberse proclamado tirano de Atenas. En esos reproches, el interlocutor llega a decir:

Y yo, con que pudiera llenarme de riquezas  
y ser tan sólo un día de Atenas el tirano,  
les daba mi pellejo y el de mis descendientes [génos]<sup>67</sup>.

El intercambio propuesto, de la tiranía por el propio pellejo y el del *génos*, tiene la virtud de resaltar el carácter «familiar» que tiene la existencia del hombre para los griegos. Es así hasta el punto de que el *génos* es algo capaz de ser sacrificado por el agente individual. Después de una laguna del texto, el propio Solón glosa el haberse apartado de la tiranía como «no haber manchado ni deshonrado mi nombre»<sup>68</sup>. «Manchar» es aquí *miánas*, el verbo correlativo de *miasma*, y «nombre» vierte *kléos*. La «estirpe» y el «nombre», en este horizonte simbólico, van de la mano para mostrar la figura unitaria del hombre. De hecho, mencionar el nombre de pila y el de los padres o la estirpe de la que se proviene era el procedimiento habitual para referirse a alguien<sup>69</sup>. De esta forma, Sócrates el de Sofronisco, o Clístenes el almeónida, suponen designaciones cuyos elementos se encuentran fuertemente vinculados, hasta el punto de que ambas dimensiones, el nombre y la estirpe, son afectables por el *miasma* de la mala acción. Pero, de igual forma, la buena acción también ejerce su influjo en esas dimensiones de la «vida» del hombre. La conducta del individuo está así indisolublemente unida a la del *génos* así

64 Si el caso de Edipo es paradigmático, es porque en él esas repercusiones son completamente explícitas: sus malos actos implican la muerte de su padre, la relación incestuosa con su madre que llevará al suicidio de ésta, etc. La aparición de Ismena y Antígona a partir del v. 1480 remarca la condición infeliz en la que se encuentra su descendencia.

65 Véase la explicación ofrecida por John Lewis en *Solon the Thinker. Political Thought in Archaic Athens*, Londres: Duckworth, 2006, p. 76. Eric R. Dodds vincula esta doctrina del castigo transgeneracional a «la creencia en la solidaridad de la familia», pero hace explícita la psicología individualista que guía sus análisis cuando señala que, gracias a esa creencia, el castigo, aún pareciendo injusto, podía ser aceptado (*Los griegos y lo irracional*, op.cit., p. 44). Se parte aquí de la perspectiva individualista moderna y, desde ella, se juzgan los resultados: «Fue desafortunado para los griegos que esta idea de una justicia cósmica (...) se asociara del modo que hemos dicho con una concepción primitiva de la familia. Porque con ello todo el peso del sentimiento religioso y de la ley religiosa vino a oponerse a la emergencia de una verdadera visión del individuo como persona» (pp. 44-45, subrayado mío). En buena perspectiva liberal, lo primitivo es aquí lo colectivo, mientras que lo individual está representado como progreso y avance en la verdad.

66 Heródoto, *Historia* I, 91.

67 Solón, fr. 23D, 5-7. El v. 5 contiene una enmienda de Xilander (*éthelon* por *étheles*) que hace cambiar el enunciador de esos versos. En mi opinión, la enmienda resulta más coherente con el texto y con la crítica de Solón a la tiranía (ver el siguiente capítulo). Sin embargo, véase Benjamín Gomollón, «La imagen de la sabiduría en los tetrámetros de Solón», *Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica*, 9-10-11, 1995, p. 64. En cualquier caso, para la presente argumentación la enmienda no es relevante.

68 Solón, fr. 23D, 10.

69 Es sabido que el primer verso de la *Iliada* ya menciona un patronímico: «Canta diosa la ira de Aquiles, el de Peleo» (*Iliada* I, 1). Los ejemplos de este uso en los diálogos de Platón son innumerables, baste como muestra: «los escuchó por boca de Fénice, el hijo de Filipo» (*Banquete* 172b); «Vengo de estar con Lisias, el hijo de Céfalo» (*Fedro* 227a); etc.

como lo está con su *pólis*, como veremos<sup>70</sup>.

### 5.8.-APRENDER SUFRIENDO

A partir del v. 33 de la *Elegía* se produce un cambio de orientación en la marcha del poema, motivada por la «invisibilidad» de la *dikē*: se pasa ahora a hablar de los mortales y de su punto de vista sesgado, complementario del carácter «velado» de la acción divina. La mención del peligro del trato desajustado respecto a las *khremata* ha llevado a hablar del proceso de castigo en general y, como la otra cara de lo mismo, ahora se va a señalar la ceguera respecto a la transgresión que acompaña a la perspectiva del común de los mortales<sup>71</sup>. La generalidad de esta secuencia de transgresión y castigo explica que ahora se vaya a hablar de todos los mortales, es decir, de algo constitutivo de ellos. Esta apertura global del poema se expresa en el plural que Solón usa para designar el modo de comprender constitutivo del punto de vista mortal, tanto el de los *agathoi* como el de los *kakoi*. El «nosotros» contenido en ese *noeúmen* abarca tanto al autor del poema como a la audiencia del mismo<sup>72</sup>. El poema dice así:

Así proyectamos [*noeúmen*] los mortales, tanto el bueno como el malo:  
cada uno tiene una *dóxa* vacía de sí  
hasta que algo sucede; y entonces al punto llora<sup>73</sup>.

Vuelve a aparecer en el poema la noción de *dóxa*, pero esta vez con un carácter distinto a la *agathé dóxa* que se pedía al principio a las musas. Existen problemas filológicos con este pasaje, dado que una laguna nos impide determinar con precisión qué caracterización hace aquí Solón de la *dóxa* que tiene todo mortal de sí<sup>74</sup>. En cualquier caso, la contraposición en cuanto a su alcance ya sirve para oponer su aparición en estos versos a la *dóxa* del principio. Si al principio se pedía una *dóxa* que se tendría en relación a todos los hombres, ahora se habla de una *dóxa* que uno mismo tiene. La limitación y el contexto la ponen en relación con la «esperanza vana» de la que se habla a continuación<sup>75</sup>.

Un punto puede destacarse en general con respecto a la noción de *dóxa*. Como vemos, el poema, tanto en este pasaje como al principio, emplea ese término para designar un modo particular de entender las cosas de los mortales. Como tal, es un modo de conocimiento sujeto a la posibilidad del error. Por ello insistía en que la *agathé dóxa* que se pedía al principio del poema era un reflejo del éxito

70 La designación de la *pólis* como «patria» remite ya al vínculo entre ambos aspectos, cuya condición se verá pronto relacionada. Véanse, por ejemplo, los siguientes versos de Tirteo: «Morir es bello cuando cae en el frente / un buen hombre peleando por el bien de la patria. / Pero abandonar la propia ciudad y sus campos fecundos / y andar mendigando es lo más doloroso de todo, / vagando con la madre querida y el padre avejentado / y con los hijos pequeños y la esposa legítima» (Fr. 6, 7D, vv. 1-6).

71 «Con esta amplia y clara visión del castigo divino, se contrasta en la sección siguiente (v. 33-70) la ilusión miope del hombre esperanzado» (H. Fränkel, *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, op.cit., p. 226). Véase también R. Lattimore, «The First Elegy of Solon», op.cit., p. 166: «The essential point has been made that Zeus looks only in the large and toward the end (17; 25-28); this brings us, via *thnetoi*, to the contrasted human way, which is to look at what is immediate and *not* to see the end».

72 Véase L. Massa Positano, *L'elegia di Solon alle Muse*, op.cit., pp. 39-40; R. Lattimore, «The First Elegy of Solon», op.cit., p. 177.

73 Solón, fr. 1D, 33-35.

74 Sigo a Lidia Massa Positano en su propuesta de leer *keinèn dóxa* (*L'elegia di Solon alle Muse*, op.cit., pp. 54-57), por razones contextuales. Esta propuesta es aceptada por Francisco Rodríguez Adrados en su edición. Sobre este asunto véase R. Lattimore, «The First Elegy of Solon», op.cit., p. 165n (propone *éndon hèn*); A. W. Allen, «Solon's Prayer to the Muses», op.cit., p. 55n (propone *eú drân hèn*).

75 Véase L. Massa Positano, *L'elegia di Solon alle Muse*, op.cit., pp. 52-57.

vital que se nombraba como *ólbos*. El caso es que ambas características (relación con los hombres y ambigüedad epistémica) se verán ligadas a esa misma palabra en los textos considerados filosóficos, por ejemplo en Parménides o en Platón. En este sentido, por más que «opinión» recoja valores que pueden abarcar el contexto semántico de *dóxa* debe verse en esta palabra más bien el modo inmediato, ordinario o trivial, de presentárseles las cosas a los hombres.

No se trata, desde luego, de que la *dóxa* constituya la esfera de un «mundo aparente» y que los mortales se muevan en una suerte de «velo de Maya» que oculte un «más allá» esencial y verdadero. Ni siquiera en Platón o en Parménides, a despecho de las lecturas tradicionalmente propuestas, es así la situación. La *dóxa* es el modo inmediato de presentarse las cosas para los mortales, marcado por la obstinación del presente, sí, pero no por ello esencialmente falso. El mortal se mueve dentro de su perspectiva, se afana en lo propio, de suerte que no es de ordinario capaz de ver el límite de la cosa, el límite que es la cosa; pero esto no quiere decir que superponga una consideración distinta de lo que es la cosa a la realidad de la misma o que sus sentidos le engañen y le hagan ver cosas que no existen en realidad. Frente a esto, hay que destacar que la *dóxa* es reconocimiento, pero parcial: hace presentes las cosas en su aspecto ordinario y no se hace cargo de la parte divina. Es decir, la *dóxa* hace referencia a ese estado de ocultamiento del dios constitutivo del punto de vista mortal que veíamos en Homero pero también en Solón o, como veremos, en Heródoto.

Nótese como el poema contrapone «nuestro» saber (incluido el del hombre Solón: *noeûmen*) con el que el propio poema sostiene. Al hablar de la perspectiva del poeta, señalé que no tenía unos contenidos específicos completamente ajenos a la visión ordinaria de los mortales. Aquí se está sosteniendo lo mismo, pero se busca acentuar la posibilidad de errar implícita en este modo de presentarse las cosas. Lo ordinario es, en efecto, un conducirse que, no teniendo en cuenta la parte que corresponde al dios, sólo en el tropiezo advierte los límites. En este sentido, el hombre se caracteriza por un «andar a ciegas» que le impide reconocer cómo son las cosas. Sólo la desgracia muestra, en esta perspectiva, el aspecto divino: aquí reside el fundamento del tema recurrente del *patheî máthos*, de que «se aprende sufriendo». Ya vimos que Creso se transformaba en sabio en la *Historia* a causa de un doloroso proceso de aprendizaje: la pérdida de su familia y de su comunidad<sup>76</sup>. El mortal aprende, sabe, reconoce, por medio de un padecer, de un sufrir, en el que se le hace patente la transgresión. Como Edipo, se da cuenta del error siempre demasiado tarde.

Por contraposición a esta dinámica del *patheî máthos*, el poeta es capaz de anticiparse a este «sufrimiento» por medio de su saber poético. Hemos visto que a lo largo de la *Elegía* el poeta Solón advierte de la ruina que acompaña al proceso de la transgresión. El poeta es, en este sentido, un «maestro de verdad» que es capaz de establecer las líneas generales de comprensión de un proceso y de esta forma «predecir» lo que puede ocurrir antes de que ocurra. Mientras que la perspectiva mortal ordinaria aprende, por así decir, *a posteriori*, el poeta anticipa la suerte de quien no se atiene a los límites ónticos de la conducta. En cuanto poseedor de un punto de vista general sobre la acción, el poeta establece una distancia frente a la conducta habitual de los hombres y es capaz de fijar unos parámetros adecuados de conducta<sup>77</sup>. En esta línea Hesíodo sostendrá en sus *Trabajos*:

76 Lidia Massa Positano hace referencia también a esta anécdota, que «s'inquadra perfettamente nello spirito dell'elegia e ilumina de esemplifica il senso della seconda parte» (*L'elegia di Solon alle Muse*, op.cit., p. 50n).

77 No puedo estar de acuerdo, por lo tanto, con las afirmaciones de Catherine Darbo-Peschanski cuando sostiene



La *hýbris* es mala para el mortal infeliz y ni siquiera el noble es capaz de soportarla fácilmente, sino que se agobia bajo ella y se encuentra con el desastre [*átēsīn*]; pero hay otro camino mejor que lleva a las cosas justas [*tà dikaia*]: *dikē* sobre *hýbris* prevalece cuando acontece el fin [*télos*]. Y el insensato [*népios*] aprende sufriendo<sup>78</sup>.

Vemos aquí de nuevo la oposición de *dikē* y *hýbris* y la superioridad de la primera en vista al *télos*. A esto se le suma ahora la consideración de que solo el *népios*, quien no es capaz de conducirse por el camino de *dikē*, aprende sufriendo. Este *népios* repite el *népios* con el que caracterizaba el narrador homérico a Patroclo, precisamente cuando éste, desoyendo los consejos de Aquiles, se lanza a la batalla con los troyanos<sup>79</sup>. La trágica muerte de Patroclo es, desde luego, uno de esos casos de *patheí máthos* tan recurrentes en la literatura griega. Apolo y Hector, en un pasaje doblemente motivado, se encargarán de mostrar a Patroclo su error<sup>80</sup>. De esta forma, la perspectiva mortal choca y se ve redirigida hacia los límites continuamente. Esto, en definitiva, es otro modo de decir aquello que decía Solón de que «siempre acontece *dikē*»; en efecto, tanto si se sigue el camino de la *dikē* como si no, el límite se impone. El problema de este aprendizaje por sufrimiento es que supone la ruina y, por tanto, puede llegar demasiado tarde, como le ocurre a Patroclo.

Por ello tiene importancia que Hesíodo mencione del camino de la *dikē*. El contexto de la obra hesiódica, como hemos visto, es el de ilustrar piadosamente a su hermano Perses sobre la conveniencia de una vida de trabajo atento al respeto del límite y de la estructura del mundo. Así pues, frente al camino ordinario de los mortales, el camino de la *dikē*, al cuidar del límite, sortea el inexorable proceso de la *hýbris* y evita ese proceso de aprendizaje por sufrimiento que caracteriza al «insensato». La obra de Hesíodo aparece así como un antídoto contra la *hýbris* y sus excesos; el «maestro de verdad» instaura un proceso de aprendizaje distinto que se anticipa a la acción insertándola en un proceso más amplio y calculando de antemano el modo de conducirse que logre mantener el equilibrio y no dar lugar al proceso del castigo. De la misma suerte son las advertencias de Solón en este poema y su plegaria dirigida a las musas busca conseguir conducirse en la vida sin caer en semejantes extralimitaciones. La piedad busca, así, sortear la dolorosa senda del *páthei máthos* o, dicho en otras palabras, anticipar el *télos* y contar con él antes de que ocurra.

## 5.9.-LA ESPERANZA VANA

El común de los mortales se caracteriza, por lo tanto, por una perspectiva que no discurre por el camino de la *dikē*, sino que, confiados en sí mismos, se deslizan por la pendiente de la desmesura y el

---

que la *Elegía* describe una «situation bloquée», en la que la actividad de los hombres sería nula frente al «ordre divin des dons». Véase Catherine Darbo-Peschanski, «Condition humaine, condition politique. Fondements de la politique dans la Grèce archaïque et classique», *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 4, 1996, pp. 714-717. La tesis de Darbo-Peschanski supone una suerte de dualismo maquiavélico que pone en relación con la emergencia de una esfera específicamente política en la que los hombres traban relación entre sí, con independencia del orden divino. El problema que reaparece aquí es el de la responsabilidad humana en su relación con el ámbito de los dioses. Véase p. 726: los hombres «se trouvent placés entièrement sous le contrôle de la volonté divine laquelle, organisant tout, le bon comme le mauvais, les dépossède de leurs actes». En el siguiente capítulo abordaremos el problema de la dimensión política de la obra de Solón y podrá apreciarse la distancia que existe entre una interpretación semejante y la que aquí proponemos. Tendremos ocasión más adelante de contrastar nuestra lectura con otro trabajo de la misma autora referido a Heródoto.

78 Hesíodo, *Trabajos y días* 214-218.

79 Homero, *Iliada* XVI, 684-686.

80 Homero, *Iliada* XVI, 777ss..

castigo. Los vv. 35-42 de la *Elegía* son una muestra de esta ceguera del mortal que se traduce en una «esperanza vana»:

cada uno tiene *dóxa* vacía de sí,  
 hasta que algo sucede [*ti patheîn*]; y entonces al punto llora; pero antes  
 nos tuvo boquiabiertos la esperanza vana [*kouphais'elpisi*].  
 Quien padece bajo enfermedades terribles,  
 que sanará, eso es lo que piensa;  
 otro, cobarde, considérase [*dokeî*] siendo varón noble [*agathós*],  
 y que tiene buena figura el que no tiene gracia [*khariessan*];  
 y quien es pobre, y los trabajos de la miseria le aplastan,  
 considera [*dokeî*] que, como sea, adquirirá muchas riquezas<sup>81</sup>.

El *dokeîn* mortal se caracteriza por no discernir de modo inmediato cómo son las cosas, de suerte que es constitutivo de él la posibilidad del error y del infortunio. Por eso se exponen casos en los que se tiene una consideración errada de la propia condición; nótese que todos, además, tienen una consideración mejor que la que constituye su situación actual<sup>82</sup>. El bárbaro Cresos es también un mortal guiado por la *élpis*<sup>83</sup>. En este caso, la *élpis* se proyecta también erróneamente sobre el futuro, considerando que la prosperidad actual de Cresos será duradera. En el mundo griego, la *élpis* es una palabra que se vincula a este no saber qué ocurrirá propio de la perspectiva mortal. En este sentido, la «esperanza» (*élpis*) es el estado de ceguera del mortal, que condiciona su *dokeîn*, su consideración de las circunstancias. Más que por «esperanza» sería más conveniente, quizá, traducir por «expectativa»<sup>84</sup>. En este sentido, la contrapartida de la *élpis* no es la desesperación, sino el conocimiento seguro y firme.

Seguramente, el pasaje griego más célebre sobre la *élpis* sea el de la jarra de Pandora. Ya he contextualizado este episodio hesiódico al hablar del relato de Prometeo en los *Trabajos*: se trata de un relato que busca explicar la necesidad de esfuerzo de los hombres actuales por medio de una fenomenología del ser mortal. La jarra de Pandora supone el momento de culminación de ese proceso: al abrirla, se esparcen por el mundo todos los males y las enfermedades, quedando dentro la *élpis*<sup>85</sup>. Este encierro de la *élpis* tiene, en principio, dos lecturas posibles, no necesariamente excluyentes. Primera, que *élpis* quede encerrada dentro de la jarra podría querer decir que, no estando dispersa por el mundo, es constitutiva de todo hombre como tal, no sujeta a la contingencia que posee una enfermedad u otra clase de males<sup>86</sup>. Vemos que de esta forma nos la pinta también Solón, de modo que sería plausible que Hesíodo buscara con este relato señalar hacia la imprecisa perspectiva de los mortales (ejempli-

81 Solón, fr. 1D, 35-42.

82 En este sentido, a propósito de los vv. 37-42, Lidia Massa Positano habla de un catálogo de la «antiarreté», contrapuesto a la imagen de la *areté* propuesta en los vv. 1-6 (*L'elegia di Solon alle Muse*, op.cit., p. 50).

83 Véase Heródoto, *Historia* I, 30.3: «Estas cosas le preguntaba [a Solón], creyéndose [*elpídon*] el más dichoso de los hombres»

84 Véase Platón, *Leyes* 644c: *dóxa mellóntōn*.

85 Hesíodo, *Trabajos y días* 90-99. La abrupta mención de la «jarra» conecta con el universo simbólico del *oikos*, en el que la jarra supone previsión y conservación (por ejemplo, *Trabajos y días* 368-369), por lo que el gesto de Pandora se inscribe dentro de la dinámica de despilfarro que se les atribuye a las mujeres, a las que se relaciona con el *kóros* (véase *Teogonía* 593). Sobre el gesto de Pandora como «contraire à tout comportement domestique rationnel», véase Pierre Judet de La Combe, Alain Leroi-Gourhan, «Sur le Pandore des *Travaux*. Esquisses», en: F. Blaise, P. Judet de La Combe, Ph. Rousseau (eds.), *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 1996, p. 309. El motivo de la jarra en la que se encuentran los males ya aparece en Homero, *Iliada* XXIV, 527ss (junto a otra jarra con los bienes).

86 Comentario de West: «Its detention in the jar, therefore, cannot mean that it was withheld from us, but on the contrary that it remained with us instead of being lost» (p. 169)

ficada en su hermano Perses en el poema). Aunque también, segunda interpretación, podría ocurrir que al no estar *élpis* con el resto de males por ello *élpis* no sea capaz de preverlos; antes bien, como hemos visto, la *élpis* no tiene por qué coincidir con lo que realmente ocurre. Esta falta de previsión conectaría con lo que sostiene a continuación en los *Trabajos* sobre las enfermedades, que, al haber sido privadas de voz por Zeus, llegan a los mortales en silencio, esto es, sin aviso previo<sup>87</sup>.

Dos veces más hará mención Hesíodo de la *élpis*, ya en la parte de los consejos a Perses. Ambas menciones son casi seguidas y tienen un cariz negativo:

El hombre holgazán [*aergós*], pendiente de la esperanza vacía [*keneèn elpída*],  
necesitando sustento, muchos males trama en su pecho.  
Y es que una esperanza no buena acompaña al hombre necesitado,  
sentado en el pórtico, al no tener sustento cierto<sup>88</sup>.

Ya hemos visto que la necesidad acompaña a quien no sigue los consejos hesiódicos (el camino de la *dikē*) y no cumple así con las pautas establecidas que permiten llevar a buen término la cosecha. En este caso, la *élpis* aparece de nuevo para señalar la ceguera de quien no atiende a la perspectiva divina. El que en los casos mencionados se apellide negativamente la *élpis* («no buena», «vana») contrasta, desde luego, con el uso simple que se hace de esa palabra en el relato de Pandora. Sin embargo, en cuanto la *élpis* se encuentra abierta al error, es posible desde luego asignarle un valor negativo general, por contraste con el acierto firme de la perspectiva poética<sup>89</sup>.

De esta forma, la fenomenología hesiódica confirma que la *élpis* es la actitud propia de los mortales que, cegados por la situación presente, no son capaces de concebir límites algunos. Esto sumerge al hombre en una ceguera constitutiva, incapaz de percibirse como tal. En este sentido, es la actitud contraria a la que se demanda desde la piedad: la *élpis* traduce una confianza en las propias posibilidades que puede relacionarse con la actitud de Darío, mientras que la práctica piadosa busca poner coto a esa confianza, al igual que la isonomía de Ótanes se establecía para limitar el ejercicio de la voluntad humana.

### 5.10.-EL TÉLOS DE LA ACCIÓN

Como constitutivo del mortal, este «andar a ciegas» se extiende a cualquier ocupación, de ahí el catálogo que el poema presenta a continuación:

Cada cual se afana [*speúdei*] a su modo. Hay quien en sus naves  
recorre el mar rico en peces, queriendo llevar  
ganancia a la casa [*oikade*], y lo azotan en tanto vientos terribles,  
y no pone su vida a resguardo ninguno;  
otro se pasa el año labrando un terreno plantado,  
sirviendo al que tiene a su cargo los curvos arados;  
otro, instruido en las obras de Atenea y de Hefesto inventor,  
se gana el sustento con las obras [*érga*] de sus manos,  
y otro, enseñado en su don por las propias Musas olímpicas,  
lo hace conociendo las medidas del saber que agrada.

87 Hesíodo, *Trabajos y días* 100-105.

88 Hesíodo, *Trabajos y días* 498-501.

89 Jean-Pierre Vernant ha subrayado el carácter ambiguo de la *élpis* en relación con la mezcla de bienes y males propia de los hombres de la edad de hierro, «acorralados entre la lúcida previsión de Prometeo y la ceguera irreflexiva de Epimeteo». Véase J.-P. Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, op.cit., pp. 168-169. Véase también Jenny Strauss Clay, *Hesiod's Cosmos*, Cambridge: Cambridge UP, 2005, p. 103: «In an absolute sense, then, Hope is an evil, deluding us into cultivating illusions: hence is rightfully belongs in the jar, but in relation to mankind its character is more complex».

a otro lo hizo adivino su amo Apolo flechero,  
y el mal anticipa que al hombre de lejos se acerca,  
cuando lo ayudan los dioses, aunque no hay nadie que aparte  
de sí lo fatal [*mórsima*] mediante agüeros ni ofrendas;  
otros, los médicos, tienen de Pean experto en remedios  
la técnica, pero ningún poder sobre el cumplimiento<sup>90</sup>.

Como el último ejemplo pone de relieve, el poema pone la atención en el aspecto divino del «cumplimiento» (*télos*) de las ocupaciones que menciona: el marinero que vincula su destino al mar y a los vientos; el agricultor que vive de lo que el campo le entrega; el herrero que se gana la vida con el arte de Atenea y Hefesto; el poeta, cuya *sophía* proviene de las musas; el adivino que tiene el don de Apolo; el médico que lo recibe de Peán. Para todos ellos, señala el poema, no está el *télos* en su mano<sup>91</sup>. Agricultura, herrería, poesía, adivinación, medicina, son un repertorio de saberes, de conductas cualificadas, que apuntan a la inexcusabilidad de una referencia a lo divino en el plano de las acciones humanas que quieren llegar a buen término. Si el poeta quiere cantar «lo que fue, lo que es y lo que será» debe remitirse a la musa y reconocer el papel que esta juega en esa acción. Pero también el agricultor, como vimos en Hesíodo, debe encomendarse al dios del caso y respetar las articulaciones propias del ciclo de la siembra y la recogida del grano<sup>92</sup>. Aquí se explicita, pues, esa inseparabilidad de lo técnico y lo piadoso que mencionaba antes. Ahora se puede matizar aún más: siendo ambos aspectos una y la misma cosa, el momento piadoso supone el momento de reconocimiento que acompaña al trato correcto. Si no se hace así, si se ignora la parte del dios, entonces no se conseguirá nada. Con este catálogo el poema señala que hay en toda conducta mortal una parte inexcusable que rebasa su esfera cuyo no reconocimiento a causa de la obcecación y la ceguera arruina la acción<sup>93</sup>.

El poema nombra varias veces ese aspecto que para el mortal no es alcanzable, más que en el modo de la conclusión, y que es patrimonio del dios: el *télos*<sup>94</sup>. «Final» y «cumplimiento», *télos* refiere al

90 Solón, fr.1D, 43-58. Richmond Lattimore considera que la mención de las *khrémata* al final del catálogo de la *élpis* (v. 42) es lo que lanza al poeta a este nuevo catálogo de las ocupaciones como maneras distintas de adquirir *khrémata* («The First Elegy of Solon», op.cit., p. 166-167). De nuevo, la lectura de Lattimore ve el enlace de unos tramos y otros del poema como una suerte de ocurrencias que, apoyadas en la mención de una palabra o en un verso concreto, hacen que el poeta vaya por un camino u otro, sin más relación con el pensamiento general que moviliza el poema. El punto clave en este tramo, como defenderé a continuación, es el ocultamiento del *télos*, que profundiza así en la opacidad del punto de vista mortal, sin que haya que apelar al peligro de las *khrémata*. El propio Lattimore señala, por lo demás, que el motivo de las *khrémata* iría desapareciendo a lo largo de la progresión que supone el catálogo. Como muestra de la unidad del tramo que va del v. 35 al 62, Archibald W. Allen señala la repetición de *noúsoisi argaléesi* (v. 37, v. 61) que, en *Ring-Komposition*, cierra el bloque («Solon's Prayer to the Muses», op.cit., p. 56).

91 Richmond Lattimore, en coherencia con lo señalado en una nota anterior, limita esta doctrina de la exterioridad del *télos* a la actividad del médico y acierta a relacionar así esa doctrina con el siguiente tramo del poema. Véase R. Lattimore, «The First Elegy of Solon», op.cit., p. 168: «In other words, the success and failure of the doctor contrary to the expectation of this judgement are examples which can be extended to apply to human experience in general». En la lectura que propongo el catálogo entero sería un «ejemplo» de la «experiencia humana en general», contrapuesto al modo poético de ver el mundo bajo el horizonte de comprensión de la *dikē*.

92 No comparto, por lo tanto, las apreciaciones de Archibald W. Allen que, basándose en F. Solmsen, «Hesiod and Aeschylus», considera que la «doctrina del trabajo» de Hesíodo es discutida aquí («Solon's Prayer to the Muses», op.cit., p. 56-57). En Hesíodo, como hemos visto, la exhortación al trabajo no excluye la exigencia de un comportamiento piadoso, de modo que también en él se mostraría «the futility of his own efforts unless given direction by the gods» (como afirma Allen de Solón en p. 57)

93 Lidia Massa Positano limita este catálogo a la descripción de los *kakoi*, que pone el acento en la impredecibilidad del éxito, mientras que la descripción de los *agathoi* aparecería en los vv. 63-76 y se centraría en la noción de *átē* y de castigo (*L'elegia di Solon alle Muse*, op.cit., p. 70-72). Por sugerente que sea esta lectura, se sustenta demasiado en la yuxtaposición de los temas del *télos* y la *átē* que, en la lectura aquí desarrollada, hemos visto vinculados entre sí: el *télos* es patrimonio del dios, por eso el mortal sufre la *átē* que le conduce al castigo.

94 Solón, fr 1D, 17, 28, 58.

cierre conclusivo que interconecta las partes anteriormente episódicas y suministra así un sentido global al proceso. El *télos* es aquel cierre mentado en las «peticiones» del comienzo del poema y el *télos* es patrimonio del dios; por ello, el *ólbos* y la *agathé dóxa*, como nociones que conciernen al entero arco vital, se incluyen en un «ruego». La consecución de una vida próspera, su cumplimiento, requiere de la asistencia del dios, es decir, del cuidado y la atención a los límites.

Por muy seguro que esté el mortal de su propia superioridad en este o aquel campo, la última palabra la tiene el dios: el poeta dice de esta manera lo que antes hemos visto sobre la contingencia de las acciones humanas y su inserción en un orden que les excede. El propio Hesíodo señalaba en los versos que hacían referencia al camino de la *dikē* que, en el *télos*, la *dikē* prevalece sobre la *hýbris*. Si se asume la continuidad de los planteamientos que hemos visto sobre el *télos*, se comprenderá que la perspectiva propuesta por el Solón herodoteo es la misma que la perspectiva poética capaz de anticiparse al doloroso *páthei máthos*. El punto de vista divino inserta la acción en una trama más amplia en la que se considera el mundo como un conjunto ordenado de entidades cuyos límites son guardados por la divinidad. Esta perspectiva divina establece así un principio de negatividad para cualquier acción mortal, que la torna inconmensurable e inaprensible. Toda conducta se ve concernida con límites, de ahí el constante peligro de la transgresión y de la ruina. La intuición poética de ese proceso suprahumano supone un exceso de sentido en cada acción, una exterioridad al control humano, que desborda la perspectiva, demasiado humana, del «mejor de los hombres». En comparación con la distancia que introduce la piedad entre la *dóxa* humana y el *télos* divino, una perspectiva como la que sostenía Darío en el debate persa supone más bien una defensa de la *hýbris* y una inexorable cuenta atrás que conducirá al hombre excepcional a la mayor de las ruinas. Recordemos que no otra era la crítica que Ótanes esgrimía ante la opción monárquica: la inserción del hombre en la dinámica transhumana de transgresión y castigo llevaba a que el gobierno del mejor de los hombres degenerase en el peor gobierno posible. Ahora se puede entender en toda su amplitud este argumento. Los mortales se hallan constitutivamente marcados por una ceguera que, centrada en lo presente, aboca a la transgresión de los límites y con ello al obrar mal y a la ruina. La legislación isonómica que propone Ótanes, sobre esto volveré, busca así anticiparse a ese proceso y tenerlo en cuenta para evitarlo.

### 5.11.-LA MOÏRA Y LOS LÍMITES

Con esta referencia al *télos* divino inherente a toda conducta humana, el poema ha alcanzado un punto de vista global sobre la presencia de las cosas. En coherencia con esto, el v. 63 comienza con la mención de la *moîra*. Esta palabra, en principio, no designa más que un lote o una porción de algo, y su uso en un contexto religioso conserva ese valor semántico<sup>95</sup>. La *moîra* es la distribución que establece qué parte corresponde a cada cual, es decir, los límites de cada dominio, de cada ámbito: es así el «reparto», la «asignación», por la cual los mortales son mortales y los dioses son dioses, y, en general la distribución de los límites<sup>96</sup>. En los poemas homéricos, la *moîra* es una instancia a la que

95 «Para el destino, el lenguaje homérico dispone de varios nombres, de los que el más común, en traducción literal, es algo así como «porción» (*moîra*, *aîsa*). Tales palabras indican que no se trata de una regla, de una ley universal, sino de una adaptación del destino al individuo, su persona «parte». Así, «destino» se utiliza en el sentido de lo que produce un importante suceso individual» (H. Fränkel, *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, op.cit., p. 67).

96 Por eso considero profundamente desacertada la hipótesis avanzada por Hermann Fränkel de que el «destino»



tanto dioses como hombres se someten<sup>97</sup>. No se puede obrar contra ella sin castigo. Las palabras del Zeus de la *Odisea* caracterizaban la conducta de Egisto, en cuanto prototipo de «locura humana» que se busca su propio castigo, como una conducta *hyper móron*, «más allá del destino». De esta forma, la «parte» de cada uno, el «lote» asignado, es un modo también de designar el límite que no debe sobrepasarse si no se quiere estar expuesto al proceso de la *dikē*. Lo contrario de ese *hyper móron* es el *katà kósmon*, el ajuste al orden. El «destino» es así un modo de nombrar la presencia en general del límite; no de este o aquel límite, sino de que haya límite en general; de ahí que para el mortal pase a designar en ocasiones el límite que lo constituye como mortal, es decir, la muerte<sup>98</sup>.

Solón menciona la *moîra* en estos versos:

La *moîra* trae para los mortales lo malo y lo bueno,  
y las concesiones de los dioses inmortales son inesquivables [*áphykta*]<sup>99</sup>.

Lo «malo» y lo «bueno», el fracasar o el tener éxito en la acción, que en cuanto *télos* eran dependencias del dios, son ahora atribuciones de la *moîra*. No voy a borrar la ambigüedad que hay en el pensamiento griego en torno a la relación entre los dioses y la *moîra*. Instancia superior pero a la vez coincidente con la voluntad divina, la *moîra* representa el reparto que es previo a cada divinidad que a la vez se confunde con la configuración de su dominio y entidad<sup>100</sup>. Por eso, la *moîra* designa los límites de las acciones a la vez que estos límites representan los ámbitos de asignación de cada dios, de suerte que «lo malo y lo bueno» que trae la *moîra* son al mismo tiempo «concesiones de los dioses inmortales».

La mención de la *moîra* alude así a ese entramado de límites independiente de la voluntad humana y, en cuanto se constituye como un reparto único, implica una designación unitaria del trasfondo último de las cosas. La *moîra* es aquel respecto global desde el cual se organiza la pluralidad óptica que estaba implícita en el politeísmo griego<sup>101</sup>. Con ello la espiral del poema toca techo: se alcanza una designación unitaria para referirse a todo cuanto es. La espiral ha ido expandiéndose hasta alcanzar la totalidad de las cosas y designarla mediante una sola noción.

El poema, consecuentemente con esta globalidad que ha alcanzado, pasa ahora a hablar no de esta o aquella actividad, sino de cualquiera. Se trasciende la perspectiva inductivista del catálogo, para hablar del carácter de toda acción. El «en todas las acciones hay peligro» (v. 65) que aparece ahora en el poema señala la posibilidad, inherente a todo conducirse, de sobrepasar el límite y caer en la obsti-

sea la tradición inalterable que recibe el poeta, ante la que debe capitular narrativamente con independencia de sus inclinaciones. Véase H. Fränkel, *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, op.cit., p. 68, 82, etc. Una interpretación semejante, aunque ingeniosa, pasa por encima de las características específicas de la piedad griega, así como de su perspectiva intrínsecamente finita del mundo.

97 Véase, por ejemplo, Homero, *Iliada* XXII 209ss. (balanza del destino de Hector). En Hesíodo se habla de «las moiras y las keres», que «persiguen las faltas [*paraibasías*] de hombres y dioses» (*Teogonía* 220).

98 Así, en varias ocasiones Aquiles es caracterizado por Tetis como *hokúmoros*, esto es, «de rápido destino», véase Homero, *Iliada* I, 417; 505; XVIII, 95; 458.

99 Solón, fr. 1D, 63-64. Véase también Hesíodo, *Teogonía* 904-906.

100 Richmond Lattimore sostiene que en este poema *moîra*, *theoi*, *athánatoi* e incluso Zeus «are not here used with particular circumspection, but are at least roughly equivalent» («The First Elegy of Solon», op.cit., p. 168n). Estas equivalencias, sin embargo, no son exclusivas de este poema sino de la generalidad de las menciones, que se adscriben, en el mismo tono general, al colectivo de lo divino (*theoi* o *athánatoi*), al representante de lo divino (Zeus) o a la instancia que distribuye los dominios (*moîra*).

101 Esto lo ha visto bien Francis M. Cornford en su *De la religión a la filosofía*, aunque sus especulaciones sobre el totemismo primitivo del que surgiría esta noción enturbian sus análisis.

nación y la ruina. Toda acción humana se halla involucrada en ese orden cósmico en el que cada cosa tiene unos perfiles propios, unos rasgos específicos, que es preciso tener en cuenta si es que se quiere actuar bien respecto a ella. La *areté* y el *ólbos*, el hacer bien y la prosperidad que implica, requieren así del piadoso reconocimiento de que la conducta se ve concernida siempre con límites. De esta forma, el poema alcanza a señalar que en todo obrar hay una «parte» que le incumbe al dios, lo que es un modo de decir lo mismo que se señala en la célebre sentencia de Tales de Mileto de que «todo está lleno de dioses». La presencia del dios en cada cosa, la existencia de límites, es, pues, celebrada en el poema. Pero nótese que tal reconocimiento es algo a lo que se llega, tras el trazado en espiral que realiza el poema. Para la dinámica del poema es esencial el carácter final de este reconocimiento. Se trata de algo que es preciso hacer una y otra vez, en cada caso, algo a lo que llegar, no algo de lo que se parta. Dicho de otra forma, la necesaria asistencia del dios para la consecución de la acción conlleva la recurrente obligación piadosa del ruego o el sacrificio, esto es, del reconocimiento de la parte divina en cada acción. Si no fuera así, el reconocimiento de que el *télos* es patrimonio del dios sería una formalidad que una vez cumplida ya no sería necesaria, con lo que, mediante el ruego, el *télos* pasaría a estar bajo el control de los hombres. Pero esto es contradictorio con lo que se defiende a lo largo del poema<sup>102</sup>.

Esto supone, por lo tanto, en relación con el carácter general del ruego de este poema, la continuidad vital activa que implica la *agathé dóxa* y el *ólbos*. Esa continuidad, al exigir una piedad recurrente, implica por tanto la exigencia de repetibilidad en cualesquiera circunstancias que se plasma en el tono abstracto del poema, en su falta de concreción poco común respecto a otras producciones líricas arcaicas. Como en todo poema lírico, la *Elegía* parte de la «actualidad», pero esa «actualidad» es general: los momentos más concretos del comienzo no dejan de ser tan vagos que serían compartidos por cualquier griego. En eso estriba la indudable forma sapiencial o, incluso, simposíaca del poema: se halla compuesto con vistas a su repetición inespecífica. Su contenido abstracto es coherente con su ejecución indefinida<sup>103</sup>.

## 5.12.-RIQUEZA SIN LÍMITES

Puesto que, como he señalado, la formulación global no puede constituir un punto de partida, el poema, una vez recorrida por entero la espiral, regresa al origen de la misma, abandonando la generalidad y volviendo al problema que suscitó la espiral, el de las «riquezas». Recordemos que el poema arrancaba de un ruego a las musas; la petición general que se hacía, una vida próspera, propiciaba un análisis de lo que era una vida ajustada, una vida según *dikē*; y eso llevaba a detectar en la noción de

102 En este sentido, es preciso distinguir entre los procesos de pensamiento que aparecen en los poemas de Solón o en la anécdota herodotea y las sentencias atribuidas a los «siete sabios» u otras personalidades del mundo griego. En estas queda fijado como «sentencia» lo que no puede ser sino punto de llegada, es decir, lo que es una distancia que se alcanza cada vez y que no puede considerarse como conquistada de una vez por todas. Lo interesante de «la medida es lo mejor», por ejemplo, es el proceso por el que se llega a ello, y la oposición que genera a la consideración habitual que ve lo «mejor» desde el punto de vista de la desmesura; de igual forma, el imperativo de mirar el fin debe incluirse en un conjunto de reflexiones similares a las aquí ofrecidas y, por lo tanto, debe entenderse como una actividad recurrente y contraria al uso habitual. Volveré más adelante sobre esta trivialización de la sabiduría arcaica.

103 No todos los poemas líricos son así, ni siquiera todos los poemas de Solón. Recordemos simplemente el célebre poema a Salamina (fr. 2D) en el que exhortaba a sus conciudadanos a la lucha en una situación concreta.

«riqueza» un peligro concreto. Ahora se puede comprender en toda su amplitud la raíz de ese «peligro»: de ellas no hay «límite manifiesto» (*térma pephasménon*) fijado para los hombres:

De la riqueza [*plóútou*] no hay límite manifiesto para los hombres:  
pues quienes de nosotros ahora muchos medios de vida tienen  
se esfuerzan el doble: ¿quién saciará [*koréseien*] a todos ellos?<sup>104</sup>

Quienes tienen más medios, dada la aparente carencia de límite, buscan tener más. Demuestran con ello, como el poema señalará a continuación, no percibir que la ganancia, la riqueza, el éxito, provienen de los dioses. Esta ceguera impía que produce el *kóros* es el arranque del proceso de castigo de la *díkē*. El peligro de la riqueza, insiste el poema, es la extralimitación. Pero, entre tanto, se ha señalado que ese peligro es coextensivo a cualquier actividad precisamente porque la ceguera es inherente a la condición mortal. Ahora se trata de saber por qué, en el caso de las riquezas, ese peligro es más acuciante y, como tal, su mención ha supuesto el impulso de la gran espiral que constituye el núcleo del poema.

El problema de la ceguera ante el límite se halla en el corazón mismo de las *khrémata* hasta el punto de que, por ejemplo, Aristóteles teorizará la «crematística» como una actividad marcada por la ilimitación<sup>105</sup>. El peligro de la riqueza, que conecta con la fijación de Cresos y del tirano de Ótanes por «los bienes presentes», pasa por esta carencia de límites que impulsa el «deseo de tener más» (*pleonexía*). La *pleonexía* se apoya en esa *dóxa* de sí que veíamos antes por la que cada hombre se tenía en una alta consideración. Precisamente por eso se arroga el derecho a «tener más». La riqueza, pues, sumerge al hombre en ese ámbito de presencia turbia y le confirma en él por medio del prestigio y la satisfacción que genera. Con ello, hace caer al hombre en la *hýbris*.

Sin embargo, Solón había señalado que hay dos tipos de riquezas: la riqueza que dan los dioses y la que consiguen los hombres. El peligro de las riquezas, pues, se mueve en la frontera entre la una y la otra. La riqueza humana bien puede comportar una aparente ilimitación, la posibilidad de acumular más y más, sin llegar a ningún tope, pero este exceso es también vigilado y entra dentro del horizonte punitivo de *díkē*. En este sentido, el poema concluye señalando que, pese a la aparente carencia de límite de las *khrémata* y al deseo insaciable de los mortales, aún así hay límite y, por tanto, hay castigo:

Los inmortales les dan ganancias [*kérdéa*] a los mortales,  
y de ellas proviene la *átē* que, cuando Zeus  
la envía en castigo, cada uno sufre a su tiempo<sup>106</sup>.

Se ha visto en esta afirmación una contradicción con los vv. 9-13 del poema<sup>107</sup>. En esos versos se distinguían los dos tipos de riqueza mencionados y se atribuía a la humana el proceso de castigo. En este tramo, sin embargo, se afirma que la «ganancia» proviene de los dioses y que de ella surge el castigo. Más que una contradicción, con esto se subraya el especial peligro que la «ganancia» o la «riqueza» presenta a los mortales. Ya hemos visto que los «bienes presentes» son señalados en He-

104 Solón, fr. 1D, 71-73.

105 Aristóteles, *Política* I 9, 1257b 12ss. La crematística se caracteriza, en efecto, por no conducirse con respecto a ningún fin esencial. En efecto, en cuanto destinada a la acumulación de dinero, su actividad es ilimitada (*apeirós*): su único fin es el incremento (*aúxesis*).

106 Solón, fr. 1D, 74-76. Traduzco *autôn* por «de ellas», relacionando este término con *kérdea*. Otra opción sería remitirlo a *athánatoi*, pero, a mi juicio, sería redundante con respecto a la mención posterior de Zeus. Además, considero que, con respecto al contenido del poema, tiene más sentido la opción que he escogido, como defenderé a continuación. Véase E. Irwin, «The Transgressive Elegy of Solon», op.cit., p. 60-61.

107 Véase R. Lattimore, «The First Elegy of Solon», op.cit., pp. 178-179.

ródoto como fuente de obcecación por parte de los mortales, que les conduce a la ruina. El ejemplo de Creso, obnubilado con su riqueza, es paradigmático a este respecto. En otro fragmento, el propio Solón señala:

Del *kóros* nace la *hýbris*, cuando un gran *ólbos* acompaña  
a los hombres que no tienen el *nóos* armonioso<sup>108</sup>.

Un gran *ólbos*, como el de Creso, engendra *kóros*, que como hemos visto conduce al ciclo que culmina en la *tísis*. Hay, por lo tanto, una riqueza que, en principio, no conlleva el castigo, aunque puede darle inicio; en efecto, sometido al *kóros*, el mortal pasa a perseguir «injustamente» la riqueza, a conseguirla bajo la *hýbris* y, en este sentido, cae bajo el proceso de restitución de la *dikē*. Por ello, y una vez trazado el camino que conduce a señalar la presencia del límite en el obrar de los hombres y su ceguera constitutiva, Solón puede pasar a hablar ahora de la *adikía* a la que conduce la riqueza por medio de la *pleonexía*. No existe contradicción sino, a lo sumo, reformulación contextual<sup>109</sup>.

Esta *adikía* de la *pleonexía* se manifiesta, como veremos, en el terreno de la colectividad. Tal es el tema del siguiente poema que analizaré y es el principal núcleo de problemas a los que se enfrenta la actividad legislativa soloniana, que se muestra así vinculada con el planteamiento que asume la *Elegía*. El arcontado de Solón implicó de hecho un reconocimiento del alcance «político» de la riqueza, tal y como señala Aristóteles:

Así pues, la igualdad de la propiedad [*ousías*] tiene una evidente influencia [*dýnamis*] en la comunidad política, y alguno de los antiguos parecen haberlo reconocido. Por ejemplo, Solón lo estableció en su legislación, y en otras partes existe una ley que prohíbe adquirir toda la tierra que uno quiera<sup>110</sup>.

En cualquier caso, la *Elegía* concluye señalando este máximo peligro, inherente a la noción de riqueza.

### 5.13.-LA PIEDAD COMO DISTANCIA

Casualidad o no, la anécdota que nos ha servido de hilo conductor para analizar la figura de Solón, la de la entrevista con Creso, también carga las tintas sobre la noción de «riqueza» y sobre su influjo a la hora de decidir si una vida es, o ha sido, próspera o no. Ya comenté que a la noción de prosperidad, al *ólbos*, le era inherente ese bienestar material, ese irle bien las cosas a uno, que se traduce en determinada cantidad de «riquezas». El análisis de la *Elegía* nos permite completar ese primer acercamiento señalando a la noción de piedad como correlato de lo que en ese texto se planteaba como «mirada atenta al *télos*». La piedad griega, en cuanto es reconocimiento de una dimensión, la divina, que explica el éxito o fracaso de las acciones de los hombres, es así hacerse cargo de una distancia respecto del propio obrar cotidiano que camina seguro de sí, pero con el riesgo de caer en la *hýbris*. La piedad griega constituye así un principio de negatividad frente a cualquier acción concreta, que la perfila y la limita con respecto a la «parte» divina. Esta negatividad debe conectarse con aquel impedimento de reducir el *ólbos* a una prosperidad momentánea. La piedad, remitiéndose a esa dimensión divina,

108 Solón, fr. 5D, 9-10.

109 El propio Lattimore señala que Solón no defiende que la *átē* surge de cualquier tipo de riqueza, pero le parece que la vaguedad en el modo de expresarse podría conducir, si se desatiende al contexto, a entender estos versos así («The First Elegy of Solon», op.cit., p. 179).

110 Aristóteles, *Política* II 7, 1266b14-18.

reconoce la sujeción del hombre a procesos que le exceden y que son invisibles para él. Esto hace que la consideración (*dóxa*) del hombre se halle expuesta inadvertidamente al error. Y, desde luego, invalida las inferencias realizadas a partir de la situación presente, que subliman una «actualidad» que puede estar inmersa en uno de esos procesos de recomposición de límites. La divinidad señala así la irreductibilidad de la conducta al momento presente, que queda así entregado a la contingencia, o, dicho de otro modo, queda privado de su aparente solidez monolítica. Si el poeta épico reconocía tal sujeción al horizonte divino en su canto, el lírico también hará lo propio, pero su punto de partida «actual» se traducirá en un tono quejumbroso acerca de la mutabilidad de la condición mortal y de su sujeción a unas circunstancias y a un mundo que le excede<sup>111</sup>.

Los dioses marcan, así, una línea roja que dinamita toda pretensión absolutista que provenga de los mortales. Tal era el caso del monarca de Ótanes, al que se le confiaba por entero la dirección de los asuntos comunes. Como veremos, la tiranía en el planteamiento de Solón corresponde a esta concentración unilateral del *krátos* que criticaba Ótanes. Esa unilateralidad, en efecto, supone lo contrario de lo que se busca remediar por medio de las prescripciones de la piedad: la consideración de que la acción y su éxito se encuentra en manos de los hombres, incluso del que aparentemente podría ser el mejor de todos ellos. En este sentido, puede decirse que los dioses son «celosos» o «envidiosos» debido a que no soportan la «grandeza» humana. Retomaré estas palabras más adelante al analizar la obra de Heródoto; en cualquier caso, pertenecen al mismo horizonte de comprensión que hasta aquí hemos visto. La «envidia divina» designa ese proceso por el que la *adikía* de los hombres es castigada y se restaura el límite transgredido. La negatividad que implica el que el momento presente no pueda constituirse en figura cerrada es la misma que la que impide asignar al hombre un control absoluto de los resultados de la acción y le somete a límites y determinaciones que le exceden. Tal convergencia entre la perspectiva del *télos* y la atención a lo divino aparecía ya señalada en el texto de Heródoto, cuando Solón respondía a la irritación de Creso diciendo:

Oh Creso, me preguntas sobre asuntos humanos [*anthrōpēiōn prēgmátōn*] y yo conozco que lo divino [*tò theiōn*] es en todo celoso y perturbador [*pthonērōn te kai tarakhōdes*]<sup>112</sup>.

La sabiduría del Solón herodoteo, pues, conecta con la sabiduría del Solón poeta. Hay que precisar que, en ambos casos, esa «sabiduría» contiene un alto grado de «desconocimiento». Como se ve en las palabras citadas, la sabiduría de Solón le impide responder a Creso sobre «asuntos humanos». Este no-saber es la otra cara de la negatividad que proyecta la piedad sobre toda acción humana. Y, por supuesto, es consecuencia de la exigencia de adoptar la perspectiva del *télos* para entender la conducta y la prosperidad de los hombres.

La perspectiva del *télos* es aquella que incorpora esa consideración general en la que cada cosa es tomada y asumida como lo que es, sin extralimitarse y respetando la parte del dios. Solo una vida piadosa, en este sentido, puede ser una vida próspera, una vida buena, y solo se vive una vida piadosa si se reconoce la presencia del dios en cada cosa, tal y como el poema dice pero también y al mismo tiempo hace. Así pues, es verdad que a partir del v. 7 desaparece el «yo» del poema e incluso «el tono

111 Véase Arquíloco fr. 7D; fr. 67aD; fr. 68D; Semónides fr. 1D; fr. 29D. Véase H. Fränkel, *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, op.cit., p. 138-139.

112 Heródoto, *Historia* I, 32.1.



de plegaria», pero el propio poema constituye un acto piadoso en sí mismo<sup>113</sup>. El poema, en cuanto plegaria, es un acto performativo: al pedir a las musas la consecución de una vida próspera está ya atendiendo al problema de en qué consiste una vida próspera y, con ello, estableciendo las condiciones para conseguirlo. El desarrollo del poema confirma lo indicado en la parte explícitamente piadosa del principio: en cuanto el *télos* es patrimonio del dios, las fuerzas del hombre no bastan por sí solas para asegurar la consecución del propósito de una vida excelente. De ahí la forma de ruego que adquiere el poema: se pide algo que, estrictamente hablando, sólo corresponde a lo divino concederlo, es decir, algo ante lo que al mortal sólo le cabe reconocer la distancia insalvable entre él y los dioses. La piedad griega es eso mismo, sostener la diferencia entre mortales e inmortales en cualquier obrar, o, lo que es lo mismo, reconocer en cualquier acción los límites del hombre. Solo la perspectiva del poeta, que es capaz de contemplar las figuras de los dioses, puede remontar la perspectiva opaca de los mortales y no caer en las extralimitaciones que conducen a la ruina. Por eso el poema pide la asistencia a las musas: solo mediante su ayuda, como hemos visto ya, puede el poeta hacer lo que hace<sup>114</sup>.

113 Las expresiones citadas son de Hermann Fränkel (*Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, op.cit., p. 225). Como hemos señalado a lo largo del capítulo, el entero poema es una enorme plegaria que, aunque vaya expandiéndose hasta llegar a un punto de vista unitario sobre el mundo, tiene como horizonte de referencia la consecución de las dos peticiones del principio. Richmond Lattimore también sostiene, a mi juicio erróneamente, que la plegaria se limita a las líneas 1-8 del poema. Sin embargo, sí tienen sentido las indicaciones de Lattimore señalando que el título dado por la tradición de «elegía *eis heautón*», «elegía a mí mismo», no es afortunado, puesto que «the elegy is not addressed by the poet *to* himself (like Archilochus 67, which is trochaic self-exhortation, Odysseus-like) but is rather written *for* himself» («The First Elegy of Solon», op.cit., p. 162n). En cuanto poema escrito para sí, la *Elegía* es una obra que exhorta a esa piedad que busca contener las aspiraciones de los hombres con vistas a conseguir los dones que se piden a las musas.

114 Así pues, no puedo estar de acuerdo con Archibald W. Allen cuando afirma: «The Muses could of course bring success to the professional poet through their familiar function of inspiring poetry: but Solon's request to the Muses is not the usual request for poetic inspiration» (A. W. Allen, «Solon's Prayer to the Muses», op.cit., p. 64). Acierta, desde luego, al hablar de las musas como «divinities who have it in their power to reveal to men the full wisdom they share with Zeus» (p. 65), pero, a mi juicio, se debe relacionar esta función epistémica de las musas con la perspectiva global que posee el poeta que le caracteriza como «maestro de verdad» frente al común de los mortales.

**CAPÍTULO 6**  
**LA *PÓLIS* Y LA *EUNOMÍA***

### 6.1.-EL ÉRGON DE LA PIEDAD

Los capítulos anteriores han presentado a la piedad griega como un acto de reconocimiento de límites ónticos que se funda en la diferencia cósmica que existe entre mortales e inmortales y la dualidad de perspectivas que implica: un punto de vista específicamente humano, siempre sospechoso de infortunio, y una perspectiva divina que resalta esos límites y los expresa como tales. El poema de Solón analizado exhorta a este reconocimiento a la vez que es él mismo reconocimiento de eso mismo. A raíz de esto, surge la siguiente cuestión: ¿tiene esto algo que ver con las prácticas políticas que Solón llevó a cabo? ¿Qué conexiones pueden establecerse entre esta piedad y el movimiento colectivo de la comunidad? Tomaré apoyo en el *Eutifrón* de Platón para tener una primera orientación de cómo se pensaba esa relación en el mundo griego.

El objeto explícito de la conversación del *Eutifrón* es lo pío y lo impío (*tò hosion kaí to anósion*)<sup>1</sup> o lo piadoso (*tò eusebés*)<sup>2</sup>, términos que son usados indistintamente. Eutifrón es interrogado por Sócrates en cuanto conocedor de la piedad puesto que ha acudido a acusar a su propio padre tras haber sido el causante la muerte de un jornalero, tal y como, según sus propias palabras, debe hacer un hombre piadoso<sup>3</sup>. Adviértase, pues, que ya según esta indicación la piedad o la impiedad guardan relación con aspectos que no conciernen de un modo inmediato a nuestra consideración de lo religioso: por de pronto y en coherencia con lo dicho sobre ella hasta aquí, parece que la piedad griega no respeta los límites de la esfera política, frente a lo cual aquello de «dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» constituye una actitud completamente diferente. Se podría señalar que el propio Sócrates parece extrañarse de la acusación de Eutifrón, por lo que podría ser un desaforado celo de piedad lo que moviera a este a acusar a su padre<sup>4</sup>. No es así, como veremos más adelante, pero podría aceptarse la reticencia debido a la índole peculiar del personaje de Eutifrón<sup>5</sup>.

Antes de que se plantee explícitamente el tema del diálogo, sin embargo, lo divino y lo piadoso ya han ido apareciendo en escena. El hecho de que Eutifrón sea un adivino y, como tal, acostumbre a hablar en la asamblea «sobre las cosas divinas» (*perì tôn theôn*) es mencionado en este preludeo, aunque parece que sus predicciones no eran tomadas muy en serio<sup>6</sup>. Pero más importante aún, para el diálogo en general y para lo que aquí nos ocupa, es que Sócrates se encuentra en el Pórtico del Rey para recoger una acusación de *asébeia*, de impiedad, de la que podría librarse si Eutifrón acierta a enseñarle ese saber suyo sobre la piedad y la impiedad<sup>7</sup>. La *asébeia* socrática, según Meleto, tiene efectos políticos innegables: se le acusa de inventar nuevos dioses y de no reconocer a los antiguos, lo que supone la corrupción de la juventud. El propio Sócrates remarca esta relación entre la corrupción de (o en positivo: la preocupación por) los jóvenes y la política, con las siguientes palabras:

Según dice, él [=Meleto] sabe de qué modo se corrompe a los jóvenes y quiénes los corrompen.

1 Platón, *Eutifrón* 4e

2 Platón, *Eutifrón* 5c.

3 Platón, *Eutifrón* 5d-e.

4 Platón, *Eutifrón* 4a-b.

5 La conducta de Eutifrón es anómala, más que por ella misma, por los usos de la época. Volveré sobre ello cuando hable de la trivialización de la piedad en la Atenas clásica.

6 Platón, *Eutifrón* 3b.

7 Sócrates va a recoger una acusación de impiedad: *Eutifrón* 5c, 12e; Meleto y la acusación de Sócrates: *Eutifrón* 2b-3b; el saber de Eutifrón ayudaría a Sócrates en el juicio: *Eutifrón* 5a-b, 12e, 15e-16a.

Es probable que sea algún sabio [*sophós tis*] que, habiendo observado mi ignorancia [*amathían*], viene a acusarme ante la ciudad, como ante una madre, de corromper a los de su edad. Me parece que es el único de los políticos [*tôn politikôn*] que empieza como es debido: pues es sensato preocuparse [*epimelēthēnai*] en primer lugar de que los jóvenes sean lo mejor posible [*aristoí*], del mismo modo que el buen agricultor se preocupa, naturalmente en primer lugar, de las plantas nuevas y luego de las otras. Quizá así también Meleto nos elimina [*ekkathairei*] primero a nosotros, los que destruimos los brotes de la juventud, según él dice. Después de esto, es evidente que se ocupará [*epimelētheis*] de los de mi edad y será el causante de los mayores bienes para la ciudad, según es presumible que suceda, cuando parte de tales principios<sup>8</sup>.

Este texto pone ya de relieve que la piedad y la impiedad, en cuanto hacen mejores o peores a los jóvenes, repercuten en el devenir colectivo de la *pólis*. Una de las preocupaciones continuas del debate político griego, en efecto, girará precisamente en torno a este «mejoramiento» de la juventud, en una reflexión sobre los límites de la *paideía* tradicional y sobre el carácter de la *areté* que se busca<sup>9</sup>. La proyección socrática de un Meleto «catártico», de un Meleto purificador, también prolonga, bajo las categorías de lo puro y lo impuro, esta relación entre la piedad y la política.

Pero estos hilos que se presentan aparentemente desperdigados y sin relación en el arranque del diálogo, reaparecerán más adelante explícitamente vinculados. En 11e la conversación se reconduce bajo el paradójico aserto de Sócrates: «me voy a esforzar en mostrarte cómo puedes instruirme acerca de lo pío». En ese momento, Sócrates pasa a explorar las relaciones y afinidades entre la piedad y la justicia. La justicia «cubre más campo», dirá, que lo pío; «donde está lo justo no todo es pío, pues lo pío es una parte de lo justo»<sup>10</sup>. ¿Y qué parte? No tiene que ver, en primera instancia, con una especie de «cuidado» hacia los dioses, puesto que la noción de un «cuidado» implica siempre un margen de «mejoramiento» y esto desde luego no tiene sentido respecto de las entidades divinas<sup>11</sup>. ¿Se podría pensar bajo la figura del «servicio», de ese «cuidado» que realizan los esclavos con sus dueños<sup>12</sup>? En cuanto tal, la noción de «servicio» tiene la ventaja de proponer una estructura vertical o jerárquica que se adecua a la representación tradicional de lo divino, haciendo un paralelismo entre hombre y esclavo y entre dios y amo. En el *Fedón*, de hecho, también se hablará de esta servidumbre a los dioses, usando la verticalidad que impone<sup>13</sup>. Pero aquí, en el *Eutifrón*, tal noción va a ser examinada con lupa por Sócrates, sin ningún tipo de concesión a la metáfora. Todo servicio es «con respecto a algo», por tanto, el servicio a los dioses conllevará la producción de algo, conlleva un *érgon*<sup>14</sup>. Así que, ¿cuál sería el *érgon* de ese servicio que se llama «piedad»? Ante esta pregunta, Eutifrón va a eludir dar una respuesta concreta, limitándose a sostener lo que era la posición tradicional, que conecta el buen desarrollo o la ruina de la comunidad con la práctica de la piedad:

Ya te he dicho antes, Sócrates, que supone bastante esfuerzo [*érgou*] aprender con precisión [*akribós*] cómo son todas estas cosas. Sin embargo, te digo, simplemente, que si se sabe decir y hacer lo que agrada a los dioses, orando y haciendo sacrificios [*eukhómenos te kai thýōn*], estos son los actos piadosos [*tà hosía*] y ellos salvaguardan a las casas particulares [*toùs te idious oik-*

8 Platón, *Eutifrón* 2c-3a.

9 Así, Aristóteles afirmará contundentemente: «Así pues, que el legislador debe ocuparse sobre todo de la educación de los jóvenes, nadie lo discutirá» (*Política* VIII 1, 1337a 11-12). Ecos de la polémica en torno a la *paideía* de los jóvenes, y además en conexión con la figura de Sócrates, pueden leerse en *Las nubes* de Aristófanes, donde el *lógos* fuerte y el *lógos* débil parecen representar dos tipos de *paideía* distintas y confrontadas: véase los vv. 890-1113.

10 Platón, *Eutifrón* 12c-d.

11 Platón, *Eutifrón* 12e-13d. La palabra para «cuidado» es *therapeía*.

12 Platón, *Eutifrón* 13d: *hypēretiké*.

13 Platón, *Fedón* 62b-e.

14 Platón, *Eutifrón* 13e.

ous] y a las cosas comunes de las *póleis* [τὰ κοινὰ τὸν πόλεόν]; lo contrario de lo que agrada a los dioses es lo impío [asebê], que destruye y arruina todo<sup>15</sup>.

Sócrates tomará esta respuesta como lo que es, un «paso atrás» en la conversación, aunque procederá a buscar una nueva definición de la piedad, dejando a un lado su pregunta por el *érgon* que acompaña a la práctica piadosa<sup>16</sup>. Nótese, por lo tanto, que la tesis tradicional de Eutifrón no es discutida ni criticada; simplemente, se señala su impertinencia respecto del proceso dialéctico en juego. Si Sócrates se distancia de la noción tradicional de piedad es por mor de su examen, del «escepticismo» inherente al planteamiento mayéutico, no por un acto de «impiedad» (como sostendrán sus acusadores) o por el planteamiento de una nueva forma de religiosidad (como sostendrá Hegel y su escuela). En cualquier caso, este retroceso conversacional de Eutifrón tiene la virtud de poner de relieve el carácter colectivo del *érgon* piadoso. Eutifrón sostiene, en efecto, que los actos piadosos «salvan» a las casas privadas y a lo común de las ciudades. El *érgon* de la piedad tiene un efecto global, que fomenta la buena marcha del *oikos* y de la *pólis*. No se delimita un efecto concreto, relacionado con un ámbito específico de acción. Aunque se traduzca en una conducta diversificada en campos de acción completamente distintos, la piedad, en general, esa actitud que contiene una reserva respecto de la acción humana y que tiene en cuenta el plano divino, produce un «ir bien todo», al que se contraponen la destrucción total, fruto de la impiedad. Esta vaguedad conecta esta representación de la piedad con la *politiké tékhnē* protagórica, productora de *areté*, caracterizada del siguiente modo en el *Protágoras*:

Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares [τὸν οἰκεῖόν], de modo que pueda él dirigir óptimamente [aristá] su casa [oikian], y acerca de los asuntos de la *pólis* [τὸν τῆς πόλεός], para que pueda ser él el más capaz [dunatótatos] de la *pólis*, tanto en el obrar como en el decir<sup>17</sup>.

Este correcto manejo en los asuntos referentes al *oikos* y a la *pólis*, para un pensador del siglo V a.C. como es Protágoras, se denomina (Sócrates será el que lo haga explícito) *politiké tékhnē*, esto es la capacidad, el saber, sobre los asuntos de la *pólis*, y su *érgon* es «hacer a los hombres buenos ciudadanos [agathoûs polítas]»<sup>18</sup>. El que enseña esto es, por lo tanto, un maestro de *areté*<sup>19</sup>.

¿Nos encontramos aquí con una «secularización» del pensamiento tradicional? ¿El «logos» político de Protágoras refunde a una escala humana, demasiado humana, el «mito» piadoso de Eutifrón? Responder con precisión a esta cuestión exige, en primer lugar, desdibujar las fronteras modernas que establecemos entre lo religioso y lo político, a lo que dedicaré un primer tramo de este capítulo<sup>20</sup>. A su

15 Platón, *Eutifrón* 14a-b.

16 Platón, *Eutifrón* 14c. La definición de lo piadoso como «lo que agrada a los dioses» ya había sido examinada en *Eutidemo* 6e-11b.

17 Platón, *Protágoras* 318e-319a.

18 Platón, *Protágoras* 319a.

19 Sobre la relación de esta expresión con la «sofística» volveré más adelante, pero véase Platón, *Apología de Sócrates* 19e-20c.

20 Puede ofrecerse, sin embargo, un anticipo analizando brevemente cómo se plantean las cosas en el *Protágoras*, en el que la cuestión de la relación entre lo piadoso y lo político aparece presentada de un modo bastante problemático. En la versión del relato de Prometeo que cuenta el sofista se señala a la piedad, en primera instancia, como un elemento civilizatorio primario, aunque no suficiente para constituir el universo político de los hombres. Estas son sus palabras: «Puesto que el hombre tuvo participación en el dominio divino a causa de su parentesco [suggéneian] con la divinidad, fue, en primer lugar, el único animal en creer [enómisen] en los dioses, e intentaba construir altares y esculpir sus estatuas» (322a). La piedad humana se sitúa, según el mito protagórico, en un nivel específico, el de las «virtudes prometeicas», relacionándose con las diversas técnicas que parecen garantizar la supervivencia del hombre. Sin embargo, este nivel no es suficiente y requiere de otro, el de las «virtudes herméticas», para asegurar efectivamente



vez, una respuesta precisa debe pasar por entender y localizar el fenómeno de la sofística dentro del horizonte de comprensión griego, como haré más adelante.

En cualquier caso, esta vaga conexión apunta ya al alcance político de la piedad. El juicio por impiedad realizado a Sócrates, pero también a otras personalidades de la época clásica, se sustenta, de hecho, en esta implicación colectiva que se considera que tienen las prácticas piadosas<sup>21</sup>. Es verdad que en esta época pueden encontrarse manifestaciones explícitas de «impiedad», esto es, de no reconocimiento de los dioses, pero no pasan de ser excepciones puntuales. Así, por ejemplo, la célebre declaración programática de Protágoras en su *Sobre los dioses*, del que solo se conoce desgraciadamente esa sentencia. La piedad seguirá actuando, a pesar de estas excepciones, como demuestra por exceso la descripción hecha por Teofrasto del carácter del «supersticioso» (*deisidaímon*), agobiado y subsumido por la práctica de los ritos piadosos de aversión<sup>22</sup>. En el retrato exagerado de Teofrasto se insinúa ya un modo de razonar que desembocará en el planteamiento epicúreo de la lejanía y de la inactividad de los dioses, que excede los límites de este trabajo<sup>23</sup>. Me interesa aquí mostrar la co-

---

esa supervivencia constituyendo la comunidad política: «Una vez equipado de tal modo, en un principio habitaban los humanos en dispersión, y no existían *póleis*. Así que se veían destruidos por las fieras. (...) Pues aún no poseían la técnica de la política [*politikèn tékhnēn*], a la que el arte bélico pertenece. Ya intentaban reunirse y ponerse a salvo con la fundación de ciudades. Pero, cuando se reunían, se atacaban unos a otros, al no poseer la técnica de la política [*politikèn tékhnēn*]» (322a-b). Condición necesaria, pero no suficiente, de la humanidad política, la piedad aparece en este tramo del *Protágoras* en una situación de subordinación a las «virtudes políticas», el *aidós* y la *dikē*, que traen orden a las *póleis* y lazos de *philia* (322c). Esto es coherente con lo que hasta ahora ha defendido Protágoras, haciéndose cargo de las aportaciones tradicionales y resaltando la novedad de su posición sofística (316d-317c). Y sin embargo, la posición de Protágoras no va a ser especialmente precisa en lo que sigue, ya que la indudable posición de inferioridad o subordinación de la piedad sostenida en el mito no se mantendrá en el momento siguiente del discurso protagórico. Así, por ejemplo, dirá Protágoras para seguir argumentando sobre la posibilidad de su enseñanza política: «Aquellas cosas buenas que se consideran que llegan a los hombres por medio del cuidado y del ejercicio y de la enseñanza, si uno no las posee, sino los males contrarios, sin duda se producen indignaciones, castigos y reprimendas, siendo estos, uno, la injusticia [*adikia*], pero también la impiedad [*asébeia*] y, en una palabra, todo lo contrario a la *areté* política (323d-324a). La impiedad aparece aquí situada al mismo nivel que la injusticia, lo que deshace la oposición de niveles anteriormente expuesta por Protágoras o, al menos, requiere una ulterior explicación. Pero es que, más adelante, dirá: «Conque, medita del modo siguiente: ¿acaso existe, o no, algo unitario de lo que es necesario que participen todos los ciudadanos, como condición para que exista una *pólis*? (...) Porque, si existe y es algo único, no se trata de la competencia metalúrgica ni de la alfarería, sino de la justicia, de la sensatez y de la piedad [*dikaiosynē kai sophrosynē kai tò hósion*], y, en resumen, esto como unidad es lo que proclamo que es la *areté* del hombre [*andròs aretén*]» (324d-325a). En el tramo «lógico» del discurso de Protágoras se afirma la unidad de la *areté*, que engloba, como vemos, los aspectos más «políticos» pero también los más «religiosos». Sin embargo, en el relato de Prometeo lo «religioso» aparecía como un momento previo, prepolítico. Lo que ahora aparece como partes de la misma *areté*, antes eran cosas situadas en distinto plano. De esta forma, ni siquiera un representante del «nuevo pensamiento» como es Protágoras sostiene una teoría coherente acerca de la independencia de la piedad y la política. Volveré en un capítulo posterior sobre la contradictoria posición de la sofística dentro de los planteamientos griegos.

21 Volveré más adelante sobre estos procesos de impiedad. Por ahora solo quiero destacar que el carácter cívico del politeísmo griego nos sitúa ante un nexo de problemas y de relaciones distinto del que nos encontramos nosotros. Nuestro moderno Estado laico desvincula justicia y piedad, asumiendo las funciones de garante de aquella y dejando al arbitrio del individuo las exigencias de esta. Y cualquier incursión de lo uno en lo otro se verá como un intolerable exceso de la parte invasora. Vamos a ver que la situación griega es bien diferente.

22 Teofrasto, *Caracteres* XVI.

23 Para apreciar las diferencias entre la hiperbólica conducta del «supersticioso» y la piedad clásica, véanse las siguientes palabras de Louis Gernet y André Boulanger: «La superstición pone en el primer plano de la religión los ritos de *aversión*, medios de defensa contra fuerzas o seres peligrosos; ahora bien, en Grecia menos que en otras partes no sólo los ritos negativos o piaculars no se bastan a sí mismos, sino que la actitud religiosa normal no entraña que les sea otorgada una significación esencial o singular. Las prácticas de purificación son numerosas y constituyen el núcleo mismo del sacrificio; pero no se apartan de la utilización positiva de lo sagrado; para el griego medio, no son más que preliminares o complementos. La vida religiosa no induce al «temor de los demonios», que es lo que significa la palabra griega de la superstición» (*El genio griego en la religión*, op.cit., pp. 249-250)

nexión entre el modo de entender la divinidad de los griegos y el surgimiento de las *póleis*; la época helenística no sirve en este caso más que como contrafigura: el hundimiento de las *póleis* griegas tras la conquista macedonia habría que ponerlo en relación con los rasgos principales del pensamiento, por ejemplo, de un Epicuro, que no daba demasiado alcance a la práctica de la piedad (al menos, tal y como estaba planteada en los usos y costumbres)<sup>24</sup>.

Mi objetivo en los siguientes puntos será el de delimitar esta referencia a la comunidad que aparece vinculado a la práctica de la piedad con vistas a entender la obra poética y legislativa de Solón en relación con lo señalado en el capítulo anterior. Para ello, será preciso hacer una breve incursión en las representaciones colectivas anteriores a la emergencia de las *póleis* griegas para poder apreciar lo específico de su diseño.

## 6.2.-LA CASA DEL BASILEÚS

El alcance colectivo de la piedad y la impiedad ha aparecido ya en los análisis anteriores. Hemos visto, en efecto, que los dos grandes poemas de Homero basan su trama en un castigo divino de actos impíos; ya sea el castigo apolíneo del arranque de la *Iliada*, que dará lugar a la querrela entre Agamenón y Aquiles respecto del reparto del botín de guerra<sup>25</sup>, ya sea la cólera de Poseidón en la *Odisea*, que amenaza con impedir el *nóstos* de Odiseo<sup>26</sup>, cada uno de estos comienzos proporciona a la obra una determinada estructura, a la vez que remarca la importancia y excepcionalidad del relato. Pero no se puede pasar por alto que estos castigos, a su vez, tienen una dimensión colectiva, como puede comprobarse en sus efectos y en las reacciones que suscitan<sup>27</sup>.

La *Iliada* se abre, en efecto, con una plaga en el campamento aqueo que ha sido provocada, según se explica, por los actos insolentes del «rey de los hombres», Agamenón. La llegada de Crises y su oferta de rescates para liberar a su hija provoca una contraposición entre los intereses colectivos de

24 Véase Epicuro, *Carta a Meneceo*: «Porque los dioses son, ya que el conocimiento que de ellos tenemos es evidente. Pero no son tal como la mayoría considera; pues no vigilan tal y como piensan. Por tanto, impío no es quien reniega de los dioses de la mayoría, sino quien confía en las opiniones de la mayoría sobre los dioses, ya que no son *prolépseis*, sino *hypolépseis* falsas, las afirmaciones de la mayoría sobre los dioses: de ahí que los mayores males y los mayores bienes nos llegan gracias a ellos, ya que éstos, acostumbrados totalmente a sus propias virtudes, acogen a sus semejantes, pero consideran extraño a todo lo que les es diferente» (123-124). Dejo sin traducir el contraste de palabras entre *prolépseis* e *hypolépseis*, por ser estas, sobre todo la primera, nociones específicas del pensamiento epicúreo. En cualquier caso, puede apreciarse ya en este breve fragmento un rechazo del horizonte religioso en el que tenía sentido la práctica de la piedad tal y como la he dibujado en un capítulo anterior. Esta independencia respecto del culto cívico se refleja, por ejemplo, en el carácter «universal» (si se quiere, «católico») de la enseñanza epicúrea, no enfocada a los varones adultos libres que manejaban la *pólis*, sino a cualquier ser humano. La disolución de los lazos de la *pólis* griega va a dar un impulso a esta apertura de miras que va a desafiar, todavía de un modo bastante liminar, el exclusivismo de la *pólis*. Hay que señalar, no obstante, que algunas formas del pensamiento religioso griego antiguo también parecen asumir esta disolución de los vínculos políticos y, por tanto, extender su práctica a los excluidos de la política: mujeres, niños, esclavos. Me refiero, claro está, al dionisismo como religión orgiástica. Sobre el extraño carácter del dionisismo en relación con la religión cívica griega, véase J.-P. Vernant, *Mito y religión en la Grecia antigua*, op.cit., pp. 68-73. Es preciso, sin embargo, observar que, mientras que Epicuro busca prolongar la tarea reflexiva, el dionisismo implica un estado de enajenación que conecta precisamente con su apoliticidad específicamente griega. Sobre el epicureísmo en cuanto al plano religioso, véase L. Gernet, A. Boulanger, *El genio griego en la religión*, op.cit., pp. 341-344.

25 Véase Homero, *Iliada* I, 6-10.

26 Véase Homero, *Odisea* I, 20.

27 Sobre el planteamiento colectivo que se halla a la base de los poemas homéricos, véase Kurt A. Raaflaub, «Political Thought, Civic Responsibility, and the Greek Polis», en: J. P. Arnason, P. Murphy (eds.), *Agon, Logos, Polis. The Greek Achievement and Aftermath*, Stuttgart: Steiner, 2001, pp. 73-89.

los aqueos y los intereses particulares de Agamenón. En efecto, después de las palabras del sacerdote, se señala:

Entonces todos los aqueos consintieron  
en respetar al sacerdote y aceptar los espléndidos rescates,  
pero no le agradó en su ánimo a Agamenón el Atrida,  
y de mala manera lo alejó (...) <sup>28</sup>

Este rechazo insolente de Agamenón trasciende la esfera individual y pone en marcha el castigo de Apolo a los aqueos, de ahí que su solución se busque mediante la realización de una asamblea en la que intervienen todas las partes en juego. En esta asamblea, a su vez, se agudiza el problema, ya que la solución de la situación que dicta Calcante pasa por privar al «rey de los hombres» de la parte del botín que le corresponde, lo que significaría que no se reconoce su importancia dentro de la empresa colectiva<sup>29</sup>. El ejército aqueo hace aquí las veces de comunidad, hasta el punto de que el propio Agamenón resaltará que, al devolver a Criseida, antepone la salvación del «pueblo» (*laón*) a su ruina<sup>30</sup>. En cualquier caso, la escena que se dibuja aquí, al comienzo de la *Iliada*, supone que la impiedad particular de algún miembro de la comunidad puede repercutir como castigo en la comunidad misma. Pero no solo la impiedad tiene un alcance colectivo; también la piedad conlleva efectos, esta vez positivos, en la marcha de la comunidad. Así, a propósito de Troya Zeus sostendrá lo siguiente:

Pues de las ciudades [*pólēes*] bajo el sol y el estrellado cielo  
habitadas por los hombres que viven en la tierra,  
ninguna de ellas me es tan preciada como la sagrada Ilión  
y Príamo y el pueblo [*laos*] de Príamo, experto en lanza.  
Pues nunca mi altar carecía de su equitativa ración,  
de libación y de humo de grasea, ya que tal es el honor que nos corresponde<sup>31</sup>.

De esta forma, según deja entrever la conversación entre Zeus y Hera, la piedad troyana influye en el ánimo de Zeus y eso ha repercutido en el buen desarrollo de la ciudad de Príamo.

Por su parte, en la *Odisea* puede encontrarse una situación similar: el castigo de Poseidón de la insolencia de Odiseo afecta también al pueblo entero de Ítaca. Esto se expresa, de nuevo, en una convocatoria a asamblea por parte de Telémaco. Egipcio, el primero en hablar, así lo pondrá de relieve, señalando el carácter «público» (*démion*) de cualquier asamblea<sup>32</sup>. Telémaco, inmediatamente, matizará:

No he escuchado del regreso del ejército mensaje alguno  
que pudiera deciros al ser el primero en oírlo,  
ni alguna otra cosa pública [*démion*] que os pudiera anunciar o contar en asamblea,  
sino que es mi propia necesidad [*khreíos*], que el mal se ha apoderado de mi casa  
de dos modos (...) <sup>33</sup>

La asamblea convocada por Telémaco tiene en principio un carácter inusual. Los temas que se tratan en asamblea son los asuntos públicos, es decir, los referentes al conjunto de «casas» que componen Ítaca. Ahora bien, el *oikos* de Telémaco no es un *oikos* cualquiera. Un poco más adelante, será Mentor quien resalte esa peculiaridad del *oikos* en el que vive el rey de Ítaca:

Escuchadme, ahora, gentes de Itaca, lo que voy a deciros:

28 Homero, *Iliada* I, 22-25. Aquiles refiere a Tetis las mismas palabras en *Iliada* I, 376-379.

29 Véase especialmente Homero, *Iliada* I, 118-120. Véase F. Martínez Marzoa, *El decir griego*, op.cit., pp. 33-37.

30 Homero, *Iliada* I, 117.

31 Homero, *Iliada* IV, 44-49.

32 Homero, *Odisea* II, 25-34. Véase el comentario de la escena en M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, op.cit., pp. 95-96.

33 Homero, *Odisea* II, 42-46.

que ya de buen grado ningún rey con cetro sea  
 amable ni benévolo, ni sepa en sus entrañas lo apropiado [*aísima*],  
 sino que siempre sea difícil y haga cosas injuriosas:  
 pues no hay nadie que recuerde al divino Odiseo  
 de entre los del pueblo [*laôn*] que gobernó [*ánasse*], como un padre benévolo para ellos.  
 Y ciertamente no me enojan los arrogantes pretendientes  
 que actúan con obras violentas y proyectos [*nóoio*] malvados;  
 pues ellos han expuesto sus cabezas devorando con violencia  
 la casa [*oíkon*] de Odiseo, del que dicen que nunca regresará.  
 Sino que me indigna el resto del pueblo [*démō*], ya que todos  
 habéis permanecido en silencio, ni siquiera con palabras habéis enfrentado  
 y frenado a los pocos pretendientes, siendo vosotros muchos<sup>34</sup>.

La casa de Telémaco es la casa de Odiseo, que está siendo expoliada por los pretendientes, aprovechando la ausencia y la indefinición del *nóstos* del padre<sup>35</sup>. La acusación de ingratitud a los itacenses, y el que tal hecho sea motivo de asamblea, es que ese padre es, al mismo tiempo, el vigente rey de Ítaca, lo que convierte, siquiera sea problemáticamente, en colectivos sus asuntos particulares. Aquí, de nuevo, la impiedad de Odiseo tiene un alcance colectivo<sup>36</sup>.

En estas escenas homéricas hay un componente común: la conducta a la que se refieren es la conducta de aquel que dirige la marcha conjunta de la comunidad, el *basileús* (Agamenón, Príamo, Odiseo). Esta figura, en efecto, posee un estatuto ambiguo en cuanto actúa como representante de lo común y al mismo tiempo como miembro individual de la comunidad<sup>37</sup>. Su *oikos* no es un *oikos* más,

34 Homero, *Odisea* II, 229-241. Véase K. A. Raaflaub, «Political Thought, Civic Responsibility, and the Greek Polis», op.cit., p. 85: «Mentor argues politically: what appears to be a private conflict, in fact is of utmost importance to the community, not only because it affects its reputation and safety but because it is going to determine in the future the relationship between leader and polis». La contraposición entre motivos religiosos (Telémaco) y motivos políticos (Mentor) que subyace a su lectura, sin embargo, no percibe que, en el planteamiento griego de la cuestión, ambos motivos son lo mismo, que la grave *adikía* de los pretendientes no es otra que el desafío al *oikos* primero del *basileús*. En el mismo sentido, la «destrucción» que implicaría el éxito de esta *adikía* consistiría en un manejo *adikós* de los asuntos colectivos.

35 Véase la descripción de la situación en J.-P. Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, op.cit., 2009, pp. 65-68.

36 Es este un buen pasaje para comprobar que la contraposición de Marcel Detienne entre la «palabra eficaz» (propia de poetas, adivinos y «reyes de justicia») y la «palabra diálogo» (propia del grupo de guerreros) no se excluyen entre sí. De la «palabra diálogo» sostiene: «No es una palabra mágico-religiosa que coincida con la acción que instituye en un mundo de fuerzas y potencias: por el contrario, es una palabra que precede a la acción humana, que es su complemento indispensable. Antes de llevar a cabo una empresa, los aqueos se reúnen para deliberar; cuando los Argonautas preparan una etapa de su expedición, no dejan nunca de pedirse consejo los unos a los otros. De entrada este tipo de palabra está inscrito en el tiempo de los hombres por su objeto mismo: concierne directamente a los asuntos del grupo, a los que interesan a cada uno en su relación con los demás» (M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, op.cit., p. 99). Dejando de lado que, antes de llevar a cabo una empresa, los aqueos no solo deliberan sino que realizan sacrificios, libaciones e incluso consultas mánticas, la asamblea de la *Odisea* (pero también la de la *Iliada* que hemos visto) se caracteriza por incluir dentro de sí la revelación de un *mántis* (*Odisea* II, 161-167) que habla, desde luego, de los «asuntos del grupo» igual que el resto de intervenciones. Lo más paradójico de esta lectura de Detienne es que, inmediatamente antes del texto, para ilustrar lo *koinón* ha empleado la asamblea de la *Odisea* como ejemplo (comentado en una nota anterior). Otra cosa sería, desde luego, si estas afirmaciones se encontraran en el contexto de la época clásica, para explicar las reacciones de la asamblea a las intervenciones de un Eutifrón (véase Platón, *Eutifrón* 3b), por ejemplo. Volveré más adelante sobre este asunto y retomaré la discusión con la lectura de Detienne.

37 Geoffrey Stephen Kirk señala que «la position particulière d'Agamemnon comme *anax* engendre des frictions particulières» y la explica en función del sistema de «dones» y «contradones» por el que se establecían las relaciones entre los reyes homéricos: «Les nobles, les *aristées*, se battaient par obligation envers leur roi, et les rois par obligation envers Agamemnon et, peut-être, Ménélas. Chacun demandait pourtant quelque chose en retour, sous forme de *gérata*, droits ou privilèges, à la fois en nature (une part fixe du butin obtenu ou à venir) et en *timé* ou honneurs, le droit au respect de la part de leurs égaux et de leurs inférieurs, des invitations polies d'Agamemnon à des festins autour de a table royale et, pour les chefs des contingents les plus importants ou pour ceux qui s'étaient particulièrement distingués dans la bataille ou le débat, l'appartenance à la *boulé*, au conseil» («La guerre et le guerrier dans les poèmes homériques», en: J.-P. Vernant (ed.), *Problemes de la guerre en Grèce ancienne*, op.cit., pp. 129-131). Sobre las obligaciones de los aqueos hacia



y sin embargo lo es.

Esta ambigüedad es importante para entender el pensamiento político griego, por lo que conviene no intentar deshacerla remitiendo unos elementos a una determinada fase histórica y otros a otra. Por más que este tipo de pensamiento genético pueda tener su rendimiento, no tiene en consideración que la ambigüedad es aquí sincrónica y, en cuanto incrustada en la representación griega de la soberanía, será la palanca que impulse la reflexión sobre los problemas constitutivos de la comunidad<sup>38</sup>. Dicho de otra forma: si bien la estructura política centralizada del mundo homérico podría recordar a las sociedades palatinas minoicas, sin embargo, esa centralización no adquiere el carácter absolutamente vertical que parece haber adquirido en los grandes palacios, en donde el *anax* no era un miembro más de la comunidad<sup>39</sup>. Aunque su papel soberano pueda ser un vestigio de este *anax* micénico, los *basileís* homéricos no gozan del carácter religioso que al parecer se le confería al soberano micénico y aparecen más bien como mortales superiores pero más o menos semejantes al resto, aunque con ciertos privilegios y obligaciones<sup>40</sup>. En un momento de la *Iliada*, por ejemplo, Sarpedón señala a Glauco que, como reyes de Licia, se les reservan asientos de honor y más carne y bebida en los banquetes, así como disponen de un gran terreno para administrar, y por ello se les exige estar en primera fila de la batalla<sup>41</sup>. Esta monarquía guerrera que pinta la *Iliada* no guarda relación con los datos descubiertos sobre las ciudades micénicas, donde la función soberana y la función militar se encuentran disociadas. En el mismo sentido, la economía homérica no se halla centralizada, por ejemplo, y parece indiscutible una relativa autonomía de cada *oïkos* como unidad productiva última<sup>42</sup>. Precisamente en esto reside la sustancia de la ambigüedad del *basileús*: en el caso de una estructura vertical semejante a la del palacio micénico la absoluta excepcionalidad del *anax* diferencia su conducta de la del resto

---

Agamenón, véase Homero, *Iliada* XIII, 669; XXIII, 296ss.; XXIV 397-400. Entender este tipo de obligaciones como «relaciones contractuales» es propio de una posición como la de Marcel Detienne, que busca encontrar en el grupo de los guerreros el germen de las «relaciones horizontales y reversibles» que constituyen, según él, las dinámicas de la *pólis* secularizada de la época clásica. Véase, en general, M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, op.cit., pp. 87-108 («relaciones contractuales»: p. 88).

38 En este sentido, la solución propuesta por Kirk para entender «la position particulière d'Agamemnon» (que mencionábamos en la nota anterior), por la que esa posición se explicaría por la importancia histórica del reino de Micenas, pese a ser historiográficamente verosímil, no resuelve la ambigüedad con la que se destaca Agamenón frente al resto de los aqueos dentro de la propia *Iliada*. Véase G. S. Kirk, «La guerre et le guerrier dans les poèmes homériques», op.cit., pp. 130-131.

39 Sobre la relación entre Homero y Micenas, véase John Chadwick, *El mundo micénico*, Madrid: Alianza, 1977, pp. 227-236. Moses I. Finley resume el estado de la cuestión de la siguiente manera: «No hay duda alguna de que hubo un núcleo micénico en la *Iliada* y en la *Odisea*; pero era pequeño, y lo poco que contenía fue deformado hasta perder el sentido y la posibilidad de reconocimiento» (*El mundo de Odiseo*, México: FCE, 1984, p. 53). Puede consultarse también el capítulo IX de Moses I. Finley, *La Grecia antigua. Economía y sociedad*, Barcelona: Crítica, 2000 («Homero y Micenas: propiedad y tenencia de la tierra»). Es paradigmático a este respecto el uso militar de los carros: de arma de combate micénica pasa a convertirse, en los relatos homéricos, en un simple medio de transporte, con la sola función de aproximar al héroe al núcleo de la batalla. Véase Marcel Detienne, «Remarques sur le char en Grèce», en: J.-P. Vernant (ed.), *Problemes de la guerre en Grèce ancienne*, op.cit., pp. 421-438.

40 Jean-Pierre Vernant ha descrito esta discontinuidad entre el *anax* micénico y la *basileia* arcaica bajo el título «la crisis de la soberanía». Véase J.-P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, op.cit., pp. 51-60.

41 Homero, *Iliada* XII, 310-321.

42 Sobre la centralización económica micénica puede consultarse el ya citado libro de John Chadwick (*El mundo micénico*, op.cit., especialmente pp. 97-114) y M. I. Finley, *La Grecia antigua* (cap. X: «Los archivos de palacio micénicos y la historia económica»). El ejemplo de los carros y del armamento guerrero, provistos por la estructura económica palaciega en Micenas mientras que en Homero son propiedad particular del héroe, es testimonio también de esta diferencia en la organización social y económica de la época. Véase Michel Lejeune, «La civilisation mycénienne et la guerre», en J.-P. Vernant (ed.), *Problemes de la guerre en Grèce ancienne*, op.cit., pp. 39-65.



de miembros de la comunidad; sin embargo, en el caso del mundo homérico la diferencia, que sigue presente, ha adquirido un estatuto problemático, puesto que el *basileús* es un miembro más de la comunidad, aunque superior al resto. La expresión *primus inter pares* podría expresar esta tensión si resonara en ella la contradicción que presenta<sup>43</sup>.

En cualquier caso, hemos visto ya que los relatos homéricos hablan de una época distinta a la del propio poeta y su audiencia, lo que podría poner en cuestión su influjo efectivo en la formación del panorama político griego. No obstante, si bien es cierto que la «sociedad homérica» no traduce, quizá ni remotamente, ninguna situación histórica dada, no por ello la imagen que trasmite carecerá de influencia en un nivel simbólico. Así, las representaciones de la soberanía de los «hombres de hoy» de Hesíodo respetan los principales rasgos del planteamiento homérico. El estatuto ambiguo del *basileús*, que convierte su conducta privada en colectiva, reaparece aquí planteada casi en los mismos términos que manejan las epopeyas homéricas. La principal diferencia es que ahora su conducta es examinada desde el punto de vista de quien no es *basileús* y, por tanto, se pone el acento en su conducta y se muestran los peligros que conllevan para la comunidad sus excesos. Así, los *Trabajos y días* ofrece un catálogo de las consecuencias colectivas que se derivan de la *hýbris* del mal *basileús* en los siguientes versos:

Pero a quien se cuida de la *hýbris* malvada y de obras abominables,  
a ellos la *dikē* les asigna el crónida Zeus, el que ve a lo lejos.  
Con frecuencia también toda la *pólis* es arrebatada por el hombre malvado,  
que se hace culpable e inventa locuras [*atásthalā*].  
A ellos desde el cielo les impone la calamidad el hijo de Cronos,  
hambre al par que peste: y los habitantes [*laoi*] mueren,  
y las mujeres no dan a luz, y las casas [*oíkoi*] disminuyen  
por los designios de Zeus olímpico. Y otras veces también  
destruye su vasto ejército o las fortificaciones  
o en el ponto se cobra las naves el crónida<sup>44</sup>.

En estos versos Hesíodo sostiene que la conducta del *basileús* repercute en la comunidad: «el pueblo [*dēmos*] paga las locuras [*atasthalias*] de sus reyes»<sup>45</sup>. Su *hýbris* trasciende los límites de su casa para repercutir en la colectividad. Y, de igual forma, su conducta ordenada y justa supone el bienestar de la comunidad. Como vemos, el planteamiento es aquí el mismo que en Homero, con la importante diferencia de que Hesíodo, al referirnos esta situación, no se está remitiendo a una inasible y ya pasada edad heroica sino que está hablando de los «hombres de hoy». De esta forma, la «actualidad» del texto hesiódico puede servir para delimitar la situación política presoloniana, lo que será muy útil para medir la radicalidad de las medidas de Solón.

### 6.3.-EL MUNDO ANTES DE LA PÓLIS

Los *Trabajos y días*, pese a la generalidad implícita en su carácter didáctico, remiten a un contexto social muy preciso, que permite delinear alguna de las funciones del *basileús* dentro de las

43 La ambigüedad se refleja en la propia condición de los «reyes» homéricos: los héroes homéricos están emparentados con los dioses, pero no son ellos mismos dioses; son, a lo sumo, «semidioses», cuya condición si bien contrasta con la de los mortales ordinarios (son *primus*), sin embargo, les agrupa (*inter pares*) en cuanto opuestos y diferentes a los dioses.

44 Hesíodo, *Trabajos y días* 238-247.

45 Hesíodo, *Trabajos y días* 260-261.

organizaciones comunitarias en las que se maneja el poema. A pesar de lo que parecerían sugerir las afirmaciones anteriormente citadas de Hesíodo sobre las catástrofes colectivas que producen las acciones desmedidas del *basileús*, en verdad, su función, dentro de lo que el poema señala, se limita al arbitraje, por lo que es justo detenerse un momento y examinar las implicaciones que tiene esa tarea<sup>46</sup>.

La obra de Hesíodo se sitúa en un panorama estrictamente prepolítico, es decir, anterior al surgimiento de las *póleis* tal y como las solemos entender. La sociedad que emerge tras el hundimiento de los palacios micénicos y la edad oscura tiene una institución básica y primaria: el *oîkos*, la granja familiar que constituye la unidad mínima dentro del esquema patriarcal<sup>47</sup>. Los varones forman parte hasta tal punto del *oîkos* en el que nacieron (o en el que fueron adoptados) que, como hemos visto, su «responsabilidad» se extiende hasta asumir las consecuencias de las acciones de sus antecesores y, por supuesto, atender a las repercusiones que su propia acción tendrá en sus descendientes. Aquí lo primero es el *oîkos* que actúa como enraizamiento del individuo y le conecta así con el pasado y con el futuro. En este sentido, la doctrina del castigo transgeneracional no es una especie de resto mítico que la racionalidad emergente de la *pólis* descartará pronto, sino que perdurará dentro de esa nueva estructura social, como hemos visto a propósito de Solón, pero también, muy brevemente, en las reflexiones de los trágicos así como, es verdad que de un modo ya bastante refinado, en las investigaciones éticas de un Aristóteles<sup>48</sup>. El alcance transgeneracional de la conducta es parte de la sujeción del varón al *oîkos*, a la que apuntaba hace ya unos cuantos años Fustel de Coulanges<sup>49</sup>. El varón griego

46 Es verdad que los versos citados mencionan una función militar del *basileús*, al hablar de ejército y de fortificaciones. Esto, unido a que no hay indicios de hoplitisimo en la obra hesiódica, sugiere la idea de que el *basileús* de la época se hacía también cargo de la defensa de la comunidad, de manera semejante a la que sostiene Sarpedón en su discurso. En efecto, quizá la razón de que, más allá de esa y alguna otra mención breve (por ejemplo, *Trabajos y días* 14), la guerra no aparezca en el poema se deba a esta delegación de la función militar en el *basileús*. En la misma línea, la principal escena que se menciona en la descripción de la ciudad en paz del escudo de Aquiles, aparte de los matrimonios, es un pleito en el ágora, que busca resolverse mediante el arbitraje de un consejo de ancianos (Homero, *Iliada* XVIII, 497-507). Lo que Hesíodo nos estaría pintando, en sus *Trabajos*, sería una descripción «actual» de una comunidad en paz.

47 Sobre los cambios producidos durante la edad oscura es preciso remitir a las investigaciones arqueológicas de Anthony M. Snodgrass (*Archaic Greece*, op.cit., especialmente lo que él denomina «structural revolution», pp. 15-84). Sobre el carácter primario del *oîkos* en esta época, véase M. Detienne, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hesiode*, op.cit., p. 20; J.-P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, op.cit., p. 257. El mundo hesiódico no se distingue en esto del mundo homérico: véase M. I. Finley, *El mundo de Odiseo*, op.cit., pp. 70-72. A finales de la época clásica, Aristóteles seguirá defendiendo el *oîkos* como unidad primaria de producción: «Por tanto, la comunidad que se asocia constitutivamente para el día a día es el *oîkos*» (*Política* I, 2, 1252b13). Existe una discusión sobre el lugar que ocuparía la organización social descrita por Hesíodo en la línea imaginaria que iría de la sociedad homérica a la situación social de la época de Solón. Sobre esta discusión, véase Anthony T. Edwards, *Hesiod's Ascra*, Berkeley: University of California Press, 2004, pp. 1-6. Desde luego, la heterogeneidad histórica de las comunidades griegas desaconseja entender su desarrollo mediante un esquema simplista que lo presente como una evolución lineal progresiva. Pero esto no quiere decir que se deba renunciar a relacionar unas situaciones con otras. Veremos que, en efecto, existen diferencias notables entre la situación social que describe Hesíodo y la que se encuentra Solón durante su arcontado, pero, como defenderé más adelante, ambas no son tan dispares como para no guardar cierta coherencia entre sí y pueden incluso, con los debidos matices, ayudar a esclarecerse mutuamente.

48 Véase el punto 7 del capítulo anterior («El castigo transgeneracional»). Nuestra perspectiva moderna tiende a partir de la representación del individuo como entidad última y pasa a examinar el resto de instituciones a partir de ella. Ahora bien, la noción de «individuo» como «persona», es decir, como un sujeto autónomo cuyos atributos (entiéndase por esto el sexo, la raza, la religión, la nacionalidad, etc.) son equiparables a los de cualquier otro y, por tanto, no entran en consideración, no tiene sentido dentro del planteamiento griego, en donde ser varón no es lo mismo que ser mujer, ni ser griego lo mismo que ser bárbaro, ni ser libre lo mismo que ser esclavo.

49 Cuando hablamos de la sujeción al *oîkos* como principio fundamental de la familia griega antigua es obligado remitir, en efecto, a *La ciudad antigua*, publicada en 1864. Obviamente, los análisis de Fustel de Coulanges se han visto rebasados por la investigación más reciente, pero todavía son bastante ilustrativas, siquiera sea a modo de guía, las indicaciones que realiza sobre la religión doméstica y su estructuración de la vida cotidiana. Véase, en la edición de Edaf

heredaba el *oikos* paterno y lo legaba a sus descendientes; esta unidad de familia y terruño constituía el fundamento de la inalienabilidad del suelo o de las restricciones a su movilidad. De esta forma, el «patrimonio» se iba manteniendo de generación en generación, incrementando o disminuyendo en función de la conducta concreta de cada eslabón generacional. La suerte del *oikos*, pues, dependía de lo que habían hecho los ancestros y de lo que se dejaría para los sucesores.

En este sentido, la descripción de las prácticas correctas del campesino en los *Trabajos y días* supone un repliegue sobre el *oikos*, que tiende a una autarquía imposible de conseguir pero no por ello menos buscada<sup>50</sup>. Estrictamente hablando, los *Trabajos* constituyen así un tratado arcaico de «economía»<sup>51</sup>. El varón debe cuidar del *oikos*, sin necesidad de ayuda externa: en este sentido, pedir a otro se considera consecuencia de no haber cumplido con las pautas establecidas para el correcto desarrollo del *oikos*<sup>52</sup>. La índole de la misoginia hesiódica (y la griega en general) debe entenderse en función de la ambigüedad en la que el *oikos* autárquico sitúa a la mujer<sup>53</sup>. Asimismo, las escasas menciones de los vecinos en los *Trabajos y días* se comprenden mejor si atendemos a este ideal autárquico. El componente pragmático de los consejos referentes a la relación con los vecinos es coherente con la caracterización cerrada y autorreferencial en la que se mueve el poema<sup>54</sup>. Por lo general, las reglas de convivencia se limitan a un trato generoso, pero comedido, basado en la reciprocidad. En el orden de trabajos o en la disposición reglada de los días ni siquiera se mencionan las fiestas y celebraciones comunitarias, aunque sí se hace referencia a ellas de pasada en otros momentos del poema<sup>55</sup>.

---

(Madrid, 1982), las páginas 31-101. Más adelante discutiré en concreto alguna de sus apreciaciones sobre el surgimiento de la ciudad. Puede leerse una nota crítica de Moses I. Finley en su *La Grecia antigua* (op.cit., pp. 41-44).

50 Jean-Pierre Vernant ha teorizado esta «tendencia del *oikos* a aislarse» en la figura divina de Hestia, la diosa del hogar: véase *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, op.cit., pp. 135-183.

51 Anthony M. Snodgrass lo caracteriza como: «a poetic manual of arable farming» (*Archaic Greece*, op.cit., p. 36). Ahora bien, conviene no perder de vista lo que he señalado ya de que las prácticas y consejos técnicos hesiódicos van indisolublemente unidos a una pragmática ritual. De esta forma, la siguiente afirmación de Michael Gagarin es correcta pero unilateral: «He is a peasant and his basic concern is a more prosperous existence» («Dikē in Works and Days», op.cit., p. 94). En Hesíodo no se halla dissociada la agricultura de la práctica religiosa, al igual que tampoco la prosperidad y la conducta piadosa.

52 Véase Hesíodo, *Trabajos y días* 394-395 («no sea que después, en necesidad, / mendigues en casas ajenas y no te procures nada»); 399-400 («para que nunca, afligido en tu pecho, con tus hijos y tu mujer, / te busques la vida entre los vecinos, y estos no se cuiden de ti»); 476-477 («bien provisto llegarás a la blanca primavera y hacia los demás / no atenderás, sino que otro varón estará necesitado de ti»); etc. Sobre el rechazo de lo exterior al *oikos* véase *Trabajos y días* 364-365: «Lo que en la casa se halla no es preocupante para el hombre: / es mejor que esté en casa, pues dañino es lo de fuera». En este sentido, los versos dedicados al comercio marítimo y su valoración negativa (*Trabajos y días* 618-694) deben entenderse en la línea de esta autosuficiencia del *oikos* (en el v. 634 y en el v. 647 se relaciona la navegación con la huida de las deudas y del hambre).

53 El «ideal», en efecto, sería el de «nacer de la tierra», esto es, el de que sea el propio *oikos* el que proporcione el heredero. Pero, puesto que esto es imposible, la mujer debe ser tomada de otro *oikos* (véase *Trabajos y días* 695, 800) por lo que, dentro de esta caracterización, aparecerá enfocada con los rasgos ambiguos de un mal necesario. Véase por ejemplo *Teogonía* 602-607: «Y otro mal suministró a cambio de un bien: / quien, esquivando el matrimonio y las funestas obras de las mujeres / no quiere casarse, llega a la odiosa vejez / sin sostén para esta etapa. Y éste no vive falto de medios; / pero al morir, sus parientes se reparten sus posesiones». Nótese la importancia que tiene lo que suceda a las posesiones, al «patrimonio», tras la muerte del individuo. El «ideal de la autoctonía» se repetirá, a escala política, en el pensamiento ideológico de las ciudades griegas. Véase a este respecto Tucídides, *Guerra del Peloponeso* II, 36; Platón, *República* III, 414d-e; *Menéxeno* 237b-238b. Nicole Loraux se ha ocupado de analizar en profundidad el mito de la autoctonía política: véase Nicole Loreaux, *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas*, Buenos Aires: El cuenco de plata, 2007, y de la misma autora, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris: François Maspero, 1981 (especialmente pp. 35-72).

54 Los consejos hesiódicos sobre los vecinos ocupan los versos 341-360 de los *Trabajos y días*. Sobre los vecinos en el texto de Hesíodo, véase A. T. Edwards, *Hesiod's Ascra*, op.cit., pp. 89-118.

55 Véase Hesíodo, *Trabajos y días* 115 (los hombres de la edad de oro se recrean en fiestas, *thaliesi*); 231 (dentro

Como vemos, las relaciones entre los varones externos al *oikos* se conciben como excepción: lo ideal es que no se establezcan, tendiendo a una relación cerrada del *oikos* sobre sí, de suerte que no se echan de menos instituciones que las regulen<sup>56</sup>. Este repliegue centrípeto del *oikos*, que marca como excepcional y, en el límite, como superflua toda relación vecinal, es lo que nos lleva a afirmar que nos encontramos en un panorama prepolítico. Hay, no obstante, un tipo de relación interpersonal que requiere de un mediador y por tanto de una figura institucionalizada: se trata del pleito (*neikos*), y el mediador será el *basileús*. En este sentido, se ha llegado a afirmar que el «Estado» solo existe en Hesíodo como instancia que resuelve los pleitos comunes<sup>57</sup>.

Los pleitos son, de acuerdo con la *Teogonía*, hijos de Eris, la discordia, y el poema los sitúa en el mismo nivel que las batallas, el asesinato o las mentiras<sup>58</sup>. Dentro del discurso de los *Trabajos y días*, donde el papel de Eris se desdobra en una Eris positiva y otra negativa, el pleito cae del lado de la negativa, que aparta del trabajo y del esfuerzo que exige la otra. Ambas encarnan a su vez los papeles

---

de la comunidad gobernada por el buen *basileús* los hombres no pasan hambre y se reparten en las fiestas, *thalies*, los frutos de su trabajo); 742 (no hay que cortarse las uñas durante el banquete festivo de los dioses). Véase M. Detienne, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hesiodé*, op.cit., pp. 38-40. La poca presencia de fiestas dentro del calendario que dibuja Hesíodo puede tener que ver con el tipo de explotación agrícola de la que se habla en el poema. Véanse las siguientes palabras de Jean-Pierre Vernant que remiten al *Dionysos* de Jeanmaire: «Recogiendo una distinción de Jenofonte entre «tierra de semillas» y «tierra de plantaciones», H. Jeanmaire ha puesto de manifiesto la oposición en Grecia entre el cultivo arborícola y el cultivo de cereales, trigo y cebada, combinado con un poco de cría de ganado y la explotación de algún soto de árboles. Así es ciertamente la agricultura de Hesíodo. (...) Dentro de estos dos géneros de actividad agrícola se dejan percibir dos formas muy diversas de experimentar las relaciones del hombre con la tierra. La arboricultura prolonga la economía de recolección: sus productos aparecen como dones de la naturaleza, bendiciones a las que se relaciona con divinidades dispensadoras de riqueza –los griegos dicen *polygetheís*–, que conceden abundancia de alegría: las Horas, las Caritas, las Oinotropes. Su función es la de hacer crecer las ramas y que se abran los frutos según un ritmo de estaciones en el que el hombre participa menos por su labor que por el retorno periódico de fiestas y festines que llevan a cabo la comunión con los dioses. (...) La tierra de Hesíodo es tierra de labor. (...) Deméter es la divinidad de esta tierra cultivada, en oposición a la tierra salvaje o simplemente fecunda. (...) Al contrario que las divinidades de la vegetación Deméter tiene por función, antes que distribuir sus dones, garantizar, en sus relaciones con los hombres, un orden regular» (*Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, op.cit., pp. 254-256). No voy a demorarme más en esta cuestión pero un correcto entendimiento de lo que significa *thalía* en Hesíodo debe pasar por reconocer que, en el catálogo de las musas, una de ellas es denominada así (Talia), de suerte que lo poético, en el preciso sentido que aquí hemos distinguido, debe formar parte de la descripción de la festividad hesiódica (y de la griega en general). Véanse las siguientes palabras de Karl Kerényi a propósito de Homero, pero igualmente válidas para Hesíodo: «La aparición de los dioses es propia de un mundo más festivo. Es privilegio y consecuencia de esa festividad poética que significa, al modo característico griego, una completa transparencia, una transparencia de figuras divinas. Para Homero, las apariciones de dioses son posibles, pero él no cree que sean iguales para todas las personas. Su exigencia sería la claridad absoluta. (...) Esto es el privilegio y la consecuencia de una forma especial, semidivina, de la existencia: la heroica. Pero también es privilegio y consecuencia del arte poético. Donde las víctimas de los acontecimientos perciben a lo sumo el daimon –la faz de lo divino que se revela en el destino humano– o un actuar divino en general, el poeta, en virtud de un saber especial y de su conocimiento de la tradición religiosa, da nombre a esa forma especial de lo divino que está en el trasfondo» (*La religión antigua*, op.cit., p. 76).

56 Así, Anthony T. Edwards entiende que la figura de los vecinos se representa más bien como una «occasional help» (*Hesiod's Ascra*, op.cit., p. 89) y, por lo tanto, debe entenderse la reciprocidad de esta comunidad como una suerte de búsqueda de beneficio propio a largo plazo (p. 102). Esto puede observarse particularmente en *Trabajos y días* 349-351: «Mide bien lo que tomes del vecino, y devuélvelo bien, / con la misma medida, e incluso más, si puedes, / pues así cuando necesites hallarás después también lo suficiente».

57 Véase H. Fränkel, *Poesía y filosofía*, op.cit., p. 134; C. Darbo-Peschanski, «Condition humaine, condition politique. Fondements de la politique dans la Grèce archaïque et classique», op.cit., p. 725; A. T. Edwards, *Hesiod's Ascra*, op.cit., pp. 66-67. Si seguimos los análisis aristotélicos, podemos afirmar que la comunidad hesiódica no es la de la *pólis* sino la de la «aldea» (*kómē*), esto es, una comunidad formada por varios *oikoi* para resolver necesidades no cotidianas (*Política* I 2, 1252b15-16). Volveré más adelante a la diferencia entre *oikos*, *kómē* y *pólis*.

58 Véase el catálogo entero de hijos de Eris en Hesíodo, *Teogonía* 226-232. Resalto ya que una de las hijas de la discordia que aquí aparece es la *dysnomiē*, sobre la que volveremos a propósito de Solón.



que ocupan Hesíodo y Perses en la estructura de la obra: las llamadas hesiódicas al trabajo que ofrece el éxito a largo plazo deben relacionarse con la Eris positiva, mientras que la búsqueda de ganancia momentánea de Perses conecta con la Eris negativa en la figura del pleito. Las relaciones vecinales correctas se enmarcan, en efecto, dentro de esta «disputa» positiva, por la que la prosperidad del vecino incita a su imitación:

Ella incluso al holgazán le despierta para el trabajo,  
pues se vuelve ansioso de trabajos quien ve a otro,  
rico, esforzándose en cultivar y plantar  
y en disponer bien la casa [*oïkon*]: el vecino envidia al vecino  
que se esfuerza hacia la abundancia: buena es esta Eris para los mortales<sup>59</sup>.

Sin embargo, la Eris negativa constituye la sustancia de un trato incorrecto entre los hombres, que no conduce a nada bueno. En este sentido, la Eris negativa «aparta del trabajo» y orienta al hombre que la sigue a establecer pleitos para vivir de las posesiones ajenas<sup>60</sup>. La oposición entre hombres que moviliza el pleito acarrea una disputa entre perspectivas e intereses completamente unilaterales. La oposición emulativa de la Eris positiva, al realizarse en paralelo, no enfrenta a un hombre con otro, estimulando las ganancias de ambos, mientras que, por ejemplo, en el pleito que disputan, o disputaron, Hesíodo y su hermano, la ganancia de uno conlleva la pérdida del otro y viceversa. La Eris positiva instituye una rivalidad sin disputa, mientras que la negativa centra la rivalidad en un mismo ámbito y por tanto excluye la ganancia mutua<sup>61</sup>.

Así, la Eris positiva, en el enfrentamiento y la emulación con los demás, refuerza el carácter autárquico del *oikos*<sup>62</sup>. Pero, en cuanto oposición que enfrenta en torno a lo mismo, el pleito conlleva la necesidad de medir las pretensiones de un lado y las del otro con respecto a lo disputado, es decir, determinar hasta qué punto tiene justificación cada parte en su reclamación. Esto es, requiere de un punto de vista exterior, que sea capaz de rebasar las unilateralidades de las facciones enfrentadas. El *basileús* es el encargado de realizar esta tarea de mediación<sup>63</sup>. El buen *basileús* será, así, aquel capaz de reconocer con justicia el peso específico de cada parte, aquel que dirima la disputa respetando la legitimidad de las pretensiones. El mal *basileús*, sin embargo, será aquel que, injustamente, proceda a resolver el pleito en favor de quien carece de razón en sus pretensiones.

La función de arbitraje, pues, contiene un elemento de reconocimiento que requiere de una conducta sabia por parte del *basileús*<sup>64</sup>. Cuando en la *Teogonía* Hesíodo nos relata el ascenso de Zeus a

59 Hesíodo, *Trabajos y días* 20-24. Esta competitividad vecinal reaparece en las exhortaciones posteriores, en las que se pondera la abundancia propia y la necesidad ajena: «y bien provisto llegarás a la blanca primavera y no hacia otros / tendrás que mirar, sino que otro varón estará necesitado de ti» (*Trabajos y días* 477-478).

60 Hesíodo, *Trabajos y días* 27-34.

61 El *phthónos* del tirano del discurso de Ótanes está relacionado con esta Eris negativa de Hesíodo. El tirano, en efecto, disputa con el resto de ciudadanos el control político de la comunidad y, en ese sentido, debe defenderse de los mejores de ellos. Aristóteles destaca la necesidad del tirano de contar con un cuerpo de guardia «extranjero» (*xenikón*) contra los ciudadanos (*Política* III 14, 1285a25-29).

62 Véase lo que señala Anthony T. Edwards al respecto: «The power attributed by Hesiod to *eris* reinforces the sense of autonomy of the individual *oikos*. From this perspective each household stands against all other households» (*Hesiod's Ascra*, op.cit., p. 92).

63 M. Detienne, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hesiode*, op.cit., pp.17-18; A. T. Edwards, *Hesiod's Ascra*, op.cit., pp. 69-70. En Heródoto, donde se encuentra dissociada la figura del *dikastés* y del *basileús*, vemos sin embargo una vinculación específica en la figura de Deyoces, *dikastés* medo que, debido a su buen hacer, se erigirá en *basileús*. Véase *Historia* I, 96-97.

64 El personaje de Deyoces mencionado en nota anterior recoge en el episodio referido estas determinaciones del buen *basileús* (*dikastés*). Su caracterización como *sophós* (*Historia* I, 96.1) es confirmada por el relato de su «conducta



la realeza nos dice lo siguiente:

Entonces [los dioses] pidieron, por consejo de Gea,  
que el olímpico Zeus, de lejana mirada, reinase [*basileuémén*] y gobernase  
sobre los inmortales: y él distribuyó bien entre estos los honores [*timás*]<sup>65</sup>.

En la correcta distribución de los «honores» consiste, precisamente, la tarea del buen *basileús*, pues debe ser capaz de establecer qué corresponde a cada cual dentro de la oposición del pleito. Por ello, la «inspiración» de Zeus es fundamental para la ejecución de la tarea del *basileús*, como señalamos ya en un capítulo anterior<sup>66</sup>. Aquel *basileús* que, por así decir, mire su actividad a través del prisma piadoso de la figura de Zeus conseguirá cumplir su función específica:

(...) Y él, firmemente hablando,  
al momento cesa sabiamente [*epistámenos*] un gran pleito<sup>67</sup>.

El buen *basileús* cumple, pues, esta función mediadora y es capaz de situarse en un punto de vista no unilateral sino exterior a ambas partes, determinando «sabiamente» lo que corresponde a cada una de ellas<sup>68</sup>. Esta correcta conducción de los asuntos de la comunidad repercute positivamente en el desarrollo de la propia comunidad, puesto que se respeta la autarquía de los diferentes *oíkoí*, librán-doles de las interferencias ilegítimas de los pleitos de quienes buscan vivir de las posesiones ajenas. Con ello, los *oíkoí* se desarrollan apropiadamente y la comunidad prospera. Así, Hesíodo enumera las ventajas que para la comunidad tiene el buen *basileús*:

Quienes conceden sentencias justas a extranjeros  
e indígenas y no se desvían nada de la justicia,  
estos hacen florecer la ciudad, y los habitantes prosperan en ella:  
la paz, que alimenta la juventud, se da en la tierra y jamás  
funesta guerra les decreta Zeus de lejana mirada,  
ni el hambre acompaña a los hombres justos  
ni la ruina, sino que en fiestas se reparten los frutos de su trabajo<sup>69</sup>.

El catálogo prosigue enumerando otras ventajas: la tierra produce abundante alimento, las ovejas lana, las mujeres engendran hijos semejantes a los padres...<sup>70</sup> Todo este catálogo de ventajas se con-

---

justa y firme» en los juicios (96.2), en los que sus sentencias se correspondían con lo que eran las cosas (*katà tò eón*, 97.1).

65 Hesíodo, *Teogonía* 883-885.

66 Véase 4.4 («La pluralidad de dioses»).

67 Hesíodo, *Teogonía* 86-87.

68 Esta perspectiva global que tiene el buen *basileús* lo emparenta con el poeta y le señala como un «inspirado» por las musas (*Teogonía* 80ss). Sobre la relación entre el *basileús* y el poeta, véase André Laks, «Le double du roi. Remarques sur les antécédents hésiodiques du philosophe-roi», en: F. Blaise, P. Judet de La Combe, Ph. Rousseau (eds.), *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, op.cit., pp. 83-91.

69 Hesíodo, *Trabajos y días* 225-231.

70 Hesíodo, *Trabajos y días* 232-237. Odiseo halaga el *kléos* de Penélope comparándolo al de un *basileús* sin tacha y enumera a partir de su buen gobierno toda una serie de ventajas colectivas similares a las que aquí destaca Hesíodo que culminan con la siguiente afirmación: «y los ciudadanos [*laoi*] mejoran [*aretôsi*] bajo su gobierno» (Homero, *Odisea* XIX, 114; véase 109-114). No creo que haga falta suponer aquí una especie de influjo mágico del *basileús* en la fertilidad de los campos y de las mujeres; más bien, estos catálogos presentan situaciones de éxito o de ruina generalizada (recordemos ese «ir bien todo» que suponía el *érgon* piadoso según Eutifrón), que se ilustran en todos los aspectos del *oikos* (recursos, descendencia, etc.). En época clásica el texto de Heródoto reproducirá las mismas advertencias de éxito o ruina generalizada por boca de Cambises: «Si lo hacéis [= quitar la soberanía a los usurpadores] vuestra tierra será fértil y vuestras mujeres y rebaños fecundos, siendo en todo tiempo libres. Pero si ni rescatáis el *arkhé* ni intentáis rescatarlo ruego que os ocurra todo lo contrario a esto y que a cada persa le suceda el mismo fin [*télos*] que a mi me ha sucedido» (*Historia* III, 65.7). En este texto Cambises vincula ese bienestar generalizado a la autonomía derivada de la recuperación persa de la soberanía. Para una visión contraria del pasaje de Hesíodo, véase M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, op.cit., pp. 50-51, que vincula estos catálogos a un reflejo del «estatuto de la soberanía en la Grecia micénica». Esta teoría de la «supervivencia» también es sostenida por Jean-Pierre Vernant (*Los orígenes del pensamiento*

trapone a las desventajas ocasionadas por el mal *basileús*, que ya citamos en el punto anterior. Así, se prolonga el estatuto ambiguo del *basileús* homérico, puesto que, en cuanto mediador de las relaciones vecinales, su conducta tiene un alcance colectivo inexcusable, hasta el punto de condicionar la buena marcha de la comunidad con sus decisiones. Aquel *basileús* que, piadosamente, se remita a Zeus y gobierne de acuerdo con sus pautas, será el causante del bienestar en la comunidad, puesto que permitirá que se desarrolle por sí misma. Sin embargo, el mal *basileús* conlleva la ruina colectiva, favoreciendo el imperio de la Eris negativa y del conflicto entre los miembros de la comunidad.

La ambigüedad homérica se reproduce aquí debido a la posición extraña que debe ocupar el *basileús* dentro de la comunidad. En tanto que habitante de la comunidad es uno más de los varones que dirigen las casas familiares; en tanto que juez y árbitro debe ocupar un lugar exterior a la comunidad, que le permita juzgar con claridad sobre los pleitos entre vecinos<sup>71</sup>. Esa perspectiva exterior se logra, según Hesíodo, por medio de la «inspiración» de las musas, esto es, por la adopción de una conducta piadosa por parte del *basileús*<sup>72</sup>. Lo cual reenvía al problema del estatuto del poeta en cuanto mortal en relación a su saber divino y sume en esa misma ambigüedad a la figura del *basileús*.

Vamos a ver que los problemas que conlleva esta función arbitral del *basileús* constituirán uno de los núcleos esenciales de la reflexión política griega. De esta forma, aunque en una escala ya propiamente política, se reiterará la paradójica exigencia de exterioridad y, con ella, la ambigüedad inherente a la figura del *basileús*, esta vez en la principal figura política que conocieron los griegos: la del legislador.

#### 6.4.-ATENAS AL BORDE DE LA STÁSIS

Como es de sobra conocido, Solón jugó un papel crucial para el desarrollo político de Atenas hasta el punto de ser considerado el legislador por excelencia esa *pólis*, dejando en la sombra a Clístenes, el verdadero fundador de la democracia ateniense. Si bien es cierto que ya poseía una legislación preso-

---

*griego*, op.cit., p. 128), aunque en el prólogo que hizo en 1987 al mismo libro matiza su afirmación: «Con relación al soberano micénico, al *Anax*, hablé de un rey divino, de poder sobrehumano. En la actualidad ya no diría lo mismo. Sólo escribiría que el *Anax*, al lado de otras funciones, asume un papel religioso, lo que no implica necesariamente que su persona esté divinizada ni que se pueda identificar con la figura del Rey-mago, señor del tiempo y de la fecundidad del suelo, tal y como J. G. Frazer lo definió en *La rama dorada* y que, a través de la antropología inglesa, se encuentra en ciertos textos de helenistas, en los que, en este punto, me he inspirado, en particular en los de mi maestro, Louis Gernet» (p. 14).

71 Esta posición extraña del *basileús* frente a la comunidad aparece también en la mencionada historia de Deyoces, quien, habiendo conseguido renombre por su calidad de *dikastés*, movilizará a los medos a nombrarle *basileús* puesto que «no le era de provecho andar juzgando todo el día a sus vecinos e ir descuidando lo suyo» (*Historia* I 97.1). La *basileía* que se le otorgará implicará una serie de prerrogativas que harán «provechosa» esa tarea, como un *oikos* grande y firme, una guardia personal y una normativa en torno a su persona que impedía que cualquier otro medo tuviese acceso a él. Según nos cuenta Heródoto, tomo tal disposición por la siguiente razón: «Se rodeó de estas formalidades para que no le vieran ciertos coetáneos suyos que se habían criado con él y cuyos *oikoi* no eran menos que el suyo ni le quedaban atrás en virtud [*andragathiēn*], disgustándose así y tramando contra él: si no le veían podía parecer alguien distinto [*heteroíós*] a ellos» (99.2). Para evitar la *éris* de igual a igual, Deyoces busca aparecer como un «otro» frente a sus coetáneos, disponiendo en torno a sí una normatividad destinada a excluir su figura de la cotidianidad.

72 Hesíodo, *Teogonía* 81-90. Así el *basileús* adquiere la característica de ser un «maestro de verdad», semejante al poeta o al adivino, sin que ello implique un residuo «mágico» proveniente del carácter que se le atribuía a la soberanía en la Grecia micénica. Dicho sea esto contra la lectura que presenta Marcel Detienne en *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, op.cit., pp. 39-58 (mencionada en la nota anterior), que es paralela de la que presenta del poeta y se le deben aplicar los mismos matices que ya mencionamos en un capítulo anterior.

loniana, las leyes de Dracón, no será hasta el acto legislativo de Solón que Atenas no se dotará de una estructura propiamente política, como veremos. Se ha dado la buena fortuna de que se han conservado poemas suyos que recogen esta intervención, si no en sus detalles, sí en cuanto al horizonte de comprensión en el que se inserta, y dedicaré el resto del capítulo a entenderla y a ponerla en conexión con la lectura desarrollada hasta aquí. Pero antes de entrar a analizar la acción política soloniana hay que dibujar brevemente el contexto histórico en el que va a ejercer su arcontado; sólo así cobra sentido, por un lado, la necesidad de su intervención y, por otro, el carácter peculiar de la misma.

Aristóteles, en la *Constitución de los Atenienses*, sostiene que en la época previa a la intervención de Solón existía una clara división de la sociedad en dos grupos: los notables (*gnōrimoi*) y la multitud (*plēthos*), o, también, los ricos (*plousioi*) y los pobres (*pénētes*)<sup>73</sup>. El primer grupo lo constituyen los denominados eupátridas, los «aristócratas» que han gobernado la comunidad desde la caída de las monarquías de la edad oscura<sup>74</sup>. En los términos que se manejan en los poemas solonianos, este primer grupo es caracterizado de varias maneras, entre las que destaca su denominación como los *agathoi*, esto es, los «buenos», los que lo hacen bien y, por tanto, a los que les va bien<sup>75</sup>. El resto de la comunidad son, por el contrario, los *kakoi*, los que hacen mal las cosas y por eso les va mal. En un principio, como hemos visto ya, la riqueza se presenta como muestra de la *areté*, del obrar bien, puesto que supone un saber manejar los propios asuntos que produce la prosperidad del *oikos* y con ello un prestigio en la ciudad. Y este prestigio, transmitido generacionalmente, será el fundamento del gobierno de los *agathoi*, de la «aristocracia» así entendida<sup>76</sup>. Las magistraturas se asignaban así entre los *oikoi* ricos y nobles («por nobleza y riqueza», señala Aristóteles), y el consejo del Areópago, formado por miembros selectos de estas dinastías, concentraba las tareas legislativas, administrativas y punitivas<sup>77</sup>. Aristóteles señala que era un régimen oligárquico en el que la mayoría «no participaba en nada»<sup>78</sup>. Aunque la legislación draconiana amplió la ciudadanía y con ello el acceso a determinadas magistraturas, sin embargo, no fue efectiva a la hora de solucionar un determinado problema económico que amenazaba a la *pólis*<sup>79</sup>.

73 Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 2, 1-2; 5, 1-2.

74 Un análisis de esta nobleza arcaica puede encontrarse en L. Gernet, *Antropología de la Grecia antigua*, op.cit., pp. 289-298.

75 En un fragmento Solón se refiere a ellos como «quienes tienen capacidad [*dýnamis*] y son estimados por sus riquezas [*khremasin*]» (fr. 5D, 3).

76 Véase Lynette G. Mitchell pinta la situación social presoloniana de la siguiente manera: «Traditionally, social status was a corollary of political power. *Arete* (excellence) had been the mark of the noble (*agathos*), who because of his nobility had also held political control. Those with *arete* were *agathoi*; those without *arete* were of lower social status (*kakoi*)» («New wine in old wineskins. Solon, *arete* and the *agathos*», en: L. G. Mitchell; P. J. Rhodes (eds.), *The development of the polis in archaic Greece*, op.cit., p. 138).

77 Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 3: la asignación de las magistraturas se realizaba *aristindēn* y *ploutindēn*.

78 Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 2, 3.

79 De la legislación draconiana poco se sabe, debido, en parte, a la notoriedad alcanzada por Solón, que eclipsó al resto de legisladores atenienses. Aristóteles señala que Dracón buscó acomodar la estructura social al hoplitemo, ampliando la ciudadanía a quienes pudieran costearse el equipo; que estableció que las magistraturas principales se asignaran por elección de entre los miembros más notables de la comunidad, pero que para las inferiores se pudiera elegir a cualquier ciudadano; y que instituyó un Consejo de 401 miembros elegidos por sorteo de entre todos los ciudadanos (*Constitución de los atenienses*, 4, 1-3). La clave para entender la situación soloniana la ofrece Aristóteles al señalar que «los prestamos eran con fianza de la propia persona [*sómasin*] y la tierra era de unos pocos» (4, 5). Es complicado afirmar que esta descripción aristotélica sea precisa, salvo esta última apreciación, que puede contrastarse con los poemas solonianos; en cualquier caso, no hay duda de que la legislación draconiana, si no fue la causante de la situación descrita, no

En la época de Solón, en efecto, la situación tendía al crecimiento progresivo de la distancia entre los dos grupos<sup>80</sup>. El carácter fundamentalmente agrícola de la economía ateniense de la época permite comprender el progresivo desequilibrio entre estos dos grupos sociales: debido a las ventajas que confiere la posesión de grandes extensiones, los eupátridas mantenían su estatus e incluso lo incrementaban mediante los préstamos; a su vez, el grupo mayoritario de *kakoí* iba perdiendo poco a poco su autonomía civil debido a la presión de las deudas, que obligaron a unos a exiliarse y acabaron reduciendo a otros a la esclavitud<sup>81</sup>. El endeudamiento, en efecto, parece haber sido uno de los factores directos que impulsaron la reforma soloniana, como demuestra la puesta en práctica durante su arcontado de la *seisákhtheia* («descarga de deudas»). Además de una parte de su producto, el pago en servicios era la única manera que tenía el deudor de satisfacer su deuda dentro de una economía premonetaria, y esta situación iba degenerando en una paulatina servidumbre e incluso esclavización de los miembros de la comunidad que no podían hacerse cargo del pago de la deuda ni de sus intereses<sup>82</sup>. O, si se interpreta la situación del hectemorado como una alternativa a la esclavitud, el proceso podía culminar también en una sumisión vitalicia y transgeneracional al acreedor, al que debían entregarse las 1/6 o 5/6 partes de la cosecha<sup>83</sup>. La fianza de la propia persona en cuanto a los préstamos, que declaraba así la tierra, en cuanto parte constitutiva del *oĩkos*, como inalienable, supuso esta sumisión del hectemorado para aquellos que no podían pagar sus deudas, grupo que iba incrementándose con el tiempo<sup>84</sup>. Los «hitos» o «mojones» (*hóroi*), «en muchas partes ahincados», a los que se refiere Solón en uno de sus poemas, tienen que ver con esta situación, dado que servían para señalar ese vínculo cuasi-servil entre acreedor y deudor<sup>85</sup>.

Esta situación tiene mucho que ver con la que acabamos de analizar en el texto de Hesíodo. Recordemos que la correcta realización de los trabajos tenía la función de librar de la necesidad de pedir al vecino<sup>86</sup>. La situación ateniense no implica necesariamente una desatención de esas pautas piadosas

---

contribuyó a solucionarla. Según Aristóteles, la legislación soloniana mantuvo las leyes de Dracon relativas al homicidio (*Constitución de los atenienses* 7, 1), de suerte que puede apreciarse en ellas una primera expresión, en su terreno, de lo que Solón pretendía hacer con su legislación.

80 Un panorama general de la situación política y económica ateniense de la época puede leerse en A. J. Domínguez Monedero, *Solón de Atenas*, op.cit., pp. 14-38. Asimismo, véase A. Snodgrass, *Archaic Greece*, op.cit., pp. 93-94.

81 Véase Solón, fr. 3D, 23-25; fr. 24D, 8-15; Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 2, 2-3; 5, 1.

82 Véase A. J. Domínguez Monedero, *Solón de Atenas*, op.cit., pp. 19-26. Louis Gernet vincula la crisis social del Ática al advenimiento de la moneda (*Antropología de la Grecia antigua*, op.cit., p. 296), pero sus conclusiones deben matizarse en función de las investigaciones arqueológicas, que cuestionan la existencia de monedas griegas con anterioridad al 600 a.C. Véase A. Snodgrass, *Archaic Greece*, op.cit., p. 134. Es indiferente para este trabajo la aceptación de la hipótesis de la no existencia de una economía monetaria en tiempos de Solón. El peligro que Solón señala en las «riquezas» no será más que acentuado mediante el desarrollo de la moneda: es el peligro del *kóros* y la *pleonexía*.

83 Es discutible, en efecto, si la «sexta parte» a la que alude la palabra *hektémoros* representa lo que se queda o lo que tiene que ofrecer el deudor. Sobre el hectemorado y los problemas interpretativos que plantea su situación, véase M. I. Finley, *La Grecia antigua* (op.cit., cap. VII: «La esclavitud por deudas y el problema de la esclavitud»), especialmente pp. 176-178.

84 Otro de los grandes problemas del hectemorado es este de la inalienabilidad de la tierra, que no es una constante en el mundo griego ni mucho menos: ya en la *Odisea* se habla de que Laertes adquirió con mucho esfuerzo la tierra donde vive (XXIV, 205-210) y Hesíodo habla de adquirir la tierra del vecino y que no adquieran la tuya (*Trabajos y días* 341). Aceptamos en este trabajo la hipótesis de que la tierra hubiera sido declarada inalienable y que eso haya generado la situación particular del Ática presoloniana. Sobre el problema de la inalienabilidad o no de la tierra en la Grecia antigua, véase Moses I. Finley, *Uso y abuso de la historia*, Barcelona: Crítica, 1984, pp. 236-247 (Cap. 9 «La alienabilidad del suelo en la Grecia antigua»).

85 Véase Solón, fr. 24D, 5-6. Véase M. I. Finley, *La Grecia antigua*, op.cit., p. 87.

86 Véase Hesíodo, *Trabajos y días* 394-395; 399-400; 476-477. Marcel Detienne relaciona el contexto hesiódico



de los trabajos agrícolas: el propio Hesíodo presentaba como positiva la situación de que le pidieran a uno y que no fuera uno el que pidiera, por lo que, más que una anomalía respecto de las pautas piadosas establecidas (una especie de impiedad sistemática de los eupátridas), debe verse en esta situación el desenvolvimiento de un problema ínsito en esas mismas pautas<sup>87</sup>. De esta forma, los *Trabajos* no suponen un horizonte de comprensión incompatible con la situación de los eupátridas, aunque, desde luego, la situación insostenible de la época no es la misma que la que nos presenta Hesíodo.

Esta dinámica conllevaba una progresiva polarización y un fuerte desequilibrio en la comunidad ateniense, y eso suponía a su vez graves problemas colectivos, puesto que el modo de defensa y, por tanto, la vía de preservación de la autonomía pasaba por la aportación ciudadana al ejército hoplita<sup>88</sup>. El desarrollo del hoplitismo supone un cambio en los métodos militares que va a implicar a todos los *oïkoi* en la defensa colectiva, con lo que la función militar deja de ser especializada y pasa a ser asumida por la comunidad<sup>89</sup>. Se rompe, así, con la cerrazón del *oïkos* hesiódico, ya que ahora la defensa de lo propio pasa por una organización eficiente a nivel colectivo. Es decir, se asume que, al menos en algún aspecto, los *oïkoi* tienen el interés común de defenderse de los enemigos extranjeros. Ahora bien, dado que cada hoplita podía participar en la batalla solo en la medida en que pudiera disponer de una equipación propia, el hoplitismo necesitaba, en este sentido, un cierto equilibrio social, incompatible con la situación de privación y penuria presoloniana que impedía ese compromiso colectivo. No es que el hoplitismo contenga una especie de principio democrático o democratizante; simplemente exige una moderada elevación material de gran parte de la comunidad así como de una cierta igualación entre sus miembros, si se quiere gozar de una poderosa fuerza de defensa<sup>90</sup>. Y el compromiso

---

con «la situation de l'Attique présolonienne» (*Crise agraire et attitude religieuse chez Hesiodé*, op.cit., p. 27). Para una crítica de esta asimilación, véase A. T. Edwards, *Hesiod's Ascra*, op.cit., pp. 30-37. Las diferencias son notables, en efecto, pero no impiden, sin embargo, leer una situación desde la otra.

87 El correcto desenvolvimiento en las prácticas que recomendaba Hesíodo llevan, según este, a poder apropiarse de la tierra de otro: «Y en la medida de lo posible, sacrifica a los dioses inmortales / con respeto y pureza, quemando espléndidos muslos, / y otras veces hazlos favorables con perfumadas libaciones, / bien al acostarte o al llegar la luz del día, / para que tengan un corazón y un ánimo propicios / y compres tú el *klêros* de otro y no otro el tuyo» (*Trabajos y días* 336-341). La posibilidad de adquirir el *klêros* de algún vecino se vincula con el cumplimiento general de las prácticas piadosas, puesto que, dentro del esquema que maneja el texto, quien cumpla con ellas (y, por añadidura, con los preceptos agrícolas que implican) gozará de la prosperidad requerida para ello. De esta forma, a la base del desequilibrio social presoloniano puede situarse el planteamiento autárquico hesiódico y su codificación piadosa. La situación insostenible a la que se llegó quizá puede deberse, por decirlo con Marx, a un desbordamiento de las «fuerzas productivas» que, al rebasar los límites subsistenciales con los que se presentaban en Hesíodo, acabaron por producir conflictos dentro de la estructura social que les había dado cabida y en la que se habían desenvuelto hasta ese momento. En este panorama, se hace comprensible la intervención draconiana de instituir la fianza personal, que buscaba preservar la autarquía del *oïkos* mediante la inalienabilidad de la tierra, aunque esa medida se demostrase ineficaz y generase el problema subsidiario del hectemorado.

88 Véase Aristóteles, *Política* IV 13, 1297b16-23: «La primera *politeía* de los griegos, después de la monarquía, surgió de los guerreros: en un principio de los caballeros (pues la guerra tenía su fuerza y superioridad en los caballeros, ya que sin una ordenación conjunta [*syntáxeōs*] es inútil el hoplitismo, y la experiencia y el orden en estos asuntos no se dieron entre los antiguos, de modo que la fuerza estaba en los caballeros), pero, al crecer las ciudades y hacerse fuertes los hoplitas, participó más gente en la *politeía*». Ya hemos mencionado las indicaciones de Aristóteles de que la legislación draconiana buscaba acomodar la organización social al hoplitismo (*Constitución de los atenienses* 4, 2).

89 Sobre el hoplitismo, véase Marcel Detienne, «La phalange: problèmes et controverses», en: J.-P. Vernant (ed.), *Problemes de la guerre en Grèce ancienne*, op.cit., pp. 157-188; A. J. Domínguez Monedero, *La polis y la expansión colonial griega*, Madrid: Síntesis, 1991, pp. 144-150; Kurt A. Raaflaub, «Soldiers, Citizens and the Evolution of the Early Greek *Polis*», en: L. G. Mitchell; P. J. Rhodes (eds.), *The development of the polis in archaic Greece*, op.cit., pp. 49-53.

90 Esparta es el gran ejemplo para contrarrestar el supuesto carácter democrático del ejército hoplita. Para Aristóteles se trata de un gobierno de tipo mixto, aunque ineficiente, que combina la monarquía (en la figura de los reyes), la aristocracia (en la gerusía) y la democracia (en el eforado). Véase Aristóteles, *Política* II 9, 1270b23-26; IV 9, 1294b19-



con la autodefensa era tal que hasta bien entrada la Guerra del Peloponeso no habrá apenas presencia de ejércitos de mercenarios, y ello en un contexto en el que ya se habían explorado posibilidades límites del hoplitismo como la incorporación en la falange de metecos o de esclavos, esto es, de no ciudadanos<sup>91</sup>.

Toda esta situación conducirá a Atenas al borde de la *stásis*, del enfrentamiento de la comunidad consigo misma<sup>92</sup>. La *stásis*, como tal, reproduce en un nivel más amplio la estructura de oposición que vimos en el pleito, enfrentando a las partes de la *pólis* entre sí por un mismo objetivo. Esta *éris* colectiva motivó la búsqueda del «arbitraje» de Solón, ciudadano prestigioso y reconocido por el resto de atenienses, quizá debido a su intervención pública en el conflicto con Megara por el control de Salamina<sup>93</sup>. Solón fue nombrado «arconte» y desde esa posición promovió sus reformas mediante la promulgación de una serie de leyes y su distribución y exposición públicas en *axones* y *kyrbeis*<sup>94</sup>. Una de sus medidas más comentadas, como he señalado, fue la *seisáktheia*, por la que, según él mismo, arrancó los mojones que representaban el hectemorado, restituyendo la autonomía de los endeudados<sup>95</sup>.

Presentada la situación social de su época, paso ahora a analizar la obra legislativa soloniana tal y como la expone él mismo en sus poemas. Con ello se hará evidente la conexión entre las medidas

34. Sobre las desigualdades en el sistema de «iguales» espartano, véase Moses I. Finley, «Sparte», en J.-P. Vernant (ed.), *Problemas de la guerra en Grèce ancienne*, op.cit., pp. 189-212. La historia ateniense muestra, más bien, que el principio democratizante se encuentra en la guerra naval, donde la gran masa del pueblo podía ser empleada sin necesidad de un riguroso entrenamiento ni una pesada y costosa equipación. Véase Pseudo-Jenofonte, *Constitución de los atenienses*, 2: «Primero diré que de un modo justo allí [en Atenas] los pobres y el *dêmos* tienen más que los nobles y los ricos porque el *dêmos* es quien equipa las naves y quien consolida la capacidad de la *pólis*: pilotos, remeros, jefes de remeros, jefes de proa o constructores de barcos, todos ellos, en efecto, consolidan la capacidad de la *pólis* mucho más que los hoplitas o los nobles o los mejores». Véase también Aristóteles, *Política* II 12, 1274a13-15.

91 Véase Claude Mossé, «Le rôle politique des armées dans le monde grec à l'époque classique», en: J.-P. Vernant (ed.), *Problemas de la guerra en Grèce ancienne*, op.cit., pp. 291-301.

92 De la opinión que los griegos tenían de la *stásis* es significativo el siguiente pasaje de Heródoto: «pues la disensión interna [*stásis émpylos*] es peor que la guerra, en la que se piensa al alimón [*homophronéontos*], del mismo modo que la guerra es peor que la paz» (*Historia* VIII, 3.1). Sobre las ambivalencias y contrasentidos del uso griego de *stásis*, véase Nicole Loraux, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, Buenos Aires: Katz Editores, 2008, pp. 102-106.

93 Véase Solón, fr. 2D. Para una crítica del relato de Plutarco (*Solón* 8) de la intervención de Solón en el episodio de Salamina, véase Elisabeth Irwin, «The Transgressive Elegy of Solon?», en: A. Lardinois, J. Blok (eds.), *Solon of Athens: New Historical and Philological Perspectives*, Leiden-Boston: Brill, 2006, pp. 40-41. Esta faceta política de Solón ha contribuido a que la crítica moderna tienda a desvirtuar su actividad poética. Así, por ejemplo, Anthony M. Snodgrass habla de «statesman-poet» (mientras que Tirteo y Calino representan al «poet-stateman»). Véase A. M. Snodgrass, *Archaic Greece*, op.cit., p. 176. Véase también la opinión de Hermann Fränkel: «Las ideas de Solón son consistentes hasta cierto punto, pero no más. Quien busque contradicciones, imperfecciones lógicas y nuevas cuestiones replanteadas por sus soluciones, las encontrará en abundancia. Solón no construye un sistema cerrado porque no es un auténtico filósofo. Tampoco es un verdadero poeta. No crea un mundo nuevo de pensamiento y forma, sino que, con sus escritos y hechos, trabaja, de modo destacado, en la mejora del mundo real» (*Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*, op.cit., p. 227). Estas representaciones parten de un sentido anacrónico de la relación entre poesía y política. Como vamos a ver, la actividad política soloniana se halla íntimamente relacionada con su obra poética, hasta el punto de que el propio episodio de Salamina que estamos comentando es conocido por un poema de Solón. Es en cuanto sabio o «maestro de verdad», es decir, en cuanto poeta, que Solón fue considerado el idóneo para resolver la crisis social ateniense.

94 Los *axones* eran vigas de madera giratorias, dispuestas horizontalmente, mientras que los *kyrbeis* eran columnas de piedra o de bronce. Véase A. J. Domínguez Monedero, *Solón de Atenas*, op.cit., pp. 86-88. La diferencia entre unos y otros, aún siendo importante en su contexto, no es relevante para lo que aquí me interesa. Sin embargo, es esencial destacar que ambas estructuras tienen una función publicitaria, es decir, sirven para hacer públicas las leyes, de suerte que cualquier ciudadano pueda acceder a ellas y consultarlas.

95 Véase Solón, fr. 24D, 5-6. Sobre la *seisáktheia*, véase A. J. Domínguez Monedero, *Solón de Atenas*, op.cit., pp.51-57.

tomadas durante su arcontado y el horizonte cósmico de comprensión expuesto en el poema que he comentado en el capítulo anterior.

### 6.5.-LA INJUSTICIA COMÚN

La comunidad ateniense se encontraba, pues, fraccionada en dos grupos y su deriva no parecía conducir sino a la *stásis* y a la ruina. Para señalar la responsabilidad de esa ruina inminente, el fr. 3D de Solón, también conocido como *Eunomía*, comienza señalando la precisa relación con lo divino que tiene la comunidad ateniense en su conjunto, es decir, lo que se nombra como *hēmetéra pólis*:

Nuestra *pólis* nunca se destruirá por decreto  
de Zeus y las intenciones de los bienaventurados dioses inmortales;  
pues es vigilada por la magnánima hija de un padre fuerte,  
Palas Atenea, que tiene las manos sobre ella<sup>96</sup>.

La explícita referencia a un «nosotros» contenida en la referencia a Atenas delata el carácter lírico del poema, que parte así de la «actualidad» ateniense. Las conexiones de este arranque con el ya citado parlamento de Zeus en la *Odisea* son obvias<sup>97</sup>. Recordemos que en él Zeus sostenía que la

96 Solón, fr. 3D, 1-4. A propósito de estos versos, Fabienne Blaise sostiene lo siguiente: «Lines 1f. are often translated in the following way: 'Our state will never perish through the dispensation of Zeus or the intentions of the gods...'. Now, this is syntactically very difficult, for in Greek the two complements of cause are coordinated by *kai* (not *é* nor *oudé*). Thus the sense is not: 'Neither Zeus nor the other gods are the causes of the ruin of the city', but: 'because of Zeus and the other gods, the city will never perish'. This is to say that Zeus and the other gods are the causes of its survival» («Poetics and Politics. Tradition Reworked in Solon's 'Eunomia' (Poem 4)», en: J. H. Blok, A. P. M. H. Landinos (eds.), *Solon of Athens. A New Historical and Philological Approachesm* Leiden-Boston: Brill, 2006, p. 124). Más allá de las razones de orden filológico (no veo por qué la *aisa* de Zeus y las *phrénas* de los otros dioses no puedan coordinarse como agentes de una misma acción), la continuidad con el pensamiento expresado en la *Odisea* (ver la nota siguiente), me hace decantarme por una traducción más convencional, aun cuando busque respetar la ambigüedad («no se destruirá por X» puede querer decir que X es la causa de la destrucción o de la salvación). En cualquier caso, dentro de la interpretación aquí propuesta de la acción divina, sería completamente coherente el que se afirmase que los dioses son la causa de la pervivencia de la ciudad. La variante, pues, no afecta a la comprensión general del poema que propongo. Sin embargo, es fundamental para la interpretación de Blaise, que excluye a los dioses de la denuncia contenida en este poema soloniano. Véase por ejemplo el siguiente pasaje: «Solon, by stressing the purely human dimension of the (bad) political action and its consequences, defines a sphere where men have some autonomy. (...) Because he is sure that Athens is protected by the gods, in the frame of a fate fixed by them, he can say that the origin of all human misfortunes is indisputably to be found somewhere else than in the causes that these men traditionally put forward and whose aim is to deny their responsibility in the disasters they suffer» (p. 126). El error de la interpretación de Blaise, a mi juicio, pasa por entender la oposición entre dioses y hombres desde un punto de vista excluyente, lo que conlleva el problema de la antinomia libertad-determinación. Como he tratado de mostrar, ni siquiera en Homero se da esta alternativa de motivos para la acción, de suerte que la «autonomía» de la que habla Blaise ya se hallaría en los inicios de la literatura griega. El mismo problema recorre la lectura de John Lewis cuando señala que Solón niega «the divine intentionality and responsibility» y que sostiene «the separation of the city from the gods» (*Solon the Thinker*, op.cit., p. 14). Según el autor, el novedoso pensamiento soloniano (que lo desplaza «from the world-view of epic poets and into the world of philosophers», p. 14), sin embargo, se mantendría aún preso de los modos de expresión míticos, de forma que la obra soloniana sería «new (conceptual) wine served up in old (linguistic) bottles» (p. 15). Es este un lugar común de la hermenéutica soloniana que se apoya en la distinción de etapas griega (mito = época arcaica, logos = época clásica). En cuanto Solón habla de dioses, del destino, de la «mancha», etc., muestra su condición de griego arcaico, mientras que su obra legislativa y sus reflexiones políticas le señalan como griego clásico. Esta usual contraposición de aspectos, luego, sera conjugada por el intérprete (bajo la pareja forma/contenido, por ejemplo, como en el caso de Lewis) o, sin más, se la planteará yuxtapuesta en el propio Solón (como veremos que propone Vlastos).

97 Sobre la relación entre este discurso y el fr. 3D, véase Werner Jaeger, «Solon's Eunomia», en: id., *Five Essays*, Montreal: Mario Casali, 1966 (publicado en alemán por primera vez en 1926), pp. 81-88. Hermann Fränkel, pese a que indica en nota la relación de estos versos con el discurso de Zeus en la *Odisea*, señala que «de modo sorprendente, la responsabilidad queda sustraída a los dioses y atribuida a los hombres» (*Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, op.cit., p. 214). No tiene nada de sorprendente, sin embargo, el que la responsabilidad se atribuya a los hombres, aun cuando

destrucción no es responsabilidad del plano divino sino de las propias «locuras» de los mortales. De igual modo, aquí se insiste en rechazar esa descarga de responsabilidad y en tener en cuenta, antes bien, que lo divino es un factor activo del éxito y la prosperidad; de ahí la mención de Atenea, diosa políade de la comunidad, esto es, la diosa que expresa la comunidad como tal. Los siguientes versos describen la responsabilidad humana en la situación insostenible de Atenas:

Sino que son los propios ciudadanos [*astoi*] quienes, con sus locuras quieren destruir la gran *pólis* persuadidos por las riquezas [*khrémasi*]<sup>98</sup>

Vemos aquí aparecer las *khrémata* en el núcleo mismo del problema. En la *Elegía* hemos visto descrito el peligro inherente a esta noción. En la destrucción de la ciudad, los atenienses tienen la responsabilidad de dejarse llevar por el vértigo de las *khrémata* y por tanto asumir como guía una conducta que no tiene «límite manifiesto» para los hombres. Y de entre ellos, los eupátridas, en cuanto son los «conductores del pueblo», son los principales responsables:

y la injusta comprensión [*ádikos nóos*] de los conductores del pueblo, a quienes esperan muchos dolores a causa de su gran extralimitación [*hýbrios*]: pues no saben contener el hartazgo [*kóron*] ni sus efectivas [*paroúsas*] alegrías ordenarlas [*kosmeîn*] en la serenidad del banquete<sup>99</sup>.

Estos versos resumen con precisión la situación ateniense y la lectura que hizo Solón de ella, a la vez que conectan con la *Elegía*. El *ádikos nóos* de los «conductores del pueblo» supone en efecto esa extralimitación que es la *adikía*, el desquiciamiento que no se atiene a ningún límite<sup>100</sup>. La *hýbris* de los eupátridas se caracteriza como una incapacidad de «contener el *kóros*». Recordemos que la *Elegía* en su parte final señalaba lo siguiente:

los dioses jueguen un papel relevante en el proceso, como ya hemos visto al tratar de la doble motivación en Homero. En este sentido, es errónea también la lectura de Jaeger cuando contrapone la *até*, como residuo ético primitivo, a una culpabilidad exclusivamente humana que señalaría Solón, que exigiría «la acción injusta con voluntad consciente» (*Paideía*, op.cit., p. 144). Las acciones culpables de los eupátridas no suponen esa supuesta consciencia de la injusticia sino que, más bien, todo el planteamiento soloniano pasa por suponer que, si tal «consciencia» existiera, no se podría hacer lo que se hace, aunque solo fuera porque esas acciones conllevan unos resultados penosos incluso para quienes las cometen. Dicho de otra forma y por hacer resonar el mal llamado «intelectualismo moral» que supone el planteamiento: nadie hace el mal a sabiendas.

98 Solón, fr. 3D, 5-6.

99 Solón, fr. 3D, 7-9. Adolfo J. Domínguez Monedero interpreta que «conductores del pueblo» refiere a un determinado sector de la nobleza, que buscaría «capitalizar» el descontento del *dêmos*, «para minar la posición de las familias y grupos que, en la práctica, ejercían el poder en la *polis* y avanzar en sus propias posiciones» (*Solón de Atenas*, op.cit., p. 29). Sin embargo, la referencia al fr. 5D, a mi juicio, anula esta interpretación, desde el momento que lo que en él se sostiene es cómo deben comportarse los que «conducen al *dêmos*», esto es, los gobernantes, sin más: «Como mejor seguirá el *dêmos* a sus conductores [*hegemónessi*] es / si no se le deja muy suelto ni se le hace violencia» (fr. 5D, 7-8). No se habla aquí de un sector «demagogo» de la nobleza, sino de cómo deben comportarse los que llevan las riendas de la comunidad. Otra cuestión es la de quiénes son los *astoi* de los vv. 5-6 y qué relación tienen con estos «conductores». Una interpretación posible es la de ver en los vv. 5-9 la contraposición entre el *dêmos* (que sería designado aquí como los *astoi*) y los eupátridas (los conductores del *dêmos*). Así, en H. Roisman, «Ate and its Meaning in the Elegies of Solon», op.cit., pp. 22-23.

100 En los *Trabajos y días*, Hesíodo también pone la atención en esa «comprensión injusta» que moviliza el castigo de Zeus a instancias de *dikē*: «Y hay una virgen, *dikē*, nacida de Zeus, / digna y respetada por los dioses que están en el Olimpo, / y cuando alguien la hiere despreciándola deslealmente / al punto se sienta al lado de su padre, el crónida Zeus, / y le refiere el pensamiento de los hombres injustos [*anthrópon adikón nóon*]» (*Trabajos y días* 256-260). Nótese que, como he señalado, el *nóos* no designa tanto la «interioridad» del hombre cuanto su modo de conducirse y de actuar: aquí el *nóos* de los hombres injustos es precisamente aquello que les ha llevado a herir y despreciar a *dikē*. De igual modo el *ádikos nóos* de los «conductores del pueblo» no es una serie de pensamientos en el alma de los eupátridas sino lo que efectivamente han estado haciendo, que corresponde a un modo de comprender el mundo y, como veremos, la *pólis* que es injusto y unilateral.

pues quienes de nosotros ahora muchos medios de vida tienen se esfuerzan el doble: ¿quién saciará [*koréseien*] a todos ellos?<sup>101</sup>

Es esa ansia de tener más, la *pleonexía*, la que se manifiesta aquí en el reproche soloniano. La clave, de nuevo, es que el bienestar «efectivo» (las «alegrías presentes») mueve a la *pleonexía* y a la insatisfacción. La *hēsychía* del banquete se contrapone a la frenética inquietud del *kóros*, siempre deseoso de más, y aparece como un modo de «ordenar» ese estado de cosas placentero<sup>102</sup>.

El poema tiene una laguna en este momento, pero ya ha dejado dibujada con claridad esa situación en la que la comunidad se precipita hacia su propia destrucción en una deriva en la que la unilateralidad y la *pleonexía* son la única guía. Solón anticipa esta ruina en los siguientes versos:

no vigilan los venerables cimientos de *dikē*  
que, silente, comprende lo que está siendo y lo que fue  
y, con el tiempo, siempre acontece vengadora<sup>103</sup>

Las «injusticias» de las que se ocupa Solón en este poema se hallan también sometidas al proceso de *dikē*, como ocurría con las de la *Elegía*; lo peculiar ahora es que estos desajustes competen a un terreno que tiene implicaciones colectivas, al lazo comunitario, a esa unión de «casas» que es la *pólis*, por lo que las repercusiones afectan a la propia colectividad y no meramente al individuo o a la «casa» que realiza las «locuras»<sup>104</sup>. La repercusión del *ádikos nóos* es aquí colectiva: «la herida alcanza a toda

101 Solón, fr. 1D, 72-73.

102 Nótese que los banquetes griegos no son solo ocasión de disfrutar de la compañía y de la charla con los *philoí*, sino también son los lugares de recitación poética por excelencia en la época pre-trágica en la que nos encontramos. Es decir, son lugares en los que aprender y comprender cosas como las que se decían en la *Elegía a las musas*, que es, como hemos visto, una composición simposiaca a todos los efectos. La referencia a los banquetes y al *kosmeîn* que se produciría en ellos, a mi juicio, debe comprenderse bajo esta luz. Véase la pintura que hace Jenófanes de un banquete en su fr. 1D, poniéndolo en relación con la piedad y la *areté*. Sobre los banquetes griegos como institución social y su relación con la poesía, es imprescindible el libro de Pauline Schmitt Pantel, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Roma: École Française de Rome, 1992 (especialmente pp. 32-38 y 45-52). Respecto al banquete que Solón menciona en los versos citados, la autora recalca que la palabra usada, *daís*, tiene el sentido de «repas fondé sur le partage» y, en ese sentido, el comportamiento injusto se concibe como una perturbación del «repas sacrificiel» (p. 38).

103 Solón, fr. 3D, 14-16.

104 Otro de los lugares comunes de la hermenéutica soloniana aparece aquí: el destacar dos tipos de «justicia» en sus poemas. Una, de índole trascendente y mítico-religiosa, tendría un influjo hesiódico y sería expresada en la *Elegía*. La otra, propia de la racionalidad política, sería de influencia milesia y aparecería en el poema que estamos comentando y en otros de orientación política. Werner Jaeger, en su «Solons Eunomie» de 1926, ya señaló una actividad de resignificación del concepto de *dikē* en la obra de Solón, como «the inmanent justice of events» («Solon's Eunomia, op.cit., p. 91), aunque destacaba que esa resignificación era entendida por el propio Solón como una prolongación, más que como una alteración, de la perspectiva tradicional. En 1933, no obstante, y postulando esa separación entre la *átē* irracional y la culpabilidad consciente que ya hemos mencionado, Jaeger yuxtapone la *dikē* de la *Elegía* con la de los «poemas políticos» bajo la oposición entre el pensamiento tradicional religioso y la «concepción social inmanente» (*Paideía*, op.cit., p. 145). En un célebre artículo de 1946 («Solonian Justice», op.cit), Gregory Vlastos asumía los resultados del trabajo de Jaeger y los radicalizaba aún más, contraponiendo el «naturalismo» soloniano a las categorías religiosas de la «polución» (pp. 66-68). La oposición mito-logos se proyecta en este punto: la justicia del *miasma* pertenece al «realm of mystery, whose logic can be aluminated in the form of myth but cannot be understood by ordinary human reason»; por ello, su verdad se basa en la autoridad de los oráculos y la tradición; la justicia soloniana, sin embargo, «is intelligible in principle», «its judgement are verified in the common experience of the *polis*» (pp. 67-68). Claro que, como esta justicia soloniana racional y política no puede equipararse a la justicia de la *Elegía*, Vlastos hablará de una «bifurcación» del pensamiento de Solón: «In political justice he is a great innovator, for he thinks of it as an intelligible order of reparation. In acquisitive or distributive justice he is a traditionalist» (p. 76). Jean-Pierre Vernant acepta estos análisis de Vlastos (a los que remite en *Los orígenes del pensamiento griego*, op.cit., p. 99), puesto que prolongan su tesis de la racionalización y secularización social que implica «el universo espiritual de la *pólis*». Discutiré esta tesis más adelante. Ahora, simplemente, quiero señalar que la esquizofrenia soloniana que aquí se plantea no es hermenéuticamente sostenible. Los paralelos entre la justicia de la *Elegía* y la de la *Eunomía* son más que evidentes por lo que quizá lo que hay que dejar de suponer es que el plano de lo político estaría constituido exclusivamente por relaciones inmanentes (tal y como nosotros, modernos, entendemos la



la *pólis*»<sup>105</sup>, es decir, la sume en la inestabilidad y en el conflicto, en la guerra civil y en la ruina. Solón describe esta situación con las siguientes palabras:

Esta herida inesquivable [*áphykton*] alcanza a toda la *pólis*  
y al punto cae en una infame esclavitud,  
y se despiertan el conflicto [*stásin*] entre compatriotas y la guerra dormida,  
que es la ruina de la amada juventud de muchos:  
pues a causa de sus enemigos, una ciudad [*astú*] amada por muchos  
es arruinada en las reuniones de las que gustan los injustos<sup>106</sup>.

De esta forma, Solón está sosteniendo que las acciones injustas de unos repercuten en el devenir colectivo de la comunidad, por lo que se halla aquí la misma línea de pensamiento que se desplegaba en los versos sobre el castigo a la conducta insolente del *basileús* hesiódico, pero ahora expandida a todos los ciudadanos, o a los principales de ellos. No se trata de que se haya pasado de una «justicia mágica» a una «justicia política» (o «racional», o «inmanente»); lo que cambia es que ahora se reconoce que no sólo la conducta del *basileús* puede llevar a la ruina a la comunidad, es decir, que la extralimitación que produzca el castigo puede provenir de otros miembros de la comunidad. Más adelante se hablará de un «mal público» (*dēmósion kakòn*), señalando de nuevo la capacidad de ciertas acciones de trascender los límites de la existencia individual o familiar y afectar a la marcha colectiva. Esto se manifiesta en que la imposible huida del castigo de *dikē* es representada como un vano intento de refugio en el *oikos*, caracterizado como lo cerrado y lo opaco por excelencia:

Las puertas del patio no pueden cerrarle el paso,  
y salta por encima de la alta tapia, y le encuentra de cualquier manera  
aunque uno huya a su cámara más profunda<sup>107</sup>.

Al igual que el impacto en la descendencia señalaba en la *Elegía* la dimensión familiar inexcusable de la existencia griega, aquí se encuentra señalado el carácter «político» de la misma. Las consecuencias de determinadas acciones repercuten en una dimensión que es exterior a los *oikoi*, por lo que estos no sirven de refugio para el castigo que corresponde a esas acciones. Es la dimensión de la

---

política) y dejar que las propias palabras de Solón nos instruyan sobre cómo debemos entender «el universo espiritual de la *pólis*». Para una crítica de la postura de Vlastos, véase Arthur W. H. Adkins, *Poetic Craft in the Early Greek Elegists*, Chicago: The University of Chicago Press, 1985, p. 124. Más interesante que esta supuesta dualidad de justicias en Solón es intentar distinguir la *dikē* soloniana de la hesiódica. Sin duda, hay un hiato entre ambas, quizá no tanto en lo referente al trasfondo conceptual (no se trata de que la una sea el mito, o la trascendencia, y la otra sea el logos, o la inmanencia) sino en cuanto que la situación social cambia y se busca solucionar los nuevos problemas. Mientras que, como hemos visto, Hesíodo se mueve en un mundo estrictamente prepolítico, en el mundo de la «aldea», por decirlo con Aristóteles, cuya comunidad se halla constituida por la satisfacción de «necesidades no cotidianas», el mundo de Solón, sin embargo, es ya el mundo de las incipientes *póleis*, a cuyo desarrollo contribuirá su propia obra legislativa. Lo que se ha alterado, pues, es el alcance de la existencia social de los hombres, quienes tienen ahora un compromiso con la colectividad del que carecían los aldeanos hesiódicos; pero la noción de *dikē* como principio cósmico de esencialidad permanece y, como veremos, va a ser un ingrediente esencial en el desarrollo del nuevo panorama social.

105 Solón, fr. 3D, 17.

106 Solón fr. 3D, 17-22. De estos versos es preciso comentar varias cosas. Primero, el *áphykton* del v. 17 que remite a lo que se decía en la *Elegía* al hilo de la aparición de la *moira*: «y las concesiones de los dioses inmortales son inesquivables [*áphykta*]» (v. 64). Segundo, la *doulosýnē* del v. 18 no tiene por qué significar, en un sentido literal, la esclavitud de los atenienses que, sometidos a las deudas, eran vendidos en el extranjero (sobre esta esclavitud véase el fr. 24D). El propio Solón habla en un sentido lato de «esclavitud» en otros fragmentos que podrían estar hablando de la tiranía de Pisístrato: «el *dēmos*, por ignorancia, cae en la esclavitud [*doulosýnēn*] de un monarca» (fr. 10D, 3-4); «pues vosotros mismos les habéis acrecentado al darles una guardia / y por ello habéis caído en infame esclavitud [*doulosýnēn*]» (fr. 8D, 3-4). Véase G. Ferrara, *La política di Solone*, op.cit., pp. 72-73. Tercero, los *synodoi* de los que se habla en el v. 22 aparecen aquí en contraposición al banquete mencionado anteriormente, como reuniones en los que se desarrolla el *ádikos nóos* y, por lo tanto, se cae en el vértigo del *kóros* y la *pleonexia*.

107 Solón, fr. 3D, 27-30.



*pólis* la que, al verse afectada por las acciones de uno de sus miembros, actúa sobre el resto de ellos: con ello se pone de relieve que no solo el *génos* constituye una parte relevante dentro de la «vida» de cada individuo, sino también la *pólis* en la que vive, de suerte que las vicisitudes políticas son determinantes para el desarrollo correcto de sus miembros<sup>108</sup>. Al detectar esta repercusión colectiva, Solón está, pues, apuntando a que existe una comunidad real y consistente más allá del *oikos*: la *pólis*. Pero, además, está señalando que solo la atención y el respeto hacia esa dimensión colectiva permite mantener al *oikos* en su autonomía.

En continuidad con lo que hemos visto en la *Elegía*, Solón se está haciendo aquí cargo, pues, de que la *pólis* es algo y de que, en tanto que es, tiene sus límites propios, su consistencia específica, cuya observancia vigila *díkē*. Por eso al comienzo del poema coloca a la *pólis* bajo el auspicio de Atenea. La *pólis* tiene su dios, puesto que la *pólis* es algo que tiene sus límites y rasgos específicos. «Justicia» es aquí, como en la *Elegía*, un principio ontológico de esencialidad, que traza, mediante sus castigos, los perfiles de cada cosa, sus límites ónticos. Por ello, y a pesar a la continuidad de fondo, el poema soloniano da un paso más que los *Trabajos y días* hesiódicos. En los *Trabajos* veíamos que el *oikos* era concebido como algo cerrado sobre sí, cuya apertura era marcada como negativa. Aquí, en la *Eunomía*, esa cerrazón del *oikos* es puesta en cuestión, resaltando su exposición colectiva y su inserción en un campo más amplio de decisiones<sup>109</sup>. Desde luego, la exigencia de medida hesiódica apuntaba hacia una sujeción de cada *oikos* que, en cierto modo, se ajustaba así con los demás. Ahora, esta conexión se hace explícita<sup>110</sup>.

En este sentido, el poema *Eunomía* se encuadra dentro del mismo marco de pensamiento que hemos visto en la *Elegía* y que conecta con el análisis de la figura del poeta y de la piedad en la Grecia antigua. La extralimitación que supone la ceguera que cada mortal tiene sobre sus acciones es cohe-

108 Recuérdese que el Solón herodoteo, en el ejemplo de Telo de Atenas, menciona una buena *pólis* como uno de los ingredientes fundamentales del *ólbos* que se le atribuye. Ya señaló el uso griego de mencionar el *génos* de alguien al nombrarlo; otro uso también es mencionar la *pólis*. Además, recordemos aquí los versos citados de la elegía de Tirteo (fr. 6, 7D) en los que se vinculan ambos aspectos de la existencia de los hombres: la moral hoplítica, en general, se sustenta en esta conciencia de que el *génos* sufre la ruina de la *pólis*. Pero, a la inversa, también el éxito y la gloria se extienden a estas dimensiones. Sobre esto, véase Tirteo fr. 9D, vv. 23-24, 27-30: «Y a ese que en el frente cayó y la vida ha perdido / dándole gloria [*eukleías*] a la ciudad [*ásty*], a los habitantes [*laoùs*] y a su padre / (...) a ese lo lloran por igual tanto los jóvenes como los viejos / y toda la ciudad [*pólis*] se entristece y lo añora apenada, / y su tumba y sus hijos sobresalen entre los hombres / y los hijos de sus hijos y todo el posterior linaje [*génos*]».

109 Véase K. A. Raaflaub «Political Thought, Civic Responsibility, and the Greek Polis», op.cit., p. 91.

110 De esta forma, no se trata de que antes de Solón (por así decir) no hubiera *pólis*. La palabra es conocida desde Homero para designar «un lugar fortificado, una ciudad» (M. I. Finley, *El mundo de Odiseo*, op.cit., p. 37). Ahora bien, como hemos visto en Hesíodo, este lazo colectivo no tiene peso dentro de la organización conceptual de la época, más allá de las repercusiones negativas o positivas que puedan tener las acciones de los «reyes». Al poner de relieve la *pólis* como entidad determinada, Solón (y el resto de legisladores griegos) van a implicar a todo *oikos* en la cuestión de la colectividad. No es casual, así, que la *pólis* cobre relevancia como entidad al hilo del desarrollo militar del hoplismo, ni tampoco que la exhortación a la contención y la medida se haga cada vez más frecuente. La falange hoplita no es apta para el combate individualizado, por lo que requiere de un orden colectivo, de una *táxis* fija, en la que cada cual debe cumplir su papel dentro del conjunto. Las elegías de Tirteo que hemos visto, pero también las de Calino, por ejemplo, son muestras de esta perspectiva colectiva que impone el hoplismo. Recuérdense las palabras de Aristóteles ya mencionadas en una nota anterior: «sin una ordenación conjunta [*syntaxeōs*] es inútil el hoplismo» (*Política* IV 13, 1297b19-20). Véase Nicole Loraux, *Las experiencias de Tiresias. Lo femenino y el hombre griego*, Buenos Aires: Biblos, 2003, pp. 79-95 («La bella muerte espartana»). El carácter colectivo de la guerra hoplita que, como tal, involucra a gran parte de la población en el compromiso con la autodefensa, implica a su vez la necesidad de un control comunitario de la *paideía*, de ahí el desarrollo de instituciones como la efebía ateniense o la agogé espartana. Sobre estas instituciones, véase M. Detienne, «La phalange: problèmes et controverses», op.cit., pp. 160-175; también P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir. Formes de pensées et formes de société dans le monde grec*, op.cit., pp. 151-174.

rente con la actitud eupátrida de los tiempos de Solón y con la tendencia al colapso de la comunidad que señalé en el punto anterior. Los eupátridas, con sus «proyectos injustos», se cierran sobre sí, no advirtiendo el alcance colectivo de sus actos, que terminarán por repercutir, mediante la ruina de la *pólis* misma, en su propia y ciega prosperidad actual. Tendría lugar *dikē* y el límite, lo que es la comunidad, se mostraría precisamente cuando se colapsara. Esta ruina generalizada sería a su vez el inicio de un nuevo proceso similar. Así, desde la perspectiva que ofrece el proceso de la *dikē*, puede anticiparse que el desequilibrio entre los grupos sociales dará lugar a uno de esos castigos equilibradores (digamos, una revuelta sangrienta), lo que a su vez dará lugar a un nuevo proceso de desequilibrio (el nuevo grupo dominante comenzaría a imponerse sobre los vencidos) y a un nuevo castigo, etc<sup>111</sup>. Esta «lucha de clases» no produce «saltos cualitativos», sino que, por así decir, pone el contador a cero cada vez, iniciando un nuevo proceso de desequilibrio. El castigo de *dikē* es, pues, circular: un grupo, ciego al resto, insiste en sí mismo hasta que hace saltar el equilibrio, rebasando los límites y produciendo el castigo que restituye el equilibrio inicial, y de este surge de nuevo la autoinsistencia de un grupo, etc. Es esta circularidad del castigo de *dikē*, a mi juicio, la que proporciona un carácter específico a la solución soloniana, que buscará distanciarse, como el *basileús* hesiódico, de la unilateralidad que demuestra cada figura, cada facción.

## 6.6.-LA SOLUCIÓN SOLONIANA

En un poema posterior a su arcontado, Solón alude a su negativa a erigirse como tirano y a establecer un nuevo reparto de tierras, medida que resumía las exigencias de la facción del *dēmos*. Solón señala que ha sabido, «con ayuda de los dioses», cumplir sus promesas y no cometer locuras fuera de ellas, y termina diciendo:

(...) no me place  
la violencia del tirano ni que de la fértil tierra patria  
igual porción [*isomoirían*] tengan los buenos [*esthlous*] que los malos [*kakoisin*]<sup>112</sup>.

Aquí en principio no se plantea una disyunción: tiranía y reparto de tierras no se excluyen, hasta el punto de que las principales tiranías griegas del siglo VII se apoyan en este tipo de reivindicaciones para conseguir el apoyo político y militar que necesitan<sup>113</sup>. Sobre la opción por la tiranía volveré más adelante, simplemente señalar ahora que supone el más alto grado de desequilibrio, por cuanto es un solo individuo o, mejor dicho, un *oikos*, el que en tal situación se arroga la capacidad de decisión y de acción sobre la colectividad. Tal opción es precisamente solidaria de una isomoiría, de un reparto igualitario de las tierras, de los «lotes», por cuanto implica una igualación de todos los integrantes

111 Werner Jaeger («Solon's Eunomia», op.cit., pp. 87-88) habla de Solón como «prophetic warner», lo que conecta su figura con los «wise advisers» de Heródoto, cuestión sobre la que volveremos más adelante.

112 Solón, fr. 23D, 19-21.

113 Así, Platón en la *República* vincula al tirano y a su pretensión demagógica tanto con el reparto de tierras como con la «cancelación de deudas», una de las más célebres medidas solonianas. Véase *República* VIII, 565e-566a: «De esta forma, quien se encuentra al frente del *dēmos* toma una masa muy obediente y no se mantiene apartado de la sangre de sus prójimos [*emphylíou*], sino que, acusando injustamente a cuantos quiere, los lleva a los tribunales y los asesina, acabando con su vida humana, y saborea con lengua y estómago impíos el asesinato de sus congéneres [*suyyenoús*], y destierra y mata y sugiere la cancelación de las deudas y la redistribución de las tierras: ¿acaso no es forzoso y adecuado que tal persona, tras esto, o bien muera a manos de sus enemigos o bien se vuelva tirano y se convierta en un lobo entre hombres?».

del cuerpo político, en coherencia con la extrema unilateralidad del tirano<sup>114</sup>. En cualquier caso e independientemente de la forma tiránica, se puede adivinar un rechazo de la isomoiría en general por parte de Solón fundado en el principio anteriormente mencionado: no se trata de que Solón fuese un «aristócrata» o un «conservador» (o, al menos, no se trata sólo de eso) sino de que el equilibrio isomóirico pronto se vería alterado por la disparidad esencial que divide la comunidad en unos a los que les va bien (porque lo hacen bien), esto es, los «nobles», los «buenos», y otros a los que les va mal (porque lo hacen mal), esto es, los «pobres», los «malos»<sup>115</sup>. La solución de un nuevo reparto, más allá de su carácter «injusto», simplemente supondría restituir momentáneamente una situación de equilibrio que no desactivaría el proceso de desequilibrio, con lo que únicamente se aplazaría la catástrofe. El ciclo volvería a comenzar, produciendo inexorablemente una situación similar a la que se enfrenta Solón.

Frente a las distintas soluciones unilaterales, Solón va establecer su propia solución mediante un planteamiento que pretende rebasar esas unilateralidades, es decir, la autoinsistencia opaca de cada facción que acaba generando *adikía* y ruina. Esa *dysnomiē* es una situación completamente dislocada que, sometida a las sacudidas del movimiento de la *dikē*, comporta múltiples males para la *pólis*. Para evitar esa dinámica de unilateralidades que se suceden las unas a las otras, las unas tras la ruina de las otras, Solón va a proponer algo distinto: asumir de entrada la perspectiva de la *dikē*, instalar a la *pólis* en ella, lo que él va a llamar la *eunomiē*<sup>116</sup>. El *nómos* es la «ley», pero en el sentido en el que «ley» se entiende como un acto de reconocimiento: *némō* es algo así como «asigno», «distribuyo»; el *nómos* es pues la expresión del «reparto»<sup>117</sup>. La *eunomía* es así la «buena asignación», donde «buena» remite de nuevo a un tener en cuenta la presencia de los límites, lo que a cada cosa le corresponde por ser como es<sup>118</sup>. En cuanto reparto que reconoce la entidad de cada parte, el buen *nómos* es así capaz de preservar la relación entre ellas, ya que no permite el desquiciamiento de las unilateralidades<sup>119</sup>. La

114 Véase Louise-Marie L'Homme-Wéry, «La notion d'harmonie dans la pensée politique de Solon», *Kernos* 9, 1996, p. 151.

115 Muchos autores han señalado el carácter «conservador» o «aristócrata» de la legislación soloniana. Véase H. Fränkel, *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, op.cit., p. 217; L. G. Mitchell, «New wine in old wineskins. Solon, *arete* and the *agathos*», op.cit., pp. 137-147; y también K. A. Raaflaub, «Athenian and Spartan *Eunomia*, or: what to do with Solon's timocracy?», op. cit., pp. 400-402. Desde luego, no es un demócrata ni mucho menos, pero reducir su planteamiento político al favorecimiento de una de las dos facciones enfrentadas es ignorar la lógica misma de las acciones de Solón, como vamos a ver a continuación.

116 Sobre la relación entre *dikē* y *eunomía* en el poema, véase W. Jaeger, «Solon's *Eunomia*», op. cit., págs. 95-96.

117 De ahí que la expresión *nomidsein tois theois* deba traducirse por «reconocer a los dioses» (esto es, darles su parte) y sea expresión de la piedad griega. Véase K. Kerényi, *La religión antigua*, op.cit., p. 59: «Toda la religión griega de la época histórica se basa en *nómos*, *nomízein*». Jaeger, en su «Solon's *Eunomia*», señala de pasada: «the mounstrous misinterpretation of *eunomía* as meaning 'just distribution' derived from *némo* (...), comparable to *isonomía* in the sense of 'equal distribution'»(p. 95n). El problema es aquí el de equiparar «justicia» con un principio igualitario, pues, como hemos señalado en la nota anterior, Jaeger mismo relaciona *dikē* con *eunomía*. En ese sentido, la *eunomía* no es *isonomía*. Pero esto no quita la razón a vincular *nómos* con *némō*, puesto que no todo reparto es un reparto igualitario. Véase L.-M. L'Homme-Wéry, «La notion d'harmonie dans la pensée politique de Solon», op.cit., p. 145. Más adelante examinaré estas dos formas de entender el «reparto».

118 Jean-Pierre Vernant glosa *eunomía* del siguiente modo: «la distribución equitativa de las obligaciones, de los honores, del poder entre los individuos y las facciones que componen el cuerpo social» (*Los orígenes del pensamiento griego*, op.cit., p. 87).

119 En este punto tiene razón Fabienne Blaise cuando sostiene que la *Eunomía* abre la esfera de la política como un espacio de responsabilidad y actuación colectiva («Poetics and Politics: Tradition Re-worked in Solon's 'Eunomia' (Poem 4)», op.cit., p. 127). Sin embargo, y al contrario de lo que el propio Blaise sostiene, esto no se hace a expensas de las figuras de los dioses. Más bien, es gracias a la delimitación óptica que suministra el principio cósmico de esencialidad

*eunomíē*, dirá Solón, hace aparecer [*apopháinei*] todas las cosas «ordenadas y armoniosas» [*eúkosma kai ártia*]; hace prisioneros a los «injustos» [*adikois*’]», pausa la «hartura» [*kóron*] y disipa la «ex-tralimitación» [*hýbrin*]<sup>120</sup>. Aparecen aquí las mismas palabras que estaban vinculadas al proceso de transgresión y ruina anteriormente comentado, solo que desactivadas: la *eunomía*, según Solón, interrumpe el proceso puesto que no permite el desequilibrio y la unilateralidad al ser un reconocimiento de la entidad de cada parte y, por tanto, una demarcación de los límites respectivos. Esto no supone inmediatamente una uniformización o una igualación de las partes, sino una medición que pondera el peso específico de cada una de ellas, asignándolas una estimación y una funcionalidad concreta<sup>121</sup>. Se suele reconocer en el proyecto que es la *pólis* griega un impulso legislativo que se condensa en el lema de un *nómos*, un «reparto de asignaciones», que sea el mismo para todos. Al menos en el caso de la *eunomía* soloniana, no son las «asignaciones» las mismas; lo que es lo mismo para todos es, por así decir, el «reparto», esto es, lo que proporciona determinada asignación a unos es lo mismo que lo que proporciona determinada asignación a otros. Más a los que más, menos a los que menos<sup>122</sup>.

Se ha señalado que el poema elude hacer referencias concretas a la consecución de la *eunomía*<sup>123</sup>. Sin embargo, sí pueden reconocerse unas líneas generales, un hilo conductor, que permite entender el objetivo de las «reformas» solonianas<sup>124</sup>. En este sentido, se puede afirmar que el poema no se compromete con una determinada configuración política, sino que habla de la *pólis* misma como tal<sup>125</sup>. La *eunomía*, así, no es tanto un determinado régimen político sino la sustancia misma de esa entidad llamada *pólis*. En efecto, la *eunomía* es el cuidado de los límites, de modo que con ella se manifiesta una *pólis* que observa la medida y neutraliza los excesos, es decir, una *pólis* buena, que se sustrae, al

---

que supone *dikē* por lo que se puede presentar como una esfera específica ese conjunto de problemas.

120 Solón, fr. 3D, 32-39.

121 Jean-Pierre Vernant ha reconocido esta proporcionalidad de la «igualdad jerárquica» soloniana. Véase J.-P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, op. cit., pp. 104-110.

122 Este «reparto proporcional», desde luego, guarda relación con el reparto que se da en la asamblea de guerreros homérica, porque esta tampoco es igualitaria, sino proporcional: las partes asignadas no son porciones iguales, sino precisamente adecuadas al carácter de la participación. Así, en la *Iliada*, Aquiles llega a afirmar de Agamenón: «Y cuando llega el tiempo de la distribución, / tuya es la mayor parte [*géras*]» (I, 166-167). Véase también *Iliada* IX, 330-333. Dicho sea esto frente a la interpretación de Marcel Detienne que, pese a remitir a estas escenas de reparto «desigual», solo atiende al carácter igualitario de las distintas posiciones en juego. Véase M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, op.cit., pp. 96: «En el juego de las diversas instituciones, asambleas deliberativas, reparto del botín, juegos funerarios, un mismo modelo se impone: un espacio circular y centrado, en el que idealmente, cada uno está, mediante la relación con los demás, en una relación recíproca y reversible». Él mismo ha señalado previamente con respecto al botín: «Sin duda, las partes de honor eran cogidas antes por este o aquel personaje importante» (p. 92 n26). La salvedad que introduce el «idealmente» de la cita anterior no es válida desde el momento en que da por sentado (en la «idealidad») lo que sin embargo se supone que no se da «realmente» y sería necesario probar.

123 Sobre esta imprecisión del poema, véase A. J. Domínguez Monedero, *Solón de Atenas*, op.cit., p. 130.

124 Por ejemplo, la legislación sobre los funerales parece tener sentido dentro de este esquema de «moderación» del peso específico de los miembros de la ciudad, al restringir los excesos de los funerales nobles mediante medidas como la prohibición de la ostentación, la limitación de las ofrendas o la reglamentación del gesto de duelo. Se encontrará una lectura en esta línea en L. Gernet, A. Boulanger, *El genio griego en la religión*, op.cit., p. 110-111. Asimismo, la tipificación del homicidio como delito cívico sustrae del ámbito privado el derecho de venganza, de suerte que se pone de manifiesto la relación con la colectividad que ostentan determinadas conductas particulares. En cierto modo, el pleito de la Orestíada de Esquilo, que escenifica el conflicto entre los dioses de la *pólis* y los dioses de la sangre, se mueve dentro de estos esquemas de contención de la preponderancia de unas partes sobre otras y, por tanto, plantea la *dikē* en un nivel propiamente político.

125 Werner Jaeger sitúa el fr. 3D como intermedio entre los poemas políticos en sentido estricto y los poemas puramente reflexivos, como la Elegía («Solon's Eunomia», op.cit., p. 81). Entre un extremo y otro de la sujeción pragmática (poemas políticos: pragmática +; poemas reflexivos: pragmática -), se encuentra el fr. 3D.



igual que la piedad que vimos en la *Elegía*, al movimiento de reajuste que desencadena la *adikía*. La obra legislativa soloniana, en cuanto responde al intento de instaurar la *eunomía* en la *pólis* ateniense, debe entenderse así más que como un «programa de reformas», como un intento de fijar los límites que constituyen la *pólis* misma. Esto quiere decir que, ante todo, se tratará de reconocer todas las partes que la componen, evitando que unas se impongan sobre otras, pero también que unas se igualen a otras. La *eunomía* supone así una distancia tanto respecto a las pretensiones de los *agathoi*, la facción aristocrática de los eupátridas, como a las de los *kakoi*, esto es, del *dêmos*. Frente a la unilateralidad de unos y la de los otros, se despliega una perspectiva que los engloba y contiene a ambos.

### 6.7.-POLÍTICA Y RECONOCIMIENTO

La expresión recurrente del proyecto de la *pólis* será la de «poner el *krátos* en el medio», esto es, que la capacidad de manejar correctamente la marcha colectiva se sitúe en un centro que permita medir las distancias entre unos y otros con respecto a esa capacidad. Este gesto se contrapone así a una situación anterior, en la que el *krátos* era algo que poseían aquellos que eran de tal o cual *génos*, es decir, en la que la capacidad de manejar los asuntos colectivos se daba por sentada en aquellas «casas» cuya tradición les mostraba como *aristoi*. En efecto, los *aristoi*, en cuanto son aquellos a los que les va bien, son por definición los que hacen bien las cosas y por lo tanto demuestran su competencia para manejarse con los asuntos que conciernen a la marcha de la comunidad. Así, la representación homérica de esta élite nos ofrece la imagen de unas figuras exitosas, a las que por su competencia individual se les atribuye una capacidad de gestión colectiva similar. Que los mejores son los que mejor gobiernan es el supuesto de esta «aristocracia» y es un principio que no será discutido en el horizonte griego ni siquiera durante la época clásica. Lo que sí se va a discutir es, como hemos visto en un poema de Solón, quiénes sean esos «mejores» y, por tanto, se va a problematizar qué sea la *areté*. De esta forma, situar el *krátos* en el *méson*, ante todo, implica problematizar este supuesto que identificaba sin fisuras a los *agathoi* con los *ploutoi*. Esto va a implicar examinar y decidir las capacidades políticas del conjunto de los ciudadanos, de forma que se dictamine a quién o a quiénes corresponde la competencia en tal o cual asunto. Como ya he señalado, esto no va a redundar en una uniformización de la sociedad, sino más bien todo lo contrario. Situar el *krátos* en el *méson* no implica la figura conceptual del círculo porque el *méson* no es un centro que, al ser equidistante frente a cualquier individuo, vuelve «reversibles y horizontales» las relaciones entre los miembros de la *pólis*, sino que es más bien el punto a partir del cual se miden las posiciones<sup>126</sup>. De esta forma, situar el *krátos* en el *méson* va a suponer establecer y fijar el peso específico que cada ciudadano tiene en la *pólis* y, por lo tanto, se trata de un principio de heterogeneidad y diferencia. La política griega se constituye así en una política del reconocimiento, que busca determinar la capacidad de cada miembro respecto de los asuntos comunes a todos. Esto cuadra, desde luego, con la exposición que hice en un capítulo anterior a propósito del carácter «intelectualista» del modo griego de entender la conducta. En cuanto es posible determinar un «bien» para la comunidad, tiene sentido establecer quiénes son los más compe-

126 La lectura del *méson* como centro de relaciones reversibles y horizontales es característica de Marcel Detienne (véase *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, op.cit., pp. 90-103), Jean-Pierre Vernant (Los orígenes del pensamiento griego, op.cit., pp. 139-140), etc. Discutiré más adelante esta postura, al hablar de la democracia ateniense.



tentes para conseguirlo. A su vez, esto conecta con el horizonte «pragmático» en el que se insertaban las discusiones del debate persa.

Se trata, pues, de saber cuál es la mejor forma de administrar la función soberana. Una determinada legislación, al distribuir el *krátos* entre los miembros de la sociedad y definir la participación de los grupos sociales en las instituciones, describe así la capacidad de esos grupos de llevar a buen término las decisiones en esos ámbitos. Cuando se habla de la «timocracia» soloniana se está nombrando este carácter de reconocimiento que tiene el acto legislativo de Solón<sup>127</sup>. Según esta caracterización, el *krátos* residiría en la *timé*. En el enfrentamiento que constituye la sustancia del relato de la *Iliada* esta noción pasa a un primer plano, lo que puede servirnos para ofrecer una mejor caracterización de ella.

En efecto, en la asamblea de guerreros del canto I Aquiles señala cómo el reparto del botín supone una consideración respecto del papel que juega cada cual en la comunidad y que, al privarle Agamenón del botín que le ha correspondido, ha sido «deshonrado» (*átimos*)<sup>128</sup>. Desde este momento, la reparación de la *timé* de Aquiles se convierte en el motivo predominante de la discordia e incluso del «designio de Zeus»<sup>129</sup>. De esta forma, la *timé* consiste en la estimación en que se tiene a alguien, el peso específico que tiene dentro de un proyecto; la *atimía* es así la privación de reconocimiento, la exclusión, la «deshonra». De ahí que la disputa sea tan grave: Aquiles se enoja con Agamenón porque la privación de su parte en el botín le niega el reconocimiento de su importancia dentro de la empresa común<sup>130</sup>. Que el *krátos* se asigne en función de la *timé* quiere decir, pues, que se asigna en función de la estimación, de la importancia, que se reconoce dentro del proyecto colectivo a la parte implicada. En el caso de Solón, aquellos a los que les «va bien», los *agathoí*, seguirán teniendo la voz cantante, por así decir, en cuanto son más capaces de dirigir el devenir colectivo que a aquellos a los que les «va mal», es decir, los *kakoí*. Ese carácter de *agathoí* implica «saber» manejarse, implica buena conducción, y esto les es reconocido por la legislación soloniana. De igual modo, el «irle mal las cosas a uno» implica impericia, no saber conducirse bien, y por eso los *kakoí* seguirán siendo reconocidos como tales por Solón, aunque ya no se verán anulados como lo eran en la legislación anterior.

La timocracia soloniana tiene así un carácter complejo, puesto que constituye un acercamiento a la *pólis* que no quiere anular ninguna de sus partes, pero que tampoco desea igualarlas en aquello en lo que no son iguales. Así, Aristóteles nos presenta el proyecto político soloniano como un régimen «mixto», al que denomina, siguiendo la tradición de su época, «democracia tradicional», designación que contrasta con la democracia clásica de Atenas instaurada por Clístenes. Estas son sus palabras:

En cuanto a Solón, algunos consideran que llegó a ser un legislador excelente [*spoudaíon*] puesto que acabó con la oligarquía por ser demasiado unilateral [*ákraton*], terminó con la esclavitud del

127 Véase Kurt A. Raaflaub, «Athenian and Spartan *Eunomia*, or: what to do with Solon's timocracy?», J. H. Blok, A. P. M. H. Lardinois (eds.), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, op.cit., pp. 404-421.

128 Homero, *Iliada* I, 171; también 356. Véase en general *Iliada* I, 121ss. Es de señalar que la acción de Agamenón es calificada como *hybris* en *Iliada* I, 203. Véase F. Martínez Marzoa, *El decir griego*, op.cit., pp.36-38. También el comentario de Aida Míguez Barciela en *Problemas hermenéuticos en la lectura de la Iliada*, op.cit., pp. 89-99.

129 El término se repite en numerosas ocasiones desde entonces, insistiéndose en que Zeus debe restituírsele, e incluso incrementársele a Aquiles. Véase Homero, *Iliada* I, 353; 505; 507; 510; 559.

130 Según sus propias palabras, «como si fuera un vagabundo deshonrado» [*atimēton metanástēn*] (Homero, *Iliada* XI, 648). Así también Tetis, en el caso de que Zeus rechazara su petición de auxilio a Aquiles, sería «la más deshonrada» [*atimotáte*] de los dioses, es decir, se haría patente que no cuenta en el desenvolvimiento de la dimensión de lo divino que preside las acciones de los hombres (*Iliada* I, 516). Por eso, en cuanto *atimía* es este no reconocimiento del individuo dentro de la comunidad, los castigos de *atimía* en la época clásica constituyen una «pérdida de derechos políticos».

*dêmos* y estableció la democracia tradicional, mezclando [*meixanta*] bellamente la *politeía*: pues el Consejo del Areópago era algo oligárquico, las magistraturas electivas son aristocráticas y los tribunales son democráticos<sup>131</sup>.

Esta bella mixtura es fruto de un reconocimiento global de las capacidades de los individuos, que presupone la previa problematización de la que hemos hablado. En función del peso específico que tienen, se les reconoce un grado de participación distinto acorde con esa importancia. De esta forma, la legislación soloniana, y las legislaciones griegas en general, se caracterizan por asignar una división de las tareas colectivas acorde a la pluralidad que constituye la *pólis*<sup>132</sup>. Esta pluralidad se expresa en las diferentes clases sociales que reconocía la legislación soloniana a partir del rendimiento económico de sus miembros o de su participación militar<sup>133</sup>. Sea cual sea el criterio con el que se realizó tal división, la distribución de Solón se apoyaba en ella para determinar los niveles de participación de cada ciudadano en la marcha colectiva. Así, una minoría cualificada tenía acceso a las magistraturas (este es un rasgo aristocrático), mientras que el conjunto de la *pólis* podía responder en los tribunales respecto de aquellas cuestiones que les afectaban como miembros de ella (rasgo democrático)<sup>134</sup>. Se trata, desde luego, de una cuestión de competencia: los *aristoi* están en condiciones de conducir la *pólis* mejor que los *kakoi*, pero, con respecto a las injusticias colectivas, cualquiera es capaz de evaluarlas como tales. Si la *eunomía* soloniana tiene algo de democrática es debido a este reconocimiento del peso de los *kakoi* en la estructura de la *pólis*, que, pese a que no altera sustancialmente su condición, sin embargo, sí respeta su presencia como miembros de pleno derecho de la *pólis*. En efecto, según se desprende del poema analizado, la «herida» de los actos injustos tiene un alcance colectivo. Esto supone que la administración de la «justicia» relativa a ese tipo de delitos debe ser competencia de la colectividad. Cualquier miembro de la *pólis* es apto para juzgarlas.

La organización política soloniana se caracteriza así por diferenciar niveles de participación dentro de la comunidad ateniense en función de las capacidades de los individuos que los componen. Con ello, se busca indicar el peso específico que tiene cada parte respecto del conjunto que llamamos *pólis*, lo que se corresponde con los contornos propios de cada grupo, es decir, con los límites que asigna *dikē*. La legislación timocrática soloniana es, en este sentido, una legislación «justa», es decir, que

131 Aristóteles, *Política* II 12, 1273b35-40. Traduzco *ákratos* como «unilateral» ya que lo que designa la palabra («puro», «sin mezcla») es precisamente lo contrario de la *meixis* de la legislación soloniana. En su edición de Gredos Manuela García Valdés traduce «por ser demasiado absoluta». Con respecto a la cuestión de la «democracia tradicional», el propio Aristóteles indica a continuación que es la instauración de los tribunales lo que le lleva a afirmar que Solón estableció la democracia (*Política* II 12, 1274a1-5). En el mismo sentido afirma en *Constitución de los atenienses* 9 que «siendo el *dêmos* principal en cuanto al voto, llega a ser principal en cuanto a la *politeía*».

132 Véase Edward M. Harris, «Solon and the spirit of the laws in archaic and classical Greece», en: J. H. Blok; A. P. M. H. Lardinois (eds.), *Solon of Athens. New historical and philological approaches*, op.cit., p. 303.

133 Aristóteles señala que la división se realizó en función de la «estimación» (*timétati*), aunque indica que anteriormente también se hacía así. Véase *Constitución de los atenienses* 7, 3. No queda claro, pues, si la división social tiene un criterio militar o económico (aunque pudiera ser que ambos criterios fueran el mismo, es decir, que el peso militar estuviera organizado en función del peso económico, por ejemplo), ni si la división es o no específicamente soloniana. Kurt A. Raaflaub ha subrayado este problema histórico a la hora de entender esta división de clases sociales. Para sortearlo, propone que la división haya preexistido a la legislación de Solón, pero reducida a tres categorías en función de diferencias militares (*hippeis*, *zeugitai*, *thetes*); que Solón se haya aprovechado de esta división ternaria para distribuir las capacidades y obligaciones políticas; y que solo posteriormente (460-450 a.C.), según un criterio «cuantitativo», se haya añadido una cuarta clase (los *pentakosiomedimnoi*) a la tríada soloniana (esta clase, en efecto, es la única que es designada por una «medida» específica). Véase K. A. Raaflaub, «Athenian and Spartan *Eunomia*, or: what to do with Solon's timocracy?», op. cit., pp. 415-416.

134 Véase Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 7, 3.

busca reconocer la composición efectiva de la *pólis* en cuanto tal.

De esta forma, puede entenderse ahora mejor el rechazo de las otras opciones que tenía a mano Solón: la opción por una tiranía supondría privar de reconocimiento a los *agathoi* y reducir a todos a la condición de *kakoi*; y una solución más democrática, como la *isoimoiría*, implicaría, a su vez, privación también o, por el contrario, excesivo reconocimiento. Así pues, la tarea del legislador Solón consistirá en no alterar la situación y que los *agathoi* sigan siendo *agathoi* y los *kakoi* sigan siendo *kakoi*, reconociéndoles a estos últimos, sin embargo, su parte en el devenir colectivo de la *pólis* a la vez que se fijándoles un límite a aquellos. El propio Solón, en uno de sus poemas, señala:

Porque es verdad que al *dêmos* le di privilegios [*gêras*] bastantes,  
sin nada quitarle de su honra [*timês*] ni añadirle;  
y en cuanto a los capaces [*hoî d' eîkhon dýnamîn*] y estimados por su riquezas,  
cuidé también de estos a fin de evitarles maltratos<sup>135</sup>.

El legislador no quita ni añade; simplemente reconoce<sup>136</sup>. Entonces, se dirá, el legislador no hace nada. No: simplemente reconoce el peso específico que tienen en la *pólis* ambas partes de lo que ella misma es, peso que se ejercía, pero que no era reconocido. Esta deficiencia en el reconocimiento del peso de una de las facciones de la *pólis* era lo que había conducido a la situación insostenible de la Atenas presoloniana. En este sentido, la *seisáktheia* y las medidas de liberación solonianas son intentos de enderezar la legislación unilateral draconiana con vistas a la consecución de la *eunomía*. Pero no son más que medios para llegar a ella. La *eunomía* es, sustancialmente, el reconocimiento de lo que la *pólis* es y esto quiere decir el reconocimiento de las partes que la constituyen y de su influjo en el devenir colectivo. Con ello, el legislador sitúa a la *pólis* ante sí misma, es decir, proporciona un punto de vista exterior que pone de relieve el peso específico de cada parte en la marcha colectiva y detiene así la deriva de unilateralidades que se suceden las unas a las otras. De esta forma, la legislación de Solón está abandonando un planteamiento unilateral de la comunidad e instalándose en una perspectiva global que consigue así detener la *adikia* que conduce al proceso de la *dikê*.

## 6.8.-EL RECHAZO DE LA TIRANÍA

Dentro de esta representación de la labor legislativa, la exterioridad que se quiere alcanzar tiene una contrapartida: la exclusión comunitaria del legislador. Heródoto cuenta, como hemos visto, que tras establecer su legislación Solón emprendió un viaje a Lidia, «para no ser forzado a anular ninguna de las leyes que había establecido»<sup>137</sup>. Él era el único capaz de hacerlo, puesto que el resto de atenienses «con grandes juramentos se habían obligado a someterse durante diez años a las leyes que Solón les estableciera»<sup>138</sup>. En la versión que Aristóteles da del mismo motivo, se señala:

Al disponer la *politeía* de la manera señalada y puesto que algunos se le acercaban molestándole acerca de las leyes, los unos interpretándolas, los otros inquiriéndole, y él no estaba dispuesto a alterarlas ni permanecer siendo odiado, decidió emprender un viaje a Egipto<sup>139</sup>.

135 Solón, fr. 5D, 1-4. Véase Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 11.

136 James Ker vincula las características del reconocimiento del legislador con el viaje «teórico» que Heródoto atribuye a Solón tras su arcontado («Solon's *theôria* and the end of the city», op.cit., pp. 317-322).

137 Heródoto, *Historia* I, 29.1.

138 Heródoto, *Historia* I, 29.2.

139 Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 11.1.

Ambas anécdotas reflejan la incompatibilidad entre la inalterabilidad de las leyes y la permanencia de Solón en Atenas. La misma historia se cuenta de otros legisladores, que también abandonan la comunidad tras su actividad legislativa. En el nivel en el que se mueven estos relatos legendarios, se está señalando aquí hacia una característica específica del modo de entender la tarea del legislador en el mundo griego<sup>140</sup>. En efecto, el reconocimiento inherente al acto legislativo implica una inconmensurabilidad entre el legislador y el resto de la comunidad, puesto que, en el acto de medir la *pólis* en su conjunto, el legislador queda por fuera de ella<sup>141</sup>. La sustracción del legislador busca así resolver el conflicto generado por la ambigüedad de su actividad, que le coloca en la situación excepcional y problemática del *primus inter pares*. Dicho en otras palabras, el *méson*, en cuanto lugar de distribución, no puede estar ocupado por nadie, de ahí que al legislador se lo represente como alguien que se queda sin lugar dentro de la *pólis* para la que legisla. El lugar ambiguo del *basileús* homérico es aquí ocupado por la legislación: de ahí el sintagma *nómos basileús* con el que suelen representar los propios griegos la especificidad de sus organizaciones políticas<sup>142</sup>.

Esta sustracción voluntaria del legislador se contrapone, así, a la opción de la tiranía, que supone por el contrario la instalación de una persona en el *méson* y, por lo tanto, una situación de extrema unilateralidad. Una manera trivial de acabar con la *stásis*, o mejor dicho de detenerla momentáneamente, es que una facción o un miembro de ella descuelle tanto sobre el resto que pueda arrogarse para sí la marcha colectiva de la *pólis* y, por tanto, ignore el «justo» reconocimiento del influjo del resto en esa marcha<sup>143</sup>. Esta es la vía de la tiranía que pronto se endereza «justamente» con la muerte del tirano y la restitución del «ajuste» entre las partes, con lo que vuelve a iniciarse el proceso de arrogarse la capacidad de reconocimiento, etc. Esta vía, pues, se corresponde con la cadena que daba lugar al proceso de la *dikē* y no representa más que el punto de culminación del combate entre unilateralidades. La vía eunómica es bien distinta: consiste en dar un metafórico paso atrás que hace comparecer la escena entera, la *pólis*, con sus dos facciones, entendiendo de ese modo que la totalidad no se limita a una de las partes, sino a la articulación de ellas. Los *nómoi* solonianos son así elementos relativos a una descripción «justa», «ajustada», de la *pólis* ateniense, en la que ninguna de las partes priva de su reconocimiento a la otra. De esta forma, Solón, al reconocer la vida orgánica de la *pólis*, la pluralidad de funciones y la diversidad de participación en ella, está haciendo todo lo contrario del tirano Pisístrato que, tras desarmar a los atenienses, les dijo, en palabras de Aristóteles, «que no debían extrañarse ni perder el ánimo, sino ir a ocuparse cada uno de los asuntos propio [*idiōn*], que de los comunes [*koinōn*] a todos ya se encargaría él»<sup>144</sup>. La colectivo es aquí completamente absorbido

140 Según Andrew Szegedy-Maszak la marcha o muerte del legislador constituye un componente de la representación legendaria de los legisladores con vistas a evitar que las leyes establecidas sean cambiadas («Legends of the Greek Lawgivers», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 19:3, 1978, p. 207). Más adelante, señala: «Indeed it might even be said that the hidden hero of the legends is codified law itself; once the code is self-sustaining, the legislator becomes superfluous. It is in this context that all the details of the legends acquire their significance. They do not represent careless error or simple hagiography. Rather they are consistent and unified in that they contribute to the idea of the excellence of the laws» (p. 208).

141 Véase J. Ker, «Solon's *theōria* and the end of the city», op.cit., pp. 305-308; E. M. Harris, «Solon and the Spirit of the Laws in Archaic and Classical Greece», op.cit., p. 292.

142 Véase, por ejemplo, Heródoto, *Historia* III 38.4.

143 Sobre la unilateralidad del tirano, puesta en relación con el «múltiple oro» de Giges y con la envidia de las obras de los dioses, véase Arquíloco fr. 22D.

144 Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 15, 5

por una única figura, que convierte al resto de ciudadanos en meros gestores privados, anulando las diferencias internas de la *pólis*. En cuanto tal, su palabra (el «edicto») sustituye al *nómos*. La tiranía, así, supone someter al resto de la *pólis* a las decisiones de un único hombre, por lo que puede compararse con una esclavización generalizada. Por ello, en otro de sus poemas que nos han llegado, quizá hablando precisamente de Pisístrato, Solón dice lo siguiente:

Por los grandes hombres se destruye la ciudad, y el pueblo [*dêmos*],  
por ignorancia, cae en la esclavitud de un monarca [*monárkhon*]<sup>145</sup>.

Bajo el monarca o el tirano, el *dêmos* no tiene capacidad de participación en el devenir colectivo del que sin embargo forma parte. Pero los otros «grandes hombres» no salen mejor parados; el monarca es el único que concentra el *krátos* y, en ese sentido, equipara a todos por igual. La tiranía supone así la máxima unilateralidad, que anula cualquier otro límite que no sea el de la diferencia entre el tirano y el resto. El vuelco de que se revoque la figura del tirano y entonces se quede la muchedumbre indiferenciada de ciudadanos como único sujeto, es decir, el surgimiento de la democracia ateniense, está ya apuntado en el gesto de Pisístrato<sup>146</sup>.

Frente a esta situación, la solución de Solón pasa, como he dicho, por instalar a la *pólis* en el punto de vista global representado por la *dikē*, perspectiva irreductible a los puntos de vista parciales de los agentes en juego que le obliga a borrarse del panorama político de su ciudad<sup>147</sup>. En este sentido, se desmarca explícitamente de la situación tiránica en unos versos que fueron compuestos después de su actividad legislativa:

(...) Y si guardé la tierra  
paterna, y a la dura violencia de la tiranía  
rechacé, sin manchar ni deshonrar mi nombre [*kléos*],  
no me avergüenza: pues considero que así sobrepujaré [*nikésein*] en más  
a todos los hombres<sup>148</sup>.

El tirano, en efecto, descuella entre el resto de hombres, pero lo hace por medio de la *hýbris* que no reconoce los límites y conlleva así la *tísis* (señalada en los versos por la «mancha» y la deshonra del *kléos*), por lo que su «superioridad» es meramente momentánea, ceñida al presente. El acto legislativo

145 Solón, fr. 10D, 3-4.

146 Característica de las tiranías son tanto su origen aristocrático como su hostilidad a la aristocracia. Véase A. J. Domínguez Monedero, *La polis y la expansión colonial*, op.cit., pp. 177-178. En esta aparente paradoja se cifra su carácter de planteamiento unilateral extremo, que acaba disolviendo toda diferenciación entre el tirano y sus súbditos. Recuérdese la anécdota, mencionada en nota en un capítulo anterior, de los consejos de Trasíbulo a Periandro en Heródoto, *Historia* V, 92 (a la pregunta de cómo establecer mejor la tiranía, Trasíbulo, sin responder palabra alguna, iba descabezando las espigas que más sobresalían en el campo sembrado). Aristóteles subraya también el tránsito de la tiranía a la democracia con las siguientes palabras: «De las oligarquías pasaron primero a las tiranías y de las tiranías a la democracia: pues, al ir constantemente siendo menos por la vergonzosa codicia, hicieron más fuerte a la multitud, de modo que se impuso y surgió la democracia» (*Política* III 15, 1286b15-19). Sobre la «demagogia» tiránica, véase Aristóteles, *Política* V 5, 1305a8-27; 10, 1310b12-17. Sobre la relación entre las tiranías y la democracia griega, véase A. Snodgrass, *Archaic Greece*, op.cit., pp. 96-97 y pp. 111-116; F. Rodríguez Adrados, *La democracia ateniense*, op.cit., pp.92-96; J. Salmon, «Loping Of the Heads? Tyrants, Politics and the *Polis*», en: L. G. Mitchell; P. J. Rhodes (eds.), *The Development of the Polis in Archaic Greece*, op.cit., pp.60-73; C. Mossé, *El trabajo en Grecia y Roma*, op.cit., p. 40.

147 «Solon's eventual departure from the city, however, derives from the deeply ambiguous nature of the middle position from which he seeks to mediate conflict and sustain the mean. The ambiguity of the middle position relates to its function a source of power which, although it can serve as a site of isonomic disbursement, can easily become tyranny» (J. Ker, «Solon's *theôria* and the end of the city», op.cit., p. 323). Véase también J. Salmon, «Loping Of the Heads? Tyrants, Politics and the *Polis*», op.cit., pp. 68-69, que sostiene que las instituciones solonianas fueron «a conscious attempt to establish an alternative to tyranny» (p. 69).

148 Solón, fr. 23D, 8-12. Sobre Solón y la tiranía, véase A. J. Domínguez Monedero, *Solón*, op.cit., pp.94-96.



de Solón, con su rechazo explícito de la tiranía, supone, sin embargo, un modo de descollar entre los hombres que no comporta el proceso de *dikē*, sino que, antes bien, respeta piadosamente los límites. El problema de la tiranía, apuntado en Hesíodo y que hemos visto explícitamente sostenido por Ótanes, es que en ella la voluntad del tirano no tiene más traba que el inexorable pero postrero castigo a su *adikía*<sup>149</sup>. Es decir, no se sustrae al proceso del *páthei máthos* y, por tanto, solo es capaz de advertir la injusticia de sus actos *a posteriori*. El panorama «político» de Hesíodo y Homero no superaba el punto de vista de Darío, aunque se insistía en la necesidad de someter la voluntad del *basileús* a las pautas normativas de la piedad; a lo que ahora asistimos es al despliegue del punto de vista de Ótanes, en el cual se establece una disposición de la *pólis* en el que esas pautas se encuentran explícitamente sostenidas<sup>150</sup>. En este sentido, Solón crea mediante su legislación las condiciones para que la *pólis* se gobierne sin depender exclusivamente de la voluntad, piadosa o no, de un solo hombre. Es decir, incorpora al propio funcionamiento de la *pólis* el cuidado piadoso por la extralimitación. Es de esta forma que el «buen nombre» duradero del legislador se opone al éxito momentáneo de la tiranía, ejemplificado en los versos anteriores del poema en los que se da voz al reproche de un interlocutor anónimo<sup>151</sup>. La «victoria» de Solón se plasma como la buena acción de su tarea que, pese a no agradar ni a unos ni a otros, sin embargo, supuso realizar lo mejor para la *pólis*<sup>152</sup>. Aristóteles así lo señala:

Pues el *dēmos* creía que él iba a hacer una redistribución de todo, mientras que los notables a su vez que les entregaría la misma disposición o que la modificaría mínimamente. Pero Solón se enemistó con ambos y, pudiendo ser tirano [*tyranneîn*] asociándose con quien quisiera de ellos, prefirió ser odiado por ambos, salvar la patria y legislar lo mejor [*tà béltista nomothétesas*]<sup>153</sup>.

La bella mixtura de la legislación soloniana, fruto de su perspectiva global, si bien supone en un primer momento la enemistad de ambos grupos, a la larga (en el *télos*, por así decir) constituyó la mejor de las decisiones posibles<sup>154</sup>. El punto de vista piadoso se halla aquí de nuevo relacionado con

149 Lo que en Hesíodo era ambiguo (el *basileús* puede ser bueno o no), en el discurso de Ótanes es directo: el gobierno de un solo hombre supone el peor de los gobiernos posibles. Véanse las siguientes palabras de Edward M. Harris, teniendo en cuenta la crítica de Ótanes al régimen monárquico: «Instead of using the law to create a position for himself and justify his power, Solon envisions law as a way of creating the right relationship between leaders and the people. The resulting balance ensures justice and order. (...) Obedience to leaders will not necessarily bring justice since they are prone to *hybris*, insolence that leads to greed and violence» («Solon and the spirit of the laws in archaic and classical Greece», op.cit., p. 299).

150 De esta forma, las monarquías orientales van a aparecer como las contrafiguras de los procesos políticos griegos. Christian Meier ha destacado la especificidad griega frente a otras civilizaciones caracterizadas «by the central role of the monarchy» («The Greeks: The Political Revolution in World History», en: J. P. Arnason, P. Murphy (eds.), *Agon, Logos, Polis. The Greek Achievement and Aftermath*, Stuttgart: Steiner, 2001, pp. 56-57). Sobre el contraste entre los legisladores orientales y los griegos, véase E. M. Harris, «Solon and the spirit of the laws in archaic and classical Greece», op.cit., pp. 293-301. Sobre la relación entre el «modelo oriental» y la monarquía micénica, son clásicas las páginas de M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, op.cit., pp. 50-51, y J.-P. Vernant, *Los del pensamiento griego*, op. cit., pp. 35-49.

151 Véase Solón fr. 23D, 1-7, especialmente los 5-7, ya citados en el capítulo anterior: «Y yo, con que pudiera llenarme de riquezas / y ser tan sólo un día de Atenas el tirano, / les daba mi pellejo y el de mis descendientes».

152 La supremacía de Solón frente al tirano supone, pues, una supremacía no basada en el poder, véase B. Gomollón, «La imagen de la sabiduría en los tetrámetros de Solón», op.cit., p. 65.

153 Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 11, 2

154 Esta peculiar incomprensión de la actividad soloniana que aparece recurrentemente en sus poemas posteriores al arcontado tiene un reflejo invertido en los poemas de Alceo quien, como miembro de una facción aristócrata de Mítile, cargará contra el «tirano» Pítaco al hacerse cargo este de la legislación de la *pólis*. Véase Alceo fr. 348 L-P; fr. 70 L-P. Sobre el *aisymnētēs* como «tirano electo» (*hairetē tyrannís*) con referencia a Pítaco incluida, véase Aristóteles, *Política* III 14, 1285a30-1285b3. Sobre el paralelismo entre Pítaco y Solón, véase A. M. Snodgrass, *Archaic Greece*, op.cit., pp. 94-95.

«lo mejor», es decir, consiste en el cumplimiento de ciertas pautas que conllevan el éxito de la acción perseguida, aunque este éxito a la larga se pueda contraponer al éxito inmediato de otras medidas. De esta forma, igual que el éxito momentáneo de los pleitos de Perses se oponía al éxito duradero del trabajo y del esfuerzo en el *oikos* hesiódico, el empoderamiento tiránico se opone a la legislación soloniana. La ausencia del legislador que, sin embargo, permanece como *kleós* supone así la victoria sobre la *adikía* y el asentamiento de la *pólis* en las pautas piadosas que la hacen ser lo que ella misma es.

### 6.9.-EL LEGISLADOR IMPOSIBLE

La posición que adopta el legislador respecto de la comunidad es, así, una posición extraña, exterior a ella. Debe ser capaz de poner de relieve lo que la *pólis* es, sin dejarse llevar por lo que cada parte de ella considera unilateralmente. Por ello, la tarea legislativa, en el caso de ciertas *póleis*, se asignó a alguien externo a la comunidad, es decir, a un extranjero<sup>155</sup>. Es obvio que esta extranjería del legislador supone una opción sencilla para evitar una legislación unilateral, pero se trata, por así decir, de una solución exterior al propio problema, que lo soslaya, pero no lo resuelve. Aunque, en efecto, las *póleis* griegas buscarán de cuando en cuando un árbitro extranjero que les permita resolver sus problemas internos, esta solución no dejará de estar teñida por la marca del intervencionismo, que se contrapone a la vocación autárquica que moviliza los proyectos políticos griegos. En el caso de Atenas, la elección de Solón, un miembro de la comunidad, supone decantarse por una solución más radical: se busca una exterioridad interna, por así decir. La motivación de Solón es interna al propio asunto; su exterioridad no es fruto de la indiferencia del extranjero, sino del cuidado solícito de quien se preocupa por el éxito de la empresa en la que él mismo se encuentra<sup>156</sup>. Así, en sus versos se destaca la «aflicción» que supone para él la situación ateniense:

Conozco, y hay gran dolor dentro de mi pecho,  
viendo la tierra más antigua de Jonia  
agachada...<sup>157</sup>

De esta forma, el legislador nativo no tiene la indiferencia del extranjero, sino que, ante todo, se halla movido por un interés en que le vaya bien a la *pólis*. Ahora bien, la posición del legislador nativo es una posición mucho más problemática que la del extranjero, quien, por así decir, se halla marcado por la exterioridad *per se*. En el caso de Solón, esa exterioridad debe ser conquistada, puesto que él es parte de la comunidad. Como ya señalaba la *Elegía*, la perspectiva humana es siempre unilateral,

155 El catálogo de legisladores que Aristóteles ofrece en su *Política* es una muestra de ello: Carondas de Catania fue legislador en su propia ciudad y en otras de Italia y Sicilia, Filolao de Corinto en Tebas, Androdamante de Regio para los calcidios de Tracia, etc. ( II 12, 1273b26-1274b31). En Heródoto aparece Demonacte de Mantinea como legislador de Cirene (*Historia* IV 161)

156 La «indiferencia» que opera de un modo externo a la *pólis* se presenta más bien, dentro de la obra legislativa de Solón, como algo que es preciso combatir, exhortando a todo ciudadano a tomar partido en el conflicto de la *pólis*: «Y viendo que la *pólis* a menudo entraba en conflicto [*stasiádsousan*] y que algunos ciudadanos por indiferencia [*rathymían*] se contentaban con desentenderse, estableció para ellos una ley propia: quien, al entrar la *pólis* en conflicto, no empuñe las armas a favor de alguna de las partes en liza, será deshonorado [*átimon*] y no participará en la *pólis*» (Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 8, 5).

157 Solón, fr. 4D, 1-3. Estos versos los ha transmitido Aristóteles con lagunas (véase *Constitución de los atenienses* 5, 2), aunque sí que ha dejado indicado el contexto: la situación social de Atenas antes de su arcontado. En la *Eunomía*, a su vez, Solón remite a su *thymòs* como fuente de las enseñanzas implicadas en el poema. Véase Solón, fr. 3D, 30.

se caracteriza por una insistencia en sí misma que le impide atender al *télos* y que conduce a la extralimitación. Esta unilateralidad, en el terreno colectivo, encontró su expresión en la legislación de Dracón que, al no reconocer el peso específico de los *kakoí*, conducía a la entera comunidad a la ruina. Para soslayar esa situación catastrófica, el legislador debe rebasar esa cerrazón que caracteriza a cada facción y atender a la *pólis* en su conjunto, imponiendo así la *eunomía*. La misma «exterioridad» que se le exigía al *basileús* hesiódico reaparece aquí, y la ambigüedad se expresa ahora en la posición del legislador respecto de la comunidad (y de las facciones que la componen).

Las imágenes que aparecen en varios poemas de Solón posteriores al arcontado pueden ayudar a dibujar mejor estos problemas y ambigüedades que se hallan presentes en ese rebasamiento en que consiste la actividad del legislador griego<sup>158</sup>. Ya sin más el que existan estos poemas postlegislativos delata una dificultad a la vez que una necesidad de explicarse. La defensa de su actuación, la radicalidad de la misma y la globalidad de su legislación son los temas recurrentes de estos poemas, que suponen una reflexión sobre la tarea legislativa y sobre lo que es la *pólis* en su conjunto. Es, sin duda, la extrañeza y radicalidad del gesto soloniano lo que está a la base de la incomprensión con la que fue recibido, sometiendo a Atenas a un nuevo proceso de *stásis* que culminaría en la tiranía de Pisístrato<sup>159</sup>. En este sentido, la ambigua exterioridad soloniana supone la condición de posibilidad de su actuación, a la vez que su límite.

En los poemas solonianos pueden leerse tres autorrepresentaciones de su tarea. Cada una de ellas incide en el aislamiento soloniano, en su «soledad militante», por usar una expresión de Loraux<sup>160</sup>. Dos de ellas muestran la soledad soloniana al señalar la heterogeneidad entre el legislador y el resto de la comunidad. Ya sea revolviéndose como un lobo entre perros o afincado entre los bandos como un hito que los separa y les impide la lucha en la «tierra de nadie», estos símiles confirman la exterioridad del acto legislativo que, en el nivel simbólico de la leyenda, excluye al legislador de la ciudad<sup>161</sup>. Ambas imágenes, pues, sitúan a Solón frente a la comunidad presentándole como algo distinto de ella misma: así, el legislador es un lobo mientras la comunidad es un conjunto de perros; o bien es un

158 Nicole Loraux ha puesto de relieve las paradojas y complejidades de la posición soloniana en su «Solón en medio de la lid». Véase Nicole Loraux, *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*, Madrid: Akal, 2008, pp. 171-188.

159 Véase Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 13 y ss.

160 N. Loraux, *La guerra civil en Atenas*, op.cit., p. 171. La «soledad» de Solón supone el mejor argumento contra las teorías que hacen de él un «hombre del medio», empezando por la aristotélica. Véase también J.-P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, op.cit., pp. 97-98: «Esta valoración de lo ponderado, de lo moderado, da a la *areté* griega un aspecto ‘burgués’: es la clase media la que podrá ejercer en la ciudad la acción moderadora, estableciendo un equilibrio entre los dos extremos: la minoría de los ricos que quieren conservarlo todo y la multitud de los desposeídos que quieren tenerlo todo. Aquellos a los que se designa como *hoi mesoi* no son solamente los miembros de una categoría social particular, a igual distancia de la indigencia y la opulencia; representan un tipo de hombre, encarnan los valores cívicos nuevos, como los ricos encarnan la locura de la *hybris*. En su posición intermedia dentro del grupo, los *mesoi* tienen como destino establecer una proporción, un vínculo entre los dos partidos que desgarran la ciudad, porque cada uno de ellos reivindica para sí la totalidad de la *arkhé*. El mismo Solón, hombre del ‘centro’, se presenta como árbitro, como mediador, como conciliador». Este tipo de lecturas dicen más del modo aristotélico de entender las cosas (y que le lleva a pensar a Solón como un «hombre del medio») que de la actividad soloniana. Dicho de otra forma, mientras que los «hombres del medio» quizá fueran una realidad social en la época aristotélica, no existían como tal clase en la de Solón, puesto que, como hemos visto, se hallaba marcada por la polarización. Si Solón es un «hombre del medio», es el único de la *pólis*.

161 «Lobo entre perros», Solón, fr. 24D, 27; «hito [*hóros*] en tierra de nadie», Solón, fr. 25D, 8-9. Sobre los problemas interpretativos que suscita la ambigüedad del *hóros* soloniano (a la vez símbolo de la esclavitud y del liberador), véase N. Loraux, *La guerra civil en Atenas*, op.cit., pp. 181-184.

hito que separa a los dos ejércitos<sup>162</sup>. Esta heterogeneidad señala la imposible posición del legislador dentro de la comunidad: al reconocerla como tal, se sitúa fuera de ella.

La tercera representación que Solón ofrece me interesa más aquí, puesto que conecta con muchos aspectos que he ido desarrollando en este trabajo. Aún a riesgo de ser repetitivo, citaré el contexto del fragmento, con vistas a analizar en detalle la imagen que se presenta:

Porque es verdad que al *dêmos* le di privilegios bastantes,  
sin nada quitarle de su honra ni añadirle;  
y en cuanto a los capaces y estimados por su riquezas,  
cuidé también de estos a fin de evitarles maltratos:  
y entre ambos me mantuve en pie colocando mi fuerte escudo  
y no permití que ninguno de ellos venciera injustamente [*adikōs*]<sup>163</sup>.

La metáfora aquí juega con los valores del hoplitisimo y reenvía a la comunicación que existe entre el proyecto legislativo soloniano y la implicación de la colectividad en la defensa de la ciudad. A su vez, el imposible lugar del legislador es designado mediante esta imagen incoherente de un hoplita solitario<sup>164</sup>. Lo que me interesa resaltar, no obstante, de esta imagen es la referencia explícita a que una victoria de uno y otro bando sería injusta. Obviamente, la batalla metafórica que aquí se está planteando es el enfrentamiento de cada facción de la *pólis* por imponerse legislativamente<sup>165</sup>. El contexto de los versos anteriores lo hace completamente evidente: la actividad soloniana ha consistido en no restar ni añadir al estatuto del *dêmos* y en impedir el maltrato a los eupátridas, es decir, no restarles tampoco a ellos (se da por sentado el no incrementar su posición). En eso ha consistido el acto hoplítico de Solón de parapetarse tras su escudo<sup>166</sup>. Impedir la *adikía*, pues, es el sustrato esencial de la actividad soloniana, lo que conecta profundamente con el ruego de la *Elegía* en cuanto señalaba al peligro constante de la extralimitación y la ruina. Cuando en el arranque de la *Eunomia* se contraponían la esfera divina y la humana en cuanto a la responsabilidad en la situación insostenible de Atenas, uno puede preguntarse: ¿y qué ocurre con Solón, es decir, con aquel que percibe la situación tal y como es?<sup>167</sup> Su punto de vista se corresponde estrictamente con el punto de vista del poeta homérico: la piedad poética le permite sustraerse de la unilateralidad mortal y acceder a la dimensión divina que

162 El *metaikhnion* del v. 8 es la «tierra de nadie» (*no man's land*) que separa un ejército de otro en la batalla. Véase N. Loraux, *La guerra civil en Atenas*, op.cit., pp. 177-178.

163 Solón, fr. 5D, 1-6.

164 Véase N. Loraux, *La guerra civil en Atenas*, op.cit., p. 180.

165 A mi juicio, la desatención al contexto de la metáfora lastra la lectura de Nicole Loraux que tiende a identificar actividad política y acto legislativo hasta el punto de sostener que «el espacio político de Solón no podía sino expresarse bajo la forma indirecta de la metáfora» y que no sería sino Clístenes el encargado de «delimitar un espacio cívico que fuera real y no figurado» (*La guerra civil en Atenas*, op.cit., p. 187). Asimismo, antes había señalado: «La tierra disputada a la que Solón impide acceder a los dos ejércitos [en el símil del hito] bien podría ser nada menos que la ciudad» (p. 185). Pero en estos poemas, como señala el contexto de la metáfora hoplítica, tratan sobre la actividad legislativa de Solón y su intención de que el reparto sea «bueno», esto es, que reconozca el peso específico de cada parte de la *pólis*, impidiendo la unilateralidad y la *adikía*.

166 Nótese que el escudo es un arma defensiva, lo que es coherente con la detención que supone el acto legislativo soloniano. Además, es una de las piezas claves, si no la fundamental, en el surgimiento de la falange hoplítica y, correspondientemente, en el horizonte simbólico que implica (su abandono es un signo de haber huido, etc.). Véase M. Detienne, «La phalange: problèmes et controverses», op.cit., pp. 176-177. Este acto de «empuñar las armas», aunque sea este escudo metafórico, distancia a Solón de la *rathymía* de aquellos ciudadanos que se desentienden de la *stásis* mencionada en nota anterior. Solón «empuña las armas», pero con vistas a que ambas facciones o, dicho de otro modo, la *pólis* en su conjunto, resulte vencedora.

167 Sobre la posición de Solón ante la contraposición dioses-hombres de sus poemas, véase F. Blaise, «Poetics and Politics: Tradition Re-worked in Solon's 'Eunomia' (Poem 4)», op.cit., p. 127-128.



relaciona las acciones de los hombres y el proceso global de la *dikē*. Es en cuanto que habla como un poeta (con todas las resonancias que ha ido adquiriendo esa palabra durante este trabajo) que Solón es capaz de contemplar la *pólis* en su conjunto.

Esta afinidad entre el acto legislativo y el acto piadoso del poeta se encuentra explícitamente afirmada en el otro gran legislador legendario griego, Licurgo, a quien se atribuye la legislación del siglo VIII que dio a Esparta su forma clásica y que se mantuvo inmutable hasta su declive. Según la tradición griega, Licurgo acudió al oráculo de Delfos, que le «inspiró» en su legislación<sup>168</sup>. Este carácter «divino» de la legislación de Licurgo concuerda con la perspectiva global y la atención a los límites que se desarrolla en ella<sup>169</sup>. A este respecto, es coherente que la organización social que pauta esa legislación se la denominara *kósmos*. Si bien la *pólis* espartana tiene una configuración específica que no tendrá parangón en toda Grecia, pueden señalarse algunos paralelismos entre la *eunomía* espartana y la ateniense que reflejan no tanto una semejanza en cuanto a las disposiciones concretas, sino en lo referente a los problemas a solucionar<sup>170</sup>. El reparto igualitario de unos lotes de tierra inalienables así como la prohibición de la moneda reenvían al problema soloniano de las «riquezas» y del endeudamiento y esclavización<sup>171</sup>. La pluralidad de instituciones, a su vez, concuerdan con la atención cuidada

168 El carácter divino del legislador es indicado por un oráculo delfico mencionado por Heródoto, quien recoge una tradición en la que se considera que la Pitia le dictó el *kósmos* espartano. La tradición espartana, según el propio Heródoto, sin embargo, sostiene que el modelo organizativo fue tomado de Creta. Véase *Historia* I, 65. Según Jenofonte, Licurgo acudió a Delfos a preguntar si sus leyes serían de provecho para Esparta y la respuesta afirmativa del dios provocó mayor acatamiento entre la población (*Constitución de Esparta* 8, 5). De nuevo, es indiferente aquí la precisión histórica de las tradiciones; lo que me interesa es que en la Antigüedad se llegó a sostener ese origen divino y comprender las razones de ello. El carácter oral de su legislación hacen más complicado que en el caso de Solón la identificación del personaje. En este sentido, podría ser que Licurgo no sea más que una proyección del propio Apolo. Lo que me interesa de estas tradiciones es cómo conjugan diferentes explicaciones del éxito legislativo de Licurgo, señalando, unas, como divino, otras como proveniente del extranjero. Todas ellas, pues, apuntan a esa exterioridad legislativa de la que he hablado ya. Con respecto a esta cuestión, las indicaciones de Werner Jaeger sobre la contraposición en el siglo IV entre el régimen humano de la democracia y el régimen divino espartano, aunque interesantes, no son pertinentes desde el momento en que limitan esa consideración a esa época. Estas son sus palabras: «Para los hombres del siglo IV, la posibilidad de la educación dependía, en último término, del problema de alcanzar una norma absoluta para la acción humana. En Esparta ese problema se halla resuelto. El orden reinante tenía un fundamento religioso, puesto que había sido sancionado o recomendado por el mismo dios delfico. Así, la tradición entera sobre Esparta y la constitución de Licurgo se ha formado de acuerdo con una teoría posterior sobre el estado y la educación» (*Paideía*, op.cit., p. 90). De esta forma, Jaeger, equiparando humano con relativo y divino (o religioso) con absoluto, se desembaraza del problema del carácter ambiguo del legislador remitiéndolo a una época posterior y presentándolo como una «deformación filosófica». Una visión histórica sobre Esparta y sus peculiaridades legislativas puede leerse en M. I. Finley, «Sparte», op.cit., pp. 189-212. Sobre el «mito» de Licurgo, véase César Fornis, *Esparta. Historia, sociedad y cultura de un mito historiográfico*, Barcelona: Crítica, 2003, pp. 33-35.

169 Andrew Szegedy-Maszak señala la «asistencia divina» de los legisladores como un factor de su leyenda que contribuye a asentar que «the laws that are finally included in the code will be the best available» («Legends of the Greek Lawgivers», op.cit., p. 205).

170 Así por ejemplo la mayor parte de las medidas que detalla Jenofonte en su *Constitución de Esparta* buscan limitar la institución del *oikos* en favor del orden institucional de la *pólis*: control de la práctica matrimonial (1, 3-9), control del proceso educativo (2-4), comidas comunitarias (5), extensión del control parental a la ciudadanía (6), prohibición del enriquecimiento personal (7), la valoración hoplítica de la muerte en el campo de batalla (9), etc. El supuesto filolacónismo del Platón de la *República* pasa, a mi juicio, por aceptar algunas de esas medidas en orden a solucionar los problemas comunes que delimitan el ámbito de reflexión político griego.

171

Plutarco ofrece un contexto similar al del Ática presoloniana para explicar las medidas de reparto de los lotes de tierra. Véase Plutarco, *Vidas paralelas Licurgo?* 8. El análisis aristotélico, si bien será muy crítico respecto de la evaluación de las medidas de Licurgo, sin embargo, tiene la virtud de poner de relieve el eje de consideración en el que se deben insertar esas medidas. Así, la principal crítica que realiza Aristóteles será precisamente la de no conseguir lo que se proponía, la eliminación de la «avidez de riquezas» (*philokhrēmatían*, véase *Política* II 9, 1270a14). Con respecto al reparto de tierras,



a las partes de la *pólis* que veíamos en las medidas de Solón<sup>172</sup>. Por último, el sistema de costumbres (la *agogé*, las comidas públicas, etc.) inciden en presentar la *pólis* como un proyecto unitario en el que los miembros tienen cabida con vistas a esa unidad<sup>173</sup>.

Vimos que la *Elegía* pintaba a un Solón capaz de percibir el problema de la «riqueza» que, a su vez, en la *Eunomía*, se situaba en el núcleo de la situación insostenible de Atenas. Solón es capaz de ello porque es *sophós*, es decir, porque es capaz de enfrentarse de un modo global al problema a partir del punto de vista de la *dikē* que le suministra su actitud piadosa. Su capacidad legislativa o, dicho de otra forma, su imposible situación respecto de la comunidad, pasa así por su sabiduría y su piedad<sup>174</sup>. Es, por tanto, en cuanto «maestro de verdad» que Solón se instituye como legislador, adoptando una posición inasequible al común de los mortales, es decir, a los restantes miembros de la comunidad. De esta forma, la imposible posición del legislador corresponde con la imposible posición del poeta, que destaca de entre el resto de los hombres porque, gracias a la asistencia piadosa de las musas, es capaz de instalarse en un punto de vista que rebasa, incluyéndolas, las perspectivas unilaterales del resto de

---

véase *Política* II 9, 1270a19-34, y, en general, el análisis aristotélico de la *politeía* espartana que puede leerse en *Política* II 9. Es de señalar que la perspectiva crítica de Aristóteles no es ni mucho menos común entre los autores antiguos, que tienden a valorar muy positivamente el régimen espartano. Así, Jenofonte empieza su análisis de la *Constitución de los espartanos* señalando que el poderío y el prestigio espartano, a pesar de su escasez de hombres, no causan extrañeza si se tienen en cuenta sus *nómoi* (1, 1)

172 Aristóteles caracteriza el régimen espartano, como ya he señalado, como un «régimen mixto», aunque alguno de sus aspectos le parecen insuficientes. Como muestra de esta caracterización «mixta», véase *Política* IV 1294b19-34: «La determinación [*hóros*] de haber mezclado bien la democracia y la oligarquía es cuando es posible decir de la misma *politeía* que es una democracia y una oligarquía. Ya que es evidente que esto les pasa a quienes lo dicen porque ambas han sido mezcladas bellamente, y es que eso le ocurre al medio [*mésos*], que comparecen en él los dos extremos. Como le ocurre a la *politeía* espartana. Muchos, en efecto, tratan de decir que es una democracia por tener su organización muchos aspectos democráticos. Por ejemplo, en primer lugar, el cuidado de los niños (ya que los de los ricos son cuidados como los de los pobres, y educados de la misma manera en que lo pueden ser los hijos de los pobres), e igualmente en la edad siguiente, y cuando llega a ser hombre, lo mismo: nada distingue al rico del pobre en esto. En lo que respecta al cuidado las mismas cosas tienen todos en las comidas públicas, y en cuanto al vestido los ricos lo tienen igual que lo pueden tener los pobres. Y aún, de las dos grandes magistraturas, la una la elige el *dēmos* y en la otra participa: elige, en efecto, a los gerontes y participa del eforado. Pero otros la llaman oligarquía por tener muchos aspectos oligárquicos, como el que toda magistratura sea electiva y ninguna por sorteo, y que unos pocos sean los principales en cuanto a la pena de muerte y al destierro, y muchas otras cosas semejantes». Véase C. Fornis, *Esparta*, op.cit., pp. 39-49.

173 Ya he mencionado en otra nota la importancia del desarrollo de instituciones específicas del hoplitisimo, en las que se preparaba a los combatientes para mantener el orden de la falange, tanto en sus aspectos más técnico-militares como en los relativos a la «moral hoplítica». Se puede decir que Esparta acogió este sistema militar con «una intensidad obsesiva» (A. M. Snodgrass, *Archic Greece*, op.cit., p. 109), desarrollando así un sistema ritual orientado casi en exclusividad hacia el hoplitisimo. El ilotismo y la tensión social que instala en el seno de la comunidad puede ser una de las razones de la adopción de este hoplitisimo obsesivo espartano. Finley divide los aspectos de la estructura clásica espartana en tres: la infraestructura (fundamentalmente, el reparto de tierras y el ilotismo), el sistema de gobierno y este sistema ritual. Cada uno de estos elementos tendría un origen distinto e incluso un peso diferente durante la historia espartana. Véase M. I. Finley «Sparte», en J.-P. Vernant (ed.), *Problemes de la guerre en Grèce ancienne*, op.cit., p. 192. Finley así descarta la leyenda clásica de Licurgo, poniendo el acento en la complejidad de los procesos históricos y culturales. Sin poder decidir qué elemento sería el determinante, la preexistencia de unos sobre otros y su posterior encaje para dar lugar a la Esparta clásica, apunta a la idea de que las sociedades van conformándose por medio de procesos de totalización, por así decir, en el que unos elementos que pueden perfectamente preexistir a la estructura nueva acaban acomodándose e integrándose en la nueva totalidad, presentando una funcionalidad específica, sin perjuicio de arrastrar consigo aspectos derivados de su formación anterior. Ahora bien, a esta nueva estructuración de elementos que podrían haberse originado con anterioridad es a lo que remite, a mi juicio, el significante «Licurgo», más allá de su efectiva existencia histórica o no. Así, las leyendas que se le atribuyen son, de nuevo, narraciones que muestran la concepción griega del legislador, atribuidas a este personaje en razón del éxito y poderío de la sociedad espartana, admirada por una gran mayoría del mundo helénico.

174 Con ello no andamos lejos de Jenófanes cuando sostenía, por contraste con las muestras de habilidad de los juegos panhelenicos, que «mejor que la fuerza / de hombres o de caballos es mi saber», puesto que esas capacidades «no hacen que la *pólis* se encuentre en *eunomía*» (fr 2D, 11-12, 19).

los hombres. Igual que el cantor homérico, el legislador se sitúa en una distancia infranqueable por los mortales que le proporciona el acceso a un punto de vista global sobre ellos<sup>175</sup>. La excepcionalidad del legislador se traduce en la imposibilidad de una explicación directa y en la obligación a recurrir al lenguaje indirecto de la comparación y la metáfora. Ya dije que la ambigüedad era condición de posibilidad a la vez que límite de la actividad legislativa soloniana: si la ambigüedad le permite situarse en un punto de vista inasequible para el resto de los miembros de la comunidad, esa misma inasequibilidad supondrá la enemistad generalizada y la incompreensión a la que antes hemos aludido que conducirán a la deriva tiránica posterior de Pisístrato.

### 6.10.-LA PÓLIS PIADOSA

Los análisis aristotélicos sobre la política tienen como base la diferencia de nivel (o si se quiere de «naturaleza») que existe entre la *pólis* y el *oĩkos* al sostener que no se trata de una diferencia en cuanto al número de miembros que las integran:

Así pues, cuantos consideran que es lo mismo ser político [*politikòn*], rey [*basilikòn*], señor de la casa [*oikonomikòn*] o amo de sus esclavos [*despotikòn*], no dicen bien, puesto que consideran que cada uno de estos difiere en cuanto a la multitud o escasez, y no en cuanto al *eĩdos*, de forma que si es con respecto a pocos, uno sería amo, si a más, señor de la casa, y si todavía a más, político o rey, como si en nada se diferenciase una casa grande de una ciudad pequeña<sup>176</sup>.

La ordenación de la *pólis* supone así un trato específico que no es equiparable al que requiere el *oĩkos*<sup>177</sup>. Aristóteles destaca, además, un momento intermedio entre el *oĩkos* y la *pólis*: la «aldea» (*kómē*)<sup>178</sup>. Cada una de estas «comunidades» tiene una entidad (*eĩdos*) diferente porque tienen un *télos* distinto: mientras que el *oĩkos* se halla organizado con vistas a la supervivencia diaria y la *kómē* es una asociación de *oĩkoi* que buscan satisfacer necesidades no cotidianas, la *pólis* se estructura en función de un objetivo superior, el vivir bien (*eũ dsén*)<sup>179</sup>. En ella, pues, no se trata de sobrevivir, sino de vivir de la mejor manera posible. Solón y los primeros legisladores griegos se hallan al principio del hilo de

175 James Ker ha puesto de relieve esta exterioridad del acto legislativo soloniano mediante las referencias a sus viajes posteriores «por mor de la *theōría*». El *theōrós* es, dicho de forma muy resumida, aquel que contempla, y custodia, algo asombroso o divino de un modo tal que cabe decir de él que lo observa en todos sus aspectos sin participar en ello y precisamente por no participar en ello. Así, un «espectador» de una tragedia o de unos «juegos», o un representante de una *pólis* en alguna festividad religiosa de otra *pólis*, son *theōroi* también. Solón se entrega a la *theōría*, dice Heródoto, después de su actividad legislativa; pero esta actividad puede pensarse, a la inversa, como un acto «teórico» también. Véase J. Ker, «Solon's *theōria* and the end of the city», op.cit., pp. 314-315.

176 Aristóteles, *Política* I, 1, 1252a7-14.

177 Así, tratar a la *pólis* como tal o como un *oĩkos* constituye el fundamento de la distinción aristotélica entre *politíai* virtuosas o viciosas. Esto es, regímenes que reconocen bien, que son conformes a lo que la *pólis* es, y regímenes que reconocen mal, que no respetan las determinaciones que caracterizan a la *pólis*. Volveré más adelante sobre esta cuestión.

178 Aristóteles, *Política* I 2, 1252b15-16.

179 En este sentido, la lectura de Fustel de Coulanges del surgimiento de la «ciudad antigua» no tiene en cuenta este eje perfectivo que constituye el núcleo de lo que él entiende, sin embargo, como una mera asociación de tribus (*La ciudad antigua*, op.cit., p. 122). El acierto al vincular este surgimiento con la piedad y lo religioso se torna entonces estéril, puesto que no tiene en cuenta la referencia a la «buena vida» implícita en esas pautas conductuales (sobre la relación entre ciudad antigua y religión, véase pp. 124-126). Seguramente, es su perspectiva comparativista la que le impidió acceder a esta dimensión específica de la «ciudad griega» (no ya, quizá, de la «ciudad antigua»). Sobre el fin específico hacia el que se estructura cada comunidad, véase Aristóteles, *Política* I 2, 1252b13-30. Al igual que existen estas diferentes instituciones, también los modos de vida pueden delimitarse en función del objetivo que persiguen; ante todo, pues, se distinguirá entre el modo de vida «de los que se esfuerzan [*spoudadsoménōn*] por mor de las cosas necesarias» y los que se dirigen al «vivir bien». Véase Aristóteles, *Ética a Eudemo* I 3, 1215a26-33.

estas reflexiones aristotélicas, desentrañando qué es eso de una *pólis* y dándole un cuerpo legislativo-institucional capaz de articular esas determinaciones. Es decir, estableciendo el tránsito de la *kómē* a la *pólis*<sup>180</sup>. Hemos visto en el capítulo anterior cómo eso de llevar una buena vida, representada bajo el término *ólbos*, se vinculaba con el cumplimiento de una serie de pautas piadosas que permitían el adecuado respeto a los límites de las acciones que evitaba la cadena secuencial que conducía desde la *hýbris* a la ruina. En este sentido, cuando Solón y el resto de legisladores griegos pretenden proveer a su comunidad de una serie de instituciones que tengan en cuenta esa atención pertinente y ese cuidado de los límites más allá de los cuales emerge el proceso de la *dikē* no están haciendo otra cosa que explicitar ese *télos* comunitario de la *pólis* aristotélica que es el vivir bien<sup>181</sup>.

El punto de vista del legislador, pues, se solapa con el del poeta y, en ambas figuras, se manifiesta la figura del *sophós* que, rebasando el punto de vista unilateral de los hombres, es capaz de adoptar una perspectiva global, que sitúa a cada cosa en su lugar y respeta sus límites y su entidad específica. Con ello se evita el aprendizaje *a posteriori* contenido en el castigo. El tono «actual» de Hesíodo en los *Trabajos* cobra aquí relevancia. La actualidad del poema pasa por establecer al poeta como «maestro de verdad» capaz de enunciar la conducta adecuada. Por ello, la distancia entre el poeta y su audiencia, aun cuando se mantiene, es planteada como reducible: si Perses se ajusta a lo que dice Hesíodo será un *theion anér*<sup>182</sup>. Este mismo tono se conserva en Solón: él es también un «maestro de verdad» que enuncia cuál debe ser la conducta apropiada y, mediante el establecimiento de su legislación, busca delimitar las pautas fundamentales de esta actitud piadosa. De esta forma, el replanteamiento en términos «políticos» del problema «económico» de Hesíodo no supone un planteamiento positivo de las relaciones entre hombres, sino que se hace en los mismos términos «teológicos» que impulsaban la obra de Hesíodo<sup>183</sup>. Así, esa capacidad de anticipación a la *dikē* que representa la piedad en Hesíodo

180 La *kómē* correspondería, en nuestros análisis, a la estructura social expuesta por Hesíodo, en la que el *oikos* sigue siendo la institución fundamental y cuya vinculación con el resto se concibe como algo meramente excepcional. Sobre la relación entre la *kómē* y el *basileús*, véase Aristóteles, *Política* I 2, 1252b19-22. Es de señalar que Heródoto parece aceptar un planteamiento semejante cuando explica la conformación del núcleo inicial de lo que luego será el imperio persa: tras liberarse de los asirios, los medos vivían en «aldeas» desorganizadas (se hace referencia a la *anomia*); Deyoces fue nombrado *dikastés* en su aldea y, conforme su conducta justa y recta se iba haciendo conocida, iba haciéndose cargo de los pleitos de otras aldeas; convertido paulatinamente en el único *dikastés* medo, se le concedió la *basileía* y, en una de sus primeras disposiciones, unificó las aldeas medas en torno a la *pólis* de Ecbátana. Véase *Historia* I 96-98.

181 Pese a su indudable heterogeneidad puede hablarse de una serie de características y, sobre todo, problemáticas comunes a la legislación griega de los siglos VII-V a.C. Si, según Anthony M. Snodgrass, más que con una «age of revolution», nos encontramos aquí con una «age of experiment», ello se debe a que esa experimentación, sin lugar a dudas heterogénea y con resultados diferentes en las distintas comunidades, se realiza sobre la base de una serie de problemas comunes y a partir de un planteamiento compartido. Véase A. M. Snodgrass, *Archaic Greece*, op.cit., p. 85. En este sentido, estoy totalmente de acuerdo con las siguientes palabras de Edward M. Harris: «Yet while there certainly existed significant differences among these *poleis*, they were all united by certain values that enabled them to share a common Greek identity. (...) What is important for legal historians is that this poetry [= the poetry attributed to Solon] expresses the aims and values of the archaic Greek lawgivers and helps us therefore to understand the spirit in which the Greek *poleis* created this laws» («Solon and the Spirit of the Laws in Archaic and Classical Greece», op.cit., p. 291-292).

182 Véase Hesíodo, *Trabajos y días* 728-732. Véase M. Detienne, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hesiode*, op.cit., p. 44.

183 Este punto es crucial: la *pólis* no constituye una institución por medio de la cual las relaciones entre hombres se tornarían cristalinas y podrían analizarse en términos positivos. Tal es la tesis sostenida por Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne, Pierre Vidal-Naquet, etc. Estas investigaciones, pese a lo acertado de muchos de sus planteamientos, se manejan todavía en la oposición decimonónica entre «mito» y «logos», lo que les lleva a buscar en los procesos de consolidación de las *póleis* griegas el surgimiento de la racionalidad vacía y uniforme que constituye nuestro punto de partida moderno. Véanse las siguientes palabras de Pierre Vidal-Naquet en su prefacio a *Los maestros de verdad*: «Básteme mencionar aquí que el «pensamiento racional» nace en un marco político, económico y social bien definido: el de la *ciudad*; que la

y en el Solón de la *Elegía* constituye la sustancia de las iniciativas legislativas griegas, que buscan incorporar al funcionamiento colectivo de la *pólis* esa anticipación piadosa del respeto a los límites y al ordenamiento divino. De ahí que la *dikē* hesiódica evolucione hasta aproximarse a un sentido más cercano al de nuestra «justicia». En cuanto tal, la *pólis* es una entidad constitutivamente piadosa, que surge en virtud del reconocimiento de la presencia de límites y de la necesidad de un cuidado y atención específico de ellos.

En este sentido, una *pólis* supone, fundamentalmente, un centro de gobierno y un templo de la divinidad tutelar<sup>184</sup>. Esta localización de las divinidades, en su función de políadas, constituye la expresión de la comunidad en cuanto unidad, en cuanto aspecto del mundo que tiene, como todo lo demás, sus determinaciones y sus límites<sup>185</sup>. Por ello, Solón puntualiza, desde el comienzo de su poema, que no será Atenea quien destruya la *pólis*. Al contrario, es en la sujeción a los límites que marca el respeto y el reconocimiento piadoso de la asistencia de la diosa, lo que constituye el fundamento de la *eunomía*, del buen reparto que delinea las partes principales del cuerpo político y las mantiene en equilibrio. Se trata, pues, de explicitar, incorporándolo a la *pólis* misma, ese mecanismo de «justicia» por el que se mostraban los límites de la *pólis*. Es por ello que al hablar de la religión clásica de los griegos se suele hablar de «religión cívica»<sup>186</sup>. La *dikē* que así se genera, la *dikē* «política», es un modo de asimilar el cuidado de los límites, la piedad, en la *pólis* misma. No hay aquí «secularización» alguna; la *dikē* sigue siendo una potencia divina, sólo que ahora es una potencia divina que es observada, piadosamente, por el conjunto de la *pólis*<sup>187</sup>.

El «templo», invención religiosa de la época arcaica, expresa arquitectónicamente esta vinculación

ciudad en sí misma hizo su aparición aprovechando una crisis decisiva de la soberanía, en un espacio social libre de la obsesiva presencia del monarca minoico o micénico, émulo de los «déspotas» orientales» (P. Vidal-Naquet, «Prefacio», en: M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, op.cit., p. 8). Más adelante volveré sobre esta lectura, pero señalo ya que Solón es uno de los mejores lugares para ver fracasar esa superposición categorial, puesto que representa el momento de emergencia de la institución, donde se ve su vinculación profunda con lo religioso.

184 A. J. Domínguez Monedero, *La polis y la expansión colonial griega*, op.cit., p. 63.

185 «Toda ciudad tiene, en efecto, su o sus divinidades políadas, cuya función consiste en cimentar el cuerpo de ciudadanos para convertirlo en una auténtica comunidad; en unir en una totalidad el conjunto del espacio cívico, con su centro urbano y su *chora*, su zona rural; en velar, en definitiva, por la integridad del Estado –hombres y terruño– frente a las otras ciudades» (J.-P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, op.cit., p. 39). No tiene sentido, dentro de esta lectura, una afirmación como la de Catherine Darbo-Peschanski de que la política griega se halla ligada a una «anthropologie de la marginalité» en la que el lugar de los hombres se presenta como opuesto e independiente del de los dioses. Véase C. Darbo-Peschanski, «Condition humaine, condition politique. Fondements de la politique dans la Grèce archaïque et classique», op.cit., p. 730.

186 En este sentido, comenta Jean-Pierre Vernant: «Entre lo religioso y lo social, lo doméstico y lo cívico, no hay oposición ni corte neto, no más que entre lo sobrenatural y lo natural, lo divino y lo mundano. La religión griega no constituye un sector aparte, encerrado en sus límites y que se superpondría a la vida familiar, profesional, política o de ocio sin confundirse con ella. Si podemos hablar de 'religión cívica' para la Grecia arcaica y clásica, esto significa que lo religioso queda incluido en lo social y que, recíprocamente, lo social, en todos sus niveles y en la diversidad de sus aspectos, está penetrado de lado a lado por lo religioso» (*Mito y religión en la Grecia antigua*, op.cit., p.10).

187 En este sentido, son aplicables también a Solón las reflexiones de Marcel Detienne, mencionadas en una nota anterior, sobre el carácter «teológico» del análisis y las soluciones hesiódicas del problema que generó la crisis agraria de la época ( *Crise agraire et attitude religieuse chez Hesiode*, op.cit., pp. 29-31). Pero, de esta forma, la *pólis* no es esa institución racionalizadora y homogeneizadora que posibilita un análisis secular de los procesos históricos a la que apunta la investigación de Detienne. La *pólis* es una fundación piadosa, que busca deshacer los problemas por medio de un cuidado especial de los límites que vertebran el trato de mortales e inmortales. Y así tampoco es verdad en términos absolutos la afirmación vernantiana de que «Con la ciudad, el orden político se ha desligado de la organización cósmica» (*Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, op.cit., p. 354).



que desde el principio se da entre la *pólis* y la esfera de lo divino<sup>188</sup>. La diferencia específica entre la religiosidad agraria de la aldea de *oikoi* y la religión cívica de la *pólis* puede apreciarse en la diferencia entre el santuario y el templo. Localizado fuera de la comunidad, el santuario refleja la excepcionalidad de la festividad agrícola, que se presenta como punto culminante de un proceso previo de trabajo y esfuerzo<sup>189</sup>. Veámos cómo en Hesíodo la actitud del campesino piadoso se cerraba sobre sí, constituyendo núcleos familiares (*oikoi*) centrados en sí mismos, cuya mutua relación se expresaba en la figura exterior a ellos del *basileús*, encargado de dirimir los pleitos a la manera de un árbitro salomónico; solo excepcionalmente la comunidad se reunía como tal en las festividades agrarias. El templo de la *pólis* es, sin embargo, interno a la ciudad, constituye, por así decir, su centro, y de esta forma refleja en el nivel arquitectónico las entrañas piadosas de la *pólis*. Contrapuesto, pues, a los altares privados de los *oikoi* y a los santuarios en donde se realizan excepcionalmente los sacrificios, el templo es estrictamente «político» y representa el reconocimiento piadoso que se le debe a la divinidad, es decir, el reconocimiento de la entidad propia de la *pólis* y de los límites asignados a ella<sup>190</sup>. Mientras que los sacrificios y las prácticas piadosas concretas se realizan en el altar situado a su entrada, el templo tiene una función específica: servir de albergue a la imagen del dios. El templo es así la morada de la divinidad, esto es, es el espacio que se le reserva al dios dentro del espacio de la comunidad<sup>191</sup>. No es lugar de culto, de una práctica específica concreta, sino que constituye el homenaje continuado de la *pólis* al dios, su sola presencia es la muestra de ese reconocimiento global que se halla a la base de su constitución como entidad<sup>192</sup>. Esta separación entre la práctica piadosa y la morada del dios es

188 Sobre el templo arcaico, véase A. M. Snodgrass, *Archaic Greece*, op.cit., pp. 33-34.

189 Sobre la presencia de santuarios en la época oscura, véase A. M. Snodgrass, *Archaic Greece*, op.cit., p. 19.

190 Así como el *oikos* tradicional no será superado por la nueva relación comunitaria, tampoco la festividad agrícola desaparecerá ante el empuje de la religión cívica. Antes bien, ambas formas constituirán un entramado preciso de relaciones y prácticas religiosas. No es lugar aquí para realizar una genealogía de la festividad griega, pero este tipo de pervivencias muestran de un modo palmario cómo la tradición se va construyendo mediante una continua reelaboración de los materiales pretéritos, que en un estado sincrónico determinado se disponen en relaciones estructurales precisas que adquieren un sentido diferente en virtud de la nueva disposición que ocupan respecto al todo. En un plano político, el *oikos* hesiódico perdura en la *pólis*, pero reintegrado en una nueva trama relacional que le situará en un segundo plano respecto de las nuevas relaciones comunitarias que se dan entre los miembros de la *pólis*. Es preciso anotar, sin embargo, que el proceso que lleva del *oikos* a la *pólis* pasa por una reestructuración en la que la figura del *basileús* semejante al *despótes* acaba siendo contenida y anulada por las legislaciones griegas. Recordemos la expresión *nómos basileús*. Las siguientes palabras de Aristóteles son ilustrativas de cómo se entendía este tránsito: «Por tanto, la comunidad constituida naturalmente para la vida de cada día es la casa (...) Y la primera comunidad formada de varias casas a causa de las necesidades no cotidianas en la aldea. Precisamente la aldea parece ser constitutivamente una colonia [*apoikia*] de la casa, y algunos llaman a sus miembros ‘hermanos de leche’, ‘hijos e hijos de hijos’. Por eso también al principio las ciudades estaban gobernadas por reyes, como todavía hoy los bárbaros: resultaron de la unión de personas sometidas a reyes, ya que toda casa está regida por el más anciano, y, por lo tanto, también las colonias a causa de su parentesco [*suggéneian*]» (*Política* I 2, 1252b13-22).

191 Véase L. Gernet, A. Boulanger, *El genio griego en la religión*, op.cit., p. 134; L. Bruit Zaidman, P. Schmitt Pantel, *La religión griega en la polis de la época clásica*, op.cit., pp. 47-56.

192 En este sentido, no es extraño que la *pólis* se haga cargo del sacrificio usual, la *thysía*, puesto que constituye un acto de la colectividad en el que el animal sacrificado es consumido, en lotes desiguales, por los dioses y por los hombres. En cuanto los hombres se reparten las entrañas y las carnes del animal, escenifican así la comunidad que son y la celebran, festivamente. Véase J.-P. Vernant, *Mito y religión en la Grecia antigua*, op.cit., p. 53: «Los griegos solo comían carne en ocasión de los sacrificios y conforme a las reglas sacrificiales; la *thusia* es, a la vez, un ceremonial religioso o una ofrenda piadosa, frecuentemente acompañada de plegarias y dirigida a los dioses, y una cocina ritualizada conforme a las normas alimentarias que los dioses exigen a los humanos, un acto de comunión social que, por el consumo de las partes de una misma víctima, refuerza los lazos que deben unir a los ciudadanos y hacerlos iguales» (en general, pp. 52-62). Véase también L. Bruit Zaidman, P. Schmitt Pantel, *La religión griega en la polis de la época clásica*, op.cit., pp. 24-30. El sacrificio, así, pone a la comunidad ante sí, y, por las razones ya expuestas, es un reconocimiento de la *pólis* en cuanto



índice de que el templo plasma en el plano arquitectónico lo que en el plano legislativo constituye la piedad inherente a la *pólis*. La preeminente casa del dios, situada en lo alto de la ciudad, muestra en el diseño de las ciudades el lugar que simbólicamente guarda el dios respecto del universo representacional griego. En cuanto expresa tal dependencia piadosa de la comunidad, el templo alberga también el tesoro de la *pólis*: las riquezas que acumula la comunidad son expresión de su éxito como tal, de ese cumplimiento del *télos* que es función específica del dios<sup>193</sup>. La vinculación ente *pólis* y piedad es así completa en sus orígenes, y lo seguirá siendo en la época clásica, como vamos a ver.

---

tal. De ahí que los actos relevantes de la comunidad, los actos que hace la comunidad en cuanto comunidad, como una batalla o una asamblea, sean precedidos de un sacrificio. Y también por ello el sacerdocio no constituye una esfera social determinada. Simplemente, su carácter mediador plantea en ocasiones una determinada cualificación basada en una serie de reglamentaciones relativas al mantenimiento de la «pureza» de quien va a servir de nexo entre los hombres y los dioses. Véase L. Gernet, A. Boulanger, *El genio griego en la religión*, op.cit., pp. 141-144. Sobre el carácter «festivo» de la religión griega y el estado de transparencia del mundo que implica, véase K. Kerényi, *La religión antigua*, op.cit., pp. 37-49.

193 Véase L. Bruit Zaidman, P. Schmitt Pantel, *La religión griega en la polis de la época clásica*, op.cit., p. 81.



**CAPÍTULO 7**  
**HERÓDOTO O EL SABER DE LOS MORTALES**

### 7.1.-VUELTA AL DEBATE PERSA

Tras este largo excursus por los poemas de Solón y sobre la condición del poeta en la Grecia antigua, es hora ya de volver sobre el debate persa y reexaminarlo a la luz de esta lectura. Ello servirá de impulso para entender la obra de Heródoto dentro del planteamiento que estoy desarrollando. Ya he ido señalando la afinidad entre el discurso de Ótanes y la retórica del proceso de *dikē* en Solón, pero ahora me gustaría detenerme más en ello.

Hay que señalar, ante todo, que el debate persa es un debate sobre la *politeía*, es decir, sobre el modo particular de disponer los asuntos comunes. Dicho en otras palabras, se maneja en el mismo nivel que la intervención soloniana, que busca no tanto hablar de esta o aquella decisión sino sobre cómo tomarlas. Por ello se señala al principio que de lo que se trata no es de un asunto particular u otro, sino «de todos los asuntos» [*repì tòn pántōn prēgmátōn*]<sup>1</sup>. Este momento excepcional de la historia persa se explica debido a la crisis de soberanía que supone tanto el derrocamiento y asesinato del «falso Esmerdis», el mago usurpador que había asumido la regencia del imperio, como la constatación de la efectiva muerte del Esmerdis auténtico, es decir, del legítimo heredero de la estirpe de Ciro, ya que Cambises, el anterior rey, murió sin herederos<sup>2</sup>. De hecho, fue el propio Cambises, en su locura, quien ordenó el asesinato de su hermano Esmerdis<sup>3</sup>. Es este vacío dinástico lo que genera el espacio propio para el debate, es decir, la posibilidad de replantear de raíz la manera como se venía conduciendo la comunidad persa. Otros episodios isonómicos de Heródoto también anteponen un vacío soberano a la irrupción de un nuevo modelo político<sup>4</sup>. Esto es coherente con el gesto soloniano que he analizado en el capítulo anterior: el vacío dinástico emplaza a la comunidad a confrontar sus capacidades en la toma de decisiones y, por tanto, supone, aunque de un modo aproblemático, al contrario que en Solón, el mismo replanteamiento general que caracteriza el gesto legislativo griego. Debo insistir en esta aproblematicidad porque no implica una necesidad de superación de la unilateralidad; en el caso de Solón, sin embargo, su actividad solo tenía sentido dentro de una búsqueda explícita de exterioridad. Por ello, el debate persa no se plantea en los mismos términos solonianos del «bien común» y, por tanto, de la atención a la diversidad de las partes, sino en los de qué parte es la más adecuada para gobernar. Y de ahí que las tres soluciones, en cierto modo, se encuentren aquejadas de unilateralidad.

En efecto, las tres formas de *politeía* propuestas en el debate se caracterizan por no cumplir con la «bella mixtura» de la legislación soloniana. El gobierno del *dēmos* de Ótanes, el gobierno de los usurpadores de Megabizo o el gobierno del mejor de los hombres de Darío, son por así decir formas puras que, por ejemplo, en el caso de Esparta (según Aristóteles) se encontraban mezcladas para dar lugar a una *pólis* compleja pero atenta a la disparidad de sus partes. Este carácter «puro» de las *politeiai* propuestas es lo que hace que cada una de ellas sea criticable en alguno de sus flancos, a la vez que tenga cierta parte de razón. Veamos en detalle cada una de ellas puesto que aquí lo esencial está

1 Heródoto, *Historia* III, 80.1.

2 Heródoto, *Historia* III, 66.

3 Cambises sueña que Esmerdis ocupa el trono persa y, a causa de esta visión, ordena asesinarle en secreto, lo que aprovechará el «falso Esmerdis» para cumplir el sueño profético y hacer que un Esmerdis efectivamente reine en Persia. Véase Heródoto, *Historia* III, 30; 61. En III, 65.4 Cambises atribuye el sueño a un *daímōn*.

4 Véase, por ejemplo, la situación de Samos en *Historia* III, 142 que analizaré un poco más abajo. Véase también I, 97; VI, 5; VII, 164.

en los matices.

La argumentación de Ótanes es la más próxima al planteamiento griego del asunto, tal y como lo hemos visto desplegado en Solón. Su objetivo es el freno de la *hýbris*; detecta, correctamente en términos solonianos, que los «bienes presentes» no frenan la *pleonexía* tiránica sino que la estimulan; con ello, está esgrimiendo que el proceso de la *hýbris* es algo que se encuentra más allá de las intenciones y voluntades humanas<sup>5</sup>. En este sentido, la solución de Ótanes comparte muchas de las líneas generales del planteamiento de Solón. El «poner en el medio» que propone, sin embargo, no va a constituir un reparto proporcional sino una distribución equivalente para todos (se entiende: los persas; no se tiene en cuenta en ningún momento al resto de pueblos que componían el imperio persa)<sup>6</sup>. En este sentido, la crítica de Megabizo es, desde un punto de vista soloniano, ajustada: al propugnar el gobierno de la multitud Ótanes está anulando las diferencias sustanciales que componen la comunidad y, dado que los «peores» son los más, está entregando el gobierno a aquellos que peor saben conducirse<sup>7</sup>. Megabizo concuerda con el planteamiento de Solón en rechazar la solución democrática, atendiendo a las diferencias de capacidad de los miembros de la comunidad. En este sentido, la solución tiránica sería mejor que la democrática, puesto que mientras que aquel obra sabiendo lo que hace, el *dêmos*, sin embargo, hace sin conocer<sup>8</sup>. Lo que propone Megabizo es, por el contrario, reconocer la *areté* de unos pocos (entre los que no duda que se encontrarán los propios conspiradores que participan en el debate), ofreciéndoles la conducción de los asuntos persas<sup>9</sup>. Megabizo está aquí desarrollando un punto de vista unilateral que, enfrentado a la facción del *dêmos*, no reconoce su peso específico en la comunidad. De esta forma, la solución de Megabizo sería aquella a la que el propio Solón se opuso en su legislación. Por su parte, la argumentación de Darío, aunque pueda ser la más alejada del planteamiento griego que he analizado, también acepta algunas de sus líneas generales. La crítica que hace a la solución oligárquica pasa por reconocer esa *éris* mala que dibujaba Hesíodo en sus *Trabajos* y que conducirá poco a poco al odio, a la *stásis* y, finalmente, al gobierno de un solo hombre<sup>10</sup>. La crítica a la solución democrática retoma la crítica de Megabizo, presentando el gobierno del *dêmos* como una situación de «maldad» generalizada que requiere pronto de un defensor de la multitud que acaba siendo proclamado monarca<sup>11</sup>. Sin embargo, su propuesta tiránica, obviamente, es completamente contraria al planteamiento griego, como muestran las acertadas críticas de Ótanes y como señala a continuación el texto de Heródoto, al señalar Darío como específicamente persa la solución que propone:

Resumiendo lo expuesto, lo diré en una sola expresión: ¿de dónde nos llegó la libertad [*eleutheriē*] y quién nos la concedió? ¿Acaso fue el *dêmos*, una oligarquía o un monarca? Así pues, dado que nos liberamos [*eleutherōthéntas*] por un solo hombre, soy de la opinión de que preservemos esto mismo, y, además de esto, de que, puesto que están bien, no anulemos los *nómoi* de nuestros padres, ya que no sería mejor<sup>12</sup>.

5 Heródoto, *Historia* III, 80.3-4.

6 Heródoto, *Historia* III, 80.6. Tampoco los debates griegos, desde luego, tendrán muy en cuenta la población de la *pólis* que no corresponde con la categoría «varón libre nativo adulto».

7 Heródoto, *Historia* III, 81.1.

8 Heródoto, *Historia* III, 81.2.

9 Heródoto, *Historia* III, 81.3.

10 Heródoto, *Historia* III, 82.3.

11 Heródoto, *Historia* III, 82.4.

12 Heródoto, *Historia* III, 82.5.



La insistencia de Darío en cuanto a la *eleuthería* persa bajo el monarca señala una diferencia con respecto del planteamiento griego que puede medirse si comparamos esa «libertad conseguida gracias a un solo hombre» de Darío con el «cae en la esclavitud de un monarca» que vimos de Solón<sup>13</sup>. Pero el propio Heródoto nos permite saber, en un pasaje inmediatamente posterior, su apreciación acerca de esa supuesta «libertad» de la monarquía persa. Más adelante, cuando ya se ha impuesto la opción monárquica y Ótanes renuncia a optar a la realeza, los privilegios que demanda a cambio de esa renuncia son glosados de la siguiente manera por Heródoto:

Y a día de hoy su *oĩkos* [el de Ótanes] continúa siendo el único libre [*eleuthérē*] de entre los de los persas y que, con tal de no transgredir los *nómoi* de los persas, acata los que quiere<sup>14</sup>.

Con lo que se desprende que el resto de *oĩkoi* persas se encontraban bajo la «servidumbre» del monarca. De hecho, en otras partes de su obra, Heródoto destacará la *douleía* persa frente a la *eleuthería* griega<sup>15</sup>. Todo esto indica que la «libertad» de la que habla Darío, si es que no constituye un mero recurso retórico e indica una condición política efectiva, debe operar en una escala colectiva, «nacional», por así decir<sup>16</sup>. En efecto, la formación del imperio persa, tal y como nos cuenta Heródoto, pasó por un periodo de dominación meda que concluyó con la toma de poder de Ciro, primer rey persa y modelo de los siguientes<sup>17</sup>. Al dirigirse a los persas para incitar a la sublevación, el propio Ciro sostendrá lo siguiente:

Hombres persas, lo vuestro es así: si queréis seguirme estos y otros muchos bienes serán vuestros, sin sufrir las fatigas de la esclavitud [*douloprepéa*], pero si no queréis seguirme vuestras serán fatigas sin cuento, semejantes a las de ahora. Así pues, seguidme ahora y seréis libres [*eleútheroi*]<sup>18</sup>.

La «libertad» de la que hablan Darío y Ciro es así la libertad con respecto al sometimiento a otro pueblo, no la condición política interna que los persas gozaban de cara a su monarca. De esta forma, los argumentos de Darío conectan en su tramo final con la historia persa y ponderan el énfasis en la permanencia en ese horizonte cultural. Esto no resta crédito al debate persa, pero obliga a relativizar sus afirmaciones o presentar un momento griego semejante en sus conclusiones.

En este sentido, la precisión del debate persa puede ser puesta a prueba por otro episodio del libro III, emplazado ahora sí en el mundo griego. Más adelante, en efecto, cuando se narra la sucesión de la tiranía de Samos las tres formas aparecen conjugadas y puestas en acción en términos muy similares a los del debate. Al morir el tirano Polícrates, el regente Meandrio convocó a la asamblea y dijo lo siguiente:

13 Solón, fr. 10D, 4.

14 Heródoto, *Historia* III, 83.3.

15 Así en la conversación de Demarato con Jerjes, sobre la que volveré, el primero afirma que los griegos alejan de sí el «despotismo» (*desposýnēn*) y que la aceptación de las condiciones persas «traería la esclavitud (*doulosýnēn*) a Grecia» (*Historia* VII, 102). El propio Jerjes refuerza estas afirmaciones en su intervención siguiente, subrayando la debilidad organizativa de la «libertad» griega y la firmeza de la sujeción persa (103). Pueden mencionarse también pasajes como el de VII, 39, en el que Jerjes llama «esclavo» (*doúlos*) a un súbdito lidio suyo de gran fortuna. Sobre esta contraposición entre griegos y bárbaros volveré más abajo.

16 Así, Donald Lateiner señala, sobre el discurso de Darío, lo siguiente: «Freedom in his speech refers only to the nation's freedom to dominate aliens» (*The Historical Method of Herodotus*, op.cit., p. 169).

17 Los pasos son como siguen, siempre según la información que proporciona Heródoto: los medos se independizan de los asirios (I, 95); Deyoces unifica las aldeas dispersas de los medos bajo su *basileía* (96-101); su hijo, Fraortes, somete a los persas y, con la fuerza de ambos pueblos, a toda el Asia, con la excepción de los asirios (102); Ciaxares, hijo de Fraortes, conquista a los asirios, pero pierde el imperio ante los escitas (103-105); tras recuperarlo, su hijo, Astiages, por miedo a un sueño referente a la descendencia de su hija, la casa con un persa, Cambises, y de ellos nace Ciro (107-108).

18 Heródoto, *Historia* I, 126.5-6.

A mí, como ya sabéis, se me ha otorgado el cetro y toda la capacidad [*dýnamis*] de Polícrates; a mí se me presenta ahora la ocasión de gobernar [*árkhein*] sobre vosotros. Pero yo lo que increpo al vecino, no lo haré en la medida de mis capacidades [*katà dýnamin*]. Pues a mí no me agradaba cuando Polícrates se enseñoreaba [*despóxon*] de hombres semejantes a él, ni tampoco lo hace cualquier otro que haga esto mismo. Así pues, Polícrates ha cumplido la parte [*moîran*] que le correspondía, y yo pongo el gobierno [*arkhèn*] en el medio y proclamo para vosotros la *isonomía*<sup>19</sup>.

Así pues, tras la muerte del tirano, que como hemos visto sitúa al resto de los hombres en pie de igualdad, Meandrio propone el desarrollo de la *isonomía*, es decir, de la opción de Ótanes (aunque acto seguido reclame para sí unos privilegios específicos)<sup>20</sup>. Ante su propuesta isonómica, sin embargo, reaccionará un «ciudadano notorio» llamado Telesandro, sosteniendo lo siguiente:

Pero es que tú no eres digno de gobernar [*árkhein*] sobre nosotros, siendo de bajo nacimiento [*gegonós kakôs*] y un malvado. Más bien, procura dar cuenta de las riquezas [*khreîmátôn*] que has administrado<sup>21</sup>.

El «ciudadano notorio» encarna la solución oligárquica de Megabizo, que atiende a las diferencias sustanciales entre los miembros de la *pólis* (notorios y de bajo nacimiento, por ejemplo) y señala, como un impedimento para el gobierno, ser de condición inferior, como es el caso de Meandrio. Esta intervención de Telesandro hará cambiar por completo de opinión al regente, quien mantendrá el sistema tiránico de Samos por temor a la *éris* mala que hace competir entre sí a los ciudadanos prestigiosos:

Entonces Meandrio, al comprender que si renunciaba al gobierno [*arkhèn*] cualquier otro en vez de él se establecería como tirano, ya no tuvo en mente el renunciar a él<sup>22</sup>.

Y, siguiendo la línea de actuación que nos presentaba Ótanes, comenzará a encarcelar a esos mismos ciudadanos notorios que se oponían a su gobierno para, finalmente, acabar entregando la isla de Samos a los persas<sup>23</sup>.

El paralelismo con el debate persa es completo, incluso en el orden de exposición. Lo que varía, desde luego, es la valoración que se hace de la solución triunfante, la monarquía. Pero los análisis, y sobre todo las críticas, son compartidas en ambos escenarios.

Esta comparación de pasajes permite entender que, en el plano de lo concreto, lo «persa» y lo «griego» no son entidades unívocas para Heródoto, quien puede escenificar el mismo conflicto con personajes y episodios extraídos de uno u otro ámbito. Es cierto que, como vamos a ver, en su obra se ofrece una caracterización general de lo que es un ámbito y de lo que es el otro, pero esas determinaciones se presentan como modos de conducirse y comportarse respecto de un mismo entramado simbólico y, como tal, acaban designando la actitud modélica de un extremo y otro, aunque, insisto, en los relatos concretos las posiciones no se encuentran unívocamente definidas por su referencia a un ámbito cultural determinado<sup>24</sup>.

19 Heródoto, *Historia* III, 142.3.

20 Véase Heródoto, *Historia* III, 142.4.

21 Heródoto, *Historia* III, 142.5. La condición de «notorio» (*dókimos*) se le atribuye en 143.1.

22 Heródoto, *Historia* III, 143.1.

23 Véase Heródoto, *Historia* III, 143-148.

24 Henry R. Immerwahr señala que la distinción entre Este y Oeste en Heródoto «is a matter of emphasis rather than a complete divergence» (*Form and Thought in Herodotus*, op.cit., p. 198). Por el contrario, algunas lecturas asumen la condición étnica como herramienta para leer algunas intervenciones a lo largo de la obra. Dentro de la necesidad de discutir cada pasaje en concreto, sin embargo, la noción de *sophía* herodotea, como veremos, se ejerce desde un grado de abstracción tal que puede descontarse el factor étnico en los casos en que interviene (no así respecto del receptor del consejo sabio, desde luego).

Característico de esta situación será el que el «sabio» pase a ser una figura que no pertenece en exclusiva a uno de esos ámbitos. Hay sabios griegos, persas, escitas, egipcios, fenicios...<sup>25</sup> En una caracterización semejante se juega la exterioridad de la sabiduría, puesto que, en cuanto tal, no puede ser exclusiva de un solo lado. Esto no quita para que, como veremos, Heródoto apueste por un modelo y no por otro, pero sí importa ahora para entender por qué el «sabio» herodoteo ya no aparece bajo la figura del «poeta maestro de verdad», sin excluir que algunos de ellos se les caracterice como poetas<sup>26</sup>. En cuanto irreductible a un ámbito cultural determinado el sabio rebasa la figura del poeta arcaico griego y extiende a otro tipo de personajes esa capacidad de anticipación global que caracterizaba al canto piadoso del poeta. Vamos a ver que el desdibujamiento de la figura tradicional del poeta se corresponde con el estado de cosas desde el que escribe Heródoto, marcado por un proceso de «debate» en torno al estatuto de la *sophía* en general. Lo que ahora me interesa es entender el escenario que dibuja Heródoto dentro del esquema que he planteado. En otras palabras, se trata de comprender qué está haciendo Heródoto, qué es esa *historiē* que nos presenta en su obra.

## 7.2.-EL PADRE DE LA HISTORIA

Sobre el sentido general de la *Historia* de Heródoto se impone una reflexión previa. A lo largo de la presente investigación he sostenido repetidas veces que no me interesaba tanto la precisión histórica de los documentos examinados cuanto su coherencia interna y el sistema simbólico que movilizaban. Puede parecer paradójico que se afirme esto también en el caso de la obra de Heródoto, a la que, como fundadora de la Historia, se le presupone una voluntad de verdad histórica. Algo de esto hay en la obra, en efecto, aunque este modo de expresión conduzca a bastantes confusiones. Por ello, hay que detenernos un momento en esta cuestión y precisarla como tal, con vistas a prevenir los deslizamientos y las dinámicas identitarias en que podrían inscribir la obra de Heródoto nuestros prejuicios contemporáneos<sup>27</sup>.

Ya en el primer capítulo de este trabajo he esbozado las condiciones históricas que tiene la propia conciencia histórica. De más está señalar que no hubo entre los griegos semejante conciencia, ni siquiera entre los llamados «historiadores». En primer lugar, se ha de descartar la lectura simplista que defiende que, al hablar del pasado, ya estarían haciendo historia. Ante todo, no toda evocación

25 Véase, por ejemplo, Heródoto, *Historia* I, 28 (sabio griego); II, 160 (sabios egipcios); IV, 76.3 (sabio escita); IV, 83 (sabio persa); VII, 23.3 (sabios fenicios).

26 Como ejemplos de «sabios» que se presentan explícitamente como poetas se puede señalar el episodio que nos narra Heródoto de Aristeas en *Historia* IV, 15, así como el propio caso de Solón quien, aunque no es presentado como *poiētēs* en su célebre entrevista con Cresos, sí que es caracterizado como tal en V, 113.2. A lo largo de la obra, por lo demás, Heródoto demuestra tener conocimiento de la tradición poética griega: así, más allá de sus referencias a Homero y Hesíodo, menciona también versos y poemas de Arquíloco (I, 12.2), de Safo (II, 135.6), de Píndaro (III, 38.4), de Alceo (V, 95.2) o de Simónides (V, 102.5), entre otros.

27 Egbert J. Bakker ha subrayado también esta exigencia de precaución hermenéutica frente al reduccionismo de las lecturas «fundacionales»: «Herodotus' Histories is a work of startling originality; there are no preexisting categories that capture the work's multifaceted nature. It can be read as historiography (tragic and epic, universal and local), ethnography, geography, oracular warning, and much more. To see the work in terms of any of these genres to the exclusion of others would be an arbitrary reduction of the whole to one of its component parts. And to see it as an 'early' instance of any of them would create a retrojection of modern assumptions that would exclude much of the living text's multifaceted reality» («The Syntax of *Historiē*: How Herodotus Writes», en: C. Dewald, J. Marincola (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, op.cit., p. 92).

del pasado supone estar haciendo historia, que tiene sus condiciones y procedimientos específicos de ejecución y objetivación. También la *Iliada* se supone que es una evocación del pasado y nadie la considera una obra historiográfica. En orden a realizar una investigación hermenéuticamente rigurosa de la obra de Heródoto es preciso no caer en esta tentación de emparentar su actividad con las modernas investigaciones historiográficas, aun cuando de su obra puedan recogerse indicaciones y noticias útiles en tal sentido. Su *Historia* puede servir, en efecto, como fuente de datos históricos precisos, pero eso no quiere decir que ese fuera el modo como él mismo, y sus contemporáneos, comprendían su obra. En la terminología hegeliana que vimos al principio de este trabajo, la *Historia* de Heródoto es «historia inmediata», sí, pero solo si se comprende bajo esta categoría aquellos documentos que sirven para el historiador reflexivo o crítico y no una especie de actividad historiográfica embrionaria o primitiva. Como vamos a ver, el contenido de la obra de Heródoto, pese a que pueda abstraerse reflexivamente, se halla encabalgado en una forma de presentación y en una intención autorial que difieren de las de la historiografía.

Es obvio, no obstante, que la evocación del pasado no es la misma en el caso de la *Iliada* que en el caso de la *Historia* herodotea. Esto constituye el núcleo del principal argumento en favor del carácter historiográfico de la obra de Heródoto: podría alegarse, en efecto, que es en la metodología que despliega y en el tipo de acercamiento al pasado que realiza en donde se aprecia que Heródoto es «el padre de la historia»<sup>28</sup>. Este es un argumento fuerte y es preciso detenerse en él y examinarlo antes de profundizar en la especificidad de la *Historia*. En este punto abordaré de un modo negativo la cuestión, resaltando dos rasgos característicos de la metodología historiográfica que, a tenor de lo visto hasta aquí, son propios del modo moderno y contemporáneo de entender el mundo y contrastándolos con la *Historia* de Heródoto. En los siguientes puntos analizaré, en positivo, la índole específica de la actividad herodotea.

La investigación histórica actual, en efecto, puede caracterizarse por dos gestos más o menos complementarios: una investigación crítica de las fuentes y un inmanentismo que excluye cualquier recurso a otra esfera que no sea la específicamente humana. Estos dos aspectos son solidarios en su sentido más amplio, puesto que muchas fuentes históricas no respetan el principio inmanentista y por lo tanto deben ser examinadas discriminando en ellas las afirmaciones contrastables y verosímiles; a su vez, las afirmaciones serán contrastables y verosímiles desde el momento en que respeten el principio inmanentista, puesto que lo trascendente, por definición, es incontrastable e inverosímil. La dimensión natural de los productos históricos es nuestra mayor fuente de certeza sobre ellos, y es a partir de estos «hechos» determinables físico-químicamente que se pueden establecer ciertas verdades objetivables sobre el desarrollo histórico. En el caso griego, por ejemplo, la arqueología suministra una piedra de toque inexcusable a partir de la cual deben desarrollarse las hipótesis y las teorías. A partir, pues, de estos *facta* que se establecen físico-químicamente se busca «reconstruir» la situación histórica examinada siempre desde cierto ángulo de comprensión. Esa comprensión, aunque tenga un amplio margen de maniobra, desde luego, tiene unos límites precisos que la acotan al principio inmanentista, es decir, a la contrastación y a la verosimilitud, si no es que busca ser «historia sagrada». Todo esto se apoya

28 Véase, por ejemplo, D. Lateiner, *The Historical Method of Herodotus* (op.cit.), que ya en su título deja intuir la apuesta por la historicidad del planteamiento herodoteo; véase pp. 55-56: «The result of his new method for recovering the past (...) was the creation of a secular meaning of mankind's immediate past».

en la construcción simbólica que determina la conjugación de aspectos ontológicos y epistemológicos de la época moderna y, por tanto, vincula esa práctica con ese periodo.

Criticismo e inmanencia constituyen, así, los fundamentos constitutivos de la investigación histórica tal y como la entendemos. Vamos a ver que algo de eso hay en Heródoto, pero también que se inserta en un juego de relaciones completamente distinto al que corresponde a la historiografía moderna. En este sentido, en la *Historia* pueden encontrarse los inicios tanto de una voluntad de inmanencia como de una crítica de las tradiciones, pero si se lee así el texto herodoteo, sin embargo, parecerá un balbuceo de lo que podría ser, que será fácilmente exculpado aduciendo que los comienzos son difíciles y que el desarrollo de nuevas formas literarias toma siempre impulso en lo anterior<sup>29</sup>. Ahora bien, con ello se estaría desarrollando una lectura teleológica que no atendería al contexto de surgimiento de la obra ni a la intención autorial que la preside. La lectura de este «sí, pero no» deriva, pues, de la orientación que tenga la interpretación: si se trata de una orientación identitaria, Heródoto aparecerá como el «padre de la historia», es decir, como aquel que dejó sentadas, aunque de un modo embrionario, las principales líneas metodológicas que constituyen la actividad historiadora; pero, sin embargo, si la orientación no busca hallar en el pasado los gérmenes incompletos del presente sino que atiende al pasado en su especificidad, entonces es necesario negar ese carácter fundador del texto herodoteo<sup>30</sup>.

Una de las principales divergencias que deben señalarse entre la *Historia* y la Historia es que la última, inscribiéndose en el campo abierto por los científicos naturales y afrontando el estudio de las dinámicas y peripecias de la «libertad», se despliega sobre una dimensión específica que se encuentra potencialmente abierta a la infinitud. El plano de lo histórico, en efecto, no comporta límites de suyo, sino que conjuga la temporalidad natural, la línea cronológica, con las acciones de los hombres y su influjo. En esta dimensión histórica los actos humanos adquieren un sentido diferente, tal y como señalaba Hegel en sus *Lecciones*. Tómese como ejemplo el caso de la actividad legislativa de Solón. Hemos visto que, en sí y para sí, la obra soloniana busca determinar los límites de la comunidad con vistas a impedir la dinámica de la *hýbris* y la *adikía*. Sin embargo, en términos históricos (o, si se quiere, «para nosotros»), ese mismo conjunto de acciones se inscriben en un registro más amplio que

29 En este sentido, la lectura tradicional que atribuye a Heródoto la invención de la historia verá en él el fundador de algo que, sin embargo, no será completamente desplegado hasta la obra de Tucídides. En estas lecturas 'fundacionales', Heródoto representa «a transitional stage» entre el mito y la historia. Véase, por ejemplo, K. H. Waters, *Herodotos the Historian*, op.cit., pp. 1-2. Véanse también las siguientes palabras de Catherine Darbo-Peschanski: «Cependant, l'idée d'évolution et de progrès veut qu'on en sache plus, vingt-cinq siècles plus tard, qu'aux origines, si bien que *les Histoires* sont réduites à une ébauche, à un balbutiement historique, tandis que, au regard des historiens devenus adultes, Hérodote en peut plus être qu'un enfant. Aussi, tous les passages du texte –et ils sont nombreux– qui manifestent le caractère peu systématique de la critique des documents, le goût du merveilleux et l'inclassable, qui malmènent notre logique, sont-ils considérés comme des faux pas, des défauts de jeunesse» (*Le discours du particulier*, op.cit., p. 13). De hecho, como señala Momigliano, en esta lectura Heródoto es presentado como el padre de la Historia al que paradójicamente ninguno de sus sucesores da ningún crédito. Véase Arnaldo Momigliano, «Storiografia su tradizione scritta e storiografia su tradizione orale», en: L. Canfora (ed.), *Erodoto, Tucidide, Senofonte. Letture critiche*, Milan: Mursia, 1975, p. 87.

30 Véanse las siguientes palabras de Catherine Darbo-Peschanski, a las que se adhiere mi investigación, aunque difiera en algún punto de la propuesta por ella: «Ce point du vue consiste à aborder l'enquête, non pas en tant qu'*histoire*, naissante ou pas, balbutiante ou pas, projection anachronique d'une discipline intégrée dans un champ du savoir qui n'a rien à voir avec celui de la Grèce du V siècle, mais comme un ensemble d'opérations, de gestes, de choix, d'appréciations que nous aurons bien soin de laisser à leur étrangeté, sans essayer de masquer l'écart qui les sépare de l'exploration du passé et du monde qui nous est familière» (*Le discours du particulière. Essai sur le enquête hérodoteène*, Paris: Seuil, 1987, p. 14).



pasa por iniciar el proceso de asentamiento de la *pólis* ateniense y, con ello, el esplendor del siglo de Pericles del que emergieron obras artísticas y literarias que han supuesto un referente clásico a lo largo de los siglos posteriores. Esa acción de Solón, pues, tiene sus resonancias a lo largo de la historia y esos ecos van cambiando el significado histórico de su acción. Es en este sentido que la dimensión histórica comporta un suplemento a las acciones de los hombres que hace que tenga sentido enlazarlas unas con otras e indagar en el pasado las fuentes del presente. Es decir, el plano de la historia permite comprender de un modo unitario las acciones en apariencia deslabazadas de los hombres.

Frente a esto, hay que señalar que Heródoto no busca inscribir las «acciones de griegos y bárbaros» en una dimensión más amplia que incluiría, por así decir, «las acciones de todos los hombres»<sup>31</sup>. La obra de Heródoto no se plantea como abierta a nuevos sucesos, o como el inicio de un registro continuado de las acciones venideras. De hecho, la «actualidad» del tiempo de redacción no supone un factor de especial relevancia dentro de la dinámica de la obra<sup>32</sup>. La perspectiva es completamente finita, de un modo tal que puede resultar casi incomprensible desde un punto de vista moderno: se trata de preservar del olvido «las acciones de griegos y bárbaros», nada más<sup>33</sup>. Ni nada menos, sin embargo, puesto que el que se pueda hablar de eso como una unidad supone precisamente esa finitud con que la estamos caracterizando. La obra de Heródoto tiene unos contornos, tanto temporales como espaciales, más allá de los cuales no tiene sentido interno preguntarse pues se trata precisamente de aquello de lo que no se trata<sup>34</sup>. El objeto de estudio, «las acciones de griegos y bárbaros», tiene un

31 Es una suposición completamente gratuita presuponer el plano de la historia como trasfondo de la narración herodotea. Así, comentando el proemio, Donald Lateiner señala: «*Human history*, that is, has been defined as *Great and Wonderful Deeds*, which is restated as both *Greek and Barbarian Deeds*» (*The Historical Method of Herodotus*, op.cit., p. 15). El intérprete lee «human history» allí donde solo se habla de «griegos y bárbaros».

32 Aparte de los momentos en los que Heródoto hace referencia a sus viajes e investigaciones, la actualidad no es apenas mencionada. En VII, 137 hace referencia a «la guerra entre los peloponesios y los atenienses» y relata un episodio que también cuenta Tucídides en *Historia de la guerra del Peloponeso* II, 67. En VII, 233.2 hace referencia a la invasión de Platea por parte de Tebas [431a.C.]. En IX, 73.3 hace referencia también a la guerra del Peloponeso.

33 En este sentido, Moses I. Finley acierta al señalar la completitud como un rasgo característico de la «relación sistemática» con el pasado que constituye la historia que, desde luego, no tiene por qué ser adoptada como principio en el caso de otras relaciones distintas con el pasado. Véase M. I. Finley, *Uso y abuso de la historia*, op.cit., p. 30: «La cuestión que permanece implícita en tantas páginas modernas sobre la historia de la historia —¿cómo pudieron los griegos (o cualquier otro pueblo) contentarse con un pasado tan colmado de espacios vacíos y que era esencialmente atemporal?— se basa en una falsa concepción del tiempo en la psicología humana. Nosotros estamos dominados por una concepción sumamente compleja, sumamente científica y abstracta del tiempo como un *continuum* mensurable, una concepción que en gran medida carece de significado para los cometidos humanos ordinarios». Véase también Eric Hobsbawm, *Sobre la historia*, Barcelona: Planeta, 2014, pp. 23-37. Sobre la moderna concepción del tiempo como un continuo ilimitado, véase Felipe Martínez Marzoa, *Heidegger y su tiempo*, Madrid: Akal, 1999.

34 Mi lectura, pues, supone una comprensión unitaria, al menos en cuanto resultado, de la obra de Heródoto frente a otras lecturas que la entienden como una especie de Frankenstein compuesto por agregación. Si se trata de una mera cuestión genética, esto es, del orden de redacción, la cuestión no tiene interés filosófico: con independencia de que la obra responda a un plan original o que se haya formado por redacciones sucesivas, queda en pie la unidad de la misma en la redacción final. En este sentido, creo que no es ocioso distinguir entre la *historiē* y la *apódexis*: la *historiē* es el proceso de recolección de datos, cuya intencionalidad puede ser la que sea, pero que se ponen posteriormente al servicio de la *apódexis*, que busca revivificar el *kléos* de «las acciones de griegos y bárbaros». Así pues, genéticamente, la *historiē* puede haber sido realizada por muchas razones, pero la obra herodotea tiene una única intención, en cuanto «mostración» de algo. En cualquier caso, la génesis del texto no altera su estructura. El problema aparece cuando se pretende fundamentar una lectura en la cuestión genética, puesto que en ese momento se está confundiendo la interpretación de la obra con el proceso de composición. Puede consultarse una lectura genética de la *Historia* en Gaetano de Sanctis, «La composizione della Storia di Erodoto», en: L. Canfora (ed.), *Erodoto, Tucídide, Senofonte*, op.cit., pp. 69-84, que defiende que el proyecto inicial de Heródoto era el de hacer unas *Persiká*, es decir, una historia del imperio persa, pero, luego, ese proyecto fue modificado, por ciertos intereses, para pasar a narrar las guerras médicas. Esta hipótesis puede tener sentido hasta el momento en que condiciona nuestro modo de entender la obra, por ejemplo, al dar a entender que las «digresiones» herodoteas (de Sanctis pone como

comienzo concreto, que Heródoto señala con precisión al inicio de su investigación, y un final, que se halla, como corresponde, en la parte final de su obra<sup>35</sup>. En el ínterin, se despliega toda suerte de relatos y anécdotas que parecen atentar contra esa unidad, pero, como veremos, antes que deshacerla, la refuerzan y la explican. La unidad del objeto investigado, pues, reside en sí mismo y no en su pertenencia a un conjunto más amplio (la historia). Como tal, la obra de Heródoto no constituye un tratado de historia tal y como lo entendemos, en el sentido de delimitar arbitrariamente un periodo de tiempo e indagar sobre él<sup>36</sup>. Las guerras médicas son un acontecimiento cualitativamente ponderado por Heródoto y tal es la razón de que su investigación verse sobre él<sup>37</sup>. No interesa el pasado en cuanto pasado, interesa el pasado reciente por su magnitud: interesa el enfrentamiento entre griegos y bárbaros porque ahí hay algo que, como veremos, es importante que «no quede sin fama».

Aquí comparece con toda su fuerza la necesidad de restituir el sentido originario de la palabra *historiē* en griego y dejar de asumir la homofonía con nuestra «historia». En Heródoto, en principio, esa palabra no quiere decir nada distinto del uso que le da Platón, por ejemplo, al hablar de la *historía peri phýseos* jónica<sup>38</sup>. Pero esto tampoco debe conducir a entender bajo esa palabra un término téc-

---

ejemplo el *lógos* egipcio del libro II) son herencias del proyecto inicial que no han sido eliminadas del resultado final a causa de una «falta de paciencia» de Heródoto. Es obvio que, en una lectura semejante, el orden de razones es el inverso del que se presenta: no se trata de que los métodos de composición lleven a hablar de digresiones injustificadas, sino que, como se considera que esos pasajes son, en efecto, digresiones sin sentido con respecto al global de la obra, se busca una explicación genética de las mismas y se apela a la «pereza» del autor para justificarlas. Puede leerse una discusión similar con lecturas genéticas, aunque esta vez en el caso de Aristóteles, en el Prólogo de Pierre Aubenque a su *El problema del ser en Aristóteles. Ensayo sobre la problemática aristotélica*, Madrid: Escolar y Mayo, 2008, pp. 15-19. En este sentido, me parece más ajustada una lectura «paratáctica» del tipo de la propuesta por Henry R. Immerwahr (*Form and Thought in Herodotus*, op.cit.), que no pierde el norte respecto de la unidad de la obra, sin dejar de percibir su carácter disperso y sometido a excursos. Puede leerse una crítica a la perspectiva genética en su introducción (pp. 7-10). A mi juicio, un planteamiento paratáctico tiene más sentido desde el momento en que el propio Heródoto remite a veces a una suerte de «necesidad» ínsita en su «discurso» (*lógos*) que la obliga a mencionar algunas cosas, como veremos más adelante. Por lo demás, esta caracterización se aproxima más a la *léxis eiroménē* que caracteriza, según Aristóteles, a la *Historia* (*Retórica* III 9, 1409a30: «en sí misma no tiene fin si no es que concluye el asunto de que se habla»). En cualquier caso, de momento puede dejarse a un lado este problema de la «cuestión herodotea» puesto que es independiente de la discusión de los presupuestos que articulan las lecturas fundacionalistas.

35 El principio supone la fijación del por qué, del origen del conflicto. Tras exponer la teoría de los raptos que ofrecen los persas (*Historia* I, 1-4) y los fenicios (5), Heródoto pasa a referir la historia de Creso, del que sabe que fue el primero en cometer «obras injustas» (*adikōn érgōn*) contra los griegos (5.3), pues sometió a los jonios, a los eolios y a los dorios del Asia (6). A su vez, la mención de Creso le hace retrotraerse a la historia de Candaules y Giges (7-12), por medio de la cual este último accedió al trono lidio, granjeándose una «maldición» divina que sería cobrada en su quinto descendiente, es decir, en Creso. El final es obviamente el desenlace de la guerra y la liberación de Jonia, que cerrará, como veremos, el ciclo de esas «obras injustas» con la debacle persa (volveremos más adelante sobre el episodio final de Ciro de IX, 122). Sobre la estructura de la obra herodotea, véase H. R. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*, op.cit., pp. 17-45. Sobre el final de la obra como cierre puede consultarse D. Lateiner, *The Historical Method of Herodotus*, op.cit., pp. 46-50, que califica de «epílogo» el episodio.

36 Véase H. R. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*, op.cit., p. 19: «In Herodotus we realize only that the work is not designed as a universal history, but as an account of specific interactions between Greeks and Asiatic». La delimitación histórica es «arbitraria» no porque el historiador no tenga buenas razones para hacer lo que hace sino porque, en cuanto se postula una relativa dependencia de las acciones pasadas sobre las futuras, los cortes que realice el historiador siempre serán secciones que podrían prolongarse más tanto en el pasado como en el futuro, de suerte que comenzar en un punto o en otro no tiene fundamento *in re*, sino que es fruto de la elección y la estrategia narrativa del historiador. Por lo demás, en la comprensión del historiador ya se ha operado ese corte objetivamente arbitrario, lo que no hace a su discurso subjetivamente menos interesante.

37 El propio Heródoto pondera la «magnitud» de las Guerras Médicas en *Historia* VII, 20-21.

38 El pasaje del *Fedón*, además, conecta esta *historía* con la búsqueda y fijación de las *aitiai*, tal y como el proemio de Heródoto hace. También los escritos hipocráticos de la época relacionan estas dos nociones. Véase Egbert J. Bakker, «The Making of History: Herodotus' *Historiēs Apodexis*», en: E. J. Bakker, I. J. F. de Jong, H. van Wees, *Brill's Companion to Herodotus*, op.cit., pp. 13-14. Véase también la contribución de Robert Fowler («Herodotus and his Prose Predecessors»)

nico que busque describir una metodología determinada. No voy a entrar en el estatuto que hay que concederle a esta palabra en Platón o en Aristóteles, pero sí que quiero señalar que el propio Heródoto la usa para aludir, además de a sus averiguaciones, a las indagaciones más o menos ordinarias de sus personajes<sup>39</sup>. En este sentido, «investigación» se trata ya de una traducción quizá demasiado sofisticada<sup>40</sup>. En Homero encontramos mencionada la palabra (*hístori*) en la escena de la ciudad en paz del escudo de Aquiles, como una instancia a la que se busca apelar en el pleito que se celebra en cuanto puede ejercer un punto de vista exterior a los intereses en juego y, por lo tanto, es capaz de determinar la razón de unos o de otros<sup>41</sup>. En los funerales de Patroclo se usa asimismo *hístōr* para designar también una instancia externa a una competición<sup>42</sup>. El *hístōr* es, pues, alguien que, externamente a las partes que se encuentran en liza, busca apreciar el conjunto y medir las pretensiones de uno y otro lado. Por eso, es «el que investiga»<sup>43</sup>. En este sentido, *historiē* es un significante válido para la obra de Heródoto, quien nos va a presentar los resultados de la «investigación» por medio de la cual ha llegado a saber lo que ha ocurrido.

Tratando, pues, de evitar los anacronismos propios de los mitos fundacionales, me gustaría examinar ahora la obra de Heródoto a partir de las categorías que se han ido ganando a lo largo de la investigación. Ello me permitirá volver sobre algunas afirmaciones sostenidas en la primera incursión en el texto herodoteo con vistas a determinarlas con más precisión al ponerlas en conexión con el contexto intelectual de su época.

### 7.3.-EL MUNDO DE LOS HOMBRES

Se ha señalado a menudo que, en contraste con el gesto inicial de la tradición épica, Heródoto comienza su obra sin apelar a ninguna clase de «inspiración» o de alusión a las musas<sup>44</sup>. El proemio de la *Historia*, ya citado, es el siguiente:

Esta es la exposición de la investigación [*historiēs apódexis*] de Heródoto de Halicarnaso, para

---

en el mismo volumen colectivo (pp. 29-45). Este carácter de «investigación» aparece en Aristóteles, sin que la palabra se encuentre de por sí vinculada a contextos específicos. Así, puede referirse a la *phýsis* (*Sobre el cielo*, 298b2), a los animales (*De la generación de los animales*, 716b31; 719a10), a la *psykhé* (*Sobre el alma*, 402a4) o a las «acciones de los hombres» (*Retórica* 1360b37).

39 El propio Heródoto en *Historia* II, 19.3 (*historéōn*); Crespo en I, 56 (*historéōn*); Periandro en III, 51.1 (*históree*). Véase también I, 3; II, 19; III, 77; etc.

40 Ciego a esto, Simon Goldhill sostiene hiperbólicamente que ya el mero uso de esa palabra caracteriza al proyecto herodoteo «as intellectually self-conscious and critical» (*The Invention of Prose*, Oxford: Oxford UP, 2002, p. 12).

41 Homero, *Iliada* XVIII, 501.

42 Homero, *Iliada* XXIII, 486.

43 Véase D. Lateiner, *The Historical Method of Herodotus*, p. 92: «The noun *histor* describes one who tries to develop a correct account when opinions differ and partisan passions interfere. Herodotus employs the verb from this root, ‘to inquire or investigate’, and the abstract noun, ‘inquiry or investigation’, to describes his own activities». La lectura de Donald Lateiner asume que Heródoto es el fundador de la historia, lo que le lleva a no apreciar la continuidad entre la actividad del *hístōr* homérico y la del *hístōr* herodoteo. Sin embargo, el propio Heródoto usa *historeín* para referirse a inquisiciones y exámenes de personajes de su obra que, desde luego, no se asemejan al investigador positivo que cree encontrar Lateiner en el autor de la *Historia*. Robert Fowler destaca el uso de esta palabra por Heródoto (y otros) «in a relatively unmarked way» («Herodotus and his Prose Predecessors», op.cit., p. 29).

44 El contraste en este punto es un tópico de la investigación herodotea, véase H. R. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*, op.cit., pp. 18-19; C. Darbo-Peschanski, *Le discours du particulier*, op.cit., p. 23; J. Grethlein, *The Greeks and Their Past*, op.cit., p. 156; Nino Luraghi, «Meta-historiē. Method and Genre in the *Histories*», en: C. Dewald, J. Marincola (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, op.cit., pp. 86-87; S. Goldhill, *The Invention of Prose*, op.cit., p. 11.

que ni lo sucedido entre los hombres [*tà genómēna ex anthópōn*] con el tiempo llegue a desaparecer, ni las grandes y admirables obras, expuestas tanto por griegos como por bárbaros, lleguen a ser sin fama [*akleā génētai*], junto con la causa [*aitiēn*] por la que se enfrentaron mutuamente<sup>45</sup>.

El investigador Heródoto, un hombre, expone lo realizado por otros hombres para que esas hazañas no pasen desapercibidas a otros hombres. El esquema de la «doble motivación» de la épica que hemos visto en capítulos anteriores parece quedar aquí a un lado en favor de un discurso inmanente que se mueve estrictamente en un mundo humano, una suerte de discurso «profano».

El propio Heródoto caracteriza su rechazo a desplegar un discurso sobre la divinidad como algo constitutivo de su investigación, al menos en su indagación sobre Egipto. Estas son sus palabras:

Ahora bien, si yo dijera el motivo por el que se ha consagrado a los animales [en Egipto], caería el discurso en los asuntos divinos [*tà theía prégmata*], cosas que sobre todo evito referir, y lo que he mencionado de ellas, lo he dicho compelido por la necesidad<sup>46</sup>.

El tipo de presentación narrativa de Heródoto se centra, más bien, en los «asuntos humanos» (*anthropéia prégmata*) o, como señala el proemio, en los «hechos de los hombres» (*tà genómēna ex anthópōn*)<sup>47</sup>. Alude, desde luego, a las menciones que se realizan sobre *tà theía prégmata* a lo largo de la obra, pero señala que esas menciones son necesarias para el desarrollo del *lógos*, es decir, para el discurso que se está narrando en cada caso<sup>48</sup>. Estas menciones forzosas, sin embargo, no suponen un despliegue ni siquiera remotamente parecido al del «aparato divino» homérico. Volveré sobre el papel que juega la divinidad en la obra de Heródoto; por ahora solo me interesa el contraste que presentan las líneas generales de la *Historia* con el esquema dual poético visto en capítulos anteriores. Sobre todo, busco que ese contraste no nos conduzca al anacronismo que presenta como una exigencia de la tarea historiográfica el despliegue de un planteamiento profano o incluso positivista<sup>49</sup>. Solo si se atiende a las palabras y la metodología concreta de Heródoto, teniendo presente las diferencias específicas que lo contraponen a la figura con que se presenta el poeta, se podrá acceder a una comprensión propia de la *historiē* griega.

Ante todo hay que preguntarse si la obra herodotea, tal y como parece, violenta las líneas principales de lo que hasta aquí hemos visto. En primer lugar, en su aparente inmanentismo. La exposición de la investigación es remitida al propio Heródoto, en efecto, sin ninguna indicación sobre su relación con lo divino o con las musas, con lo que la autoría es aquí exclusivamente humana y no hay en apariencia ninguna ambigüedad discursiva. Así pues, el texto herodoteo no despliega ese acceso piadoso al plano de lo divino que vimos en los textos anteriormente analizados. Ahora bien, esto no quiere

45 Heródoto, *Historia* I, 0.

46 Heródoto, *Historia* II, 65.2. Asimismo, más adelante, en IX, 65.2, aventurando sobre el prodigio de que ningún persa pisara ni muriera en el *témenos* del bosque de Deméter, antepondrá la siguiente cautela: «si es preciso sostener algo acerca de los asuntos de los dioses [*tôn theiōn prégmatōn*]».

47 En *Historia* II, 3.2 Heródoto menciona su intención de no hablar de los «asuntos divinos» y en el punto siguiente pasa a hablar de las *anthropéia prégmata* (*Historia* II, 4.1). Véase D. Lateiner, *The Historical Method of Herodotus*, pp. 64-67 (en especial p. 65, donde conecta este rechazo de los «asuntos divinos» con el proemio de la obra).

48 Véase Heródoto, *Historia* II, 3.2, donde se habla de una reserva ante *tà theía prégmata* y de la necesidad de mencionar algunas cosas «por el discurso».

49 Donald Lateiner entiende que la razón del rechazo de hablar de «asuntos divinos», se debe a que «there was no rational way to control these stories, no tangible evidence, no system to distinguish true from false» (*The Historical Method of Herodotus*, op.cit., p. 65). Como veremos más adelante, esta suerte de criterio positivista es más propio de la posición del intérprete que del propio Heródoto, quien no se hallaba preocupado por el «método de verificación» de sus proposiciones.



decir que el planteamiento de fondo haya cambiado. Lo que ha ocurrido, como vamos a ver, es un desplazamiento<sup>50</sup>.

Es obvio que la obra de Heródoto representa una ruptura con la tradición poética griega y que su exposición no se ajusta a la presentación piadosa que hemos visto: su propia forma prosaica ya es un índice de ello. Pero, a su vez, esa ruptura solo puede comprenderse si se la encuadra dentro del trasfondo cósmico que hay a la base de esa misma tradición. Mi tesis será la siguiente: la obra de Heródoto comparte el mismo horizonte de referencia en el que se inscribe el planteamiento poético; la diferencia es que el *hístōr* lo asume de un modo distinto.

El poeta, al remitir su canto a las musas, señala así los límites de su condición mortal y atribuye al plano divino esa capacidad global de entender el mundo tal y como se presenta. Es decir, respeta las coordenadas de la piedad que dibujan un universo escindido en la oposición entre dioses y hombres. Es cierto que, al atribuirse en exclusiva la autoría de la investigación, Heródoto elude realizar gesto explícito alguno de compartir esas coordenadas piadosas del poeta, pero esto no se debe a una suerte de impiedad herodotea; antes bien a lo largo de su obra da reiteradas muestras de guardar celosamente una conducta piadosa<sup>51</sup>. Compartiendo el mismo horizonte que la palabra poética, su investigación se realiza más bien en ese otro ámbito en el que se mueven los personajes de los poemas homéricos, o Perses en el caso de los *Trabajos* de Hesíodo, o los diferentes bloques enfrentados en la *Eunomía* soloniana. Es decir, dentro de la dualidad de perspectivas que reconocía la épica homérica, la *historiē* se instalaría así en el ámbito de los mortales que, como se señalaba en la *Iliada*, nada saben y sólo oyen el *kléos*<sup>52</sup>. En el planteamiento poético, recordemos, la función de generar *kléos* se atribuía al poeta (o a las musas) y los simples mortales accedían a él por medio de sus palabras. Ahora bien, nótese que la intención de Heródoto es que las «acciones de griegos y bárbaros» no se conviertan en *akleā*, es decir, que mantengan su *kléos*. La formulación en negativo es relevante: no se trata de generar un nuevo *kléos*, se trata de preservarlo como tal. En cierto modo, pues, se va a parar a lo mismo que el poeta, pero por otro camino<sup>53</sup>. De esta forma, la *historiē* herodotea supone un desplazamiento del planteamiento poético, que se caracteriza por una asunción del punto de vista mortal y por un intento de profundización en él. De ahí la exclusión del aparato homérico y la apariencia de inmanencia: el

50 Esto mismo puede decirse de otro modo: si ya al analizar la poesía y la piedad griega se descartó una lectura trascendente del plano de lo divino, ahora no se puede afirmar, por contraste, un inmanentismo en Heródoto. A mi juicio, la mayoría de los intérpretes de Heródoto que defienden su voluntad de «inmanencia» se apoyan en la contraposición con la supuesta transcendencia de la musa en los poemas homéricos. Se pasa por alto, pues, que los modos de entender la relación entre lo divino y los hombres no son unívocos y que la oposición entre transcendencia e inmanencia no tiene sentido allí donde lo divino no tiene el carácter extramundano del monoteísmo.

51 Véase, por ejemplo, *Historia* II, 45; 120.5; 170.1; III, 38.1; VI, 27; IX, 65.2. Kenneth H. Waters habla de una actitud de «respectful piety» (*Herodotos the Historian*, op.cit., p. 98). Por el contrario, Donald Lateiner, en su línea de argumentación en favor de un «método histórico», se niega a que un historiador como Heródoto se deje llevar por la piedad y explica las reticencias que demuestra por la imposibilidad de verificación empírica, como he señalado en una nota anterior. Véase D. Lateiner, *The Historical Method of Herodotus*, op.cit., pp. 65-66. El problema de esta lectura es que la «verificabilidad» de muchas escenas herodoteas en las que no hay prodigio alguno también deberían ponerse en cuestión (por ejemplo, el debate persa). El propio Lateiner señala este problema de verificación más adelante (pp. 115-116), aunque no volverá sobre el «rechazo de los asuntos divinos».

52 Véase Homero, *Iliada* II, 486.

53 Se ha señalado a menudo los elementos de continuidad entre la épica homérica y la *Historia*. Véase Deborah Boedeker, «Epic Heritage and Mythical Patterns in Herodotus», en: E. J. Bakker, I. J. F. de Jong, H. van Mess (eds.), *Brill's companion to Herodotus*, op.cit., pp. 98-99; John Marincola, «Herodotus and the Poetry of the Past», en: C. Dewald, J. Marincola (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, op.cit., pp. 13-28.



acento se pone en esa dimensión epistemológica turbia que representa la perspectiva ordinaria de los mortales. Será desde ella que Heródoto buscará revivificar el *kléos* de las «acciones de griegos y bárbaros». Veamos un poco mejor esto.

#### 7.4.-LA INVESTIGACIÓN DE HERÓDOTO

Dentro de las coordenadas con que se maneja la tradición poética griega, el saber que sitúa a la acción en su contexto propio, es decir, en relación con el pasado, presente y futuro, no es posible permaneciendo en la esfera de los mortales y es sólo por medio de una relación con lo divino que instala al poeta en una perspectiva distinta que los mortales pueden acceder a él. En este punto conectaban poesía y piedad. Desde el punto de vista meramente mortal sólo se llega a una suerte de «eco», de «resonancia», de las acciones que se denomina *kléos*. El *kléos* de una acción es su resultado y su brillo, la figura que deja y que imprime sobre el agente de la misma<sup>54</sup>. Una acción buena, por ejemplo, la buena legislación soloniana, fija su impronta en los hombres y se convierte en objeto de alabanza y admiración. Este planteamiento va a ser respetado por Heródoto, aunque su proemio demuestra una actitud más compleja ante este fenómeno.

El proemio, en efecto, señala explícitamente que el objetivo de la obra es que lo que se va a narrar no se haga *akleá*. Esto, como defendí en un capítulo anterior, no quiere decir que se recuerde, simplemente, las guerras contra el persa; la tradición griega ya se encargaba de por sí de ese recuerdo; lo que Heródoto busca preservar es, pues, otra cosa que se traduce en una criba de las diferentes versiones que de los mismos acontecimientos va recogiendo. Esta complicación no se encuentra en el planteamiento épico: los discursos del *tis*, del «se dice» o del «se dirá», que muchas veces representan una motivación de primer orden dentro de la conducta de los héroes homéricos, dan por sentado una univocidad de la transmisión que choca con las equivocidades y las versiones que afronta la investigación de Heródoto<sup>55</sup>. Ya hemos visto, en efecto, que la propia poesía griega se movía dentro de unos

54 Así, por ejemplo, Héctor puede tomar decisiones apelando al *kléos* con el que resonarán en los «hombres del mañana» (es decir, la audiencia homérica): Homero, *Iliada* XXII, 104-130. Véase E. J. Bakker, «The Making of History: Herodotus' *Historiēs Apodexis*», op.cit., p. 27.

55 Sobre la diferencia entre el planteamiento homérico y el herodoteo en este punto, véase E. J. Bakker, «The Making of History: Herodotus' *Historiēs Apodexis*», op.cit., pp. 27-28. En este contraste entre Homero y Heródoto, pueden apreciarse los efectos de la literalidad sobre las bases mismas de la cultura griega y los inicios de una crítica a la transmisión oral que, gracias al comparativismo que facilita la escritura y a la exigencia de univocidad que la preside, provocará el advenimiento de la «cultura del Libro» y, por supuesto, la decadencia y agotamiento del politeísmo elástico griego. Sobre las diferencias entre las continuas reelaboraciones que realiza una cultura volviendo sobre sí y la específica actividad que posibilita la extensión de la escritura, pueden consultarse las páginas de Marcel Detienne en las que distingue entre «exégesis» e «interpretación» en *La invención de la mitología*, op.cit., pp. 89-103. Por ejemplo: «Ninguna cultura viva, comprendida la nuestra, se abstiene de comentar, de glosar, de agregar algo a lo que dice, a la serie continua de sus acciones y de sus gestos. La exégesis es el comentario incesante, y también inmediato, que una cultura se da de su propio simbolismo, de sus prácticas, de todo lo que la constituye como cultura viva. (...) Para que la interpretación se instituya es menester ponerse a discutir la tradición, comenzar a criticarla. (...) Aparece una distancia que es, ya una voluntad de rechazo, ya un sentimiento de ruptura, pero siempre a partir de lo que hace posible la crítica de las historias de la tribu, es decir, la escritura como un sitio diferente desde el cual se habla y desde el cual se escribe el discurso sobre la tradición» (p. 89). Sobre la relación de Heródoto con la escritura, véase Wolfgang Rösler, «The *Historiēs* and Writing», en: E. J. Bakker, I. J. F. de Jong, H. van Wees (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, op.cit., pp. 79-94. La contraposición que dibuja Simon Goldhill (*The Invention of the Prose*, op.cit.) entre la prosa naciente y las formas poéticas tradicionales tiene el inconveniente de asumir, de entrada y sin pararse a justificarlo ni un momento, que la prosa griega constituye un «género» en sí misma. Como vamos a ver, la prosa griega surge, en efecto, por contraposición al decir poético tradicional, pero sin pretensiones de autonomía (al menos en sus primeras formas de manifestación).

límites en los que la alteración era permitida e incluso exigida a causa del carácter pragmático de la piedad; de esta suerte, una cierta equivocidad constituye la propia sustancia de la producción poética. Esta equivocidad, por lo demás, tiende a extremarse con el tiempo. Ya he señalado que uno de los motivos que impulsan la «investigación» herodotea es una actitud de desconfianza ante las fuentes tradicionales. Ahora bien, esta desconfianza no implica ruptura con esa tradición. De hecho, lo que Heródoto realiza en este punto es, precisamente, un intento de cumplir con esa «ingenuidad» de los héroes homéricos, buscando la univocidad de ese *kléos* que concede la poesía pero que puede presentar diferentes versiones<sup>56</sup>.

Dicho en otras palabras: el *hístōr* parte de la esfera épica del *kléos* (en los términos que veíamos en Solón: la esfera de la *dóxa*) y advierte la necesidad de cribar entre las diferentes versiones que ese *kléos* presenta a fin de fijar lo que de verdad ocurrió. De ahí la necesidad de realizar una *historiē* para determinar qué cosas sucedieron y la «causa» de que sucedieran. Así, en cierto modo, la épica y la *historiē* convergen en la intención de delimitar un *kléos*, pero esta última lo hace asumiendo la fragilidad esencial de la propia posición y, por tanto, tratando de decantar la polifonía o el «ruido» de las opiniones mortales. Volveré más adelante sobre la posición frágil del *hístōr*; ahora solo me interesa destacar que es esa fragilidad lo que hace que Heródoto se atribuya sin ambigüedades la autoría de la obra: el propio *hístōr* se hace responsable de aceptar o no los testimonios y fuentes que registra, es decir, es Heródoto quien ha viajado, quien se ha informado, quien ha visto y escuchado, y es toda esta labor, encarada críticamente, lo que ha quedado consignado en su obra. Es su «investigación», la *historiē* de Heródoto de Halicarnaso<sup>57</sup>. Así pues, este es el horizonte que explica el «criticismo» herodoteo, que debe alejarse así de la versión historiográfica moderna<sup>58</sup>.

Esta actitud «crítica» no solo se ejecuta respecto de los relatos y leyendas de otros pueblos: a menudo Heródoto señala lo «ridículo» de los relatos transmitidos en Grecia, del mismo modo que su antecesor Hecateo<sup>59</sup>. La propia *Iliada* será entendida como un relato más entre otros, una «versión» que

56 Sobre la equivocidad del *kléos*, véase, por ejemplo, el arranque de la *Historia*: I, 1 (versión persa de las diferencias entre griegos y bárbaros); 5. (versión fenicia); 5. (versión del propio Heródoto). Otras «versiones» en la *Historia*: I, 95; IV, 76-77; VI, 52-54; IX, 74; etc. Puede consultarse un catálogo de las «alternative versions» herodoteas en D. Lateiner, *The Historical Method of Herodotus*, op.cit., pp. 84-90. No considero que el que el *kléos* se conecte en Heródoto expresamente con las *érga* implique una diferencia sustancial respecto de la concepción épica o poética del mismo. El *kléos* no es de las *érga*, sino de quien las acomete: en este sentido, tanto Héctor como los «griegos y bárbaros», e incluso los egipcios con esas *érga* que son las pirámides, son los depositarios del *kléos*. Por el contrario, véase J. Marincola, «Herodotus and the Poetry of the Past», op.cit., p. 18 (la utilización que aquí estamos haciendo del troyano Héctor como ejemplo del *kléos* épico desmiente la afirmación de Marincola de que otro punto novedoso del *kléos* herodoteo es que se aplica también a «non-Greeks»).

57 Véase Heródoto, *Historia* VII, 96.2. Véase J. Marincola, «Herodotus and the Poetry of the Past», op.cit., p. 15: «The first [difference from Homer] is in the organising presence of the Herodotean narrator, for, unlike Homer who only rarely speaks in his own person, Herodotus' 'I' is ubiquitous in the *Histories*».

58 Véase N. Luraghi, «Meta-*historiē*. Method and Genre in the *Histories*», op.cit., p. 83: «the analogy between Herodotean *akoē* statements and modern historical source references is misleading in too many ways. Most conspicuously, the Herodotean narrator very often uses such statements to distance himself from a particular piece of information or from a story, not to lend it credibility by pointing to genuineness».

59 La actitud que se desprende de la afirmación de Hecateo que contrapone lo que «me parece ser verdad» a los *lógoi* de los griegos es, como veremos, común a ambos autores y remite al contexto histórico en el que comienzan su actividad teórica. Las referencias a Hecateo dentro de la obra de Heródoto son continuas, véase *Historia* II, 143.1; V, 36; 125; VI, 137. Sobre la crítica de Heródoto a la tradición griega, véase, por ejemplo, *Historia* II, 16-17; 20-23; 45; 134.1; 146; III, 115; IV, 77.2. Más referencias en D. Lateiner, *The Historical Method of Herodotus*, op.cit., pp. 91-100. Puede leerse una interpretación sobre la actitud de Hecateo en M. Detienne, *La invención de la mitología*, op.cit., pp. 91-98. Sobre Hecateo como predecesor de Heródoto, véase R. Fowler, «Herodotus and his Prose Predecessors», op.cit., pp. 33-

Herótodo desestimará por ser menos verosímil que la versión que le refirieron los sacerdotes egipcios: Helena no llegó a Troya, sino que se quedó en la corte de Proteo, y los aqueos saquearon la ciudad de Príamo al no creer en la palabra de los troyanos<sup>60</sup>. Herótodo muestra en este punto su desapego frente a la tradición épica, que queda reducida a una versión de «conveniencia» poética:

Y me parece que Homero también llegó a conocer esta versión [*tòn lógon toúton*]; sin embargo, como no era tan apropiada para la epopeya [*es tèn epopoiēn euprepès*] como aquella otra que utilizó la desechó, aunque dejó entrever que también conocía esa historia [*toúton tòn lógon*].<sup>61</sup>

En este planteamiento, lo que el poeta hace es una versión más al lado de otras que pueden ser incluso más verosímiles que ella<sup>62</sup>. Es cierto que en este caso particular el desmentido proviene de una fuente a su vez relacionada con lo divino, los sacerdotes egipcios. En cualquier caso, la piedra de toque que decanta al *hístōr* por una versión y no la otra es la verosimilitud, como veremos más abajo.

En cuanto a los procedimientos mediante los que ejecuta esta crítica, es preciso matizar que la obra de Herótodo no es la *historiē* propiamente dicha. La *historiē* ya ha sido realizada y lo que la obra de Herótodo hace es «mostrarla» (*apódexis*). Ante lo que nos hallamos es, pues, ante una investigación en sus resultados. Herótodo presenta así el producto de sus «observaciones, consideraciones y averiguaciones», cuya fiabilidad es contrapuesta a las tradiciones orales, al saber «de oídas». En este sentido, la *historiē* no se limita, pues, a recoger los «relatos» de la tradición, el *akoē*, sino que, por medio de la *hópsis* y la *gnomé*, intenta discernir la verdad en ellos<sup>63</sup>. Con ello, Herótodo reconoce, al igual que la épica, que los relatos no hallan su autoridad en sí mismos, pero, al contrario que los poetas, no asienta esa autoridad en una instancia divina con la que se compartiría ambiguamente la responsabilidad de la obra.

En efecto, el *hístōr* no parte de una instalación en el punto de vista divino sino de una recopilación de opiniones, versiones, relatos ancestrales, testimonios, etc. Así, durante su investigación podrá mostrar lo inverosímil de un «relato», contextualizarlo, matizarlo, etc.<sup>64</sup> En cuestiones indecidibles, Herótodo propondrá conjeturas, dejará en suspenso la cuestión, remitiéndola al oyente, o, sin más, consignará la información aunque no sea creíble<sup>65</sup>. Todo esto son actitudes que tienen sentido dentro de la práctica del *hístōr* puesto que asume su «limitación» como mortal y en consecuencia no se instala en el punto de vista divino, que proporcionaba al poeta una visión clara y nítida sobre lo ocurrido. Pero no puede hablarse aquí de metodología más que si nos atenemos a un sentido lato de esa palabra<sup>66</sup>.

38.

60 Herótodo, *Historia* II, 112-120.

61 Herótodo, *Historia* II, 116.1.

62 En *Historia* II, 120.3, a propósito de las muertes de hijos de Príamo que cuenta la *Iliada*, Herótodo dice: «si es preciso dar algún crédito a lo que dicen los que hacen esos versos [*epopoiōsi*]». Véase también III, 115; IV, 32; VI, 52.

63 Véase Herótodo, *Historia* II, 99.1: *hópsis*, *gnóme*, *historiē*, de un lado, *lógoi* (o *akoē*), de otro. Véase también II, 5; 12; 147.1; 148.5; IV, 16; V, 57. Véase C. Darbo-Peschanski, *Le discours du particulier*, op.cit., pp. 84-88; N. Luraghi, «*Meta-historiē. Method and Genre in the Histories*», pp. 77-80.

64 Véase como ejemplo de estas actitudes Herótodo, *Historia* I, 140; II, 56; IV, 76; 195; VII, 187; etc.

65 Hipótesis y conjeturas: *Historia* I, 140; II, 24-25; 112; IV, 31; VII, 184; 220. Cuestiones abiertas al juicio del oyente: II, 146; III, 122.1; V, 45. Consigna aunque no lo afirme: I, 5.3; II, 122; 123.1; IV, 8-11; 96; 173; 195; V, 86; VII, 152; 189.

66 Por el contrario, Donald Lateiner considera que hay una metodología, que no se explicita (*The Historical Method of Herodotus*, op.cit., p. 59). Precisamente, este carácter implícito le sirve para explicar las contradicciones del *hístōr*, como al hablar de la guerra de Troya (p. 81) o al usar nociones morales o metafísicas que exceden el estricto empirismo de esa supuesta metodología. Sobre esto último volveré más adelante. En este punto de la lectura de Lateiner aparece, pues, el Herótodo fundador, el Herótodo protohistoriador, que, como tal, se hallaría aún a medio camino («a transitional stage»)

La diferencia específica de la investigación de Heródoto no consiste, en efecto, en descubrir un método para hacer frente a la historia o, si se quiere, en producir un lenguaje formalizado específico para esa tarea. Por un lado, no hallamos en Heródoto un lenguaje técnico especializado; antes bien, lo que encontramos es un despliegue de lengua corriente, en su sentido más literal, puesto que incluso la forma métrica es abandonada<sup>67</sup>. Por otro lado, es verdad que Heródoto maneja una serie de procedimientos a lo largo de su investigación que pueden ser descritos como tales, pero el que en ningún momento se expliciten apunta a que esas operaciones no son consideradas como una práctica especializada<sup>68</sup>. Esta ausencia de una metodología explícita es plenamente coherente con la condición finita, en el sentido antes desarrollado, de la investigación: en efecto, dado que no se pretende hacer de la investigación la fundación formal de una disciplina capaz de analizar cualquier objeto, tampoco sus procedimientos investigadores buscan ser algo distinto de los que cada hombre maneja de por sí. Es verdad que en la *Historia* pueden encontrarse procesos lógicos de inferencia y de subsunción, pero también se pueden hallar estas operaciones intelectuales en los discursos de los héroes homéricos, sin que ello lleve a afirmar que hay en ellos una voluntad de racionalización<sup>69</sup>. En este sentido, la «metodología» herodotea se mueve en el terreno de los prejuicios compartidos del mundo griego y no busca ganar una posición distinta que la que se asigna al mortal dentro de ese planteamiento general<sup>70</sup>. Su diferencia específica respecto de la poesía proviene del punto de vista del que se parte, no del desarrollo de un aparato formal concreto<sup>71</sup>.

Puede apreciarse la «cotidianidad» del punto de vista de Heródoto si se examinan las apelaciones que hace a la «verosimilitud» durante su obra. Estas apreciaciones, como vamos a ver, no contienen

---

del asentamiento definitivo de la disciplina, entendida como una práctica positiva y secular.

67 No solo los aspectos más formales, el tono de la obra es también «actual», es decir, propio de los «hombres de hoy». Por contraste, cuando Esquilo afronta en *Los Persas* una escenificación poética de la noticia de la derrota persa adopta, además del metro correspondiente, un tono que puede ser caracterizado como «heroic vagueness» (J. Grethlein, *The Greeks and Their Past*, op.cit., p. 75; en general véase pp. 75-79). Sobre la vaguedad terminológica de Heródoto en el ámbito semiológico o inferencial, véase C. Darbo-Peschanski, *Le discours du particulier*, op.cit., p. 139.

68 Arnaldo Momigliano señala como el aspecto «más flojo» de los «historiadores griegos» la «falta de normas precisas para recoger y seleccionar los datos», concluyendo que: «Para los griegos, por consiguiente, la historia no fue una ciencia con método diáfano que crease un cuerpo de conocimientos indiscutibles» («Historia y biografía», en: M. I. Finley (ed.), *El legado de Grecia. Una nueva valoración*, Barcelona: Crítica, 1983, pp. 175-176). Siendo esto así, lo interesante sería no limitarnos a presentar la cuestión de un modo negativo (la historia griega no es nuestra historia), sino comprender positivamente, esto es, desde sí mismos, los rasgos fundamentales de lo que Heródoto o Tucídides están haciendo.

69 La continuidad entre los razonamientos analógicos y los símiles homéricos es palmaria. Véase G. E. R. Lloyd, *Polaridad y analogía*, op.cit., pp. 175-183. Como ejemplos de analogías homéricas Lloyd propone *Iliada* XIV, 243; I, 586; IX, 257; XXIV, 599; XXIII, 313. Nótese que cuando Heródoto habla de que la versión homérica sobre Helena «no era tan apropiada para la epopeya» (*Historia* II, 116.1) no está sosteniendo que la versión egipcia sea «mas apropiada» para la historiografía. Su acercamiento es distinto al homérico, sí, pero no en el sentido de que se diferencie del tipo de acercamiento que los hombres realizan continuamente.

70 Así, la gran oposición herodotea entre *hópsis* y *akoê* es señalada por Candaules como algo compartido por todo el mundo en *Historia* I, 8.2: «pues resulta que, para los hombres, los oídos son menos fiables que los ojos». Explicitando el mismo principio, Heráclito sostendrá que «los ojos son testigos más precisos [*akribésteroi*] que los oídos» (DK 101a). Y Aristóteles comenzará su *Metafísica* sentando el privilegio de la vista frente al resto de los sentidos: «Todos los hombres desean constitutivamente saber. Señal de esto es el placer de los sentidos: pues, más allá de su utilidad, placen por sí mismos, y, de entre ellos, sobre todo el de la vista. (...) La causa es que es, de los sentidos, el que más nos hace conocer y nos muestra abundantes diferencias» (I 1, 980a20-23).

71 Jonas Grethlein, pese a sostener el carácter historiador de Heródoto, admite que «the idea of history underlying Herodotus' work resembles what we know from non-historiographical genres of memory» (*The Greeks and Their Past*, op.cit., p. 187).



un criterio que busque ser distinto al criterio general que se da por sentado en el auditorio<sup>72</sup>. Así, la mayoría de las veces la verosimilitud de un relato se sustenta en algo que ha visto Heródoto y que puede ser conmensurable con lo que sostiene el relato<sup>73</sup>. La *hópsis* actúa aquí, pero es preciso entender por esta «visión» algo mucho más amplio que la contrastación positivista de hechos<sup>74</sup>. Otras, se apoya incluso en la tradición griega, como cuando dice lo siguiente:

Los propios tesalios dicen que fue Poseidón el que hizo el valle por el que fluye el Peneo, diciendo con ello cosas verosímiles [*oikóta*]: en efecto, cualquiera que considere que Poseidón hace temblar la tierra y que las grietas hechas por un seísmo son obra de este dios, también al ver aquello afirmará que lo hizo Poseidón. Ciertamente, esa separación de los montes, según se me apareció, es obra de un seísmo<sup>75</sup>.

En este caso, la verosimilitud de las afirmaciones tesalios pasa por la constatación herodotea de que el valle del Peneo es obra de un terremoto, lo que es coherente con la mención de Poseidón. Aquí se combinan la *hópsis* herodotea y los relatos griegos acerca de Poseidón y los terremotos, haciendo verosímil la afirmación de los tesalios. De la misma forma, cuando parece discurrir por su cuenta y riesgo, Heródoto se mueve dentro de los códigos compartidos de los griegos y no busca salir de ese cauce en ningún momento. Así, por ejemplo, cuando trata de explicar la razón de que el Nilo no traiga consigo, al igual que el resto de los ríos, vientos fríos, señala que «no es verosímil [*oikós*] que en lugares tan calientes soplen vientos así, puesto que el viento frío suele soplar de algo frío»<sup>76</sup>.

Otro ejemplo de verosimilitud se encuentra en las explicaciones que ofrece Heródoto para preferir

72 Véase C. Darbo-Peschanski, *Le discours du particulier*, op.cit., p. 133, donde relaciona el modo de razonar herodoteo a partir de «généralités plus ou moins explicites, censées à un savoir partagé et admis sans contestation par ses lecteurs-auditeurs» con los «entimemas» aristotélicos.

73 Véase, por ejemplo, *Historia* IV, 195 en donde se habla de la isla de Ciravis, en la cual se dice que hay un lago del que las doncellas de la isla extraen pepitas de oro mediante plumas de ave untadas con pez. El propio Heródoto dice no saber si eso es verdad (195.2), pero mediante el recurso a algo visto por él mismo (la extracción de la pez en la isla de Zacinto) acaba concluyendo: «así también las cosas acerca de esa isla que se encuentra en Libia son en verdad verosímiles [*oikóta alētheiē*]». Véase N. Luraghi, «Meta-historiē. Method and Genre in the *Histories*», op.cit., p. 78. Sobre la «analogía» como «método» herodoteo, véase C. Darbo-Peschanski, *Le discours du particulier*, op.cit., p. 130: «C'est le raisonnement analogique qui a la charge de transférer sur l'objet inconnu l'évidence de celui que l'on connaît» (véase también las pp. 147-152). Sobre el papel de la analogía en Heródoto, véase también A. Corcella, *Erodoto e l'analogia*, Palermo: Sellerio editore, 1984.

74 Así, por ejemplo, la contemplación de una estatua de Arión subido en un delfín servirá para que el *hístōr* dé por acreditada la leyenda de que el poeta fue ayudado y transportado por un delfín a su ciudad cuando unos marineros le arrojaron por la borda para quedarse con sus posesiones (Heródoto, *Historia* I, 24.8). También en *Historia* II, 45 se desestima un relato sobre Heracles porque, si se conoce el carácter y las costumbres egipcias, no tiene sentido pensar que un pueblo que tiene tantas restricciones al sacrificio de animales se lanzara a sacrificar a un hombre. En este caso, la *hópsis* pasa por «haber visto» (= conocer) el *éthos* y los *nómoi* de los egipcios, combinada con las concepciones griegas de las que Heródoto parte. Así, Marcel Detienne comenta este pasaje del siguiente modo: «Semejante relato es impensable en el sistema de valores a los que se atiene Heródoto. Por tanto, hay que rechazarlo, excluirlo, pues su absurdo lo condena» (*La invención de la mitología*, op.cit., p. 68).

75 Heródoto, *Historia* VII, 129.4.

76 Heródoto, *Historia* II, 27. En el examen de las diferentes teorías griegas sobre las crecidas del Nilo da más muestras de este proceder «de sentido común». La primera teoría, la de que unos determinados vientos producen las crecidas al dificultar que el río desemboque en el mar, es desestimada recurriendo a la observación personal: esas mismas crecidas ocurren sin que se den esas corrientes e incluso esos mismos vientos no producen los mismos efectos en otros ríos en los que inciden (II, 20.2-3). La segunda es descartada por vincular el Nilo al Océano, río del que Heródoto dice no tener noticia (II, 21; 23). La tercera, en fin, aunque es considerada la más apropiada, sin embargo, conlleva muchos errores: sostiene que las crecidas del Nilo tienen que ver con el derretimiento de los hielos, pero, señala Heródoto, esto no es verosímil (*oikós*) debido a que los vientos cálidos, la ausencia de lluvias y heladas y la piel negra de sus habitantes muestran que en los lugares por los que se mueve el Nilo no se da la nieve (II, 22). La inferencia es aquí fácilmente formalizable ( $P \rightarrow \neg(Q \vee R \vee S)$ ; Q, R, S;  $\neg P$ ), pero no deja de moverse en el registro del discurso cotidiano, salvo que se considere que el uso de condicionales responde exclusivamente a una percepción racional del mundo.



la versión egipcia de la guerra de Troya a la homérica. No es verosímil, sostiene, que Héctor permitiera que toda la ciudad entrara en guerra por la mujer de su hermano<sup>77</sup>. Como vemos, no se duda de la realidad de la guerra o de los personajes que transmite la épica; la duda aquí es sobre los motivos de la guerra y, precisamente, en virtud del horizonte de comprensión en el que se mueve Heródoto<sup>78</sup>. Aquí ya hemos visto cómo el conflicto entre Aquiles y Agamenón, más allá de concretarse en una disputa sobre Briseida, tiene que ver con la estimación que se confiere al primero dentro del proyecto colectivo<sup>79</sup>. Lo mismo podría decirse en cuanto a la disputa por Helena: la *Ilíada* dibuja el conflicto entre Menelao y Paris como un conflicto en cuanto a las normas de hospitalidad, es decir, lo que está en juego es el estatuto de las relaciones entre «casas» distintas y, por tanto, el vínculo social que las pone en relación a la vez que las separa. En ese mundo la hospitalidad tiene un carácter colectivo innegable, en cuanto forma privilegiada de generar vínculos y alianzas<sup>80</sup>. Sin embargo, al reducir el motivo de la guerra a la cuestión de «la mujer del hermano de Héctor», Heródoto demuestra moverse dentro de las coordenadas políticas de su tiempo, en las que la cuestión del *oikos* se ha desplazado como centro de gravedad y ha perdido su preponderancia, más aún en cuanto lo que está en juego es involucrar a la comunidad entera en la guerra<sup>81</sup>.

En el siguiente apartado veremos otras inferencias herodoteas que se mueven entre el conjunto de supuestos griegos de la época. Lo que me interesa resaltar de aquí es que, en coherencia con su fijación al punto de vista mortal, los procedimientos que el *hístōr* realiza no son procesos especiales en los que se encuentre fijada una metodología específicamente diseñada para su objeto. La *historiē*, en este sentido, no es una actividad especializada, sino que designa un modo de interrogar los contenidos de la tradición, que, confrontándolos a unos con otros y con las piedras de toque de lo vivido por uno mismo y de la verosimilitud que garantizan las analogías y las conmensurabilidades de fenómenos, busca determinar la verdad de lo investigado. En este caso, «las acciones de griegos y bárbaros». Lo relevante aquí se halla del lado del tema de investigación. Es desde la importancia y magnitud de esas «acciones» que cobra sentido el que se exponga una investigación sobre ellas: como vamos a ver, en ellas se muestra algo que estaba omnipresente en las obras de los poetas, esto es, lo divino, en cuanto instancia que regula el proceso de *dikē*.

### 7.5.-LO DIVINO EN LA HISTORIA

El punto de vista en el que se instala el *hístōr*; pues, descarta que lo divino comparezca en el relato a la manera del desdoblamiento homérico. Esto no quiere decir, sin embargo, que su presencia no sea notoria en la *Historia*. Fundamentalmente, pueden distinguirse dos tipos de menciones de lo divino en la obra: menciones intranarrativas, relativas al plano en el que se mueven los personajes, y menciones

77 Heródoto, *Historia* II, 120.

78 La actitud no es exclusiva del *hístōr*. Véase J. Grethlein, *The Greeks and Their Past*, op.cit., p. 153: «With his critical attitude towards the epic tradition, Herodotus aligns himself with a series of authors, ranging from Pindar to Xenophanes and Hecateus, who question the reliability of Homer, but do not challenge the historicity of his tales. More specifically, in reviewing the Homeric account of Helen, Herodotus follows Stesichorus».

79 Véase 6.2 («La casa del *basileús*»).

80 Se ha señalado a menudo cómo estas reglas de la hospitalidad configuran el universo interpolítico homérico y, por lo tanto, constituyen las primeras formas de panhelenismo.

81 Véase C. Darbo-Peschanski, *Le discours du particulier*, op.cit., p. 133.

metanarrativas, ejecutadas por el propio narrador<sup>82</sup>.

Al primer tipo, moviéndose en un nivel interno a la narración herodotea, no le conviene la apuesta del *hístōr* por la perspectiva mortal y, por tanto, esta clase de menciones puede conllevar momentos de doble motivación similares a los homéricos<sup>83</sup>. La presencia de adivinos y la continua referencia a oráculos apunta a esta cuestión<sup>84</sup>. Los adivinos, en su caracterización de profesionales de lo divino, aparecen en la obra manejando ese punto de vista que se remonta a la divinidad y que es capaz de anticipar la acción en sus líneas generales<sup>85</sup>. Son caracterizados como «mediadores» entre los hombres y lo divino y, en ese sentido, pueden errar en sus predicciones, aunque, en líneas generales, no hay una valoración especialmente negativa de ellos<sup>86</sup>. Los oráculos son otra cosa y constituyen un punto de referencia inexcusable dentro de la dinámica de la obra de Heródoto<sup>87</sup>. Los oráculos (especialmente el de Delfos) manifiestan en el plano de los mortales al que pertenecen tanto los personajes como el propio narrador ese plano de lo divino que opera como trasfondo de las operaciones de los hombres<sup>88</sup>. Así, son instancias completamente verídicas, aunque su recta comprensión no sea alcanzada por los personajes sino *post festum*<sup>89</sup>. El caso del oráculo acerca de la caída de un «gran poder» que Cresos malinterpreta como el persa, pero que resultará ser su propio gobierno sobre los lidios, es ejemplar en este sentido<sup>90</sup>. Esta posterioridad en la comprensión del sentido del oráculo, desde luego, no es una objeción a su carácter verídico, sino su confirmación bajo el esquema que ya he analizado del *páthei máthos*<sup>91</sup>. El propio Heródoto ensalza la veracidad de los oráculos aludiendo a una profecía del oráculo de Bacis que comentaré en el punto siguiente:

En casos como éste y siendo tal la claridad [*enargéōs*] con la que habla Bacis, ni yo mismo me

82 Catherine Darbo-Peschanski sostiene que hay tres tipos de referencia a lo divino: para rechazar hablar de ellos, como principio explicativo de sucesos y como guías de la investigación en la forma de oráculos (*Le discours du particulier*, op.cit., pp. 97-98). Las dos primeras, sin embargo, constituyen, como vamos a ver, aspectos de lo mismo: el rechazo del «aparato homérico» y los discursos herodoteos sobre *tò theïon* son caras de la misma moneda. Por eso no tiene sentido hablar de que la investigación herodotea se mueve en una «dichotomie entre deux recherches», una profana y otra dependiente de los dioses (pp. 98-99). La «profanidad» herodotea es signo de una determinada actitud unitaria que no es contraria a un cierto discurso sobre lo divino.

83 Véase C. Darbo-Peschanski, *Le discours du particulier*, op.cit., p. 33, donde busca comprender estas menciones dentro de la categoría genettiana de «discours transposés, au style indirect». Se trata de un tipo de discurso mimético que es incorporado al discurso del narrador primario.

84 Véase John D. Mikalson, «Religion in Herodotus», en: E. J. Bakker, I. J. F. de Jong, H. van Wees (eds.), *Brill's companion to Herodotus*, op.cit., pp. 194-196.

85 Menciones respetuosas de adivinos y de intérpretes de prodigios pueden verse, por ejemplo, en Heródoto, *Historia* I, 78; 84.3; VII, 228.3; IX, 94. Tanto en el lado persa como en el lado griego: véase por ejemplo VII, 37.2 (persas); 219.1 (griego).

86 Así, por ejemplo, los magos de *Historia* VII, 37.2 leen a la inversa el eclipse de sol, anunciando a Jerjes la derrota griega (=sol) y la victoria persa (=luna). Son bastante frecuentes, por lo demás, las malinterpretaciones de sueños: véase, por ejemplo, III, 30.

87 Véase J. D. Mikalson, «Religion in Herodotus», op.cit., pp. 195-196. Catherine Darbo-Peschanski habla de algunos episodios en los que los oráculos constituyen «la trame fondamentale, le ressort narratif essentiel» (*Le discours du particuliere*, op.cit., p. 74). Señala Heródoto, *Historia* I, 49-93; 66-68; II, 147-153; IV 150-164; VII, 140. Por su parte, Jonas Grethlein apunta hacia una doble función de los oráculos en la *Historia*: «being part of the action and directing the attention of the readers as narrative devices» (*The Greeks and Their Past*, op.cit., p. 200).

88 No tiene sentido la obcecación «antimetafísica» de Donald Lateiner cuando llega a sostener que los oráculos y los sueños «can be right without a god's say-so» (*The Historical Method of Herodotus*, op.cit., p. 198). Todo el sistema simbólico griego asociado a los oráculos desmiente esta afirmación.

89 Véase Heródoto, *Historia* I, 47; 66; 85; II, 18; IV, 163-164; V, 89; 92; VIII, 20; 53; 96.

90 Véase Heródoto, *Historia* I, 53-55, 71-87 y 91.

91 Véase 5.8 («Aprender sufriendo»).

atrevo a contradecir sus oráculos ni se lo permito a otros<sup>92</sup>.

Esta declaración herodotea no solo deja sentada la cuestión de la creencia o no del *hístōr* en los oráculos sino que también delata que, en el contexto en el que el propio Heródoto se movía, existía una corriente crítica con la veracidad oracular<sup>93</sup>. En la *Historia*, en efecto, se recogen episodios de soborno de oráculos, por ejemplo, lo cual debía de ser un motivo para poner en duda esa autoridad divina<sup>94</sup>. En este sentido, la «experiencia» del *hístōr*; su «posterioridad», servirá de piedra de toque para probar la veracidad oracular que, según la narración de Heródoto, se confirma ampliamente<sup>95</sup>. Los episodios de soborno y de manipulación oracular deben situarse en el mismo apartado crítico que los relatos que se ofrecen de engaños y artimañas que juegan con la autoridad de lo divino<sup>96</sup>. Estas tretas usurpadoras de la autoridad divina suponen desde luego un punto de partida para el «criticismo» del *hístōr*; pero no constituyen una parte sustancial en su apreciación de lo divino; antes bien, en su transgresión, confirman la primacía del plano de lo divino.

Lo que más me interesa aquí, no obstante, es el segundo tipo de menciones de lo divino, las que realiza el propio narrador. Ya he mencionado que Heródoto descarta explícitamente las referencias dentro de su obra a *tà theía prégmata*. Expliqué esta cuestión señalando que el *hístōr* se sitúa en la perspectiva del común de los mortales, lo que permite entender, a su vez, por qué ese rechazo no excluye, sin embargo, un cierto tipo de discurso sobre lo divino.

En efecto, frente a las afirmaciones de rechazo, el alcance y efectividad del «plano divino» en la *Historia* son innegables ya desde el principio del texto, con el caso de la maldición divina de la dinastía de Giges como punto de arranque del conflicto entre griegos y bárbaros. Así, cuando Candaules, enceguecido por la belleza de su esposa, fuerza de Giges a contemplarla a escondidas, se inicia una cadena punitiva que conducirá desde el asesinato del rey y la coronación de Giges hasta su quinto descendiente, Cresos<sup>97</sup>. Tras la caída de Sardes y la pérdida de su reino, Cresos preguntará al oráculo de Delfos por qué le había suministrado un vaticinio enigmático que le había engañado<sup>98</sup>. Esta es la respuesta de la Pitia:

De la parte [*moîran*] suministrada no puede huir ni siquiera el dios. Cresos del quinto antecesor un delito ha pagado: él era un lancero de los heraclidas que, siguiendo la artimaña de una mujer, asesinó a su señor y se apropió de su estimación [*timèn*] que en nada le correspondía. Deseoso estaba Loxias de que a los hijos de Cresos les sucediera lo ocurrido en Sardes, y no al propio Cresos, pero no fue capaz de alterar la parte [*moîras*]<sup>99</sup>.

El oráculo de Delfos manifiesta así la operatividad de un proceso punitivo que guarda relación con

92 Heródoto, *Historia* VIII, 77.

93 La conducta de Amasis en *Historia* II, 177 o la de Cresos en I, 46-47 sometiendo a prueba a los oráculos son muestras de esta actitud crítica, aunque redunden en defender la veracidad de algunos oráculos. Volveré sobre esta situación de deslegitimación de las fuentes oraculares más adelante. Mención aparte merece el episodio de Pactias y los cimanos, donde la desconfianza hacia el oráculo se fundamenta en el carácter sacrilego de sus respuestas (I, 158-160).

94 Véase C. Darbo-Peschanski, *Le discours du particuliere*, op.cit., p. 81, donde resalta que la «claridad» de los oráculos es una claridad para el investigador, a causa de su posición temporal respecto de los acontecimientos.

95 Véase Heródoto, *Historia* V, 63.1; 90; VI, 66.1; 123.

96 Véase, por ejemplo, la historia de cómo llegó por segunda vez al poder Pisístrato (Heródoto, *Historia* I, 60), la de Salmoxis y su gruta escondida (IV, 95), o la del oráculo que Onomácritos quería interpolar entre los oráculos de Museo y su lectura selectiva de los oráculos ante Jerjes (VII, 6.3-5).

97 Heródoto, *Historia* I, 8-13.

98 Heródoto, *Historia* I, 90.

99 Heródoto, *Historia* I, 91.1-3.

la transgresión de los límites asignados. Es verdad que este enunciador sigue siendo una instancia intranarrativa, que habla en boca de Apolo, pero el propio Heródoto, en otros lugares, se hace cargo de la presencia de procesos punitivos similares. Así, y sin salir de la historia de Cresos, después de su encuentro con Solón, el *hístōr* inicia el relato de la muerte de su hijo con las siguientes palabras:

Pero tras la marcha de Solón, la venganza del dios [*ek theōu némesis*] cayó sobre el gran Cresos, según parece [*hōs eikásai*], por haberse considerado el más dichoso [*olbiótaton*] de todos los hombres<sup>100</sup>.

Los eventos sucedidos con posterioridad a la entrevista con Solón son vistos desde la conjetura del *hístōr* como un castigo divino, que muestra la necedad de Cresos con respecto a su dicha y la verdad del discurso soloniano. Adviértase la vaguedad del lenguaje del *hístōr*, que se mantiene en el plano de lo conjetural y de lo verosímil. También bajo esta misma cautela se enmarcan sus menciones del castigo recibido por atenienses y espartanos a causa de haber asesinado a los heraldos persas de Darío. Sobre los atenienses no es capaz de decir qué adversidad les sucedió, aunque da por sentado que alguna debió de ser<sup>101</sup>. Sin embargo, de los lacedemonios sí refiere, pormenorizadamente, el castigo. Resulta que, para aplacar a Taltibio, divinidad espartana protectora de los heraldos, enviaron a dos espartanos ante Darío, con vistas de compensar el delito, pero el rey persa, no obstante, se mostró misericordioso y les perdonó la vida. Con ello parecería cerrarse el ciclo, pero Heródoto sostiene después lo siguiente:

Así, al hacer estas cosas los espartanos, la cólera [*ménis*] de Taltibio se apaciguó por el momento, aunque Espertias y Bulis regresaron a Esparta. Después de mucho tiempo, sin embargo, durante la guerra de los peloponesios y los atenienses, se reanimó, según cuentan los lacedemonios. Y lo que les sucedió a estos se me aparece como algo de lo más divino [*theiótaton*]. Puesto que, una vez la cólera de Taltibio se lanzó sobre los mensajeros, no iba a cesar hasta satisfacerse, pues así se conduce lo justo [*tò díkaion*]: y el que cayese sobre los hijos de los hombres que se presentaron ante el rey debido a la cólera [de Taltibio], en Nicolao, hijo de Bulis, y en Aneristo, hijo de Espertias, (...) es lo que evidencia, para mí, que el asunto resultó de la cólera de la divinidad [*theion*]<sup>102</sup>.

A continuación, se explica ese castigo transgeneracional narrando cómo fueron apresados y ejecutados por los atenienses cuando fueron enviados al Asia como mensajeros. Siguiendo el principio de la doble motivación, Heródoto combina aquí dos series causales sobre la acción: por un lado (plano divino), la cólera de Taltibio, por otro (plano humano), la captura y ejecución ateniense. De esta forma, vemos cómo el *hístōr* respeta la dicotomía causal épica, aunque se sitúe del lado humano de la misma: algunas acciones de los hombres, por su fuerza y significatividad, manifiestan, ante los ojos del *hístōr*, la presencia soterrada de ese plano divino<sup>103</sup>. En esta misma línea, también la caída de Tro-

100 Heródoto, *Historia* I, 34.1.

101 Véase Heródoto, *Historia* VII, 133. En 133.2 plantea la posibilidad de que el castigo fuese la destrucción de su terrenos y de la ciudad, pero acto seguido defiende que en su opinión otra fue la «causa» de esa destrucción.

102 Heródoto, *Historia* VII, 137.1-2. Nótese la referencia a *tò díkaion* en cuanto dinámica relacionada con la transgresión y el castigo divino.

103 En coherencia con su lectura fundacional, Donald Lateiner sostiene lo siguiente acerca del uso del *hístōr* de la retórica de la *dikē*: «For his audience, such *tisis* was a more convenient and familiar way of linking events than the original historiographical analysis of cause that Herodotus invented» (*The Historical Method of Herodotus*, op.cit., p. 141). Es decir, Lateiner sugiere que Heródoto usa esas nociones (inverificables) como una concesión a la audiencia iletrada de su tiempo y que, si por él fuera, no las emplearía. El problema es que las afirmaciones herodoteas no tienen nada que lleve a tomarlas como concesiones más que la presuposición del intérprete de que nos hallamos ante un texto de un historiador positivista. Un poco más adelante, de hecho, el propio Lateiner afirma que Heródoto «cree» (*believes*) en el proceso de la *dikē* (pp. 143-144), aunque seguramente lo que aquí quiere subrayar el intérprete es que, al hacer uso de esas nociones, Heródoto está ejerciendo de «creyente» (= Heródoto mítico) y no de historiador (= Heródoto racional).

ya aparecerá ante el *hístōr* como producto de una venganza divina, de modo que, aunque se acepte la versión egipcia de la ausencia de Helena, se está de acuerdo a su vez, en sus líneas más generales, con la versión que ofrece Homero en la *Iliada*, presentándola como un acto influenciado por los dioses. Estas son sus palabras:

Pero [los troyanos] no tenían a Helena para entregarla, ni convencieron a los helenos diciéndoles la verdad, de modo que, manifestando mi consideración, así lo había dispuesto la divinidad [*daimoniou*], para que, destruyéndolos por medio de esa matanza, hiciera manifiesto a los hombres que para las grandes injusticias [*adikēmátōn*] hay grandes castigos [*timōriai*] de los dioses [*theōn*]<sup>104</sup>.

De esta forma, la guerra de Troya aparece como un suceso que transmite una enseñanza acerca de la proporcionalidad entre las injusticias y los castigos. Algo similar sucede en el caso de la guerra descritas en la *Historia*, como veremos, pero lo que ahora me interesa destacar es que, en estos pasajes, el *hístōr* se ve capaz de sostener el influjo de una presencia divina dada la índole excepcional de los acontecimientos. Así, no dudará en señalar el carácter divino de la coincidencia de fechas entre la batalla de Platea y la de Mícala<sup>105</sup>. Y también, al sufrir la armada persa un temporal en Eubea que acaba con gran parte de sus efectivos navales, el *hístōr* sostiene:

No parece sino que el dios procuraba por todos los medios igualar las fuerzas de la armada persa con las de la griega, no queriendo que le fuese muy superior<sup>106</sup>.

No hay ironía ni coqueteos míticos en este o en otros pasajes de la obra de Heródoto. Como vamos a ver, las figuras de los «sabios» que aparecen en la *Historia* y, en última instancia, el *hístōr* mismo sostienen la necesidad de atender a las dinámicas específicas de la acción divina, tal y como ilustraban los poemas de Solón. Lo que es específico de estos pasajes, frente a la retórica del poeta épico, es que el modo de hablar que asume el narrador es aquel en el que se movían la mayor parte de los héroes homéricos, como los discursos de Ayax y Teucro citados anteriormente: se realiza una conjetura acerca de la presencia de una divinidad, sin especificar, en función de la relevancia del asunto. El narrador no sabe cómo ha sido, en concreto, su intervención, pero a partir de las consecuencias de la acción, si se quiere, de su «sentido», de su «magnitud global», infiere el influjo del dios en el suceso. No se habla de la actuación de tal o cual dios (aparato homérico), puesto que no se tiene acceso directo a esa dimensión de transparencia en la que las figuras de los dioses comparecían en su esplendor; más bien, se habla, en términos generales, de *tò theíon* o de *hoì theoí*<sup>107</sup>. El discurso se realiza, pues, desde

---

En cualquier caso, creo que en esta obstinación de Lateiner se aprecia de un modo palmario la imposición de categorías ajenas al texto interpretado.

104 Heródoto, *Historia* II, 120.5.

105 Heródoto, *Historia* IX, 100. Formulado de la siguiente manera: «Son evidentes por numerosos testimonios las cosas divinas [*tà theía*] en los asuntos» (100.2). Donald Lateiner, en su empeño inmanentista, llega a sostener de este pasaje (y de VI, 18) lo siguiente: «This last pair of ‘coincidences’ is characterized by Herodotus as *theía*, normally meaning ‘divine’, but here only ‘beyond human explication, remarkable’; there is no empirical basis for doubting the synchronism» (*The Historical Method of Herodotus*, op.cit., p. 200). Se apreciará que de nuevo es únicamente la exigencia positivista del intérprete la que lleva a afirmar que la palabra *theía* significa algo distinto en estos pasajes de lo que significa en otros.

106 Heródoto, *Historia* VIII, 13.

107 Sobre el tono discursivo sobre lo divino que maneja Heródoto, véase E. Kearns, «The Gods in the Homeric epics», op.cit., p. 60, quien resalta las diferencias entre su tono abstracto y la concreción homérica. Henry R. Immerwahr señala: «In Homer and tragedy the world of the gods duplicates on a higher plane the world of men, but in Herodotus it is seen from a greater distance and appears more mysterious» (*Form and Thought in Herodotus*, op.cit., p. 311). Sin embargo, eso de «situar a mayor distancia» y «aparecer más misterioso» se transmuta, en la línea siguiente, en: «in his own belief he rationalizes the gods into a semi-abstract ‘divine’» (*ibid.*). Discrepo con estos autores en que no se trata de una diferencia en cuanto a la concepción de la divinidad, sino en cuanto al distinto modo de presentación que tienen tanto



el lado humano del esquema de la doble motivación y de lo que se trata es de permanecer en él.

Así pues, la exclusión del «aparato divino» homérico no se debe a una suerte de comprensión profana de la existencia ni a una metodología inmanentista, sino al punto de vista al que se aferra la investigación herodotea. No hay, ni mucho menos, negación del plano divino, sino, más bien, expresión de la diferencia entre ese plano y el de los hombres. En este punto, pues, su tarea puede definirse no ya como impía sino como específicamente y casi se diría que superlativamente piadosa en contraste pero en línea con la piedad en la que se sustenta la tradición poética griega.

### 7.6.-LA HIPERPIEDAD DEL *HÍSTŌR*

En capítulos anteriores he caracterizado la piedad griega como una referencia a la divinidad que implica toda una fenomenología de la condición mortal que la polariza, ofreciéndole un contrapunto y proporcionando límites y contornos a sus capacidades. Así, el sacrificio se mostró como un acto de comunicación con la divinidad que escenificaba la insoslayable distancia entre los dioses y los hombres. De la misma manera, el poeta épico, al remitir su canto a las musas, establecía una cierta comunicación con el plano divino a la vez que ilustraba su esencial distinción con respecto al humano. En el caso de la obra de Heródoto no se trata menos de establecer esta suerte de «comunicación», pero ello se realiza ateniéndose de un modo estricto a la diferencia de niveles entre un plano y el otro y, por tanto, con un respeto exacerbado, una «hiperpiedad», a esa distancia.

Ya hemos visto que el plano de lo divino, en el discurso del narrador de la *Historia*, aparece siempre marcado por la vaguedad y la imprecisión. Frente a esa generalidad del modo de hablar de lo divino del *hístōr*, el poeta homérico destaca por la concreción y seguridad de sus afirmaciones. Las figuras divinas aparecen así con toda riqueza de detalles, tanto en su caracterización como en su modo de actuación. No otra cosa señala Heródoto cuando dice:

Y ellos [Homero y Hesiodo] fueron los que hicieron [*poiésantes*] una teogonía para los griegos, y dieron a los dioses sus epítetos [*epōnymías*], precisaron sus prerrogativas y sus saberes [*timás te kai tékhnas*], y determinaron su aspecto [*eídea*]<sup>108</sup>.

La musa o la diosa, que legitima al poeta para situarse en la perspectiva de la «doble motivación», es el punto de arranque de un régimen discursivo que busca presentar la acción desde una perspectiva global de la misma y que es capaz, por tanto, de marcar sus límites internos. El uso de las figuras divinas es esencial en este punto, puesto que, en el peculiar modo de entender la piedad que tienen los griegos, la divinidad cataliza la esencialidad del mundo, la existencia de límites ópticos que rebasan el control y la disposición de los hombres. La diversidad de esas figuras, la configuración del panteón, ofrece una serie de herramientas al poeta para poder expresar en su canto esos límites.

La retórica concreta de los profesionales de lo divino es así un modo de hacerse cargo de esta estructuración del mundo, una manera de expresarla como tal. La *historiē* herodotea tiene en el fondo el mismo objetivo, aunque difiera en su ejecución. En efecto, Heródoto señala que es la «designación» y concreción de las figuras divinas lo que es propio del canto épico, no así la noción de lo divino, que aparece continuamente en su discurso, como hemos visto, pero bajo el modo de la vaguedad y lo con-

---

Homero como Heródoto.

108 Heródoto, *Historia* II, 53.2.

jetural<sup>109</sup>. Correlativamente a la abstracción de la figura del «sabio», la noción de lo divino también rebasa las consideraciones étnicas. Lo divino, así, no es patrimonio exclusivo de Homero y Hesíodo, sino algo anterior a ambos. De hecho, el propio Heródoto ofrece una suerte de «etimología» de la palabra griega para «dios» en la que se resalta el trasfondo esencial de esa noción y se la vincula con el pasado griego (los pelasgos):

De los pelasgos oí decir igualmente en Dodona que antiguamente suplicaban en común a los dioses en todos sus sacrificios, sin crear [*epoieûnto*] para ninguno de ellos nombre o epíteto, ya que no los habían escuchado. Y les nombraban como ‘dioses’ [*theoùs*] ya que son los que establecen [*théntes*] todas las cosas y todo los repartos en el *kósmos*<sup>110</sup>.

Lo divino se halla aquí vinculado, más allá de cualquier caracterización concreta, con el «orden» y la «disposición», es decir, con los límites específicos de las cosas y con su relación en referencia a un marco global más amplio<sup>111</sup>. En este sentido, las menciones a la divinidad se relacionan con la disposición esencial del mundo y sirven para explicar el peculiar modo como las cosas se presentan ante los mortales<sup>112</sup>. De esta forma, los casos que hemos visto en el punto anterior dibujan un determinado orden cósmico, cuyos perfiles deben ser respetados si las acciones quieren llegar a buen puerto.

Esta dimensión cósmica de la divinidad aparece también en los discursos de los personajes herodoteos y, en particular, en el conjunto de supuestos que comparten, e ilustran, los «sabios» que aparecen a lo largo de la obra. En la tantas veces mencionada ya entrevista con Creso, Solón realizará un discurso general sobre la condición humana que puede resumirse en su afirmación de que la divinidad es «envidiosa y perturbadora»<sup>113</sup>. Como hemos visto, en este discurso la condición humana se halla inserta en un trama global más amplia, representada por la divinidad, cuyos trazos generales los «sabios» mortales son capaces de desentrañar. Ya he señalado que la piedad griega introducía en las acciones humanas un principio de negatividad; esa indeterminación de lo humano se expresa en las

109 Allan B. Lloyd, en su comentario al libro II de la *Historia*, señala que los «asuntos divinos» de los que Heródoto rechaza hablar son «the genealogies, myths, attributes and forms of the divine beings which belong to the trans-physical order of things» (*Herodotus. Book II. Commentary 1-98*, Leiden: Brill, 1976, p. 17). Y vincula esta práctica con el texto recién citado que atribuye a Homero y Hesíodo el discurso sobre esos asuntos. El argumento de Lloyd se inscribe en el positivismo de Lateiner (los asuntos divinos son transfísicos, esto es, no verificables), lo que, como he tratado de mostrar en otra nota, no tiene sentido dentro de la narración de Heródoto; pero, más allá de ese positivismo, el autor acierta en vincular el rechazo herodoteo con los motivos concretos que despliega la poesía en su acercamiento a lo divino.

110 Heródoto, *Historia* II, 52. Por supuesto, la veracidad de la etimología es completamente indiferente para el propósito por el que la traemos aquí a colación. Otra «etimología» de este tipo puede leerse en Platón, *Crátilo* 397d.

111 En este sentido, Henry R. Immerwahr señala: «The Pelasgians had perceived a unity of religious forces that Herodotus also detected behind divergent traditions. The importance of the divine in Herodotus is precisely that it guarantees the world order» (*Form and Thought in Herodotus*, op.cit., p. 312).

112 El ejemplo más claro quizá sea el que encontramos en Heródoto, *Historia* III, 108.2: «Y, en cierto modo, la previsión del dios [*toû theîou pronoiē*], como es verosímil [*oikós*], siendo sabio, a cuantos [animales] tienen un ánimo cobarde y son comestibles a todos estos les ha hecho prolíficos, para que no se extingan siendo devorados, pero a cuantos son fuertes y molestos, a estos les ha hecho poco prolíficos». Véase H. R. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*, op.cit., pp. 312-313. Esta mención de la divinidad rechaza la caracterización de la *dikē* herodotea que ofrece Catherine Darbo-Peschanski, desmarcándola de la *dikē* cósmica de Anaximandro, Heráclito o Parménides, como motor y regulador de la historia: «Pour lui [=Hérodote], elle régit des événements –parfois jusque dans les plus petits détails– et non les phénomènes naturels ni l’ordonnance du cosmos» (*Le discours du particulier*, op.cit., p. 100). La *dikē* herodotea, antes bien, respeta las líneas tradicionales del planteamiento griego que busca ser, desde luego, «principe essentiel d’organisation du particulier» (*ibid.*), no solo en Heródoto (como afirma la autora) sino también en los autores precedentes. La diferencia entre la posición herodotea y la tradicional griega debe buscarse en su actitud hiperpiadosa, que le vincula, por lo demás, con otros autores de esa misma tradición, como por ejemplo Jenófanes.

113 Heródoto, *Historia* I, 32.1.

palabras de Solón bajo el tema, que será recurrente, de la «envidia divina»<sup>114</sup>.

Lo humano se inserta así en una trama relacional en la que los sabios herodoteos destacan unos efectos que no pueden ser calculados desde el punto de vista meramente humano<sup>115</sup>. Ya vimos cómo esta perspectiva permite entender que el gobierno del mejor de los hombres se convierta en el peor gobierno posible, según las palabras de Ótanes. La «envidia divina» implica que el éxito de los hombres (digamos, la mejor conducta posible, con los mejores resultados) se transforma, más tarde o más temprano, en un enorme fracaso, si no tiene en cuenta la dimensión divina en la que se inserta. En los mismos términos que Solón, en efecto, se expresará mucho más adelante Artábano:

Puedes observar cómo la divinidad fulmina con sus rayos a los seres que sobresalen demasiado, sin permitir que se jacten de su condición; en cambio, los pequeños no despiertan sus iras. Puedes observar también cómo siempre lanza sus dardos desde el cielo contra los mayores edificios y los árboles más altos, pues la divinidad tiende a abatir todo lo que descuella en demasía<sup>116</sup>.

Sería equivocado ver en esta defensa de lo «pequeño» una especie de exaltación de la mediocridad. De lo que se trata aquí, al igual que en el «nada en demasía» que se atribuye como sentencia a los siete sabios, es de no extralimitarse y por tanto de esa moderación piadosa que busca evitar la *hýbris* y la *adikía*. Es preciso, pues, entender este asunto de la «envidia divina» a partir de la dinámica del proceso de *dikē*<sup>117</sup>. La retórica de este proceso, como hemos visto, se halla presente también en Heródoto y comparece allí donde también se habla de «celos divinos»<sup>118</sup>.

Ya se ha señalado, en efecto, que Heródoto se encuentra convencido del influjo de un proceso pu-

114 Jonas Grethlein lo expresa del siguiente modo: «Thus, the concept of divine retribution does little to overcome contingency of chance, but rather reinforces it at a higher level. Man is subjected to forces that are not only beyond his control, but that are difficult to identify even in retrospect» (*The Greeks and Their Past*, op.cit., p. 194). Para Grethlein, no obstante, el tema del «castigo divino» y el de la «envidia divina» no confluyen, sino que se yuxtaponen en la *Historia*: «The assumption of a just regime of the gods is discarded in the notion of divine envy, which, unbound by moral consideration, brings to fall whoever rises too high» (*ibid.*). La base conceptual de esta yuxtaposición es, como se desprende de la cita, la propia yuxtaposición que el autor presupone entre la «moral consideration» y la dinámica de la envidia divina. Sin embargo, la «envidia divina» no apunta a otra cosa que al proceso de castigo y transgresión que constituye el «just regime of the gods». El propio autor señala la tensión que produce su lectura en el episodio de Cresos, en donde aparecerían en yuxtaposición ambas nociones: «While Herodotus refers to divine nemesis and Croesus acknowledges his guilt in the end, Solon characterizes the divine as jealous and given to causing trouble (pp. 194-195). Más adelante, sin embargo, habla de un vínculo fuerte entre ambas nociones (véase p. 197). La única posición coherente con el texto, a mi juicio, es entender que tanto la envidia divina como la *némesis* divina son formas diferentes de referirse a lo mismo. Grethlein en cierto modo apunta a ello cuando señala que «Herodotus leaves his readers with a string of different explanations which indicates that contingency's force cannot be overcome in an abstract explanation» (p. 196). Su interpretación se ve lastrada, sin embargo, por la proyección categorial que supone ver en el proceso de *dikē* una «moral consideration» (caracterización repetida a lo largo de su lectura, véase por ejemplo p. 200).

115 Véase, por ejemplo, Heródoto, *Historia* I, 5.4; 86.5-6; 207; III, 33; 40; IV, 205; VII, 10e; 46; 203.

116 Heródoto, *Historia* VII, 10.

117 Otros episodios de extralimitación y de castigo divino pueden verse en Heródoto, *Historia* III, 126-128 (venganza divina del asesino despiadado de Polícrates); IV, 205 (castigo a Feretine por su cruel venganza); VI, 72 (vejez desventurada de Leotíquidas por su injuria a Demarato); VI, 139 (castigo a los pelagos por sus iniquidades hacia los atenienses); etc. Sobre la dinámica de la *dikē* en el texto herodoteo, véase las afirmaciones de Catherine Darbo-Peschanski, *Le discours du particulier*, op.cit., pp. 43-74 («L'histoire comme tribunal. Les dieux dans l'histoire»).

118 El empleo de esta retórica de la *dikē* es abundante en Heródoto. Baste señalar *Historia* I, 13; II, 120; IV, 205; VII, 137, etc. Otro momento en el que se pone de relieve el proceso implícito a la «envidia divina» es la historia de Polícrates, que puede leerse en Heródoto, *Historia* III, 40-43. Sin duda, es el aspecto casi mecánico que adquiere la «envidia divina» en esta anécdota lo que lleva a muchos intérpretes a ver en ella una explicación inmoral o amoral empleada en la *Historia*. Así, por ejemplo, véase D. Lateiner, *The Historical Method of Herodotus*, op.cit., pp. 196-205. El problema, en este caso como en el de Jonas Grethlein mencionado unas notas más arriba, es la proyección de categorías como «moralidad» al ámbito griego. Semejante a lo que ocurría en el caso de Edipo y de los castigos transgeneracionales, lo que aquí está en juego es suspender nuestras concepciones acerca de la responsabilidad y de la justicia y escuchar el texto griego en su propia forma de contar las cosas.

nitivo en las acciones de los hombres. Como veremos en el punto siguiente, sin embargo, parecería que ciertas acciones revelan mejor la presencia de esa dinámica que otras. Tal será el caso de las guerras médicas, es decir, de «las acciones de griegos y bárbaros». En respaldo de esta lectura, el propio Heródoto transcribe un oráculo emitido en Bacis, del que no duda en ensalzar su veracidad, que representa la acción en los términos de la trama general de la *hýbris* y su castigo. Estas son las palabras del oráculo:

Pero cuando la playa sagrada de Artemis, de espada áurea,  
 unan con navíos a Cinosura, bañada por el mar,  
 con loca esperanza, tras saquear la radiante Atenas,  
 entonces la divina *dikē* aplacará al poderoso *kóros*, hijo de *hýbris*,  
 que, ebrio de ansias, cree poder absorberlo todo.  
 Y el bronce con el bronce se mezclará, y Ares con sangre  
 teñirá el mar. Y ese día la libertad de la Hélade  
 la traerá el Crónida de amplia mirada y la augusta Victoria<sup>119</sup>

La importancia de este oráculo radica, para mi propósito, en que en él se habla de la expedición de Jerjes y, por tanto, del broche final en el que desemboca la narración de Heródoto sobre «las acciones de griegos y bárbaros». Es decir, del tema general de la obra. Y ello, en los términos que hemos visto aquí asociados a las dinámicas de la *dikē*. En el siguiente punto entraré más en detalle en este asunto, ahora resaltaré que, según esto, la propia investigación herodotea reproduce, a la manera de una *mise-en-abyme* la trama que dinamiza y delimita los episodios y anécdotas que van saliendo al paso durante la narración. O, dicho de otra forma, la obra como tal, la investigación de Heródoto, puede considerarse como el discurso de uno de esos sabios que aparecen en el nivel del relato, con los que el narrador comparte planteamiento y sabiduría.

En este sentido, es significativo que se haya llegado a adscribir a la *Historia* una suerte de «visión providencialista del pasado» que operaría implícitamente en su estructura. Desde este punto de vista, los trazos generales que pueden adivinarse tras la sucesión y encadenamiento de los actos singulares fundados, no obstante, en razones propias y más o menos autónomas, son achacados a la influencia de lo divino en el curso de la acción. Esta lectura se opone como contraria a la que sostenía el inmanentismo metodológico de Heródoto. Y como tal posición contraria, comparte los mismos supuestos que su opuesta. Ambas, en efecto, caen en el problema de la autonomía del hombre respecto a las intervenciones divinas que ya he afrontado al examinar la doble motivación en Homero<sup>120</sup>. Aquí deben aplicarse las mismas conclusiones<sup>121</sup>. Lo que ocurre en la *Historia* es que, respetando el trasfondo que

119 Heródoto, *Historia* VIII, 77.

120 Así, por ejemplo, Donald Lateiner, representante de lectura inmanentista, llegará a sostener: «Herodotus believed in the divine, yet he gives non-divine explanations for all historical events» (*The Historical Method of Herodotus*, op.cit., p. 198). Más adelante, sin embargo, reconoce que una explicación divina y otra humana no se oponen entre sí ni son mutuamente exclusivas, aunque achaca esta planteamiento dual no a la doble motivación sino al «sentido común» (p. 202). Sus argumentos, sin embargo, delatan que se mueve en un terreno polarizado entre la explicación divina (anuladora de la responsabilidad humana) y la humana/histórica (afirmativa de la autonomía del hombre). Véase, por ejemplo, p. 204: «A secular and a theological version of Xerxes' decision to attack the Hellenes may be juxtaposed in 7.1-19 (...) The ghoulish antics of the dream are entirely absent from Xerxes' sober reflections at 7.44-52, where he takes responsibility as man and king for the expedition. This secular interpretation represents Herodotus' own and final judgement».

121 En este sentido, las palabras de François Châtelet son sintomáticas en cuanto a la perplejidad que puede suscitar la trama general de la acción herodotea si no se la comprende a partir de las consideraciones sobre la doble motivación: «Así pues, en el plano del acontecimiento puro reina la contingencia. Son la fuerza del sentimiento y la habilidad de la realización los que determinan los actos, y el detalle de las circunstancias fortuitas interviene constantemente. Sería fácil reprochar a Heródoto su incoherencia, puesto que el análisis sociológico y la perspectiva histórica de conjunto sugieren la idea de la ineluctabilidad de la guerra y la reflexión metafísica descansa sobre el concepto tradicional de destino.



hay a la base de la presentación en la forma de la doble motivación, el *hístōr* parte de una perspectiva mortal de las acciones y desde ellas se esfuerza en hacer comparecer el respecto divino que las explica. No hay remisión de la acción humana a un determinismo providencialista, sino el mismo intento de mostrar la conexión global de las acciones que denotaba el recurso épico a la musa, solo que con el deslizamiento de la situación del narrador que, en su hiperpiedad, se niega la posición ambigua del poeta épico y se aferra enfáticamente a su condición mortal<sup>122</sup>.

Con ello, se respeta la estructura de la piedad griega, más si cabe que en el caso del poeta. En este sentido, las cautelas piadosas de Heródoto deben inscribirse en esta actitud hiperpiadosa que caracteriza su investigación<sup>123</sup>. Por lo tanto, el rechazo de hablar de asuntos divinos no debe entenderse como una suerte de empresa profana o como un alarde de pensamiento positivo; al contrario, busca ser expresión de la hiperpiedad que busca mantener a los dioses como dioses y a los hombres como hombres, es decir, que busca reafirmar la distancia mortales-inmortales en una explícita denegación de la transgresión y la ambigüedad de la piedad tradicional.

Así pues, dentro de los recursos epistemológicos ordinarios de los mortales, el *hístōr* se esfuerza por hacer comparecer, en un nivel conjetural, el envés divino que perfila y determina las acciones de los hombres. No olvidemos, no obstante, que la actividad del *hístōr* se halla referida a un evento concreto, en el que va a comparecer esta dinámica de lo divino y que, por lo tanto, va a movilizar el esfuerzo hiperpiadoso de Heródoto: las acciones de griegos y bárbaros.

---

En realidad, hay que distinguir varios planos yuxtapuestos. A nivel de relato, la historia se revela como una sucesión contingente de acontecimientos producidos por las decisiones arbitrarias de los hombres y los avatares de la situación. Sin embargo, tras esta gratuidad se dibujan líneas de fuerza que el orden del discurso se esfuerza por traducir. (...) Las acciones humanas remiten todavía más profundamente a un orden transhistórico: el de una providencia organizadora que da los rodeos más diversos para manifestarse» (F. Châtelet, *El nacimiento de la historia* I, op.cit., pp. 87-88.). Entender la trama herodotea como una suerte de «astucia de la divinidad», en la que se iría manifestando una instancia trascendente que, no se sabe muy bien cómo, mantendría la ilusión de autonomía humana a la par que iría cumpliendo su planificación de los acontecimientos, es desvirtuar el problema histórico que en el texto se plantea y proyectar sobre él nuestras consideraciones y nuestros problemas hermenéuticos. Remito aquí al apartado sobre la «doble motivación» en Homero para deshacer los términos de este planteamiento. No hay incoherencia ni yuxtaposición de planos; antes bien, la relación entre un plano y el otro respeta perfectamente las líneas generales del planteamiento «teológico» griego.

122 De esta forma, la lectura de Catherine Darbo-Peschanski falla en el momento en que toma las series explicativas de la doble motivación como explicaciones distintas: así, pese a afirmar que las intervenciones divinas son «une des pièces maîtresses de la causalité historique selon Hérodote», se ve obligada a reconocer que «il n'y a pas hégémonie de l'explication religieuse» (*Le discours du particulier*, op.cit., p. 73). El problema está aquí en el planteamiento que opone las dos series explicativas que, sin embargo, como hemos visto al analizar los poemas homéricos, deben pensarse como paralelas. Sin duda, no ayuda a la lectura de Darbo-Peschanski su insistencia en el carácter «profano» de la investigación herodotea (véase pp. 23, 25, etc.). En este sentido, la interpretación aquí propuesta de la actividad herodotea como hiperpiedad explica la yuxtaposición de motivos «profanos» y «religiosos» a la vez que relaciona la *Historia* con sus antecesores griegos. La actitud hiperpiadosa de Heródoto debe inscribirse en el contexto de su tiempo y en el asentamiento de las prácticas piadosas mediante la emergencia de las *póleis* griegas. Volveré sobre este contexto en el siguiente capítulo. De momento, quede mencionado que esta hiperpiedad, en diferentes grados, aparece en otros momentos del pensamiento griego que se vuelven sobre la tradición poética y buscan desmarcar la figura de los dioses de la representación vigente. En este punto es obligado mencionar a Jenófanes y sus críticas al «antropomorfismo» (DK 11, 12, 14, 15, 16, 18), pero también a Heráclito y sus críticas a las prácticas de la piedad (DK 5, 14, 15 o, incluso, 102).

123 Se ha señalado a menudo que los dioses de los que, en particular, evita hablar Heródoto son de Osiris y de Dionisos, dioses de la muerte y la resurrección, dioses que, en cierto modo, rompen la distancia que separa a mortales e inmortales. Véase C. Darbo-Peschanski, *Le discours du particulier*, op.cit., pp. 40-43. Por lo demás, esta hiperpiedad explica la insistencia herodotea en aclarar el estatuto de aquellas «divinidades» griegas que, encontrándose a medio camino entre los dioses y los hombres, desdibujan las fronteras que existen entre lo uno y lo otro. Véase la explicación dual que ofrece sobre Heracles en *Historia* II, 43-44.



### 7.7.-LAS ACCIONES DE GRIEGOS Y BÁRBAROS

Si el esquema épico movilizaba una oposición que enfrentaba a los hombres en bloque a los dioses, la inmersión herodotea en la perspectiva de los mortales conllevará una precisión en cuanto a ese supuesto bloque homogéneo. De esta forma, la uniformidad homérica en la representación del otro se verá superada, atendiendo el *hístōr* a las diferencias específicas que distinguen a tal o cual pueblo bárbaro de las costumbres griegas. Incluso, dentro del propio mundo griego, aparecerán particularidades que diferenciarán unas *póleis* de otras. Así, hacen su aparición en la *Historia* los catálogos de costumbres de los persas, los egipcios o los etíopes, junto con descripciones de instituciones de los espartanos y los atenienses<sup>124</sup>. La perspectiva manejada por el *hístōr* es indudablemente griega, pero en lo específico de esa perspectiva se cifra el juego de oposiciones que maneja la obra herodotea continuamente. No puedo recorrer aquí toda la riqueza de las investigaciones de Heródoto, por lo que me centraré en la oposición general entre griegos y bárbaros que mueve la obra y que aparece mencionada en el proemio como el objeto directo de la obra.

En efecto, la *Historia* se abre, a la manera de una priamel, buscando determinar quién inició las hostilidades entre griegos y bárbaros. Los primeros capítulos exponen las versiones persa y fenicia sobre el asunto: después de una sucesión de raptos de mujeres, iniciada por los fenicios (Io), el conflicto estallaría con el rapto de Helena y los griegos se vengarían con la destrucción de Troya<sup>125</sup>. Sea como fuere, el propio Heródoto no muestra demasiado interés en estas versiones y, sin pronunciarse explícitamente sobre su verdad, pasa a contar quien según él fue el primero que realizó «actos injustos» (*adikōn érgōn*) contra los griegos: Creso, el rey de Lidia<sup>126</sup>. Estos «actos injustos» son descritos en el punto siguiente:

Este Creso fue el primero de los bárbaros que sabemos que sometió a unos griegos al pago de tributos, mientras que se hizo amigo de otros. Sometió a los jonios, a los eolios y a los dorios del Asia, y se hizo amigo de los lacedemonios. Antes del gobierno de Creso, todos los griegos eran libres [*eleútheroi*], ya que la expedición de los cimerios a Jonio, anterior a Creso, no llegó a ser una conquista de las ciudades, sino solo asaltos en busca de botín<sup>127</sup>.

Este primer sometimiento de los griegos supone, dentro del esquema que pone de relieve una y otra vez Heródoto, una *adikia* que conlleva un proceso amplio de restitución y castigo. No voy a insistir de nuevo en la suerte personal de Creso, sólo dejaré anotado que el proceso es más complejo de lo que pudiera parecer: tras la primera mención del rey lidio, Heródoto se detiene a explicar el origen de la dinastía de Creso, que se remonta hasta Giges y su falta<sup>128</sup>. Esta falta, a su vez, se coordina con la propia opulencia de Creso, formando un único proceso que puede ser acentuado desde un aspecto

124 Se trata de una exigencia de la «necesidad lógica» que articula el texto herodoteo. El caso más paradigmático, el largo excurso que se conoce como *lógos* egipcio del libro II, se inserta, estructuralmente, en la narración de las conquistas de Cambises (*Historia* II, 1). Egipto es así uno de los pueblos sometidos por los persas y para ilustrar la magnitud de esa empresa (y en última instancia para resaltar el mérito de la victoria griega) Heródoto realiza un extenso acercamiento a sus costumbres, ritos y peculiaridades. Tal es su situación estructural respecto de la *apódexis* herodotea. Otra cuestión es si la *historiē* sobre Egipto tuvo esa intención desde un inicio o no. Sea cual sea la respuesta a esta pregunta, si es que tiene sentido preguntarse por las intenciones primeras de Heródoto, no altera el lugar definitivo que ocupa ese excurso, ni su sentido estructural.

125 Heródoto, *Historia* I, 1-5.2.

126 Heródoto, *Historia* I, 5.3

127 Heródoto, *Historia* I, 6.2-3.

128 Véase Heródoto, *Historia* I, 7-26.

u otro, puesto que ambos son el mismo. La expiación de esta falta supondrá para Creso, como hemos visto, su desarraigo absoluto y la caída de Lidia en manos de Ciro<sup>129</sup>.

No obstante, esta conquista persa no culmina el proceso que, a su vez, había dado comienzo con las «acciones injustas» de Creso. La atención del *hístōr* recae ahora sobre los persas y va ilustrando a lo largo de los siguientes libros la esencial desmesura con la que se conducen hasta culminar en la figura de Jerjes<sup>130</sup>. Me centraré, pues, en cómo la oposición esencial que recorre la obra se presenta en ese punto culminante de la investigación herodotea que constituye el reinado de Jerjes y la expedición a Grecia.

La decisión de atacar Grecia por parte de Jerjes se inscribe dentro de una serie de pasajes en los que el rey se contrapone a su propio consejero, Artábano. Antes de tomar una decisión, en efecto, Jerjes convoca una asamblea con los principales de entre los persas, señalando la continuidad que hay entre su iniciativa de invadir Grecia y la actuación de los reyes anteriores: se habla de no desmerecerles y de anexionar más territorios al dominio persa<sup>131</sup>. Tras manifestar esta intención, se sucede un intercambio de opiniones. Primero, interviene Mardonio, firme partidario de una intervención persa que se venga de la derrota en Maratón, concluyendo con la siguiente afirmación:

En definitiva, de estas cosas, nada quede sin intento: pues nada es espontáneo [*autómaton*], sino que los hombres les suelen suceder todas las cosas en base a intentos<sup>132</sup>.

Mardonio, pues, coloca la expedición persa bajo el imperativo de la acción humana, que, como hemos visto ya, desconoce por sí misma el *télos* de las acciones y cree que solo necesita lo que está en su mano para conseguirlo. La siguiente intervención de Artábano, con su mención de la «envidia divina» y de la trama que excede las acciones de los hombres aparece como el contrapunto de la apuesta de Mardonio por la capacidad del hombre<sup>133</sup>. Y, al igual que en la oposición que se dibujaba entre Darío y Ótanes, esta dimensión transhumana es vinculada con la paciencia y la reflexión, que se opone a la dinámica de tentativa y error de Mardonio:

Pues he descubierto que el deliberar bien constituye un gran provecho: en efecto, aunque se presente alguna contrariedad, lo que ha sido deliberado no es en nada menos bueno, pero la decisión se hará bajo el azar. Pero, el que delibera mal, en cambio, si le acompaña el azar, descubrirá lo que descubra, pero en nada menos mala será su deliberación<sup>134</sup>.

De esta forma, el sabio Artábano, apoyando sus razones en el marco de una divinidad que impide el exceso y la transgresión, exige adoptar un punto de vista reflexivo que no se deje llevar por la ilusión de proceder según tentativas sino que disponga de una planificación y de un cuidado de los límites que constituyen el mundo. Más adelante, el propio Artábano caracterizará a los dos planes propuestos

129 Véase Heródoto, *Historia* I, 84-86.

130 Creso, ya como *wise adviser*, dice a Ciro que los persas son *phýsin hybristai* (*Historia* I, 89.2). Véase C. Darbo-Peschanski, *Le discours du particulier*, op.cit., p. 56: «Par ailleurs, ces mêmes souverains mèdes et perses participent d'un mouvement continu qui vent que, par-delà le mort de son prédécesseur, le nouveau roi reprenne et amplifie l'oeuvre d'*hubris* accomplie avant lui» (sobre la *hýbris* persa, en general, véase pp. 53-56). Sobre la figura de Jerjes como desarrollo de las tendencias apuntadas por los anteriores monarcas persas, véase H. R. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*, op.cit., pp. 176-178. Es indiferente para la lectura que propongo el que la sucesión de reyes persas siga este esquema de profundización en la *hýbris* o, más bien, siga uno de alternancia entre *dikē* y *hýbris*. Sobre este último modelo de lectura, véase D. Lateiner, *The Historical Method of Herodotus*, op.cit., p. 142.

131 Véase Heródoto, *Historia* VII, 8.

132 Heródoto, *Historia* VII, 9γ.

133 Heródoto, *Historia* VII, 10ε.

134 Heródoto, *Historia* VII, 10δ.

de la siguiente manera:

En cuanto a mí, no me entristeció escuchar cosas malas de ti [=Jerjes] sino el que, de las dos consideraciones propuestas a los persas, la una [de Mardonio] acrecentadora de *hýbris*, la otra [la suya, la de Artábano] refrenadora y defensora de que es malo enseñar al ánimo a perseguir siempre algo que poseer más [*pléon... ékhein*] que lo presente, de ellas, digo, te decantases por la más resbaladiza para ti y para los persas<sup>135</sup>.

Frente a la *pleonexía* y a la *hýbris*, moderación y contención. La argumentación de Artábano corresponde plenamente con ese tipo de argumentación que provocaba asombro entre los griegos al ser enunciada por un persa. De hecho, la respuesta de Jerjes será seca y aplastante: Artábano habla como un cobarde y un débil y se quedará en Persia junto a las mujeres mientras el ejército se dirige hacia Grecia<sup>136</sup>. La decisión de invadir Grecia, pues, se enfatiza por medio de este debate que sirve para confirmar lo que el propio Jerjes había decidido ya. El modo de ser persa es así caracterizado con la marca de la *pleonexía* y el expansionismo, en una dinámica en la que el sucesor se ve forzado a emular a sus antecesores e incrementar los dominios persas<sup>137</sup>.

Por contraste, el modo de ser griego aparece vinculado a la postura contenida y piadosa de Ótanes y Artábano. Es interesante en este sentido la discusión que sostienen el griego Demarato y Jerjes a propósito de los espartanos de las Termópilas, puesto que pone de manifiesto la diferencia entre el modo de ver las cosas de unos y el de los otros<sup>138</sup>. Ante la pregunta del rey, Demarato afirma sobre los griegos lo siguiente:

Oh rey, puesto que me ordenáis ponerme a prueba con la verdad, diré estas cosas para que posteriormente no me cojáis en mentira: la pobreza es, desde siempre, compañera de Grecia, pero la *areté* ha sido importada, conseguida mediante sabiduría y *nómos* firme; puesta a prueba por ella, Grecia aparta de sí la pobreza y el dominio [*desposýnē*]<sup>139</sup>.

La mención de la pobreza reenvía a la *pleonexía* y al *kóros* que engendra la riqueza. En contraposición a ello, los griegos son pobres, pero tienen *areté*<sup>140</sup>. Jerjes replicará divertido haciendo una comparación entre la cantidad de las fuerzas espartanas y las persas, con lo que de nuevo dará muestras de su carácter enfáticamente persa, a la vez que ignorará los consejos de Demarato<sup>141</sup>.

La oposición con el modo griego de entender las cosas es, en efecto, continua<sup>142</sup>. Y precisamente

135 Heródoto, *Historia* VII, 16a.

136 Véase Heródoto, *Historia* VII, 11.1. Pese a esta primera reacción, no obstante, Jerjes acabará persuadido por Artábano y pospondrá la conquista, con lo que un dios intervendrá (por mediación de un sueño) para que se cumpla lo ocurrido (VII, 12-18).

137 En este sentido, se ha señalado que la figura de Jerjes no es víctima de deseos personales, sino un efecto de las tradiciones del pasado. Véase Emily Baragwanath, *Motivation and Narrative in Herodotus*, Nueva York: Oxford UP, 2008, pp. 243-244. La condena del expansionismo y del imperialismo es clara en Heródoto y es escenificada en reiteradas ocasiones: véase *Historia* III, 21; 134; VII, 9.2; 50; VIII, 109; IX, 116.3; 122.

138 Véase Heródoto, *Historia* VII, 101-104.

139 Heródoto, *Historia* VII, 102.1.

140 Hacia la misma cuestión apunta la anécdota que se refiere en *Historia* VIII, 26 del persa que se admira de que los griegos no compitan por riquezas sino por *areté* en los juegos olímpicos.

141 Véase Heródoto, *Historia* VII, 103; 105. Precisamente, la figura de Jerjes es la que aparece más marcadamente en oposición al modo griego de entender el mundo. Desde la perspectiva desde la que el *histōr* comprende al monarca persa, este aparece como la representación de la impiedad del *hybristēs*. En este sentido, las distintas anécdotas que protagoniza Jerjes en la *Historia* tienen la función de mostrar su conducta desmesurada, por ejemplo, la apertura del canal en el Atos (VII, 24: *megalophrosýnēs*) o el castigo y encadenamiento del Helesponto (VII, 35). Véase la lectura de un prodigio que ofrece el propio Heródoto en VII, 57. Sobre la *hýbris* de Jerjes, véase N. Fisher, «Popular Morality in Herodotus», op.cit., pp. 220-224.

142 El contraste es explícito, por ejemplo, en Heródoto, *Historia* VIII, 26; 143.2; 144. En determinado momento, el propio Jerjes admitirá que no existe término medio entre los persas y los griegos (VII, 11.3). Henry R. Immerwahr señala:

se señala en repetidas ocasiones la cuestión de la «cantidad» como un elemento preponderante en la consideración persa y esta asociación se refleja en su sistema político y su organización militar<sup>143</sup>. Como he señalado ya, el modelo político persa es el que defiende Darío en el debate y, desde un punto de vista griego, representa al tirano, cuyo gobierno supone una descualificación generalizada de la población que se encuentra bajo su dominio. Si bien los persas se consideran colectivamente libres (esto es, no sometidos a otro pueblo), sin embargo, continuamente se hace referencia al carácter servil de la población persa frente a la condición de hombres libres de los griegos<sup>144</sup>. Esta caracterización se hace patente en las siguientes palabras de Jerjes dirigidas a Demarato a propósito de los griegos:

¿Cómo podrían mil o diez mil o cincuenta mil hombres hacer frente a un ejército como este, siendo todos igualmente libres y no estando gobernados por uno solo? Pues somos más de mil contra uno, si es aquellos son cincuenta mil. Además, si estuvieran gobernados por uno solo, según nuestra manera, podrían, temiéndole, llegar a ser superiores incluso a su propia condición [*phýsin*] y, a latigazos, serían forzados a marchar contra quien les supera en número; pero así, sueltos en la libertad, no podrán hacer nada de eso<sup>145</sup>.

La férrea unidad que propone Jerjes como criterio de superioridad se compadece con la organización política tradicional persa («según nuestra manera») y se caracteriza por negar la libertad de los súbditos y, por tanto, su cualificación concreta. Esta unidad, como tal, es meramente cuantitativa, puesto que lo que hay bajo ella es anulado cualitativamente. Sin embargo, en la «dispersión» griega, lo que predomina es la cualidad y esa suma de cualidades acaba generando una unidad que, aunque polémica, acaba imponiéndose al modelo persa. En este sentido, el mundo griego aparece marcado por la igualdad: no hay (salvo en la figura de los tiranos) diferencias extremas como la que existe entre el rey persa y sus súbditos. Las palabras de Demarato a propósito de los espartanos, pero extensibles a los griegos en su conjunto, insisten en esta cuestión:

En efecto, siendo libres, no son libres del todo: puesto que su señor [*despótēs*] es el *nómos*, al que temen más de lo que a ti te temen los tuyos<sup>146</sup>.

Bajo el señorío del *nómos*, pues, los griegos parten de una suerte de igualdad inicial (no hay nadie por encima de ellos) que será agónicamente modulada por las acciones de cada uno. Lo que caracteriza a los griegos, frente a la «cantidad» persa, es la «cualidad», esto es, la *areté* de sus miembros.

En este sentido, el movimiento general que relata la obra herodotea puede caracterizarse como una oposición entre la *douleía* persa (unitaria y férrea, pero descualificada) y la *eleuthería* griega (diferen-

---

«In filling in the antecedents of this struggle (...) Herodotus simply assumed that the character of Persia, and of the East in general, had always been what it was known to be during the Persian Wars» (*Form and Thought in Herodotus*, op.cit., p. 44). Por ello, caracteriza la obra herodotea como «in the first instance patriotic history» (aunque luego puntualiza: «but he gave his theme a wider significance by describing the Greeks as the exponents of a particular way of life and as representatives of a whole continent on which this way of life was able to flourish», pp. 44-45).

143 Véase Heródoto, *Historia* I, 136: «consideran que la multitud [*tò pollòn*] supone más firmeza». El contexto inmediato de este pasaje alude al número de hijos de cada persa, pero la sentencia es aplicable en otros muchos niveles. Así, por ejemplo, en el plano militar, se hace especial énfasis en el tamaño descomunal del ejército persa y en el desconcierto y desorganización que implica: véase VII, 40; 177; 184; 210; 236; IX, 59. Por el contrario, la cualificación caracteriza al ejército griego y le hace invencible: VII, 211; VIII, 86; IX, 2.3; 62. Véase la asociación que se hace en V, 78 entre la Atenas sometida a los tiranos y la Atenas isegórica en cuanto a su potencia militar. Sobre la asociación entre elementos políticos y fuerza militar, véase S. Forsdyke, «Herodotus, Political History and Political Thought», op.cit., pp. 233-235; C. Darbo-Peschanski, *Le discours du particulier*, op.cit., p. 54.

144 Sobre la libertad griega y la esclavitud persa, véase Heródoto, *Historia* I, 60.3; V, 49; 91; VI, 5; VII, 9; 38-39; 50; 135; VIII, 144.

145 Heródoto, *Historia* VII, 103.3-4.

146 Heródoto, *Historia* VII, 104.4.

ciada y múltiple, pero dispersa). Mediante su conducta en la guerra que se narra, los griegos demuestran que, pese a ser más difícil el gobierno y requerir mucha más reflexión y coordinación, su modo de entender el mundo es a la larga más exitoso que el persa. Lo que muestran «las acciones de griegos y bárbaros», así, no es nada nuevo, sino la efectiva acción de ese proceso del que hablaban los poetas aunque vista única y exclusivamente desde el lado de los hombres<sup>147</sup>. En los términos de la *Eunomia* soloniana, es como si ambos pueblos ocuparan la posición del pueblo ateniense, solo que los griegos se han provisto de una legislación piadosa mientras que los persas se han decantado por la opción tiránica. O, si se quiere, retomando lo dicho de los *Trabajos*, ambos se encontrarían en la posición de Perses: los griegos escuchando y siguiendo las pautas del «maestro de verdad» y obteniendo así un éxito duradero; los persas, sin embargo, entregados a la vorágine del enriquecimiento momentáneo y haciendo oídos sordos a la palabra poética. De ahí que su fracaso, y el éxito griego, merezca ser recordado. Esas acciones deben ser conservadas en la memoria, evitar que se conviertan en *akleâ*, porque ilustran perfectamente el predominio de una civilización que se hace cargo de la piedad y que respeta sus líneas esenciales frente a otra que, por el contrario, las pisotea y trata de pasar por encima de ellas.

En este sentido, la conclusión de la obra asume un doble estatuto en función de que la contemplemos analéptica o prolépticamente. Por un lado, el episodio de Artaíctes remite al pasado, a un discurso de un antecesor suyo, de nombre Artembares, que permite cerrar la obra al tiempo que pone de relieve la *pleonexía* persa y su funesto destino<sup>148</sup>. Pero, por otro lado, ese mismo episodio podría apuntar al inicio de un nuevo ciclo, esta vez en la figura de Atenas<sup>149</sup>. En efecto, los atenienses, en venganza por las impiedades cometidas contra Protesilao y pese a los rescates ofrecidos, crucificarán al sátrapa persa y lapidarán a su hijo frente a él<sup>150</sup>. El propio Heródoto subraya, en un momento de su obra, que «las venganzas demasiado crueles provocan el celo de los dioses»<sup>151</sup>. En este sentido, la lección que extrae Heródoto de lo ocurrido podría quizá aplicarse al imperialismo ateniense de la época, pero eso sería limitar el alcance de la obra. Lo que Heródoto «lee» en «las acciones de griegos y persas» es una dinámica global que, como tal, engloba la praxis de Atenas, pero que no se reduce a ella<sup>152</sup>. La tesis que sostiene que la *Historia* es una suerte de advertencia a la *pólis* ateniense, pues, no es cierta, pero porque reduce la cuestión a un momento histórico determinado y lo que Heródoto pone de relieve no tiene por qué ser tomado en su mínima expresión. De igual forma, el discurso de Solón referido a Creso se aplica a él, desde luego, pero, como señala el rey lidio cuando deviene sabio, su

147 Véase J. Marincola, «Herodotus and the Poetry of the Past», op.cit., pp. 23-24: «What fascinates the historian in these cases [= the rise and fall of states] is not so much the general rule, as how that rule works out in the real world. (...) In this way, at least, he is indeed a poet, constructing a world-view and reading a pattern from (or into) the events that he chronicles».

148 Véase Heródoto, *Historia* IX, 122. Véase S. Forsdyke, «Herodotus, Political History and Political Thought», op.cit., pp. 231-232.

149 Véase D. Lateiner, *The Historical Method of Herodotus*, op.cit., p. 133; J. Moles, «Herodotus and Athens», op.cit., p. 49. Charles W. Fornara entiende que la *Historia* tiene un referente actual y que constituye una advertencia al imperialismo ateniense. Véase Charles W. Fornara, *Herodotus. An Interpretative Essay*, Oxford: Clarendon Press, 1971, pp. 80-81.

150 Véase Heródoto, *Historia* IX, 120. Las impiedades de Artaíctes pueden leerse en IX 116

151 Heródoto, *Historia* IV, 205. La anécdota se refiere a Feretima, cuya «venganza cruel» se narra en IV, 202, pero el tono de la sentencia es general.

152 Como señala John Moles, «Athens come within the frame», pero el «marco» es más amplio que la cae bajo él. Véase J. Moles, «Herodotus and Athens», op.cit., p. 36-



tono es general y refiere a todos los hombres<sup>153</sup>.

Lo que se manifiesta en «las acciones de bárbaros y griegos» es, pues, la operatividad de esa dinámica de transgresión y castigo de la que hablan los poetas desde su ambigua perspectiva divina. Tener que manifestarla mediante su investigación para que se no llegue a ser *akleâ* es, pues, la otra cara de la hiperpiedad herodotea: la misma necesidad de cumplir hiperbólicamente con los códigos de la piedad delata el estado de cosas del que se parte, en el que lo piadoso (si se quiere: lo griego) se encuentra en peligro como tal. En el capítulo siguiente trataré de este contexto. Antes de acabar esta incursión por la obra herodotea, hay que interrogarse por la posición del propio *hístōr*, por las ventajas de su desplazamiento del planteamiento poético y por los problemas que genera dentro de esa comprensión del mundo.

### 7.8.-UN SABIO SIN MUSA

En este capítulo he tratado de ofrecer un sentido coherente con su contexto a diferentes aspectos que constituyen el carácter anómalo de la obra herodotea, como su negativa a hablar de asuntos divinos o su «criticismo» y he presentado una lectura general de su narración sobre lo ocurrido entre griegos y bárbaros. Al situarse en un punto de vista estricta y enfáticamente humano, Heródoto desecha el recurso ambiguo de la inspiración de la musa y, de esta forma, acepta de un modo radical el hiato infranqueable entre dioses y hombres. Con ello no se niega a la divinidad, sino que se respeta su diferenciación esencial respecto de lo humano: será dentro de ese plano, y con los recursos y herramientas que esa condición tiene, donde Heródoto tratará de desplegar, lo más que se pueda, la capacidad cognoscitiva propia de su condición. De ahí el «criticismo». Pero ya hemos visto, por lo demás, que dentro del esquema griego el conocimiento pasa por atender al aspecto divino presente en la cosa. Respetando este planteamiento, el proyecto herodoteo se presenta como un intento de hacer comparecer ese plano divino aunque desde una consideración puramente humana de la acción. Por ello, la exposición de su *historiē* busca mostrar en los sucesos relativos al enfrentamiento de griegos y bárbaros la operatividad de esa dinámica cósmica de la *dikē* que el poeta asume de antemano como criterio de comprensión de la acción.

Se asiste aquí, pues, al despliegue de una noción de «sabiduría» diferente de la que hemos visto hasta aquí, aunque comparta con la del poeta muchas de sus líneas generales. Las diferencias, obvias en un nivel puramente formal (verso / prosa), aparecen también en el nivel de los planteamientos (perspectiva mortal) y la metodología (actividad del *hístōr*)<sup>154</sup>. Con ello, Heródoto intenta sortear las dificultades y ambigüedades que plantea el recurso a la musa de la poesía, pero su propuesta no está exenta de problemas y, como vamos a ver, reproduce en otro nivel la misma ambigüedad.

Ya hemos visto que una de las características principales de la sabiduría humana se expresa en el

153 Heródoto, *Historia* I, 86.5. De igual forma, en *Los Persas* de Esquilo se ha querido ver también una crítica del imperialismo ateniense, a lo que debe oponerse la misma salvedad: Atenas no sería sino un caso más al que puede aplicarse esa crítica. Véanse las siguientes palabras de Jonas Grethlein: «While I rejected the anachronistic thesis that *Persae* was a warning against the danger of Athenian imperialism, it is difficult to deny that the disaster of the Persians is presented as a lesson for all men including the Greeks» (*The Greeks and Their Past*, op.cit., p. 94).

154 Simon Goldhill ha subrayado cómo a la invención de la prosa le subyace un «contest of authority» (*The Invention of Prose*, op.cit., pp. 5-6). Las estrategias narrativas de los prosistas deben entenderse, así, como una intervención dentro de este «debate» que les contrapone a la solución tradicional ofrecida por los poetas.

sintagma *páthei máthos*. Dicho de otra forma, el saber humano es esencialmente *post festum*. Este rasgo, visto desde la perspectiva privilegiada del poeta, caracterizaba al mortal como *népios*, privándole de una capacidad de anticipación funesta a la postre, pues solo alcanzaría la sabiduría tras el fracaso de su acción. El episodio de Creso es, una vez más, paradigmático: tras sufrir la pérdida de su comunidad, Creso «aprende» y pasa a ser *wise adviser* de Ciro. Es decir, Creso comprende la sabiduría de Solón solo cuando las circunstancias de su vida le conducen a una situación de «exterioridad» análoga a la que vimos al analizar la obra poética soloniana. El desarraigo le coloca en una posición externa a las partes en juego y entonces es capaz de contemplarlas como tales. El modo como el propio Heródoto nos refiere la «conversión» de Creso es importante:

Al estar Creso en la pira, aunque se hallaba en tan mala situación, le vino lo que Solón le había dicho, como inspirado por un dios [*sùn theô*], eso de que ninguno de los que viven es próspero [*ólbion*]<sup>155</sup>.

El carácter divino con que de pronto se le aparece su entrevista con Solón da muestras de nuevo del mantenimiento del esquema y de los presupuestos de la doble motivación poética. El discurso de Solón puede considerarse divino puesto que no trata sobre una cosa concreta u otra, sino que pone de relieve una característica del modo de darse las cosas en general. En este sentido, se mueve en el mismo nivel de distanciamiento que la palabra poética. Un poco más abajo, se remarcará, en efecto, este carácter global de las advertencias de Solón:

Y, a fuerza de importunarle con su insistencia, les contó cómo le visitó Solón, un ateniense, quien, después de haber contemplado toda su prosperidad [*ólbion*], la había menospreciado con sus palabras, y que todo había sucedido como él había dicho, puesto que no se refería tanto a él cuanto a todo lo humano y, sobre todo, a aquellos que se consideraban [*dokéonta*] a sí mismos prósperos [*olbíous*]<sup>156</sup>.

Las palabras de Solón dibujan la trama general en la que se inserta la acción de los hombres y, en ese sentido, se aplican lo mismo a Creso que a Ciro o a Polícrates<sup>157</sup>. La «envidia divina» supone un modo global de entender el mundo concernido con la presencia de límites esenciales cuyo sobrepasamiento va acompañado de un castigo inexorable. Tales límites se manifiestan a su vez en el terreno de las legislaciones políticas (discurso de Ótanes) o en el marco más amplio de las acciones emprendidas contra los griegos por parte del imperio persa y sus dirigentes.

En cualquier caso, la clave aquí es que, en efecto, Creso pasa a ser sabio y por lo tanto es capaz de anticiparse y prever, de situarse en ambos lados del problema, de ocupar, pues, el lugar de *wise adviser*. Así pues, el «necio» aprende sufriendo, pero aprende y, de ese modo, deja de ser «necio». Tal constatación es el fundamento de la investigación de Heródoto.

En efecto, la narración entera de Heródoto es un inmenso ejercicio de aprendizaje sobre cosas que han pasado (*pathémata*). Como hemos visto, la investigación conduce al *hístōr* a descubrir en los acontecimientos relativos a las relaciones entre griegos y bárbaros las trazas de esa misma dinámica que el poeta anticipaba en sus consideraciones. De esta forma, mientras que el poeta camina con paso seguro durante su narración, ejerciendo de maestro de verdad capaz incluso de anticipar las líneas generales de la acción, el *hístōr* depende para su investigación del haber ocurrido de lo investigado.

155 Heródoto, *Historia* I, 86.3.

156 Heródoto, *Historia* I, 86.5.

157 Tras estas palabras de Creso, Ciro, temeroso de la venganza divina, le perdonará la vida. Véase Heródoto, *Historia* I, 86.6. La fortuna de Polícrates y su final inenarrable aparecen en *Historia* III, 39-43 y 120-125.

La «posterioridad» es así esencial a la investigación como tal; esta se ejerce sobre un conjunto de tradiciones y leyendas previas<sup>158</sup>. Ya hemos visto que la hiperpiedad herodotea lleva al *hístōr* a sostener la esencial diferencia de planos y a asumir su tarea como ínsita al plano mortal, buscando desde él unos resultados que se aproximen a los que suministra el otro plano. Ahora puede apreciarse que ese mismo desplazamiento herodoteo del esquema poético, al impedir al *hístōr* situarse en la posición del maestro de verdad, le aproxima a la figura del «maestro de los signos»<sup>159</sup>. Es decir, a la del sabio que es capaz de inferir, a partir de lo ocurrido, las trazas de la dinámica general en la que se inserta. En efecto, la *historiē* puede considerarse como una recolección de signos que, en su *apódexis*, serán leídos y descifrados por el *hístōr* ante su audiencia. El *hístōr* reconstruye así *post festum* lo ocurrido resaltando indirectamente la dinámica general que mostraba el poeta de un modo transparente y directo<sup>160</sup>. De esta forma, ambos concuerdan en cuanto al objetivo de sus obras, pero difieren en cuanto al rango epistémico que adquieren.

Como he señalado, esta «lectura de signos», es decir, la *historiē*, no es una actividad exclusiva de Heródoto, ni supone una metodología específica. Se trata de una actividad regular de aquellos que ocupan el lado «mortal» de la dualidad épica, puesto que lo divino aparece, de ese lado, como algo presente, operativo, pero velado. La diferencia entre el *hístōr* y el resto de los mortales no estriba así en una metodología específica, sino en la magnitud de su empresa. Reconstruir mediante una investigación propia las «acciones de griegos y bárbaros» supone, como Heródoto hace explícito a menudo, un continuo viajar, recopilar versiones, contrastarlas, etc<sup>161</sup>. Ninguna de estas actividades es excepcional; lo que distingue la investigación herodotea de una investigación corriente es lo investigado. La amplitud de lo ocurrido exige de Heródoto un desarraigo (panhelénico) que aproxima su perspectiva a la globalidad que preside la perspectiva poética<sup>162</sup>. Es decir, al igual que antes señalé que no es una suerte de «interés histórico» lo que guía al *hístōr*, sino la magnitud de lo ocurrido, aquí también hay que destacar que es el propio objeto investigado el que exige el tremendo esfuerzo herodoteo y no una supuesta metodología innovadora.

El propio Heródoto ensalza la magnitud de lo sucedido, refiriéndose a un terremoto ocurrido en Delos que se le aparece como un presagio:

Con este prodigio mostraba el dios a los hombres los males que estaban por venir. Pues, durante los reinados de Darío, hijo de Histaspes, de Jerjes, hijo de Darío, y de Artojerjes, hijo de Jerjes, durante estas tres generaciones seguidas, sucedieron más males a los griegos que en las veinte ge-

158 En este sentido, la investigación de Tucídides se sitúa en una problemática distinta, que requeriría de un nivel de análisis específico. En efecto, la contemporaneidad de su investigación sustituye a la criba herodotea de las versiones, de un modo además conscientemente asumido. Véase *Guerra del Peloponeso* I, 21-22.

159 Recojo la expresión del libro de Alexander Hollman, *The Master of Signs. Signs and the Interpretation of Signs in Herodotus' Histories*, Washington DC: Center for Hellenic Studies, 2011. Sobre las inferencias semiológicas de Heródoto, véase también C. Darbo-Peschanski, *Le discours du particulier*, op.cit., pp. 139-144.

160 Sobre el carácter *a posteriori* del saber del *hístōr* a propósito de lo divino, véase C. Darbo-Peschanski, *Le discours du particulier*, op.cit., p. 61.

161 Heródoto hace continua mención de sus viajes en busca de información, sobre todo en el *lógos* egipcio (libro II, véase por ejemplo II, 12; 44). Pero no solo el *hístōr* adquiere su sabiduría viajando, también Solón, como hemos visto, viajaba «por mor de la contemplación» (I, 29) e incluso Darío envía una expedición para descubrir los confines del Asia (IV, 44). Por contraste con este «empirismo viajero», ciertos mapas son irrisorios a causa de sus proyecciones simétricas: véase IV, 36.

162 Jonas Grethlein ha subrayado la perspectiva panhelénica de la *Historia*, emparentándola con los poemas homéricos: «A single polis is at the core of most non-historiographical genres of memory; Herodotus, on the other hand, follows a pan-Hellenic perspective that is reminiscent of the Homeric poems» (*The Greeks and Their Past*, op.cit., p. 203).

neraciones anteriores a Darío; unas les pasaron a causa de los persas, otras, sin embargo, a causa de sus propios dirigentes que peleaban por el poder<sup>163</sup>.

Aparte de la velada mención a la guerra del Peloponeso que pueda haber en la última línea, este texto muestra que la invasión persa y los «males» que supuso para los griegos tienen una escala que, a ojos del *hístōr*, no son equiparables a ningún otro acontecimiento anterior. Esa misma escala privilegiada es lo que motiva, pues, la investigación del *hístōr* y su búsqueda de una sabiduría tras esos acontecimientos<sup>164</sup>. En esa búsqueda, Heródoto, sin posicionarse en la perspectiva privilegiada del poeta, va componiendo un relato fragmentario de lo ocurrido que se caracteriza por la fragilidad. El propio Heródoto llega a sostener la necesidad de una reserva general ante su entero relato:

Y yo considero un deber decir lo que se dice, pero no creerlo todo, y todo esto que digo se aplica a todo mi discurso [*lógon*], puesto que se dice también que quizá fueron los argivos los que llamaron al persa contra la Grecia, por haberles salido muy mal la guerra contra los lacedemonios, queriendo vengarse a toda costa de ellos, antes que sufrir su actual pena<sup>165</sup>.

En cuanto sumergida en el plano mortal, la *historiē* tiene el inconveniente de depender de los testimonios y de las versiones accesibles al *hístōr*; lo que sitúa toda la investigación bajo la condicionalidad<sup>166</sup>. Hasta tal punto que, como se señala en este texto, incluso la propia sustancia de la investigación podría ser desmentida como tal.

Ahora bien, pese a toda esta condicionalidad y fragilidad, Heródoto ha considerado importante presentar su *historiē*. En efecto, la investigación herodotea se encuentra impulsada por esa amenaza velada que se esconde en la afirmación del proemio de que lo ocurrido no quede sin *kléos*. Para Heródoto es, pues, fundamental reactivar el *kléos* de las «acciones de griegos y bárbaros» precisamente para conseguir ese salto de la sabiduría humana que consiste en aprender de lo ocurrido. Esto apunta, por un lado, a que eso mismo que se afirma en la *Historia* como elemento constituyente de lo griego está en riesgo de perderse o, al menos, debe ser recordado de nuevo. Pero también presenta una paradoja: ¿de qué puede servir ese *kléos* si la sabiduría que trasmite no puede comprenderse, a su vez, salvo que se haya padecido lo ocurrido? De esta paradoja solo puede salirse si, al igual que el discurso de Solón se le apareció como divino a Cresos, la narración herodotea adquiere rasgos «divinos» para su auditorio. Pero si esto es así, ¿no ocurre entonces que el «maestro de signos» ocuparía, a la postre, el puesto de «maestro de verdad»? En efecto, la lectura herodotea del pasado tiene la intención implícita de mostrar *a posteriori* la dinámica que el poeta esgrimía por así decir *a priori* en sus obras. De esta forma, si la *historiē* de Heródoto quiere tener un efecto proléptico, a modo de la advertencia soloniana, debe asumir, como resultado, la instalación en el punto de vista del «maestro de verdad». Y esto se producirá, precisamente, cuando se «aprenda» de lo «ocurrido». En ese sentido, como los sabios

163 Heródoto, *Historia* VI, 98.1-2. Sobre los fenómenos excepcionales como presagios con los que la divinidad anuncia las calamidades véase VI, 27. Sobre la magnitud de la expedición persa, incomparable con las anteriores (incluida la de Troya), véase VII, 20-21.

164 Nótese que también Tucídides insistirá en la magnitud de los acontecimientos que va a narrar, incomparables a su vez con los otros grandes conflictos griegos como la expedición a Troya o, incluso, las propias guerras referidas por Heródoto. Véase *Guerra del Peloponeso* I, 1; 10.3; 21.2; 23.

165 Heródoto, *Historia* VII, 152.3.

166 Nótese que la fragilidad depende del punto de vista, no del objeto investigado. Dicho en otras palabras, no nos hallamos aquí en la contraposición entre la subjetividad comprensiva de las ciencias sociales y la objetividad explicativa de las ciencias naturales. Sobre los límites de las conclusiones herodoteas, véase C. Darbo-Peschanski, *Le discours du particulier*, op.cit., pp. 146-147.

que aparecen en ella, la propia *Historia* ocupa el papel de «consejero» ante su audiencia, quien asume entonces el papel del que toma las decisiones<sup>167</sup>. Su auditorio, en tanto que compuesto por griegos, ha vivido aquello que él está refiriendo y son un resultado de ello; por lo tanto, están en la disposición de poder «aprender» de ello<sup>168</sup>.

Y aquí la esterilidad de la empresa herodotea se hace patente, sea la Atenas imperialista el posible receptor de la obra, sea la comunidad helénica en su conjunto. Los griegos no han «aprendido» por sus «sufrimientos» durante la invasión persa y ahora son ellos los que reproducen la *pleonexía* engendradora de desgracias y de conflicto. La *Historia*, así, se postula como un intento de recoger esa *máthēsis* que han generado los acontecimientos y busca anticipar la ruina e impedirla. Pero no será escuchada por Atenas, como muestra Tucídides en su obra<sup>169</sup>.

El desplazamiento herodoteo supone así un intento de soslayar las aporías relativas al acto poético, que transgredía mediante su acción la diferencia de planos entre los dioses y los hombres. Heródoto, celoso de esta distinción, la afirmará rotundamente y la sostendrá a lo largo de su obra. Ahora bien, el problema no queda con ello resuelto: desprovista de la autoridad que confiere la divinidad, la sabiduría herodotea queda así marcada por una esencial fragilidad y, por lo tanto, abierta a objeciones y desmentidos. La «lectura» del *hístōr* se presenta así conscientemente como una versión entre otras de lo ocurrido, de tal forma que la ambigüedad que sustentaba la autoridad poética queda aquí disuelta en el horizonte de las *dóxai* de los hombres. Por más que el *hístōr* se esfuerce en mostrar los signos en los que lo divino se muestra, el énfasis en su propia mortalidad condena de antemano el proyecto (al menos en su competición con la autoridad poética), inscribiendo la investigación del *hístōr* en el horizonte de las opiniones de los hombres, atravesadas por la ilusión y el error. Situado en el mismo orden que el del receptor, el discurso del *hístōr* constituye así una «opinión» más para quien no ha

167 La esencial posterioridad de la sabiduría del *hístōr* hace que ella sea, a su vez, esencialmente inefectiva. Que solo sea el desenlace de algo el que permita comprender ese algo implica que el que comprende se halla fuera del proceso que conduce al desenlace. La posterioridad, así, se compadece con la exterioridad con la que se presentan los sabios en la obra de Heródoto: consejeros, mas no agentes, solo pueden advertir al personaje que va a tomar la decisión y, de ordinario, su consejo no es tomado en cuenta por este.

168 En algunos momentos de su obra, el narrador pasa a manejar la primera persona de plural, señalando con ello su carácter eminentemente griego. Véase Heródoto, *Historia* II, 148; VII, 214; I, 6; 23, 94, 142, 178, 193... II, 94, 98; IV, 17, 18, 20, 152, V, 119; Véase C. Darbo-Peschanski, *Le discours du particuliere*, op.cit., p. 113.

169 Unas breves palabras sobre Tucídides, puesto que una interpretación adecuada de su obra no cabe en este trabajo. Es de remarcar que, siendo el referente desarrollado (frente al iniciador y por eso aún mítico Heródoto) de la teoría fundacional, se haya puesto de relieve, sin embargo, su carácter «mítico». Véase, en este sentido, Francis McDonald Cornford, *Thucydides Mythistoricus*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1965. Es cierto que en Tucídides se suprime todo discurso referente a lo divino, incluso a la manera conjetural de Heródoto, pero eso no quiere decir tampoco que su obra se despliegue en un terreno secularizado o como una investigación positiva. La anomalía tucidídea, igual que la herodotea, debe ser examinada en función de su contexto de producción, marcado, como veremos, por la trivialización del planteamiento poético. Es con respecto a este estado de cosas que deben entenderse las iniciativas heterodoxas de los prosistas. La pretensión de realizar una obra que sea una «adquisición para la eternidad», por lo demás, apunta al motivo herodoteo de que «las acciones de griegos y bárbaros» no lleguen a ser *akleá*. Sobre esta conexión entre Heródoto y Tucídides, véase E. J. Bakker, «The Making of History: Herodotus' *Historiēs Apodexis*», op.cit., pp. 31-32. La tensión entre Esparta y Atenas ya acontece en la *Historia*, aunque no con la fuerza que adquirirá en Tucídides: véase H. R. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*, op.cit., pp. 199-225. Un primer acercamiento de la figura de Tucídides con la problemática aquí desarrollada pasaría, a mi juicio, por examinar las conexiones entre la distancia que hemos visto que caracterizada al ejercicio de la piedad y la «posición imposible» del autor de la *Guerra del Peloponeso* al encarar la *stásis* y el conflicto sin resto entre los miembros de la *pólis*. Véase N. Loraux, *La guerra civil en Atenas*, op.cit., pp. 119-125 (la expresión «posición imposible» es de la p. 122).



«sufrido» lo que narra<sup>170</sup>. Y en el caso de que el receptor, a la manera de Crespo, acabe «aprendiendo», en ese momento la lección herodotea será asignada, como la de Solón, a la divinidad, transgrediéndose así a la postre los límites que obstinadamente quería mantener el *hístōr*.

De esta forma, o se cae en la ambigüedad del poeta, o se la evita, pero entonces la *historiē* queda reducida a una opinión entre otras. El proyecto herodoteo tropieza así con el mismo problema que tiene ante sí la poesía griega: el respeto a unos códigos que, para ser puestos de relieve, requieren de su violación. Como vemos, la actitud del *hístōr* no se distancia de los contenidos de esos códigos sino del modo de ponerlos de relieve tradicional. Como tal, la obra de Heródoto presupone y reacciona ante esa actitud tradicional, y ello no por azar o por una suerte de genialidad individual, sino precisamente porque esa misma actitud, como pasaré a analizar a continuación, había perdido ya toda su excepcionalidad y requería de nuevos impulsos que, reactivando el problema, pudiesen mostrarlo como tal. Esto exige dar cuenta de la situación histórica en la que se configura la obra herodotea, para entender qué se está jugando en esta exigencia intelectual que comenzará a redefinir los códigos y la práctica de la piedad.

---

170 La obra de Heródoto se inscribe así, como defiende Catherine Darbo-Peschanski, en «el reino de la opinión» (*El discours du particulier*, op.cit., p. 164), lo que es coherente con su énfasis hiperpiadoso en la mortalidad del narrador y en su distancia con respecto al discurso del «maestro de verdad».



# **CAPÍTULO 8**

## **LA ATENAS CLÁSICA**

### 8.1.-EL REY Y EL ADIVINO

A lo largo de la literatura y del corpus de fragmentos de la época que estoy analizando, pueden apreciarse momentos de lo que podría denominarse el debate griego sobre la sabiduría. El carácter ambiguo de la sabiduría divina de los poetas y adivinos que, respetando los códigos de la piedad, sin embargo, se sitúan en una posición más que humana y, en ese sentido, atentan contra los fundamentos de la piedad misma, y el no menos ambiguo talante de lo que, a partir de Heródoto, he denominado sabiduría humana, enredada en una consideración *post factum* que presenta problemas a la hora de establecer al investigador como «maestro de verdad», estas ambigüedades, digo, resultan del propio planteamiento del problema, por lo que se presentan como soluciones que intentan saturar las dimensiones del problema y, como tal, son enfrentadas desde las soluciones del otro lado<sup>1</sup>. Vamos a ver

1 Ecos de esta polémica pueden leerse en los fragmentos de los denominados «presocráticos». No puedo entrar aquí en una discusión pormenorizada de los textos, a los que tampoco ayuda su carácter esencialmente fragmentario, que impone una reserva fuerte ante cualquier lectura que se plantee. Sí me gustaría, sin embargo, dejar señalados algunos puntos de coincidencia con lo hasta aquí expuesto, que pueden servir para comprender cómo se entenderían estos textos a partir de la lectura que aquí propongo. Me centraré en dos autores en concreto: Heráclito y Parménides. En el caso de Heráclito, ya he mencionado la continuidad entre algunos de sus fragmentos y la actitud herodotea. Los que aquí me interesan, sin embargo, se inscriben en una discusión epistemológica más explícita. Un par de veces, en efecto, se menciona la *polymathía*, el «saber de muchas cosas», contraponiéndola a un saber más esencial y significativo. Así, por ejemplo, Heráclito dirá: «El saber muchas cosas no enseña el *nóos*, pues así se la hubiera enseñado a Hesíodo y a Pitágoras, y a Jenófanes y Hecateo» (DK 40). Vemos aquí aparecer diferentes nombres que, en su mayoría, han sido ya mencionados en estas páginas. El tono polémico del fragmento se repite en otros y apunta así a un clima de enfrentamiento sin duda favorecido por la extensión de la escritura pero también sintomático de un núcleo de problemas comunes: véase DK 42, 57, 81, 108, 129. Recordemos que al hablar de la piedad griega destacué el carácter abierto de sus producciones y, por tanto, su exposición a la crítica y al replanteamiento. Heráclito debe ser situado así dentro de este contexto como un momento en el que la tradición escrita comienza a emerger como un punto de referencia privilegiado para la discusión. En cualquier caso, la polémica no desborda los planteamientos aquí expuestos, sino que se mueve en ellos y desde ellos. No puedo entrar en la interpretación concreta de los pasajes, pero a mi juicio algunos fragmentos de Heráclito pueden cobrar más sentido si se inscriben en una discusión en torno a la condición tanto ontológica como epistemológica de los mortales y de lo divino, en línea con la que hemos visto en el caso de Heródoto: véase DK 58, 59, 82-83, 102. En otros, se insiste en la asociación de los mortales y la *dóxa*, tal como vimos ya en Solón pero también en la *Historia*: véase DK 17, 28, 70. En este sentido, es tentador leer la diferencia entre la enunciación particular de Heráclito y el *lógos* (DK 50: «no a mí, sino al *lógos* escuchando») como un eco de esa posición ambigua en la que se situaba el poeta (que podría decir «no a mí, sino a la musa escuchando»). Aún así, las afirmaciones deben ser contenidas: el carácter descontextualizado impide muchas veces comprender el tono del fragmento. Así, por ejemplo, en DK 35 se sostiene que «es preciso que los que hombres que aman el saber [*philosóphous*] sean sobre todo buenos investigadores [*hístoras*] de muchas cosas», lo que parece estar dicho en un tono serio, pero, si se pone en contexto con las afirmaciones sobre la *polymathía*, podría sonar a sarcástico. Dado el estado de los textos no se puede decidir sobre la ironía o no de ciertos pasajes. En el caso de Parménides, sin embargo, ha llegado un material más contextualizado, aunque no por ello menos extravagante. En este caso, además, se trata de un autor que habría que insertar dentro de la tradición poético-piadosa que he analizado anteriormente. En ese sentido, quiero simplemente destacar aquí cómo el *Poema* de Parménides reproduce en cierto modo el gesto de ambigüedad del poeta que hemos visto, aunque lo haga en una escala muy compleja. No entraré en cuestiones referentes al contenido del poema, que requeriría mucha más exégesis que la presente; me limitaré a resaltar el punto en el que el pensamiento de Parménides conecta con lo dicho hasta aquí. Es cierto que el *Poema* resulta una obra atípica en comparación con la tradición en la que se inserta, pero de ahí a contraponer la «diosa» de Parménides (se ha llegado a hablar de «la diosa razón») a las musas de los poetas anteriores (Werner Jaeger habla de una «contrafigura» de las musas hesiódicas, véase *La teología de los primeros filósofos griegos*, op.cit., p. 97) hay un salto. Mediante este gesto, más bien, Parménides inscribe su poema dentro de los códigos religiosos de su época, aunque lo realice de una manera ciertamente extravagante. Ya Homero apelaba a la «diosa» (en general) al comienzo de la *Iliada*. Advertir la razón de que Parménides reitera ese gesto justificará la continuidad, por más problemática que sea, entre el uno y el otro. En este sentido, el *Poema* no comienza con la exposición de las distintas vías que en él, en efecto, se proponen, sino que arranca con un «proemio» en donde se describe, con un énfasis narrativo que contrasta con el resto del poema, el viaje del «joven», del «yo» del poema, hasta llegar a la morada de la diosa. Este proemio escenifica así el efecto ambiguo del recurso a la musa: la enunciación pasa, en efecto, a ser atribuida a la «diosa», que tomará en determinado momento las riendas discursivas del

que, en un género en principio tan distante de esta problemática epistemológica como es la tragedia, se pueden encontrar rastros de esta polémica e incluso aportaciones y propuestas. En este punto me voy a centrar en el *Edipo Rey* de Sófocles con vistas a ver en esta obra los trazos de esa polémica; de sobra está mencionar que esta incursión en la obra será breve y superficial y que solo buscará destacar los paralelismos con los planteamientos desarrollados. Coincide que Sófocles es contemporáneo de Heródoto, de suerte que este análisis permitirá apreciar cómo un mismo núcleo de problemas puede generar soluciones diferentes en un mismo momento histórico<sup>2</sup>. Uno de los temas principales del *Edipo Rey* es, en efecto, el del estatuto de la adivinación y del saber divino en general<sup>3</sup>. Los oráculos délficos y los vaticinios de Tiresias componen la acción y chocan con las percepciones y las impresiones de Edipo, que representa en la obra el papel de «el mejor de los hombres» cuya sabiduría quedará reducida a nada<sup>4</sup>. Vamos a ver cómo se presenta esto en concreto.

Como es sabido, la tragedia se abre con la situación ruinosa de Tebas, ante la que la comunidad reacciona dirigiéndose a quien lleva las riendas de la misma. Así, Edipo es el primero que toma la palabra y se autocaracteriza ya como alguien dispuesto a investigar por sí mismo y no enterarse por otros<sup>5</sup>. El sacerdote que pone ante sus ojos la situación de crisis colectiva le presenta como «el primero entre los hombres» (v. 33) y plantea ya la oposición que centrará toda la obra:

Ahora, oh Edipo, el mejor [*krátiston*] de todos,  
te imploramos todos como suplicantes  
para que nos encuentres algún amparo, ya sea de un dios  
escuchando su aviso, ya sea sabiendo algo de un hombre<sup>6</sup>.

---

poema, sin que se sepa, por las condiciones de transmisión del texto, si le son devueltas al enunciador primario del poema o no. Hay que señalar que el proemio no precede al discurso de la diosa, sino que lo «enmarca», esto es, es en esa misma narración en donde se cuenta lo que dijo la diosa. El proemio abre así un espacio en el que irrumpe la voz de la diosa, cuyo discurso conformará el contenido específico del poema. De esta forma, mediante la anteposición del proemio vemos aparecer la figura de un narrador primario, distinto de la figura que luego tomará las riendas enunciativas del poema. No son sus palabras, pues, las que él dice, sino las de la diosa. El «joven», el «yo» primero del *Poema*, es el primer enunciador y su presencia como tal sólo se conoce debido a la complejidad narrativa que introduce el proemio. Sin él, el *Poema* sería un texto en donde lo inmediato sería el discurso de la diosa; con el proemio, sin embargo, constituye la narración de alguien que refiere lo que le contó la diosa. Se asiste así, por tanto, a un desdoblamiento de la instancia enunciativa del *Poema* que debe entenderse como una estrategia del autor del mismo, por cuanto modifica la composición estructural del discurso que presenta. Con este gesto, pues, en línea con la tradición poética griega, el *Poema* sostiene la diferencia de perspectiva que corresponde al joven y a la diosa, es decir, la diferencia entre el punto de vista del mortal y el divino. Lo complejo de este poema, sin embargo, no queda ahí sino que, además, el discurso de la diosa se centra en señalar la dualidad de perspectivas de las que aquí he hablado. Por eso la diosa contrapone la vía de la *alétheia* a la vía de la *dóxa*, y pasa a relatar cómo es una y cómo es otra. Desgraciadamente, nuestras fuentes no nos han transmitido más que fragmentos de la vía de la *dóxa*, por lo que es bastante difícil reconstruir su sentido; ahora bien, este juego de contraposiciones, en cuanto se inscribe dentro de una tradición que hace uso de esos términos, tiene que hacer referencia a ese planteamiento que aquí hemos destacado acerca de Homero, Solón y Heródoto.

2 Jasper Griffin llega a señalar lo siguiente: «Certain passages in Sophocles' extant work are clearly related to passages in Herodotus, and it seems certain that it was the tragedian who drew on the historian, not the reverse» («Herodotus and Tragedy», en: C. Dewald, J. Marincola (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, op.cit., p. 46). Por su parte, Charles W. Fornara habla de una «tragic view of story» en Heródoto (*Herodotus*, op.cit., p. 78). Aparte del interés histórico que pueda tener la dirección de la influencia, a mi juicio, lo que revela la continuidad entre el uno y el otro no es tanto un asunto de influjos como de compartir un mismo horizonte simbólico.

3 Rocío Orsi la ha denominado «una tragedia fundamentalmente epistemológica» (*El saber del error. Filosofía y tragedia en Sófocles*, Madrid: CSIC, 2007, p. 256).

4 En este sentido, sigo la interpretación de Karl Reinhardt que define esta tragedia como «la tragedia de la apariencia humana» (*Sófocles*, Barcelona: Destino, 1991, p. 141). Véase también Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal Naquet, *Mito y tragedia*, II, Madrid: Taurus, 1989, pp. 179-181.

5 Sófocles, *Edipo Rey* 6-8.

6 Sófocles, *Edipo Rey* 40-43.



La contraposición entre las dos fuentes de saber que se va a dar a lo largo de la tragedia aparece ya aquí apuntada: dioses y hombres. El propio Edipo, en un principio, escoge la primera opción al enviar a Creonte a consultar a la Pitia. La respuesta, sin embargo, no será precisa: lo que se pide es que se expulse la *miasma* que ha generado el asesinato de Layo, pero no se dice quién es<sup>7</sup>. Esta indefinición oracular lleva a que Edipo tome las riendas de la «investigación», inquiriendo a Creonte sobre las circunstancias del asesinato y los testigos presentes<sup>8</sup>. Comienza aquí la «ironía» de la obra, puesto que Edipo, como se sabe, está indagando sobre sí mismo y sus afirmaciones sobre el asesino de Layo recaerán sobre sí mismo<sup>9</sup>. Con ello comienza a acentuarse el hiato entre el saber de Edipo y el saber relacionado con lo divino. Al principio, vagamente: Edipo contrapondrá las súplicas de la comunidad a su investigación<sup>10</sup>. Pero la situación irá distanciando ambos saberes hasta llegar a la máxima tensión con la aparición de Tiresias, el adivino al que se encomienda la solución del problema. La caracterización del saber de Tiresias es clara. Primero, el coro señala de él:

Se sabe que, más que cualquiera, el noble  
Tiresias ve lo mismo que el noble Apolo, si se  
le inquiriera, señor, se aprenderían cosas certeras<sup>11</sup>.

Y, después, el propio Edipo le recibe diciendo:

Oh Tiresias, tú que en todo tratas, lo enseñable  
y lo indecible, lo del cielo y lo de la tierra:  
de la *pólis*, aunque no ves, no obstante, comprendes [*phroneís*]  
cuál es la enfermedad que se halla en ella: (...) <sup>12</sup>.

Sin embargo, pronto el saber de Tiresias es caracterizado como algo que no le beneficia y el propio adivino muestra resistencia a decir lo que sabe ante Edipo<sup>13</sup>. El conflicto estalla, en efecto, cuando Tiresias afirma que Edipo es el asesino<sup>14</sup>. Entonces, ambos saberes se distancian y tanto el uno como el otro se tachan mutuamente de estar ciegos ante lo que ha ocurrido<sup>15</sup>. Desde el punto de vista de Edipo, en el que todo es un juego entre mortales, Tiresias aparece como alguien que ha sido sobornado por Creonte para expulsarle del trono. Obviamente, tal y como se le presentan las cosas a Edipo no hay otra posibilidad, dado que, por principio, está excluido que haya sido él.

En este conflicto, Tiresias anticipa ya toda la trama de la obra, de forma que el desarrollo de la misma consistirá en una convergencia progresiva entre lo que Edipo va descubriendo, que desmiente aquello que él creía saber, y lo que Tiresias le ha anunciado<sup>16</sup>.

7 Sófocles, *Edipo Rey* 95-99.

8 Sófocles, *Edipo Rey* 132ss.

9 Sobre la ironía del *Edipo Rey*, véase Jacqueline de Romilly, *La tragedia griega*, Madrid: Gredos, 2011, pp. 105-107; R. Orsi, *El saber del error*, op.cit., pp. 264-268.

10 Sófocles, *Edipo Rey* 216-218.

11 Sófocles, *Edipo Rey* 284-286.

12 Sófocles, *Edipo Rey* 300-303.

13 Sófocles, *Edipo Rey* 316-333.

14 Sófocles, *Edipo Rey* 330ss.

15 Véase el comentario de Karl Reinhardt a la escena: «Tras una lucha secreta, inconsciente y premonitoria, empieza la lucha abierta entre la verdad y la apariencia en la escena de Tiresias. No se trata ya de la disputa entre la verdad y el error. Si se hablara solo de error, no se tendría presente que es totalmente imposible no errar, que no es la razón la que es ineficaz, sino la condición humana en su totalidad, tanto interna como externamente» (*Sófocles*, op.cit., p. 148). Y más adelante: «Para Edipo la ‘verdad’ y la ‘luz’ es aquello que cree haber hecho, de lo que es consciente, lo que está sometido a su voluntad y a su conocimiento; para el otro es lo que se no se puede abarcar con la mirada, lo que se sustrae a ella; para el primero lo que queda dentro de la esfera humana, para el segundo lo que queda fuera de ésta» (p. 151).

16 Sófocles, *Edipo Rey* 413-428.

Antes de la aparición del segundo coro, la contraposición es planteada explícitamente en estas palabras de Tiresias:

(...) Entra y sobre estas cosas  
medita [*logídsou*]: y si me coges habiendo mentido  
afirma que yo no comprendo [*phroneîn*] nada por la adivinación<sup>17</sup>.

El saber de Edipo y el saber de Tiresias son en este punto irreconciliables: uno de los dos tiene que tener razón. Lo que Edipo se toma como un insulto y como un plan para derrocarlo, lo sostiene Tiresias como parte del saber divino del que participa. La intervención del coro hará hincapié en el saber de los adivinos como mediación, expresando así el núcleo del problema:

Y ciertamente, Zeus y Apolo son sagaces y las cosas de los mortales  
saben: pero que de entre los hombres un adivino se lleve más que yo,  
eso es discernimiento no verdadero: a su sabiduría, sabiduría  
podría oponer cualquier otro varón.  
Y es que nunca yo, hasta haber visto la rectitud del decir, habría sostenido ese reproche.  
Pues me es claro que a él le llegó la alada doncella  
un día, y se reveló mediante la prueba sabio y amigo de la *pólis*,  
por ello a mi entender nunca será culpable de maldad.

Primero se señala la sabiduría de Zeus y de Apolo, esto es, de lo divino, pero inmediatamente después este gesto piadoso sirve para retirar la autoridad del *mántis*. Como vemos, la oposición se plantea desde el punto de vista de Edipo, es decir, en una contraposición de hombre a hombre, y en tal caso no puede dudarse de la sabiduría del hombre que derrotó a la esfinge. De esta forma, la distancia hombre-dios iguala al adivino como hombre al resto de la comunidad. El coro, pues, parece aceptar el planteamiento de Edipo del soborno de Creonte, tema del siguiente bloque de la tragedia en el que se escenifica la discusión de hombre a hombre. La aparición del personaje de Yocasta supondrá un nuevo capítulo dentro de la oposición que recorre la obra. En efecto, Yocasta es caracterizada como alguien que niega la mediación divina:

Tú ahora aléjate de lo que has dicho  
escuchándome, y aprende que nadie que  
sea mortal posee la técnica de la adivinación [*mantikês tékhnēs*]<sup>18</sup>.

Este rechazo de la mántica se basa, según pasa a relatar a continuación, en un haberle dado crédito anterior. De esta forma, el oráculo sobre su hijo, supuestamente no cumplido, le hace dudar de los adivinos y, en general, de todo aquel que medie entre los hombres y la divinidad:

Así pues, Apolo no cumplió que este  
se convirtiera en asesino de su padre ni el grave  
espanto de Layo de morir a manos de su hijo.  
Conociendo que esto lo afirmó la adivinación,  
tú no estés preocupado: pues de eso en lo que el dios  
descubre utilidad, simplemente él mismo lo afirma<sup>19</sup>.

El énfasis en la ausencia de mediación es notorio. Pero, en el momento en que Yocasta sostiene esto, al referir a Edipo las circunstancias de la muerte de Layo, empieza a hacer dudar al rey. Esto hace, a su vez, que Edipo cuente su historia y su consulta al oráculo, lo que motivó su marcha de Corinto y su encuentro con Layo<sup>20</sup>. Edipo confirma así la versión de Tiresias del asesinato. Ahora bien, todavía

17 Sófocles, *Edipo Rey* 460-462.

18 Sófocles, *Edipo Rey* 707-709.

19 Sófocles, *Edipo Rey* 720-725.

20 Sófocles, *Edipo Rey* 726ss.

queda un punto que hace que la rivalidad entre el saber adivinatorio y el de Edipo se mantenga. El oráculo sobre el hijo de Yocasta decía que él era quien mataría a Layo, no Edipo; por lo que o Apolo tiene razón o la tiene Tiresias. Es decir, de nuevo el saber de Tiresias cae del lado del saber humano:

Ni siquiera entonces, señor, la muerte de Layo  
se mostraría cumplida con justicia, pues Loxias  
dijo que era preciso que muriera por un hijo mío.  
Pero aquel infeliz no pudo haberlo  
matado, pues él mismo murió antes.  
De modo que, en cuanto a la adivinación, yo no  
miraría ni a un lado ni a otro<sup>21</sup>.

La discusión concluye, en espera de noticias del testigo del asesinato de Layo, y toma la palabra el coro. La situación es de tensión, puesto que el horizonte de la adivinación es uno de los puntales de la piedad griega y lo que se está sosteniendo es que no debe dársele crédito a sus afirmaciones. Esto motiva una secuencia del coro en la que se habla del orden divino y del proceso de *dikē*, a la vez que concluye:

Ya no más iré en reverencia al sagrado ombligo de la tierra,  
ni al templo de Abas ni a a Olimpia,  
si estas cosas no se ajustan  
y llegan a ser advertidas por todos los mortales.  
Pero, oh Zeus poderoso, que, si es correcto  
lo escuchado, reinas en todo, no se te oculte  
esto a tu gobierno siempre inmortal.  
Se desvanecen los antiguos oráculos  
de Layo y se alejan ya,  
y sin embargo Apolo no se manifiesta en su honra:  
y las cosas divinas se pierden<sup>22</sup>.

El coro hace hincapié, pues, en el derrumbamiento del sistema simbólico de la piedad que implicaría la negación de confianza en los oráculos. Nótese que ya no se trata de la mediación; el problema se ha extendido hasta la fuente misma de los oráculos: lo divino. En efecto, si no es posible la mediación, entonces hombres y dioses se adscriben a dos esferas excluyentes y paralelas. En este sentido, cuando después de este coro, aparece el mensajero corintio para avisar de la muerte de Pólipo, por un momento, parecen haberse desmentido los oráculos y Yocasta puede afirmar las consecuencias de esta situación:

¿Qué podría temer un hombre si las cosas de la fortuna [*týkhēs*]  
dominan, y no hay previsión [*prónoia*] cierta de nada?  
Vivir al azar es lo mejor entonces: como uno sea capaz<sup>23</sup>.

Se llega aquí al punto más extremo de la obra, resaltando el dominio de *týkhē* y la carencia de asideros epistémicos que supone la ruptura con la consideración divina de la acción. En este momento, parece que el hombre queda suelto de su referencia a lo divino y entregado a su insistencia y a su capacidad.

Ahora bien, el mismo mensajero le asegura que Edipo no era hijo de Pólipo, pues él mismo lo entregó siendo un bebé, habiéndolo recibido de manos de un servidor de Layo<sup>24</sup>. Yocasta en este punto ya sabe lo que ha pasado y sus intervenciones buscan frenar las conclusiones de Edipo pero este sigue

21 Sófocles, *Edipo Rey* 852-858.

22 Sófocles, *Edipo Rey* 899-910.

23 Sófocles, *Edipo Rey* 977-979.

24 Sófocles, *Edipo Rey* 1012ss.

sin percatarse de lo que ocurre y achaca su reacción a que teme que la familia de Edipo sea pobre<sup>25</sup>. La llegada del servidor de Layo que sobrevivió al ataque pondrá por fin las cosas claras: el bebe entregado era de Layo y, por tanto, Edipo es hijo de Layo y Yocasta<sup>26</sup>. A partir de aquí se desata el horror en la escena, precedido por un coro que hablará de la condición miserable de los mortales, es decir, de cómo su ruina hace patente el esplendor del aspecto divino. Tras él, se nos refiere el suicidio de Yocasta y, posteriormente, la automutilación de Edipo. Al regresar este a escena, ya ciego, el coro le dice:

¡Desdichado, igual por tu inteligencia [*noû*] como por lo sucedido,  
como desearía no haberte conocido nunca!<sup>27</sup>

En este punto se ha disuelto la tensión: la recopilación que Edipo hace de lo ocurrido supone, en efecto, que el saber de Edipo ya es el mismo que el de Tiresias<sup>28</sup>. Ha sufrido, y ha aprendido. La supuesta sabiduría de la que gozaba antes y que se traducía en un prestigio y en una posición privilegiada en la *pólis* ha sido hundida y ha quedado en pie la sabiduría piadosa de los oráculos y los adivinos. Más adelante, cuando Creonte le dice que van a consultar al oráculo qué hacer con él, sostiene:

Pues tú ya tienes confianza [*pístis*] en el dios<sup>29</sup>.

De esta forma, mediante la anulación del «mejor de los hombres», la tragedia consigue hacer brillar la diferencia entre los hombres y los dioses y da muestras así de su carácter piadoso y tradicional<sup>30</sup>. Ahora bien, aunque la «moraleja», por así decir, sea tradicional, sin embargo, el simple hecho de plantear la cuestión que se plantea implica un contexto distinto de producción, y de recepción. Esta diferencia respecto de los planteamientos tradicionales se refleja también en la forma misma del relato, la representación dramática, cuyo desarrollo constituye una invención a la escala de su tiempo. Voy a analizar ahora, pues, esas condiciones históricas en las que tiene sentido tanto la innovación trágica como la hiperpiedad de Heródoto. Con ello, paso a examinar el periodo clásico de la Grecia antigua, buscando enlazarlo con lo anterior y comprender su diferencia específica respecto de la época arcaica.

## 8.2.-LA TRIVIALIZACIÓN DE LA PIEDAD

Según lo que hemos visto hasta aquí, dentro del planteamiento tradicional, el problema de un saber que pueda manifestar las cosas tal y como son (esto es, el problema de la *alétheia*) se inserta dentro de un horizonte cósmico en el que el plano de lo divino remite a una presencia plena de la cosa mientras que lo mortal se caracteriza por una turbiedad que solo se peca de lo que las cosas son tras haberlas experimentado en sus límites. Por ello, el poeta consigna su sabiduría como algo propio del plano de lo divino, aceptando piadosamente una corresponsabilidad ambigua sobre su narración. Precisamente esta ambigüedad sobre la índole del poeta, semejante a la ambigüedad del *basileús*, explica el desarrollo del «debate intelectual» mencionado en el capítulo anterior. En cuanto que el poeta no puede arrogarse posición definida alguna eso genera un problema que, por ejemplo, busca resolver el gesto hiperpiadoso herodoteo suspendiendo la referencia a la divinidad en su narración y construyéndola

25 Yocasta sabe: Sófocles, *Edipo Rey* 1060-1069. Interpretación errónea de Edipo: *Edipo Rey* 1076-1085.

26 Sófocles, *Edipo Rey* 1171-1172.

27 Sófocles, *Edipo Rey* 1346-1347.

28 Véase J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mito y tragedia*, I, op.cit., pp. 108-109.

29 Sófocles, *Edipo Rey* 1445.

30 Sobre la piedad de Sófocles, véase J. de Romilly, *La tragedia griega*, op.cit., pp. 110-111.

a partir de los materiales que se ofrecen desde la turbiedad de la condición humana. Con ello, Heródoto se mantiene en el horizonte cósmico mencionado e incluso se podría decir que de un modo más radical que el poeta, puesto que mantiene en su separación los dos planos que, sin embargo, el poeta rompía de facto con su ejecución. Se respeta la dualidad en el momento en el que se insiste, con énfasis, en el lado por así decir visible, dejando a lo invisible como tal, es decir, como invisible.

Sin embargo, el orden de los factores es aquí absolutamente relevante. La *Historia* de Heródoto es una reacción a la tradición poética y, por tanto, independizarla de su contexto de producción supone malentender su índole excepcional. Debe comprenderse, pues, que la peculiar investigación herodotea no es fruto de un arrebato espontáneo y original de su autor, sino más bien algo en cierto modo exigido por las circunstancias que la rodean. Ese contexto es aquel en el que, como hemos visto, el proyecto que es la *pólis* griega, tal y como lo he expuesto en un capítulo anterior, se ha consolidado y ha generado una serie de instituciones que incorporan y vehiculan los principios de la *dikē* entendida como proceso cósmico de esencialidad. Institucionalizada la piedad o, lo que es lo mismo, constituida la *pólis* como tal, se inicia la época clásica<sup>31</sup>. Se trata de un periodo que, debido a la autonomía de cada comunidad, ofrece diferentes niveles de desarrollo. Sin embargo, y a despecho de esta heterogeneidad, algo general, a modo de una tendencia, puede fijarse: el problema que empieza a asomar en este periodo es que el éxito del asentamiento de la *pólis* implica el olvido de los principios mencionados que lo han posibilitado. Al triunfar el discurso de la piedad y construir una comunidad desde sí, lo piadoso puede ya darse por sentado. Dicho de otra forma, lo que antes era excepcional e incluso prodigioso, ahora se ha vuelto trivial. Lo que era punto de llegada, ahora es punto de partida<sup>32</sup>.

Al analizar la figura del poeta vimos que, mediante el recurso a la musa, el poeta accedía a la dimensión divina que ponía de relieve la acción en sus límites. A través de este gesto piadoso inicial, el poeta trazaba las líneas generales de un mundo atravesado por la diferencia esencial entre hombres y dioses. Pero este reconocimiento, que constituye a la vez la sustancia de la piedad, se apoya en ese acto excepcional y prodigioso que suponía la colaboración de la musa y, por tanto, una transgresión de aquello mismo que se está reconociendo. Por eso la actividad del poeta supone un elemento de ambigüedad que disuelve la aparente contradicción que presenta el pleno acceso de un mortal a la dimensión divina. En este contexto de institucionalización de la piedad esa necesidad de ambigüedad queda eliminada o, más bien, dejada atrás (como la *pólis* deja atrás al legislador), asentando de entra-

31 Nótese que la definición que ofrezco no supone un corte uniforme dentro de la historia del mundo griego (un «a partir del año X empieza la época clásica»), sino que busca tener cierta flexibilidad para poder adaptarse a las derivas heterogéneas de las *póleis* griegas. En este sentido, conviene precisar que el presente trabajo se encuentra centrado, sobre todo, en la Atenas clásica y que ha tenido presente a lo largo de la investigación este «atenocentrismo» con vistas a paliar la falacia de extraer de un caso concreto aspectos generales que devendrían normativos para el resto (y pasar a hablar entonces de Atenas como la *pólis* más desarrollada frente a la cual las demás palidecerían o se convertirían en defectuosas). Obviamente, Atenas es la *pólis* griega sobre la que se tiene más documentación y, por tanto, sobre la que más cosas se pueden decir. Y, desde luego, su importancia histórica es innegable. Pero esto no debe conducir a equiparar a Atenas con Grecia. Por el contrario, como veremos, Atenas es un caso particularmente excepcional con respecto al planteamiento general griego (lo que no quiere decir, por otro lado, que se pudiera encontrar otra *pólis* que fuera más «perfecta» o menos «defectuosa» que la ateniense).

32 Lo mismo le ocurren a esas condensaciones de la tradición que constituyen las sentencias de los siete sabios. En ellas, se recogen, desde luego, los grandes temas y las grandes respuestas de la época arcaica pero de un modo tal que acaban perdiendo su sentido esclarecedor. Ya insistí, al comentar la *Elegía*, en la necesidad de recorrer el proceso y no quedarse en la mera «sentencia». Vamos a ver aparecer el mismo problema aquí, solo que centrado en la cuestión de la piedad.



da la diferencia entre hombres y dioses. La *pólis* como tal constituye, por así decir, un monumento a esa frontera irrebable. Dicho en otras palabras, dado que el reconocimiento de la diferencia se halla incorporado en las instituciones de la *pólis*, entonces se le da por sentado y no se hace necesario que se lo muestre como tal. Pero esto supone, entonces, que los hombres, respetando esa diferencia, la sostengan hasta el punto de que disocien lo humano de lo divino, desentendiéndose de esto último por cuanto no es competencia suya<sup>33</sup>. Esto cuadra con el planteamiento que hemos visto hasta aquí, desde el momento en que se da por sentado que la piedad está cumplida. Será precisamente este estado de cumplimiento de la piedad o, dicho con otras palabras, su trivialización, lo que motivará la actitud hiperpiadosa herodotea.

En efecto, la obra de Heródoto trata de mostrar, desde un mundo de hombres y con lo específico de su condición, la presencia de la divinidad y de los límites cósmicos. Dicho en otras palabras: es un intento de hacer patente lo invisible allí donde lo visible empieza a absorberlo todo. Heródoto se proponía como objetivo de su investigación el que «las acciones de griegos y bárbaros» no quedaran sin *kléos*. Ya en un capítulo anterior mencioné que las acciones concretas de los griegos y de los persas eran conocidas y celebradas en el mundo griego antes de que Heródoto redactase su obra, de modo que lo que estaba amenazado de convertirse en *akleâ* no es tanto lo que pasó como la lección que Heródoto extrae de ese acontecimiento. La causa y el desarrollo de lo que se cuenta confluyen en la historia de la *pleonexía* persa y su inexorable castigo, es decir, en la trama que conlleva el proceso de *dikē* y, por lo tanto, en una de las premisas básicas que constituyen el horizonte cósmico griego. Y si esto es lo que debe preservarse del olvido es porque la situación de la que se parte es de un estado de ocultamiento si no total, al menos parcial. De esta forma, la «mostración» del planteamiento arcaico en plena época clásica tiene el objetivo de poner de relieve la necesidad de que los códigos de la piedad vuelvan a ser tomados en serio. Ya hemos visto que la condición humana implica un estado de ocultamiento originario, lo que hemos denominado «turbiedad» anteriormente. Lo que es novedoso en el planteamiento herodoteo es que no hay una instancia que permita abordar desde un imposible lugar en el esquema los dos planos, haciendo manifiesta la turbiedad humana y la claridad divina. Lo divino comparece, pero dentro de la turbiedad misma.

Lo que queda por resaltar ahora es que este énfasis hiperpiadoso de Heródoto denota, en primera instancia, una pérdida de solidez de lo enfatizado, es decir, de la piedad misma. Cuando la retórica de la piedad triunfa, cristalizando en instituciones y engendrando la *pólis*, lo piadoso pasa a formar parte de la turbiedad, perdiendo su sentido de claridad. Lo que antes era punto de llegada, triunfo, esfuerzo, es ahora el punto de partida, la obviedad misma. En términos de Heródoto, lo específicamente griego, en cuanto que se ha manifestado en las «acciones de griegos y persas», está en trance de olvido precisamente en cuanto que su triunfo o, si se quiere, su manifestación implica la denegación de aquella posición que lo mostraba como tal. La *Historia* es, pues, una respuesta a esta trivialización: partiendo de ella, resalta desde ella misma su trasfondo esencial. La hiperpiedad responde, pues, al estado de trivialización de la piedad de la actualidad, que no es capaz ya de alcanzar aquello mismo que ella representa.

33 Esto explica, entre otras cosas, el fenómeno, señalado por Nicole Loraux, de «laicización» de los mitos en el género ateniense de la oración fúnebre que la propia autora relaciona con un rechazo de las formas aristocráticas. Véase N. Loraux, *La invención de Atenas*, op.cit., p. 74-75.

Ya hemos visto que, en cierto modo, el *Edipo Rey* participa en este debate, decantándose por la solución más tradicional en la que la limitación del punto de vista mortal contrasta con la precisión del saber divino. No en vano las tragedias formaban parte de unas fiestas piadosas celebradas por los atenienses. A veces se ha caracterizado a la tragedia como un «género cívico», pero es más exacto decir que es un «género ateniense». Es decir, el contexto sobre el cual hay que destacar la intervención piadosa de los trágicos debe ser el de la *pólis* de Atenas, no el de la *pólis* en su conjunto. Es precisamente en ese contexto donde cobra sentido la adscripción a Dionisio de la fiesta trágica. En efecto, como ha sido señalado a menudo, Dionisio es el dios de la máscara o, mejor dicho, de la ambigüedad<sup>34</sup>. En él, y en su culto, se pone en juego la disolución de las diferencias, siempre con vistas, al igual que toda práctica piadosa, a mantenerlas como tales. La forma dramática de las tragedias, en este sentido, debe entenderse como una disolución de esa barrera analéptica que interponía el poeta épico entre el auditorio y los héroes y, por tanto, como una presencia por sí misma ambigua<sup>35</sup>. Así, en correspondencia con las prácticas dionisiacas, la tragedia acentúa, desde la disolución, la diferencia y muestra, de diferentes maneras, cómo la ruina acecha al hombre que no se atiene a las distinciones de la piedad. En este sentido, su mensaje, como hemos visto en el caso del *Edipo Rey*, no es nada distinto del discurso tradicional de la piedad griega. Lo novedoso es que la tragedia ya no es la aportación exclusiva de un *poiētēs* sino un acto de la *pólis* (ateniense) en su conjunto; de igual forma, la *dikē* soloniana no era ya la acción individual de un *basileús*, sino que era asumida por la colectividad. Es la *pólis* (ateniense) en su conjunto la que sufraga, asiste y juzga los festivales trágicos<sup>36</sup>. Es decir, la tragedia es una de esas instituciones que ponen de manifiesto la asimilación política de la piedad y, por tanto, que señalan hacia su pérdida de excepcionalidad. Es cierto que las grandes obras trágicas son ejemplos perfectamente coherentes con las líneas generales de la piedad griega que aquí he desarrollado y, en ese sentido, restituyen el sentido propio de lo piadoso, pero también es cierto, como hemos visto en el caso de *Edipo Rey*, que hay en ellas una asunción del estado de la cuestión, es decir, de la trivialización de la piedad (representada en el caso de la tragedia analizada en el descrédito hacia la adivinación y la mediación oracular), por más que frente a ella se concluya afirmando el sentido excepcional de lo piadoso.

De esta forma, el horizonte que dibuja la tragedia se encuentra marcado por esa situación de la que parte Heródoto en la que lo divino y lo humano, en cuanto esferas completamente heterogéneas, se encuentran férreamente disociados y la tarea, por lo tanto, pasa por ponerlas de relieve ateniéndose enfáticamente a la irrebasabilidad de la propia condición<sup>37</sup>. En este estado de cosas, en efecto, la mediación entre ambas esferas pasa de ser problemática o ambigua (planteamiento poético arcaico) a

34 Véanse los análisis de Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet en *Mito y tragedia en la Grecia antigua II*, pp. 19-25.

35 Véase J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua II*, op.cit., pp. 90-94.

36 Véase J. de Romilly, *La tragedia griega*, op.cit., pp. 16-17.

37 Esta es la profunda afinidad que emparenta el empeño herodoteo y la perspectiva trágica. Más allá de las influencias concretas, lo que enlaza sus planteamientos es el horizonte desde el que parten y contra el que actúan. En este sentido, existe una vinculación interna entre sus propuestas. Véanse las siguientes palabras de Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, extensibles al planteamiento hiperpiadoso de Heródoto: «Para que exista acción trágica es preciso que se haya formado la noción de una naturaleza humana con sus caracteres propios y que, en consecuencia, los planos humano y divino sean lo bastante distintos como para oponerse; pero es preciso también que no dejen de aparecer como inseparables» (*Mito y tragedia*, I, op.cit., p. 42).

declararse imposible y rechazable. Pero el problema fundamental de esto es que la piedad requiere de esa mediación, aunque sea en esa manera ambigua de ejecutarla para rechazarla. Si no hay tal mediación, entonces lo humano lo inunda todo, sin contención ninguna.

El desarrollo de esta forma poética de la tragedia resalta la peculiar importancia de la *pólis* ateniense dentro de este periodo. La obra de Heródoto y la de Tucídides insisten en establecerla, junto con Esparta, a la cabeza de este momento histórico. Ahora bien, la oposición entre ambas debe relativizar su predominancia y matizar cualquier juicio sobre su condición paradigmática. No hay un solo modelo de *pólis*, sino que cada una de ellas es un modo diferente de asumir el problema. Dicho esto, cabe destacar que Atenas y Esparta son dos maneras especialmente relevantes de hacerlo. Ya he hablado de la inmutabilidad del *kósmos* espartano desde su fijación arcaica. La firme sujeción a los códigos de la piedad, en efecto, explican esta rigidez que fija para siempre la distribución de las competencias en asuntos colectivos. Se trata de una situación de piedad trivializada: en la figura de Licurgo, los espartanos depositarán el acto «divino» de su legislación, que, como tal, deberá permanecer inalterable para el resto de la *pólis*. Esta ausencia de nuevos legisladores se compadece con el repentino silencio de la musa lacedemonia, por cuanto ambos gestos implican un desafío a los códigos piadosos que constituyen los cimientos de Esparta. Por el contrario, en el caso de Atenas lo que se halla es más bien una mutabilidad continuada. Aristóteles llega a señalar hasta once cambios en la *politeía* ateniense desde su fundación<sup>38</sup>. Ahora bien, estos cambios no serán bandazos sin sentido sino que derivarán en una profundización en cuanto al desarrollo de la propuesta isonómica que la constituye. En lo que queda de este trabajo me centraré en entender esta nueva situación de la *pólis* ateniense, que me permitirá poner de relieve la continuidad, pero también la discontinuidad, entre su figura clásica y la situación arcaica presoloniana ya examinada.

Puede ejemplificarse esta diferencia entre los dos periodos mediante dos pasajes paralelos. Por un lado, en la *Iliada* y en la *Odisea*, se presentan las intervenciones de los adivinos en las asambleas desde un marcado respeto y atención a las mismas, aunque ciertos personajes se muestren, sin embargo, insolentes al respecto<sup>39</sup>. Pero esta insolencia es parte constitutiva del reconocimiento, ya que esos personajes, a la postre, recibirán su castigo, de modo que su transgresión acaba reforzando el respeto debido. Sin embargo, en la Atenas clásica hallamos el caso de un adivino, Eutifrón, que, queriendo participar en las asambleas, es vilipendiado y maltratado cada vez que abre la boca, sin que ello tenga repercusiones de ningún tipo. Estas son sus palabras:

Así pues, como si tú [= Sócrates] innovaras sobre las cosas divinas, [Meleto] te ha presentado esta acusación y, para calumniarte, acude al tribunal, sabiendo que tales cosas son buenas calumnias para la mayoría. En efecto, también cuando yo digo algo en la asamblea sobre las cosas divinas, prediciéndoles lo inminente, se burlan de mí como si estuviera loco. Sin embargo, no he dicho nada que no fuera verdad en lo que les he anunciado, pero nos tienen envidia [*phthonoûsin*] a todos los que somos así<sup>40</sup>.

Lo que en un sitio merece el respeto del que realiza un acto excepcional y prodigioso, en el otro, sin embargo, es tomado como «locura» y es despreciado por la mayoría. Esta anomalía de la conducta de Eutifrón, su carácter tradicionalista, no es más que un reflejo de los usos de la época, puesto que

38 Véase Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 41.

39 Véase Homero, *Iliada* I, 59-120; *Odisea* II, 146-207.

40 Platón, *Eutifrón* 3b-c.

hemos visto que en la *Iliada* y en la *Odisea* las intervenciones de adivinos no generan la misma reacción de burla. Precisamente, la tragedia que he analizado busca, desde la contraposición que moviliza, dar un impulso a los mecanismos tradicionales de la piedad. Ese afán, insisto, delata un horizonte de trivialización. En el caso de Eutifrón, como vemos, su don adivinatorio es reducido a locura y no es tomado en serio por la asamblea<sup>41</sup>. El motivo que presenta Eutifrón es interesante: los atenienses demostrarían con ello moverse por la «envidia», esto es, por el rechazo de la excepcionalidad implícita en la actividad del adivino. Tal actitud no responde a una suerte de impiedad ateniense (similar a la insolencia de los pretendientes de la *Odisea*, por ejemplo) sino que es fruto de la asimilación de las prácticas piadosas mencionada anteriormente. Como la *pólis* la ha asumido en su propia estructura, la piedad ya no puede ser entendida como una «actividad profesional», a la manera que veíamos antes. Por ello, alguien que pretenda un saber especial en la materia, como es el caso de Eutifrón, será abucheado como tal.

Esta actitud de la asamblea ante la adivinación remite a otro pasaje platónico en el que se tematiza la conducta ateniense en esa institución. Paso ahora a analizar ese texto, que permite ofrecer una imagen más precisa de lo que hay en juego con la trivialización de la piedad en su peculiar figura ateniense.

### 8.3.-PROTÁGORAS Y LA SABIDURÍA DE LOS ATENIENSES

En un determinado momento del *Protágoras*, en efecto, Sócrates va a tratar de hacerse cargo de los supuestos que vertebran las diferentes actitudes que asume en su conjunto la asamblea ateniense. La argumentación se realiza con vistas a problematizar la pretensión de Protágoras de detentar una sabiduría sobre las cuestiones relativas a la *pólis* (*politiké tékhne*) y, por tanto, de ser un «maestro de *areté*»<sup>42</sup>. Estas son las palabras de Sócrates:

Pues yo de los atenienses, como también los otros helenos, digo que son sabios [*sophoûs*]. Y veo que, al reunirse en la asamblea, cuando tiene que actuar la ciudad con respecto a algo relativo a la construcción, se manda llamar a los constructores como consejeros en cuanto a las construcciones, y si se trata de embarcaciones, a los constructores de embarcaciones, y así en todas aquellas cosas que se considera que son aprendibles y enseñables; y si trata de aconsejar algún otro, siendo de aquellos que no consideran profesional [*dēmiourgòn*], aun cuando sea muy bello y rico y de noble cuna, nada de esto les hace aceptarlo, sino que se burlan y lo abuchean, hasta que se retira al ser abucheado el que había intentado hablar, o bien los arqueros se lo llevan y lo apartan a orden de los prítanos. Así pues, acerca de las cosas que consideran que son de la técnica [*en tékhne eînai*], así se conducen. Pero cuando es preciso deliberar acerca de algo de la administración de la ciudad [*perì tòn tēs póleōs dioikéseōs*], acerca de estas cosas aconsejan, poniéndose en pie, de igual modo el carpintero que el herrero o el curtidor, el mercader o el navegante, el rico o el pobre, el noble o el bastardo, y a estos nadie les reprende, como a los anteriores, que, sin aprender en

41 Por cierto, que la teoría platónica sobre la mántica expuesta en el *Fedro* también asume el carácter «maniático» de su puesta en ejecución, pero, y aquí está la diferencia que existe entre los planteamientos de Platón y el horizonte trivial de su tiempo, asignándola a una manía divina, bien distinta de la manía trivial. También la poesía y el *éros* entran en el horizonte de esa manía. Véase F. Martínez Marzoa, *Muestras de Platón*, op.cit., pp. 21-43. Por lo demás, el *philosophós*, tal y como se cuenta en el *Sofista*, puede también aparecer como un «maniático» ante los ojos de la mayoría, es decir, en el horizonte de la trivialidad. Véase Platón, *Sofista* 216c-d.

42 Véase Platón, *Protágoras* 318e-319a. Sobre la condición de «maestro de *areté*», véanse las siguientes palabras de Protágoras: «Joven, si me acompañas te sucederá que, cada día que estés conmigo, regresarás a casa hecho mejor, y al siguiente lo mismo» (318a). Por lo demás, el propio Sócrates, tras el fragmento que citaremos a continuación, pasa a hablar de *areté politiké* e, incluso, de *areté* sin más (véase, por ejemplo, 319e, 320b, etc.). La conexión entre la «técnica política» protagórica y la *areté* es un supuesto sin el cual no se entiende el diálogo en su conjunto.

ningún sitio y no teniendo ningún maestro, traten sin embargo de dar consejo. Es evidente, pues, que no consideran que sea enseñable<sup>43</sup>.

Las dos maneras atenienses de conducirse apuntan, según esta interpretación socrática, a la existencia de dos esferas epistemológicas heterogéneas: la esfera de lo técnico y la esfera de lo político. En este planteamiento, la esfera de lo técnico constaría de múltiples ámbitos, yuxtapuestos e inconexos, susceptibles de conocimiento, enseñanza y aprendizaje. De esta suerte, las decisiones comunes de la asamblea relativas a los asuntos de uno u otro ámbito cognoscitivo se encuentran aconsejadas por el experto o el perito del caso. Por ese, y por nadie más: los no profesionales no tienen voz, sino que son abucheados. Lo técnico consta, así, de una multiplicidad de dominios organizados en torno a criterios cognoscitivos internos y susceptibles de diversos grados de competencia, por cuanto es posible el conocimiento (el que sabe frente al que no) y la enseñanza y el aprendizaje (el maestro y el alumno). Frente a esto, la otra esfera, la de lo político, se presenta con unas características completamente distintas: en las decisiones sobre asuntos relativos a esta esfera es escuchada la palabra de cualquiera, lo cual parece ser índice de que en ella no hay una parcelación de campos de competencia ni jerarquización cognoscitiva interna, como ocurría con los ámbitos técnicos. De esta circunstancia infiere Sócrates que los atenienses no consideran posible la enseñanza en esta esfera, ya que si hubiera enseñanza habría grados de competencia y si hubiera una gradación habría criterios para preferir unas voces a otras. Nótese bien que el reconocimiento de la dualidad de ámbitos no es cosa de Sócrates, sino de la conducta específica de la asamblea. De hecho, esa dualidad de conductas no será desmentida por Protágoras sino que lo que se pondrá en cuestión es la inferencia socrática de la no enseñabilidad<sup>44</sup>. De hecho, en el posterior mito protagórico se mantiene la diferencia de ámbitos y de niveles, lo que, en cierto modo, no va a dejar de ser problemático con respecto a su propia posición<sup>45</sup>.

Independientemente del rendimiento que esa distinción tiene dentro de la marcha general del diálogo, me interesa destacar el paralelismo entre esta conducta ateniense en la asamblea y la que denuncia Eutifrón ante las «cuestiones divinas» en el texto citado en el punto anterior. En el *Eutifrón*, el adivino es abucheado al intentar hablar de la esfera de lo divino; el abucheado del *Protágoras*, por su parte, es aquel que, no teniendo competencia técnica alguna, pretende tenerla. De esta forma, la conjunción de ambos textos apunta a un rechazo ateniense de que alguien se considere un experto en los asuntos divinos. Pero un rechazo semejante, como señala Sócrates, constituye la práctica política asamblearia, en cuanto, al permitirse hablar a cualquiera, se reconoce que nadie sabe más que nadie en cuanto a la dirección de los asuntos comunes. Ahora bien, la diferencia es que, cuando la asamblea se ocupa

43 Platón, *Protágoras* 319a-d.

44 El propio Protágoras se había apoyado en esa diferencia entre lo técnico y lo político para desmarcar sus enseñanzas respecto de las de otros sofistas: «Preguntas tú bien, Sócrates, y yo me alegro al responder a los que bien preguntan. Hipócrates, si acude junto a mí, no habrá de soportar lo que sufriría al tratar con cualquier otro sofista. Pues los otros abruman a los jóvenes. Porque, a pesar de que ellos huyen de las técnicas, los reconducen de nuevo contra su voluntad y los introducen en las técnicas, enseñándoles cálculos, astronomía, geometría y música -y al decir esto lanzó una mirada de reojo a Hippias. En cambio, al acudir a mí aprenderá sólo aquello por lo que viene. Mi enseñanza es la buena dirección de las cosas de las casas [*tôn oikeiōn*], de modo que pueda él administrar de la mejor manera su casa, y acerca de los asuntos de la *pólis*, para que pueda ser él el más capaz [*dynatótatos*] de la *pólis*, tanto en el obrar como en el decir» (Platón, *Protágoras* 318d-319a). La referencia a Hippias debe ponerse en contexto con la versión «polymathética» que ofrece del «arte sofístico». Véase Platón, *Hippias menor* 368a-369a.

45 Véase la diferencia entre «virtudes prometeicas» y «virtudes herméticas» en Platón, *Protágoras* 320c-322a. En cuanto al problema de la posición de Protágoras se verá más adelante que constituye un problema interno a la propia consistencia de la sofística, tal y como es teorizada por Platón.



de aquellas cosas que interesan a la *pólis* en su conjunto, en este caso esa «profesionalidad» es lo que posibilita precisamente que cada cual pueda expresar su opinión como tal, mientras que en la denegación epistémica de la adivinación se niega toda palabra al respecto. Vemos, pues, por primera vez disociarse la esfera de lo religioso y la esfera de lo político en un contexto no en vano marcado por el pensamiento del gran sofista Protágoras<sup>46</sup>. La piedad trivializada ateniense genera así un ámbito específico en el que, dada por supuesta, ya no se la tiene en cuenta e incluso se ve ridiculizada como tal. Es importante dejar ya sentado, sin embargo, que la figura de lo político que emerge no puede entenderse sin el horizonte piadoso del que surge y, por tanto, que la pretendida autonomía de lo político es aquí una ilusión generada por el quedar atrás de la piedad institucionalizada.

En cualquier caso, ambos textos resaltan que los atenienses consideran que nadie en particular puede tener más competencia que cualquier otro tanto en lo político (porque todos pueden opinar) como en lo relativo a los dioses (porque nadie puede opinar). Es decir, la asamblea funciona aquí desde el supuesto de que, al menos en esos ámbitos, todo hombre tiene el mismo saber que cualquier otro. Dicho de otra forma: se observa la práctica en esos ámbitos desde la nivelación de la condición humana que implica la asunción del horizonte piadoso en general. Esto, desde luego, puede leerse, tal y como hacía Eutifrón, bajo la óptica de la envidia: la excepcionalidad en esas esferas es castigada y declarada locura. De hecho, en los mismos términos de envidia se había manifestado Protágoras con anterioridad, al presentar la antigüedad de su «técnica sofística»:

Yo, desde luego, afirmo que la técnica sofística es antigua, pero que los que la manejaban entre los varones de antaño, temerosos de los rencores que suscita, se hicieron un disfraz, y la ocultaron, los unos con la poesía [*poiēsin*], como Homero, Hesíodo y Simónides, y otros, en cambio, con ritos y oráculos, como los discípulos de Orfeo y Museo. Algunos otros, a lo que creo, incluso con la gimnástica, como Icco el Tarentino y el que ahora es un sofista no inferior a ninguno, Heródico de Selimbria, en otro tiempo ciudadano de Mégara. Y con la música hizo su disfraz vuestro Agatocles, que era un gran sofista. y, asimismo, Pitocliades de Ceos, y otros muchos. Todos éstos, como digo, temerosos de la envidia [*phthónon*], usaron de tales técnicas como velos<sup>47</sup>.

La sofística, según Protágoras, tiene una larga tradición aunque, para evitar esa envidia que genera la excepcionalidad, se haya manifestado bajo diferentes máscaras (entre las que cabe destacar la poesía y los ritos). Se señala aquí la peculiar intervención de Protágoras dentro de ese contexto de discusión sobre la sabiduría que he señalado anteriormente: Protágoras está reivindicando la continuidad de su sabiduría respecto de las formas tradicionales así como señalando la innovación en que consiste su afirmación explícita y directa<sup>48</sup>. Desde luego, la sofística, como veremos que trata de mostrar la reacción platónico-aristotélica frente a ella, presenta una versión desviada de esa problemática

46 Recordemos que ha llegado hasta nosotros una frase de Protágoras en la que se sostiene un cierto «agnosticismo» referente a los asuntos divinos a la vez que en la que se encarece la perspectiva humana de la investigación: «Sobre los dioses no puedo tener certeza de si son ni de si no son, ni tampoco de cómo son en su forma. Ya que son muchos factores los que me lo impiden: la imprecisión del asunto y la brevedad de la vida humana» (A, 1). Simon Goldhill relaciona este «agnosticismo» protagórico con el carácter contenido y abstracto de las menciones de la divinidad en Heródoto (*The Invention of the Prose*, op.cit., pp. 24-26). En la lectura que he desarrollado, pese a que la actitud herodotea es fruto de la progresiva trivialización de la piedad, sin embargo, ello no redundaría en un «agnosticismo» similar al sofístico, sino en una hiperpiedad que busca mantener lo divino como divino y lo humano como humano. Sobre el modo de entender el fenómeno de la sofística volveré más adelante.

47 Platón, *Protágoras* 316d-e.

48 Así, el texto continúa: «Pero yo con todos ellos estoy en desacuerdo en este punto. (...) Yo, sin embargo, he seguido el camino totalmente opuesto a estos, y reconozco que soy un sofista y que educo [*paideúein*] a los hombres» (*Protágoras* 316e-317b).

sabiduría. Sea como sea, la correlación entre excepcionalidad y envidia es manifiesta tanto en estas palabras como en las de Eutifrón.

De esta forma, la conducta ateniense aparece marcada por la envidia, por el celo ante la excepcionalidad. Recordemos que uno de los modos de expresión que hemos visto que asume la retórica de la piedad pasa por sostener una dinámica que correlaciona el éxito y la ruina bajo la figura de la «envidia divina». Obviamente, la instancia envidiosa es distinta en un caso y en el otro, pero la dinámica subyacente es la misma: el éxito, la excepcionalidad, debe ser contenida puesto que implica ruina (en este caso, colectiva). La institución del ostracismo debe entenderse bajo la luz de esta correlación<sup>49</sup>. En este sentido, los abucheos atenienses son expresión de la asimilación y generalización de esta alarma piadosa ante la excepcionalidad. El problema, de nuevo, es que la piedad supone, como hemos visto, la ambigüedad de una instalación en la excepcionalidad y, por lo tanto, requiere de una violación de los códigos que instituye. En esta paradójica situación se encontraba tanto el poeta, al desvelar las claves de la piedad, como el legislador, en cuanto fundador del horizonte político. Y solo el sostenimiento sin ambages de esa ambigüedad hacía de su empresa algo relevante. El poeta que no reconocía la colaboración de las musas era privado de su voz mientras que el «legislador» que no se situaba explícitamente en un no-lugar respecto de la *pólis* se convertía en un tirano. Las reacciones atenienses frente a la excepcionalidad, pues, impiden esa posición de ambigüedad que permite poner de relieve la piedad.

Ahora se pueden medir las consecuencias de la asimilación de la piedad y su consiguiente trivialización. En cuanto asumida por la propia inmediatez, la piedad deja de ser excepcional y, por lo tanto, deja de inscribirse en la ambigüedad que la establecía. Lejos de ser una ventaja, esto produce, como vimos en el caso de Heródoto, la necesidad de inventar nuevas formas en las que esa ambigüedad brille como tal. El recurso de la musa ya no es posible: nos encontramos en un mundo inscrito enfáticamente en la perspectiva mortal y que condena con especial rigor toda transgresión que se pretenda hacer de ese punto de vista. Por eso la adivinación es ahora abucheadada y la política es entendida como el reinado de la opinión no especializada. Sin embargo, como he señalado, tal situación no puede subsistir por sí misma, en cuanto que depende de un planteamiento al que, en cierto modo, viene a contradecir pero sin el que, sin embargo, no tendría sentido. Vamos a ver ahora cómo es puesto de relieve esta peculiar situación de la democracia ateniense en determinados pasajes del corpus griego. Después de este recorrido, vincularé esta situación con el fenómeno de la sofística y trataré de mostrar los límites de aquellas lecturas que, prolongando las dinámicas identitarias de la racionalidad, ven en este fenómeno el surgimiento de un fenómeno análogo al de la deriva histórica moderna en su reacción frente a la trascendencia medieval.

#### 8.4.-LA DEMOCRACIA EN LA *HISTORIA*

En el «debate persa» de Heródoto una de las formas que se defendía y era criticada por la intervención siguiente era algo que en su momento relacioné con la democracia. En efecto, aunque Ótanes llama al régimen que él propone *isonomía*, las alusiones al *pléthos* y a *tò póllon* en su discurso

49 Véase la lectura que hace Aristóteles del ostracismo en *Política* III 13, 1284a17-b3, comparándolo con el consejo de Periandro a Trasíbulo de suprimir a los hombres que sobresalían.

vinculan indefectiblemente ese régimen al gobierno del *dêmos*<sup>50</sup>. Las posteriores intervenciones de Megabizo y Darío se referirán a ella bajo ese nombre y la alusión posterior de Heródoto en el libro VI lo confirma de nuevo<sup>51</sup>. Lo que en la intervención de Ótanes se defiende, recordemos, se apoya en una fuerte crítica piadosa al punto de vista meramente humano (la «turbiedad») que busca, mediante la organización política que se propone, esquivar esa dinámica transhumana que conduce al peor de los gobiernos posibles. Explícitamente se dice de esa organización lo siguiente:

Pero el gobierno de la multitud [*plêthos*] tiene, en primer lugar, la designación más bella de todas, la *isonomía*, y, en segundo lugar, no hace nada de eso que hacía el monarca: las magistraturas se ejercen por sorteo, el gobierno tiene que rendir cuentas y toda deliberación se traslada a la comunidad<sup>52</sup>.

Como puede apreciarse, el discurso de Ótanes vincula las instituciones democráticas que menciona al rechazo de la opción monárquica o, mejor dicho, a un gobierno fundado en un punto de vista reducido a la consideración mortal de las cosas. Por lo tanto, el sorteo de magistraturas, la rendición de cuentas y la deliberación colectiva se proponen como formas que respetan y permiten controlar la dinámica de la *dikē*. Es decir, son instituciones piadosas. En este sentido, la presencia de Atenas en la *Historia* se encuadra dentro de este marco de pensamiento concreto. Así, no se hace apenas referencia a la *pólis* soloniana sino que en el primer acercamiento que realiza el narrador a Atenas se cuentan las artimañas que supusieron la llegada al poder de Pisístrato<sup>53</sup>. Y, al igual que Ótanes pone de relieve el carácter de reacción que tiene ante la tiranía el régimen isonómico, la siguiente aparición de Atenas en la *Historia*, cuatro libros más tarde, será el episodio por el que los atenienses se libraron de la tiranía de los pisistrátidas e instauraron la democracia: primero se narra la célebre historia de Aristogitón y Harmodio, que en la Atenas clásica fueron elevados a héroes tiranicidas locales, aunque según las palabras de Heródoto no fueron sino el primer paso en el camino a la liberación<sup>54</sup>; segundo, se cuenta cómo los alcmeónidas, ayudados por Esparta, consiguieron acabar con la tiranía<sup>55</sup>; y tercero, se presentan las reformas de Clístenes para consolidar la *democracia* ateniense<sup>56</sup>. Así pues, el movimiento que dibuja la argumentación de Ótanes, lo recorre la *pólis* ateniense en la *Historia*. Esto presenta a Atenas como un lugar especialmente relevante para ilustrar el modo de ser griego que Heródoto vincula, como vimos, con la argumentación de Ótanes.

Y, en efecto, tras describir la situación ateniense durante la época clisténica, Heródoto pasará a formular su célebre elogio de la *isegoría*, explícitamente referida a la situación ateniense:

50 Heródoto, *Historia* III, 80.6.

51 Véase Heródoto, *Historia* III, 81.2-3 (Megabizo); 82.4-5 (Darío); VI 43.3 (Heródoto).

52 Heródoto, *Historia* III, 80.6. Podría parecer algo irrelevante que se mencione como primera característica a reseñar el nombre del régimen y su belleza. Tal sería si, en efecto, esa característica se redujese a una mera consideración estética. Ahora bien, al contrario del lugar secundario que puede ocupar en nuestro universo simbólico la estética, para los griegos la belleza ocupa un lugar preeminente dentro de sus consideraciones. El sintagma clásico *kalós kai agathós*, que refiere a aquel que ha desarrollado en sí la *areté*, muestra ya que la estimación de la «belleza» varía bastante. En este sentido, las reflexiones platónicas sobre *tò kalón* tienen una impronta griega que hace que toda reducción a estética sea rebasada por el texto en el que esas reflexiones aparecen.

53 Véase Heródoto, *Historia* I, 59-63. Aunque la visión posterior que se ofrece de su gobierno no sea muy desfavorable, las tretas de Pisístrato para alcanzar la tiranía ponen de relieve la fragilidad de su posición y el carácter de imposición que ella tiene.

54 Véase Heródoto, *Historia* V, 55. En VI, 123.2 se insiste sobre el papel secundario de Harmodio y Aristogitón en la «libertad» de Atenas.

55 Véase Heródoto, *Historia* V, 62-65.

56 Véase Heródoto, *Historia* V, 66, 69

Los atenienses, pues, crecieron. Y es evidente, y no por un caso aislado sino por norma general, que la *isegoría* es un preciado bien, puesto que los atenienses, cuando se encontraban bajo la tiranía, no eran mejores en lo militar que ninguno de sus vecinos, pero, en cuanto se libraron de los tiranos, llegaron a ser los primeros de largo. De esto se me hace evidente que, al estar sometidos, actuaban mal voluntariamente [*ethelokákeon*] al tener que esforzarse para un amo, pero al alcanzar la libertad [*eleutherōthéntōn*] cada cual se empeñaba en esforzarse para sí<sup>57</sup>.

Nótese que este elogio de Heródoto esboza un planteamiento de la cuestión completamente contrario al que Jerjes hará de la «unidad débil» griega en su conversación con Demarato. Aquí, la libertad de las partes hace más fuerte al conjunto. Se ha señalado que, en este pasaje, no se trata tanto de un elogio de la democracia como tal sino de la *eleuthería* griega ejemplificada en Atenas<sup>58</sup>. Sin embargo, no es baladí, desde luego, que la caracterización concreta con que Heródoto nos presenta a Atenas cumpla con estas líneas de coincidencia internas a su propia obra, máxime si tenemos en cuenta que, en opinión del *histōr*, la actuación de la *pólis* ateniense fue determinante para la victoria griega en su enfrentamiento contra el imperio persa de Jerjes<sup>59</sup>. En ese sentido, Atenas representa como ninguna otra *pólis* el ejercicio de ese principio isonómico que aparecía en el discurso de Ótanes<sup>60</sup>.

Siendo esto así, hay que preguntarse hasta qué punto son justas entonces las críticas de Megabizo a la posición de Ótanes en el debate. Recordemos que el núcleo de las objeciones de Megabizo era la ineptitud del *dēmos* o, la otra cara de la moneda, la existencia de diferencias esenciales que debían ser reconocidas para que una conducta estuviese bien ejecutada. Por ello, Megabizo insistía en que, más allá de la *hýbris* del tirano, existía una *hýbris* del *dēmos*, basada no ya en la *pleonexía* de quien no encuentra límites ni obstáculos a su voluntad, sino en la incomprensión y la ignorancia. La argumentación de Ótanes presentaba la democracia como *isonomía*, esto es, como organización opuesta a la tiranía; la de Megabizo entra a cuestionar la forma concreta que se propone. Así pues, los argumentos de Megabizo ponen de relieve un problema interno al planteamiento de la democracia: si bien mediante la institucionalización de la piedad se solventa un aspecto relevante de la tensión comunitaria que hemos visto desarrollada en el caso de Hesíodo (el problema de la ambigua posición del *basileús*, por decirlo brevemente), sin embargo, quizá con ello no se consiga sino agravarlo o, como veremos, plantearlo en otro nivel. En ese sentido, las palabras siguientes de Darío no harán más que profundizar en esta inicial problematización de Megabizo. En su intervención y en el marco de un enjuiciamiento

57 Véase Heródoto, *Historia* V, 78.

58 Véase J. Moles, «Herodotus and Athens», op.cit., p. 39: «This passage praises 'equality', exemplified by Athens, but does not privilege Athenian democracy among forms of 'equality'». En el mismo sentido, Pierre Lévêque y Pierre Vidal-Naquet consideran que la defensa de Ótanes de la democracia se encuadra en «une époque où la distinction entre oligarchie et démocratie n'était pas encore faite et où le mot d'isonomie recouvrait simplement l'opposition à la tyrannie» y remiten el empleo de isonomía e isegoría en la *Historia* para confirmar este juicio (*Clisthène l'athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI siècle à la mort de Platon*, Paris: Les Belles Lettres, 1964, pp. 28-29). Por el contrario, véase K. A. Raaffaub, «Equalities and Inequalities in Athenian Democracy», en: J. Ober, Ch. Hedrick (eds.), *Dēmokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton: Princeton UP 1996, pp. 140-141

59 Puede encontrarse un elogio contrafáctico de la conducta ateniense (si Atenas no hubiese hecho lo que hizo...) en Heródoto, *Historia* VII, 139, llegándose a afirmar que «si se dijese que los atenienses son los salvadores de Grecia no se faltaría a la verdad» (139.5). En general, el tratamiento de Atenas por parte de Heródoto es benévolo, aunque de vez en cuando no duda en mostrar las sombras de la *pólis* ateniense. Véase H. R. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*, op.cit., pp. 206-225; J. Moles, «Herodotus and Athens», op.cit., pp. 33-52.

60 El elogio, por lo demás, comporta un aviso: al hacerse Atenas más fuerte que el resto se encuentra en camino de ese proceso de perdición por el que la *pleonexía* generada por el éxito lleva a la ruina. Véase N. Loraux, *La invención de Atenas*, op.cit., p. 209, que relaciona el elogio de Heródoto y la tendencia a la hegemonía ateniense.

que atiende a la mejor versión de cada figura, Darío procederá a mostrar sus objeciones a la democracia tras haber explicado la deriva tiránica de la mejor de las oligarquías:

Pero si a su vez gobernara el *dêmos* sería imposible que no surgiera la maldad [*kakótēta*]; y cuando surge la maldad en la comunidad [*tà koiná*] no surgen los odios entre los malos [*kakoîsi*], sino firmes amistades: pues entonces lo que obran mal [*hoî kakoûntes*] actúan al alimón en la comunidad. Y esto continúa así hasta que alguien se convierte en protector [*prostás*] del *dêmos* y detiene a aquellos. Por ello, este pasa a ser admirado por el *dêmos* y, siendo admirado, aparece como siendo monarca: en esto se hace evidente también aquí que la monarquía es lo más poderoso [*krátiston*]<sup>61</sup>.

Darío apunta a un problema específico de la democracia, al que el propio Tucídides hará referencia en la *Guerra del Peloponeso*: la necesidad de un *prostás* del *dêmos* que impida el predominio de la ignorancia en las decisiones colectivas<sup>62</sup>. Recordemos que ya Solón había mencionado la presencia de unos «conductores» del *dêmos* en sus poemas y que era en base al reconocimiento de la condición «inferior» del *dêmos* como la legislación soloniana buscaba frenar la unilateralidad eupátrida a la vez que contener la del propio *dêmos*<sup>63</sup>.

Las argumentaciones de Megabizo, Darío, Tucídides e incluso Solón confluyen en señalar un problema inherente a la democracia griega que exige de ella una orientación no democrática en un cierto nivel (al menos «en cuanto al *érgon*»). Este mismo planteamiento se repite en otras teorizaciones griegas sobre la democracia, que pueden así servir para precisar mejor la ambigua valoración que de ella se tenía.

### 8.5.-LA DEMOCRACIA COMO ANARQUÍA

En un determinado momento de la conversación de «ayer» que narra Sócrates en *La República* se llega al final de la delimitación (en el *lógos*) de lo que sería una *pólis* justa<sup>64</sup>. El libro VIII se abre así con una recapitulación de las disposiciones planteadas en esa «más elevada forma de gobierno»: comunidad de mujeres e hijos, organización de los estudios y de los asuntos colectivos, etc.<sup>65</sup> En este punto se vuelve a un tramo anterior de la conversación, que fue interrumpido por el rodeo colosal que abarca los libros V, VI y VII, ese «enjambre de argumentaciones» que suscitó la intervención de Polemarco y Adimanto<sup>66</sup>. A continuación, pues, se pasa a elaborar un discurso que irá ilustrando los defectos del resto de regímenes políticos, así como su degeneración progresiva, enlazándolos a unos con otros mediante el desarrollo de sus carencias. La línea descendente pasará por los siguientes re-

61 Heródoto, *Historia* III, 82.4. Nótese que el *krátiston* final resuena como «lo mejor» (así traduce Carlos Schrader en su edición de Gredos). Que la monarquía sea lo *krátiston* no quiere decir, pues, que sea la que más puede hacer, sino que, al ser la solución que encuentran los otros regímenes para escapar de sus problemas, demuestra que es la mejor opción en cuanto a la toma de decisiones colectiva. También Edipo era caracterizado como *krátiston* por el pueblo tebano: su habilidad para solucionar el problema colectivo de la esfinge es la raíz de esta caracterización.

62 La figura de Pericles en Tucídides, en efecto, se asemeja mucho a este *prostás* del *dêmos*, que detiene el predominio de los peores en la toma de decisiones colectiva. Su firmeza ante el *dêmos*, frente al servilismo de otros, y su habilidad para reconducirlo hacia las mejores decisiones son alabadas en el texto: véase *Guerra del Peloponeso* II, 65.8-9. Allí se sostiene: «aquello era, en cuanto al *lógos*, una democracia, pero, en cuanto al *érgon*, el gobierno del primer hombre» (65.9). Acerca del sentido de esta frase, véase F. Martínez Marzoa, *La cosa y el relato*, op.cit., pp. 27-28.

63 Véase Solón, fr. 3D, 7-9; fr. 5D, 1-4.

64 Véase Platón, *República* VII, 540d-541b.

65 Véase Platón, *República* VIII, 543a.

66 Platón, *República* V, 449a-b.



gímenes: aristocracia, timarquía, oligarquía, democracia y tiranía<sup>67</sup>.

La dinámica degenerativa que establece Sócrates para justificar el paso de un régimen a otro merece la pena ser analizada, por la complejidad reflexiva que moviliza. Según las palabras de Sócrates:

Toda *politeía* se transforma a partir de los que tienen las magistraturas, cuando entre ellos mismos se produce la *stásis*; pero, si están de acuerdo, incluso siendo pocos, es imposible que cambie algo<sup>68</sup>.

La *stásis* se establece como el motor de los cambios de gobierno, mientras que la armonía genera permanencia y estabilidad. Así pues, si la condición del cambio es el enfrentamiento entre las partes en juego, el problema pasa a ser entonces el de cómo entender el surgimiento de la *stásis* en una *pólis* sumamente armoniosa como la que ha sido diseñada hasta ahora en el texto. Para explicar esta inexplicable degeneración, Sócrates va a recurrir a establecer la presencia de una dinámica suprahumana; desde un punto de vista humano, en efecto, no tiene sentido que el mejor régimen contenga defecto alguno. Explicar la degeneración de lo mejor obliga a Sócrates a remitirse a una perspectiva distinta, representada por las musas:

¿De qué modo, Glaucón, cambiará nuestra *pólis*? ¿Cómo entrarán en discordia [*stasiásousin*] los gobernantes y los guardianes unos con otros y consigo mismos? ¿Quieres que, como Homero, supliquemos [*eukhómetha*] a las Musas para que nos digan cómo se produjo por primera vez la *stásis*?<sup>69</sup>

El carácter lúdico del discurso de las musas que viene a continuación no hace sino marcar una distancia que es inherente en los textos platónicos a la perspectiva divina que he analizado hasta aquí. La extravagancia es un aviso para no aceptar en su inmediata literalidad lo que se está exponiendo<sup>70</sup>. El pasaje que sigue es árido y complicado: en sus líneas generales, el discurso de las musas presenta la disolución del mejor de los regímenes como un proceso general en el que se establecen determinadas proporciones que si no son observadas, y tácitamente se admite que no lo serán, se producirá la *stásis* en la estructura armoniosa<sup>71</sup>. El sentido del pasaje, más allá de la comprensión concreta de este o aquel paso argumentativo, es posibilitar el entendimiento de la degeneración de una *politeía* que, por definición, goza de una armonía interna que anula cualquier principio de cambio. Y, en efecto, una vez explicado el surgimiento de la *stásis* por la remisión a esta dinámica suprahumana se hace inteligible ya el tránsito de la aristocracia a la timarquía. El resto de cambios políticos no necesitará recurrir a dinámicas más allá de lo humano, puesto que en esta línea descendente los defectos del régimen anterior posibilitan el siguiente.

El análisis de la timarquía nos pone ante una figura semejante a la *politeía* espartana y a la cretense<sup>72</sup>. En efecto, respetándose la estructura social aristocrática, sin embargo, la clase de los productores es esclavizada (= *ilotas*) mientras que las clases superiores se hallarán sometidas al ansia de riquezas

67 Sobre la relación de estos tipos de gobierno con la triada tradicional que aparecía en Heródoto, véase J. de Romilly, «Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote», op.cit., pp. 87-88.

68 Platón, *República* VIII, 545d.

69 Platón, *República* VIII, 545d-e. El «cómo se produjo por primera vez» es cita de la *Iliada*, de uno de esos pasajes en los que el poeta se remite a las musas: véase Homero, *Iliada* XVI, 112.

70 Felipe Martínez Marzoa ha puesto de relieve esta pragmática del texto platónico bajo el concepto de «sobredistanciamientos dialógicos», expuesto en su *Ser y diálogo*, op.cit., pp. 55-63.

71 Platón, *República* VIII, 546a-547a. Véase el comentario del pasaje en Aristóteles, *Política* V 12, 1316a1-17.

72 Coincidencia señalada por el propio Sócrates en Platón, *República* VIII, 544c. Aristóteles también presenta como emparentados el régimen lacedemonio y el cretense (junto con el cartaginés). Véase *Política* II 9-11.

que irán almacenando en secreto puesto que la comunidad de bienes seguirá en vigor<sup>73</sup>.

Es precisamente esta secreta avaricia timárquica el resorte que permite entender el tránsito a la oligarquía, esto es, a aquella *politeía* en la que la riqueza es la medida de la participación política<sup>74</sup>. La sed de riquezas actúa contra la búsqueda de la *areté* hasta el punto, como señala Sócrates, de que una cosa llega a excluir a la otra:

A partir de ese momento, al avanzar en busca de más riquezas, cuanto más consideran estimable eso, más desestiman la *areté* ¿O no se oponen la riqueza y la *areté* de modo tal que, como colocada cada una en uno de los platillos de la balanza, se inclinan siempre en dirección opuesta?<sup>75</sup>

Los defectos oligárquicos son varios. En primer lugar, el criterio es la riqueza, no la capacidad; la analogía entre el gobierno de la *pólis* y el pilotaje de naves muestra el peligro de esa orientación<sup>76</sup>. Otro defecto de la oligarquía es que la *pólis* que genera carece de armonía y es más bien una *pólis* dual:

Tal *pólis* necesariamente no será una, sino dos, la de los pobres y la de los ricos, habitando en el mismo sitio y siempre conspirando los unos contra los otros<sup>77</sup>.

La *pólis* de los ricos y la *pólis* de los pobres se hallan en continua oposición y esto presenta una comunidad en una *stásis* perenne. Esta carencia de unidad política se plasma, por ejemplo, en la imposibilidad de acometer un proyecto unitario como es el de una guerra<sup>78</sup>. En esta *pólis*, por último, surgiría la pobreza y la indigencia debido a la permisividad comercial que conlleva, privando a la multitud de todo lo que poseen, lo que se traduce a su vez en su exclusión política<sup>79</sup>.

La oposición entre el ansia de riquezas y la moderación contribuye al empobrecimiento mayoritario de los ciudadanos oligárquicos y supone así el tránsito a la siguiente forma política, la democracia<sup>80</sup>. La *stásis* estalla en el interior del cuerpo político (la metáfora corporal la emplea el propio Sócrates en 556e) y los pobres triunfan, imponiendo el gobierno de la multitud, que se traduce en un reparto de magistraturas por sorteo<sup>81</sup>. La democracia, dice Sócrates, se caracteriza por la «libertad», con lo que tal forma política parecería ser «la más bella de todas»<sup>82</sup>. La democracia se asienta sobre la multiplicidad hasta tal punto que los límites normativos, que confieren unidad al cuerpo político, son obviados y pasados por alto por esa inasible pluralidad

Al no tener obligación alguna de gobernar en esta *pólis*, ni siquiera siendo capaz de hacerlo, ni a su vez de ser gobernado, si no se quiere, ni de guerrear cuando haya guerra, ni de mantener la paz cuando los demás la mantienen, si es que no se desea la paz, ni tampoco, si un *nómos* impidiera gobernar o juzgar, no por eso se deja de gobernar y de juzgar, si se tiene esta ocurrencia, ¿no es esta desde luego una excelente y placentera ocupación?<sup>83</sup>

La *pólis* democrática se caracteriza, pues, por la afirmación de la libertad incluso frente al *nómos*.

73 Platón, *República* VIII, 547b-548c. También Aristóteles detectará, como uno de los núcleos de los problemas de la *politeía* espartana, la cuestión de la *philokhrēmátia*. Véase por ejemplo Aristóteles, *Política* II 9, 1270a14-15.

74 Platón, *República* VIII, 550c-d.

75 Platón, *República* VIII, 550e.

76 Platón, *República* VIII, 551c. Sobre la comparación de la *pólis* con un barco, recurrente en la Grecia antigua, véase F. Rodríguez Adrados, *El mundo de la lírica griega antigua*, op.cit., pp. 167-171.

77 Platón, *República* VIII, 551d.

78 Platón, *República* VIII, 551d-e.

79 Platón, *República* VIII, 552a.

80 Platón, *República* VIII, 555b-556e.

81 Platón, *República* VIII, 557b-c.

82 Platón, *República* VIII, 557c.

83 Platón, *República* VIII, 557e-558a.

Recordemos que, según las palabras de Demarato, los espartanos no eran completamente libres, sino que tenían un «señor»: el *nómos*. Aquí, se pierde esa referencia al *nómos* y, entonces sí, aparece la unidad débil de Jerjes. Nos hallamos aquí ante una *pólis* literalmente «anárquica», que no respeta la diferenciación en virtud de una libertad incondicionada:

Estas cosas, y otras afines, son lo propio de la democracia, que es, según parece una *politeía* agradable, sin gobierno [*ánarkhos*] y variada, que asigna igualdad similarmente a las cosas iguales y a las desiguales<sup>84</sup>.

La pluralidad democrática se convierte, así, en lo contrario a la pluralidad diferenciada que constituye la representación herodotea de las *póleis* griegas, pero también la de Solón, conduciendo más bien a una descualificación generalizada en la que todo es lo mismo.

La oligarquía y la democracia se caracterizan porque su perdición radica en aquello mismo que ellas elevan a objetivo<sup>85</sup>. En el caso de la oligarquía era el ansia de riquezas la que llevaba a la división y a la revuelta democrática. En el de la *politeía* democrática, señala Sócrates, es la búsqueda de la libertad lo que llevará al «más bello régimen político y al más bello hombre: la tiranía y el tirano»<sup>86</sup>. El ansia democrática de libertad y la descualificación que supone destruye toda diferencia familiar o política y termina por producir una general desatención a las leyes:

Y si esto es así, amigo, la ausencia de gobierno [*anarkhian*] se inocula en las casas particulares e incluso hasta en los animales. (...) Por ejemplo, el padre se acostumbra a que el hijo se convierta en su semejante y a temer a los hijos, y el hijo [a ser semejante] al padre y a no avergonzarse ni temer a sus progenitores, para ser libre. Y el meteco es igualado al ciudadano y el ciudadano al meteco, y del mismo modo el extranjero. Y casi nos olvidamos de mencionar cuanta isonomía y libertad hay en las relaciones de mujeres con hombres y de hombres con mujeres. (...) Y, en fin, como resultado de esto, ¿comprendes qué delicada se vuelve el alma de los ciudadanos, de modo que si alguien les proporcionara alguna servidumbre [*douleías*], se irritaría y no lo soportaría? Pues sabes que, de algún modo, terminan por no preocuparse de los *nómoi*, ya sean escritos o sin escribir, para que nadie de ninguna manera sea su amo [*despótēs*]<sup>87</sup>.

Vemos repetirse aquí la objeción de ignorar el *nómos*, en conexión con el énfasis en la *eleuthería*. De aquí surge, según Sócrates, la tiranía. En efecto, la igualación genera fricciones y tensiones, y de esta situación de descontrol surge un «defensor del pueblo» que encabeza la *stásis* y termina por hacerse con el control de la *pólis*, instaurando la tiranía<sup>88</sup>. Tras un primer momento de aparente amabilidad y medidas en favor del *dēmos*, la tiranía muestra su cara amarga: el tirano promueve guerras a fin de mostrarse como necesario, empobrece a la población para impedir conspiraciones o elimina a aquellos que desconfían de su gobierno<sup>89</sup>. El tirano, pues, para seguir siendo lo que es, ha de «purificar» la *pólis* de sus mejores ciudadanos, esto es, de aquellos que no se avengan a aceptarle y puedan conspirar contra él<sup>90</sup>. Con ello, de la libertad democrática se pasa a la esclavitud generalizada:

Y así, como se suele decir, el *dēmos*, huyendo del humo de la servidumbre de los libres [*douleías eleuthérōn*], va a parar al fuego del despotismo de los esclavos [*doúlōn despoteías*], y en vez de aquella libertad múltiple e intempestiva se viste con la esclavitud de los esclavos [*doúlōn*

84 Platón, *República* VIII, 558c.

85 Platón, *República* VIII, 562a-c.

86 Platón, *República* VIII, 562a. La ironía prolonga la de la «belleza» de la democracia señalada anteriormente (557c) y reenvía a esa belleza no irónica de la que hablaba Ótanos.

87 Platón, *República* VIII, 562e-563b.

88 Platón, *República* VIII, 565b-566d.

89 Platón, *República* VIII, 566d-567a.

90 Platón, *República* VIII, 567b-c.

*douleían*], la más dura y la más aborrecible<sup>91</sup>.

Se aprecia aquí, a la manera de una huida, el gesto característico de la democracia según el planteamiento esbozado: huir de la «servidumbre de los libres». Estas palabras remiten a esa «servidumbre» al *nómos* de la que hablaba Demarato en la *Historia*. El énfasis libertario de la democracia, pues, acaba por rehuir incluso la sujeción al *nómos* que constituye el fundamento de las *póleis* griegas. Con ello se cae en la idea que Jerjes se hacía de la libertad griega: una pura multiplicidad, sin puntos de contacto entre sí, que no puede constituir un proyecto unitario de por sí. Precisamente los análisis de Jerjes y del Sócrates de la *República* coinciden en este punto: solo el látigo del tirano conseguirá una acción conjunta de esta libertad ajena al *nómos*.

El análisis platónico de las *politeíai*, pues, apunta al problema señalado en el punto anterior de la falta de orientación de la democracia. Esto nos devuelve a una situación hesiódica, prepolítica: dejando al *nómos* a un lado, la democracia pasa ser una conducción de los asuntos que depende, al igual que la comunidad sometida al *basileús* de los *Trabajos*, de la predisposición de sus «conductores» a seguir o no los principios de la *dikē*. Esta continuidad en cuanto al planteamiento se reitera, como vamos a ver, en los análisis aristotélicos, en los que me detendré un poco más para asentar las contraposiciones que se manejan y poder ofrecer la versión específicamente griega de la democracia.

## 8.6.-LA DEMOCRACIA DE LOS DECRETOS

En la *Política* y en otras partes de sus obras, como es sabido, Aristóteles establece una distinción dual sobre las tres formas de gobierno que ya aparecían reconocidas en el «debate persa»<sup>92</sup>. Sobre la triada «cuantitativa» del elemento principal del gobierno (o uno o unos pocos o la mayoría), se proyecta la cuestión del *pròs tí*, del «en relación a qué» gobiernan<sup>93</sup>. En función de si se gobierna «en relación a lo común» (*pròs tò koinón*) o «en relación a lo propio» (*pròs tò idion*), las diferentes *politeíai* se verán alteradas en su dimensión esencial y, por lo tanto, serán cosas distintas que es preciso delimitar y diferenciar<sup>94</sup>. En primer lugar, mediante una designación propia para cada una de ellas:

De las monarquías la que mira hacia lo que conviene a la comunidad la solemos llamar «reinado» [*basileían*], a la que los que lo hacen son unos pocos, pero más de uno, la llamamos aristocracia (...) y cuando la multitud [*pléthos*] gobierna la *pólis* en relación a lo que conviene a la comunidad se le da el nombre común a toda *politeía*, esto es, el de *politeía*. (...) Y las desviaciones de las mencionadas: tiranía de reinado, oligarquía de aristocracia y democracia de *politeía*. En efecto,

91 Platón, *República* VIII, 569b-c.

92 Es verdad que, como señala, Jacqueline de Romilly en el propio «debate persa» podría ya señalarse la presencia de ese mismo esquema dual a partir del discurso de Darío, en donde se habla de las tres desde el punto de vista de su mejor versión (lo que supone, a su vez, otra versión, la mala). Véase J. de Romilly, «Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote», op.cit., p. 82. En cualquier caso, es mérito de Aristóteles el haber asignado un nombre distinto a cada una de ellas.

93 Aristóteles, *Política* III 7, 1279a27-28. Ya desde las primeras líneas de la *Política* ha establecido Aristóteles que toda *koinōnía* se establece con respecto a algún «bien» (I 1, 1252a1-2). La *pólis* aparece en este contexto como la *koinōnía* que tiene como objetivo el «vivir bien» (*eû dsên*, I 2, 1252b30). Como puede apreciarse, la definición de *pólis* que se ofrece en este momento del texto no atiende a la posibilidad de que haya una versión mala de ella. No es inusual que, en el pensamiento griego, se tome lo «mejor» como criterio definitorio. Al fin y al cabo, las *politeíai* «buenas» serán llamadas por Aristóteles «correctas» (*orthai*) mientras que las «malas» serán designadas como «desviaciones» (*parekbáseis*), lo que denota la secundariedad de las segundas. En realidad son pseudo *póleis*, puesto que, como señala Aristóteles, «son *despotikái* y la *pólis* es *koinōnía* de hombres libres» (III 6, 1279a21).

94 Aristóteles, *Política* III 7, 1279a28-31.

la tiranía es una monarquía en relación a lo que le conviene al monarca, la oligarquía lo es en relación a lo que le conviene a los ricos y la democracia en relación a lo que le conviene a los pobres; ninguna de ellas, empero, es ventajosa en relación a lo común<sup>95</sup>.

En el juego de oposiciones que establece Aristóteles, destaca el lugar reservado al «buen» gobierno de los muchos, tanto por su inusitado nombre como por la relegación de la palabra «democracia» al puesto de gobierno «malo». En cuanto al nombre, *politeía* designa, ante todo, la forma de organización de la *pólis* de la que se está hablando, por lo que no puede ser sino sintomático que una forma particular acapare esa designación<sup>96</sup>. De hecho, tal es, en cierta medida, el régimen más adecuado según Aristóteles<sup>97</sup>. En cuanto a la relegación de la democracia al lugar de las «desviaciones», ello tiene que ver con el uso polémico que había adquirido entre tanto la palabra, designando aquella forma de gobierno que se oponía a la *pólis* gobernada con los ricos. La oposición oligarquía-democracia y la resignificación que operará esa polarización, pues, es el fundamento de que la palabra «democracia» sea reservada para el gobierno que se ejerce en relación a lo que les conviene a los pobres<sup>98</sup>.

En cualquier caso, los posteriores análisis aristotélicos confirman esta distinción a la vez que profundizan en ella. Es preciso señalar, ante todo, que la concepción pluralista que Aristóteles tiene de la *pólis*, hace que el gobierno del *pléthos* no tenga un carácter tan negativo como lo podemos encontrar en Platón<sup>99</sup>. Ahora bien, esta inicial afirmación debe ser matizada en función de las distinciones que

95 Aristóteles, *Política* III 7, 1279a32-b10. Véase también *Ética a Nicómaco* VIII 10, 1160a30-b22.

96 Véase J. Álvarez Yagüez, «Aristóteles: *perì demokratías*. La cuestión de la democracia», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 41, 2009, p. 95. La designación aristotélica de *politeía* como forma concreta de gobierno puede tener que ver con la discusión que sostiene con Platón a propósito del diálogo que el propio Aristóteles conoce como *politela*, es decir, la *República* (véase *Política* II 1, 1261a6). Según Jacqueline de Romilly la designación más plausible para esta forma de «democracia buena» sería *isonomía*, pero la noción de «igualdad» contenida en ella remitía excesivamente a la «democracia extrema» («Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote», op.cit., p. 93). En el texto de la *Ética a Nicómaco* mencionado en la nota anterior, de hecho, se dice lo siguiente: «y el tercer [régimen], formado a partir de las estimaciones [*timémátōn*], parecería propio llamarlo 'timocrático', pero se le suele llamar *politeía*» (1160a32-34).

97 No vamos a entrar en una discusión pormenorizada con el texto aristotélico, pero puede señalarse la tensión presente en él entre una *basileía* o una *aristokratía* casi se diría que imposible y una *politeía* plausible pero menos excelente. Así, al primer polo pertenecen textos como el de *Política* III 13, 1284a3-11: «Y si hay uno de tal clase que se diferencia por un exceso [*hyperbolén*] de *areté*, o más de uno sin llegar a constituir la población entera de la *pólis*, de modo que no se pueda comparar la *areté* de todos los demás ni su capacidad política con la de aquellos, si son muchos, o, si es uno solo, con la de este, de ningún modo hay que considerarlos parte de la *pólis*: en efecto, se les hará injusticia si se les considera iguales al resto, siendo tan desiguales en *areté* y en capacidad política. De esta forma, alguien así será, verosíblemente, como un dios entre hombres». La posibilidad, aunque sea remota, de un hombre con una excelencia hiperbólica solo tendría para Aristóteles una solución «natural»: «que todos obedezcan de buen grado a ese hombre, de modo que la gente así sean reyes perpetuos en las *póleis*» (1284b32-33). Al otro polo, sin embargo, pertenecen textos semejantes a este de *Política* IV 11, 1295a3-11: «Así pues, puesto que se está de acuerdo en que lo moderado [*tò métrion*] y el medio [*tò méson*] son lo mejor, es evidente que también la posesión moderada de los bienes de la fortuna es lo mejor de todo, pues es la que más fácil se deja gobernar por el *lógos*. En cambio, lo superbello, lo superfuerte, lo supernoble, lo superrico o lo contrario a esto, lo superpobre, lo superdébil y lo muy despreciable, difícilmente siguen al *lógos*. De esta forma, aquellos se vuelven *hybristai* y grandes malvados, y los otros malhechores y pequeños malvados, y de los delitos unos se cometen por *hybris* y otros por maldad». De esta forma, desde una perspectiva relativa a las disposiciones usuales de las *póleis*, es decir, excluyendo la posibilidad del gobernante casi divino, se puede afirmar que «el [régimen] de tipo medio es el mejor» (1296a7). Conviene señalar que esta tensión se plasma en la aporía entre «si conviene más ser gobernados por el mejor hombre o por las mejores leyes» (III 15, 1286a7-9).

98 De hecho, más adelante, Aristóteles sentenciará que «el que sean pocos o muchos la parte principal de la *pólis* es accidental (...) porque en todas partes los ricos son pocos y los pobres son muchos (...), por lo que lo que diferencia a la democracia y a la oligarquía entre sí es la pobreza y la riqueza» (*Política* III 8, 1279b35-40).

99 Así, por ejemplo, Aristóteles afirma: «El que la multitud sea soberana [en la *pólis*], antes que los que son mejores, pero menos, podría parecer que dice algo y, aunque tiene cierta aporía, ofrece quizá también algo de verdad. Pues los más, no siendo cada uno de ellos un varón esforzado [*spoudaiōs*], pueden, sin embargo, ser mejores, reunidos, que aquellos,



Aristóteles va incorporando en su investigación. En efecto, la participación del *plêthos*, si bien es necesaria para la unidad interna de la *pólis*, debe estar debidamente controlada y delimitada:

Pues, en efecto, que participen de las magistraturas supremas no es seguro (porque debido a su injusticia [*adikian*] y a su insensatez [*aphrosýnēn*] necesariamente cometerán unas veces injusticias [*adikeîn*] y otras yerrarán); pero el que no participen es temible (pues cuando se da que los muchos no son reconocidos [*átimoi*] y son pobres, entonces forzosamente esa *pólis* se encuentra llena de enemigos). Resta, pues, que participen de la deliberación y de los juicios<sup>100</sup>.

En este texto se puede apreciar la continuidad del pensamiento aristotélico respecto de otros pasajes griegos que hemos mencionado ya: la *adikia* y la *aphrosýnē* de la multitud nos remiten a las palabras de Megabizo en el debate persa, así como el peligro por el «no reconocimiento» (*atimía*) nos conducen a los planteamientos eunómicos solonianos<sup>101</sup>. Esta caracterización, como vemos, tradicional del *dêmos* es el trasfondo que nos permite comprender las afirmaciones aristotélicas sobre la democracia<sup>102</sup>.

Aunque sus análisis son resbaladizos, parece que Aristóteles distingue entre cinco formas distintas de democracia, entre las que destaca, por su semejanza con la tiranía, una de ellas:

Otra forma de democracia es en lo demás igual a esta [= todos participan de las magistraturas solo por ser ciudadanos], pero el soberano es la multitud [*plêthos*] y no el *nómos*. Y esto sucede cuando los decretos [*psēphismatá*] son soberanos y no el *nómos*. En donde se gobiernan democráticamente según el *nómos* no surgen los demagogos, sino que los ciudadanos mejores ocupan los sitios de preferencia; pero donde los *nómoi* no son soberanos, ahí surgen los demagogos. El *dêmos* se convierte en monarca, una unidad compuesta de muchos, ya que los muchos son soberanos, aunque no cada uno sino en conjunto<sup>103</sup>.

Como vemos, el criterio que rige aquí es el que el *nómos* en cierto modo sujete al *dêmos* en sus decisiones; cuando esto no ocurre surgen los problemas. De nuevo, pues, la misma objeción: ausencia de *nómos* que redundaría, como veremos, en una *politeía* desastrosa. La variante, y quizá el acierto aristotélico en este punto, es que no se echa mano de la noción de tiranía para resaltar la deriva negativa de la *pólis* democrática. En efecto, esta forma de democracia que describe Aristóteles, en la que el *dêmos* controla todo asunto a través de los «decretos», es decir, mediante disposiciones momentáneas que permiten variar la legislación en función del caso que se presente, carece como tal de *nómos* y es parangonada con el peor de los regímenes posibles, la tiranía, puesto que tampoco en ella el *nómos* es soberano:

Un *dêmos* tal, como si fuera un monarca, busca gobernar monárquicamente por medio de no ser gobernados por el *nómos*, y se convierte en despótico, de modo que los aduladores son honrados, y un *dêmos* tal es proporcional [*análogon*] a la tiranía respecto a las monarquías. Por eso su *êthos* es el mismo: ambos son despóticos con los mejores, los decretos son como allí los edictos, y el demagogo y el adulador son lo mismo proporcionalmente<sup>104</sup>.

---

no como cada cual sino tomados en conjunto, de igual forma que los banquetes en los que han contribuido muchos lo son con respecto a los que son de uno solo» (*Política* III 11, 1281a40-b2). Sobre la *pólis* entendida como pluralidad, véase *Política* II 2, 1261a10-22. Véase B. Cassin, *El efecto sofístico*, Buenos Aires: FCE, 2008, pp. 163-170.

100 Aristóteles, *Política* III 11, 1281b25-31.

101 De hecho, la línea siguiente de la *Política* hace referencia a la legislación soloniana en su reconocimiento (limitado) de las capacidades del *dêmos* para los asuntos colectivos. Véase Aristóteles, *Política* III 11, 1281b32-38.

102 Sobre el arraigo tradicional de las concepciones aristotélicas de la democracia, véase K. A. Raaflaub, «Equalities and Inequalities in Athenian Democracy», op.cit., pp.140-142.

103 Aristóteles, *Política* IV 4, 1292a4-13. En otros pasajes analiza los diferentes tipos de democracia desde otros ángulos, aunque siempre resalta el tipo aquí descrito: véase *Política* IV 6, 1292b23-1293a10; VI 4, 1318b6-b32.

104 Aristóteles, *Política* IV 5, 1292a15-21. Sobre las relaciones entre la tiranía y la democracia extrema, véase Aristóteles, *Política* V 11, 1313b32-1314a1. Ya Platón había explorado las continuidades entre la práctica de los tiranos

La aportación aristotélica en este punto pasa por detectar en esa descoordinada pluralidad democrática de la que hablaba Platón un solo sujeto colectivo, sometido a los vaivenes y caprichos de los demagogos, al igual que el tirano se rodea de aduladores que buscan imponer sus intereses a través de él. Esta forma de democracia, pues, no se opone a la tiranía: al absorber bajo su figura colectiva las atribuciones del tirano ni siquiera puede decirse que la posibilite, tal y como veíamos en Platón. Y en cuanto asume esta proporcionalidad tiránica esta democracia cae en los mismos problemas que comporta el gobierno despótico de un solo hombre. Como en el caso de la tiranía, en efecto, bajo esta forma de democracia no hay *nómos* y, como tal, no hay criterios fijos, todo deviene igual a todo. De hecho, si la tiranía planteaba una unilateralidad tan extrema que el resto de los habitantes de la *pólis* quedaban igualados en cuanto a su falta de participación, en esta democracia la misma uniformidad se impone sin que se haga necesaria esa figura extrema. O, mejor dicho, esa figura extrema es aquí la democracia misma. En este sentido, y en cuanto esta forma de democracia desarrolla uno de los pilares en los que se sustenta la democracia, Aristóteles la denomina «democracia extrema». Este principio inherente a toda democracia, pero exclusivamente desarrollado por la forma extrema, es la peculiar forma que asume la *dikē* en esa *politeía*:

Pues lo justo relativo al *dēmos* es el tener igual [*tò ison ékhein*] según el número, pero no según el mérito [*kat' axían*], y siendo esto lo justo, la multitud es necesariamente soberana, y lo que le parece [*dóxē*] a la mayoría, eso es el fin [*télos*] y lo justo<sup>105</sup>.

La *dikē* democrática, pues, se basa en un trato idéntico para cualquier miembro de la *pólis* y, por lo tanto, en establecer lo justo en función de lo que aprueba la mayoría, cobrando sentido la práctica de los decretos. La forma más extrema es la que más desarrolla este tipo de *dikē*. Es así la peor de todas. Ni siquiera, dirá Aristóteles, estaríamos hablando ya de una *politeía* (en sentido amplio, es decir, de organización política general)<sup>106</sup>. De hecho, la mejor democracia para Aristóteles es aquella que se encuentra estructurada de tal forma que al *dēmos* le es imposible acudir constantemente a las asambleas:

El mejor *dēmos* es el agricultor, de modo que cabría hacer una democracia en la que la multitud viva de la agricultura o la ganadería. Ello se debe a que, al no tener mucha propiedad [*ousían*], no tiene tiempo libre [*áskholos*]; de modo que no puede ir a la asamblea con frecuencia porque, al no tener lo necesario, se encuentra ocupado en sus trabajos y no desea lo de los demás, sino que le es más placentero trabajar que manejar la *pólis* y gobernar (...) Necesariamente, si se maneja la *pólis* así, entonces se la maneja bellamente (pues las magistraturas siempre serán de los mejores, y ello decidido por el pueblo y sin envidiar éste a los ilustres), y este orden es aceptable para los ilustres y notables, ya que no estarán gobernados por otros inferiores, y gobernarán justamente porque los otros son soberanos en la rendición de cuentas. (...) De este modo, necesariamente resulta lo más provechoso en las *politeíai*, esto es, que gobiernen los ilustres sin cometer errores y que la multitud no quede rebajada en nada<sup>107</sup>.

Es decir, la mejor democracia es aquella en la que el *dēmos*, al no disponer de *skholé*, no puede ejercer su gobierno continuamente y se ve obligado a establecer un *nómos* que se haga cargo de la mayoría de las disposiciones<sup>108</sup>. Por lo tanto, la mejor democracia es la que menos espacio deja

y la de los demagogos en la discusión de Sócrates con Polo en el *Gorgias* (466a y ss.). Véase K. Von Fritz, E. Kapp, «Development of Aristotle's Political Philosophy», en: J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle. 2. Ethics & Politics*, Londres: Duckworth, 1977, pp. 132-134.

105 Aristóteles, *Política* VI 2, 1317b3-7.

106 En efecto, un poco más abajo Aristóteles afirma: «Podría parecer razonable la crítica del que dijera que tal democracia no es una *politeía*, porque donde no mandan los *nómoi* no hay *politeía*» (1292a30-32).

107 Aristóteles, *Política* VI 4, 1318b9-1319a4

108 Argumento desarrollado en Aristóteles, *Política* IV 6, 1292b25-29: «Así pues, cuando los agricultores y los

al *dêmos* para gobernar. Y la peor, desde luego, es la que más desarrolla la propia forma de la democracia: aquella que proporciona una abundante *skholé* al *dêmos* por medio de la mistoforía y que necesita, por lo tanto, de una provisión abundante de recursos (lo que apunta, desde luego, al imperio ateniense de la época clásica)<sup>109</sup>. Este pago por acudir a la asamblea libera a los más pobres de la necesidad y les suministra esa *skholé* necesaria para poder dedicarse a los asuntos colectivos. Debido a esta asistencia generalizada, los *nómoi* dejan de cobrar fuerza y van siendo sustituido por los «decretos» que se establecen en la asamblea, llegando así la asamblea a decidir sobre todas las cosas<sup>110</sup>. Y esto es un peligro, señala Aristóteles, debido a la ignorancia del *dêmos*, que se ve zarandeado de un lado a otro por los demagogos.

El interrogante que surge de este planteamiento, en función de la investigación que se ha desarrollado hasta aquí, concierne al estatuto de esta *díkē* democrática de la que habla Aristóteles. ¿Estamos hablando de algo esencialmente distinto de la *díkē* que hemos visto ejemplificada en los poemas de Solón? ¿Puede entenderse esta democracia de los decretos a partir de la vocación piadosa que señalé como sustancia de la emergencia de las *póleis* griegas?

### 8.7.-LAS DOS IGUALDADES

La noción de *isonomía*, en sus contraposiciones, revela tener un doble sentido: por un lado, en oposición a tiranía o a despotismo, la *isonomía* se presenta como la forma típicamente griega de organización colectiva; en este sentido, es equivalente a la noción de *eunomía* presentada por Solón; por otro lado, sin embargo, la *isonomía* puede llegar a ser usada para designar el peculiar reparto democrático y, en ese caso, se opone a *eunomía*, que pasa a designar, a su vez, un gobierno de corte oligárquico<sup>111</sup>.

---

que poseen una propiedad [*ousía*] moderada son soberanos en la *politeía*, manejan la *pólis* según el *nómos* (ya que, teniendo que trabajar para vivir, no disponen de tiempo libre, de modo que, poniendo el *nómos* al frente, convocan solo las asambleas necesarias)».

109 Aristóteles *Política* IV 6, 1293a1-10. Por si queda duda alguna de que con esta forma extrema de democracia Aristóteles está señalando a la democracia ateniense, él mismo señalará que «es la última en el tiempo que ha surgido en las *póleis*» (1293a1). Los análisis de la *Constitución de los atenienses* coinciden en este punto. Véase también *Política* VI 4, 1319b19-22, donde relaciona la democracia extrema con las reformas clisténicas. Sobre la relación entre el imperialismo ateniense y la democracia, véase M. I. Finley, *La Grecia antigua*, op.cit., pp. 60-84 («El imperio ateniense: un balance»).

110 Los «decretos» son medidas que, en principio, buscan particularizar la rigidez universal del *nómos* para adecuarlo a la «naturaleza de las cosas»: «La causa de esto es que todo *nómos* es universal y hay algunas cosas que no pueden decirse con rectitud de modo universal. (...) El yerro no está en el *nómos* ni en el legislador sino en la naturaleza de la cosa: tal es, desde luego, la materia [*hýlē*] de lo práctico. Así, cuando el *nómos* habla de modo universal y sucede sobre esto algo aparte de lo universal, entonces es correcto, allí donde no alcanza el legislador y yerra al hablar en términos simples, corregir la falta (...) Esta es también la causa de que no todas las cosas sean según el *nómos*, porque sobre algunas es imposible establecer *nómos*, de modo que se requiere un decreto» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco* V 10, 1137b13-29). Tal será la situación, según Tucídides, en la Atenas posterior a Pericles: «Sus sucesores, siendo más iguales entre ellos y deseando cada uno ser el primero, cambiaron la situación y entregaron los asuntos al capricho del *dêmos*» (*Guerra del Peloponeso* II, 65.10). Conectando esto con las palabras anteriormente mencionadas sobre el carácter democrático y monárquico de la Atenas de Pericles, parecería que, para Tucídides, Pericles introducía en el régimen ateniense un factor orientativo imprescindible para que el régimen no degenerara en la tiranía de los demagogos. Sobre la índole requerida por los gobernantes para proteger la *politeía*, véase Aristóteles, *Política* V 9, 1309a33-1310a12.

111 Véase K. A. Raaflaub, «Equalities and Inequalities in Athenian Democracy», op.cit., pp 143-144; P. Lévêque, P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'athénien*, op.cit., pp. 30-32. El desplazamiento semántico se debe, sin duda, a los intereses políticos de las facciones de la *pólis*: la facción oligárquica mantuvo la designación de *eunomía* tradicional (seguramente por la referencia a lo «mejor» que contiene el *eu* inicial), mientras que la democrática se fortificó en torno a la *isonomía* (en cuanto alude a la igualdad, *iso*, de los miembros de la *pólis*). Sobre esta tensión interna a la *pólis* y la alteración de los significados de las palabras, véase Tucídides, *Guerra del Peloponeso* III, 82. Sobre este tipo de desplazamientos y otros

Hay, pues, dos niveles de la noción de *isonomía*: uno, panhelénico, en el que el «iso» designa la igualdad entre hombres que supone la posición del *nómos* en el lugar del *basileús*; otro, propio de algunas *póleis* griegas, pero no de todas, en el que el «iso» designa una igualdad radical entre los hombres<sup>112</sup>.

Ambas maneras de concebir la igualdad van a ser pensadas por Aristóteles y esta división va a subyacer a su distinción entre formas diferentes de *dikē*. Según Aristóteles, en efecto, las formas de asumir *dikē* varían en función de la *politeía* de la que se esté hablando. No se trata, sin embargo, de que entre tanto la *dikē* haya adquirido un estatuto «convencional» o «arbitrario». Precisamente, lo que más se parece a esa «justicia convencional» es la *dikē* democrática, es decir, uno de los subtipos en los que se divide la *dikē* según Aristóteles. En efecto, la *dikē* sigue siendo aquí un principio constitutivo de toda organización política, de tal forma que, aunque ciertas formas de *politeía* se instituyan con vistas a respetar ese principio, sin embargo, puede ocurrir que, al errar en su apreciación, tiendan a la destrucción de la *pólis*:

Está también la aporía de qué debe ser soberano en la *pólis*. ¿Acaso la multitud, o los ricos, o los ilustres, o aquel que sea el mejor de todos, o un tirano? Pues todas estas cosas parecen tener dificultades. Pues ¿qué? Si fueran los pobres por ser la multitud y se repartieran las cosas de los ricos, ¿no sería esto injusto? «Pero, por Zeus, es que le pareció justo al soberano». Pero, entonces, ¿a qué podríamos llamar una injusticia extrema? Y es que, de nuevo, si tomamos a todos y la multitud se reparte las cosas de los que son menos, es evidente que se destruye la *pólis*. Pero la *areté* no destruye al que la tiene, ni lo justo es destructor de la *pólis*; de modo que es evidente que ese *nómos* no puede ser justo. Además, también cuantas acciones hace el tirano serían necesariamente justas todas, puesto que se impone por violencia, igual que la multitud con los ricos<sup>113</sup>.

La forma de *politeía* es escogida por los hombres, en efecto, pero eso no quiere decir que se convierta en un asunto de convención, hasta el punto de que al tomar determinadas decisiones se está poniendo en peligro a la comunidad en su conjunto. En un nivel político, pues, vemos reproducirse entre las *póleis* en cierto modo esa misma atmósfera de «debate intelectual» que mencioné anteriormente, esta vez referido a qué forma política es la más adecuada para el respeto de la *dikē*. De esta forma, toda *politeía* es un modo de organización colectivo que busca respetar las líneas generales de la *dikē* y cada tipo de *politeía* es una respuesta posible a esta búsqueda. La causa de esta diversidad de respuestas, pasa, según Aristóteles, por la diversidad de partes de que se compone cada *pólis*<sup>114</sup>. Toda *pólis* es, en efecto, un conjunto de *oikoi* cuyos intereses no tienen por qué converger en lo mismo. Y cada una de estas partes busca hacer pasar sus intereses por los intereses colectivos:

En primer lugar, es preciso establecer el principio de que, siendo muchas las *politeíai* habidas, todas concuerdan en que lo justo es la igualdad según proporción [*kat' analogían*], pero no la consiguen, como se dijo también antes. Pues el *dēmos* ha surgido a partir de considerar que, siendo iguales en algún aspecto, son iguales absolutamente [*haplós*] (pues, ya que todos son semejantemente libres, consideran que son iguales en términos absolutos), y la oligarquía a partir de suponer que, siendo desiguales en un solo aspecto, son desiguales absolutamente (ya que, siendo desiguales según la propiedad [*kat' ousían*], suponen ser desiguales en términos absolutos). De esta forma, los unos, como si fueran iguales, se consideran dignos de participar en

por el estilo, véase N. Loraux, *La invención de Atenas*, op.cit., pp. 208-225.

112 En el «debate persa» la intervención de Ótanes se muestra así ambigua, lo que posibilita la crítica subsiguiente: por un lado, Ótanes, al sostener la *isonomía* frente a la opción tiránica, está haciendo un uso amplio de ella, pero, por otro, al concretar su posición en un gobierno del *dēmos* se desliza hacia el sentido restringido de la palabra. Es de señalar que la crítica de Megabizo discierne claramente los dos sentidos de la palabra: por un lado, declara su apoyo a Ótanes en cuanto a su oposición a la tiranía (*isonomía* en sentido amplio), por otro, critica las medidas democráticas propuestas (*isonomía* en sentido restringido).

113 Aristóteles, *Política* III 10, 1281a11-24.

114 Aristóteles, *Política* IV 3, 1289b27-28.



todo en igualdad; y los otros, como si fueran desiguales, buscan tener más [*pleonekteîn*], pues el «más» [*pleîon*] es desigual. Así pues, en todos se da cierta justicia, pero en términos absolutos están equivocados. Y por esta causa, cuando no participan de la *politeía* según los supuestos que resultan tener cada uno, se sublevan [*stasiádsousin*]<sup>115</sup>.

Tanto aquí como en Solón, las *stáseis* se producen a causa de la unilateralidad de las partes en juego<sup>116</sup>. La insuficiente concepción de lo *dikaion* que tienen estas *póleis* provoca la exclusión de alguna de sus partes, y esa unilateralidad motiva la discordia. Lo que hace a cada *pólis* ser una respuesta distinta a la exigencia de *dikē*, pues, es la noción de *dikaion* que se articula en su *politeía*. En efecto, cada una de ellas tiene una concepción de lo que es *dikaion* así como un proyecto colectivo organizado en torno a esa concepción<sup>117</sup>. De esta forma, la discusión sobre *tò dikaion* constituye la piedra de toque para el análisis de la *politeía*. Así lo señala Aristóteles en el siguiente pasaje:

Hay que captar, primero, qué definiciones [*hórous*] se dicen de la oligarquía y de democracia y qué son la justicia oligárquica y la democrática, pues todos se aferran a una cierta justicia, pero solo avanzan hasta un punto, y no dicen así toda la justicia soberana. Y es que la igualdad parece ser justa, y lo es, pero no para todos sino para los iguales; y la desigualdad parece ser justa, y, en efecto, lo es, pero no para todos sino para los desiguales. Y es que estos [los gobiernos oligárquicos y democráticos] prescinden del «para quiénes» y así disciernen mal. La causa es que el discernimiento es acerca de ellos mismos y, generalmente, la mayoría son malos discernidores de sus asuntos propios [*perì tòn oikeiôn*]. Así, puesto que lo justo es para alguien, y se divide de la misma manera en los asuntos como en los ‘para quiénes’, como se ha dicho antes en la *Ética*, en la igualdad de los asuntos están de acuerdo, pero discuten en la de ‘para quiénes’, sobre todo por lo que acabamos de decir, eso de que disciernen mal lo que se refiere a ellos mismos, pero también porque, hablando cada uno de una justicia hasta cierto punto, consideran sin embargo que hablan de la justicia absoluta. Los unos, en efecto, siendo desiguales en algo, como en las riquezas [*khremasin*], creen que son completamente desiguales, y los otros, siendo iguales en algo, como en la libertad, que son completamente iguales<sup>118</sup>.

Las democracias y las oligarquías, en este análisis aristotélico, se caracterizan por una unilateralidad en sus disposiciones que equipara lo relativo con lo absoluto: la desigualdad en algo con la desigualdad completa o la igualdad en algo con la igualdad completa. Ambas formas, pues, desarrollan una *dikē* que contiene, en sí misma, desigualdad y *adikía*<sup>119</sup>. Ello se debe a que sus propuestas se apoyan en el elemento principal que compone su régimen y que, en su parcialidad, compromete su respeto a la *dikē*. De esta forma, el principio general de la *dikē* es sostenido y la divergencia se produce en el nivel de la aplicación. Este principio, en efecto, se encuentra ya contenido en la propia concepción de lo político griego (la *isonomía* en sentido amplio) y se expresa en el lema de que el

115 Aristóteles, *Política* V 1, 1301a25-39.

116 Véase también Aristóteles, *Ética a Nicómaco* IX 6, 1167a22-1167b3.

117 Ahora bien, la pluralidad de respuestas no es un argumento en contra de que una de las respuestas sea la correcta. Ya hemos visto que Aristóteles ordena jerárquicamente las diferentes formas puras de gobierno. En ese sentido, también los *nómoi* son relativos al régimen en el que se den y su justicia o injusticia se hace así relativa a la bondad o maldad del régimen del que estemos hablando: «Pues, de igual modo que las *politeíai*, también necesariamente los *nómoi* son malos o buenos, y justos o injustos. Al menos esto es evidente: que los *nómoi* deben establecerse con respecto a la *politeía*. Y si esto es así, es evidente que los que sean según las *politeíai* rectas serán necesariamente justos y los que sean según las desviaciones no serán justos» (*Política* III 11, 1282b8-13).

118 Aristóteles, *Política* III 9, 1280a7-25.

119 Véase Aristóteles, *Política* VI 3, 1318a19-26: «Los demócratas afirman que es justo lo que le parece [*dóxe*] a la multitud, mientras que los oligarcas dicen que es justo lo que le parece a los que tienen más propiedad, pues afirman que se debe discernir según la cantidad de propiedad. Pero en ambos se da la desigualdad y la injusticia; pues si fuera lo que dijeran unos pocos, eso sería tiranía (ya que si uno tuviera más recursos que los demás, según la justicia oligárquica sería justo que gobernara él solo), y si fuera lo que dijeran los más en cuanto al número, cometerán injusticia confiscando las cosas de los ricos y poco numerosos, como se ha dicho antes».



*nómos* es el *basileús*:

La justicia [*dikē*] consiste en el discernimiento [*krísis*] de lo justo y lo injusto. En donde hay injusticia [*adikia*] también se da el cometer injusticia [*adikeîn*] (pero en donde se da el cometer injusticias, no siempre hay injusticia) y esto consiste en atribuirse [*némein*] a uno mismo más de aquellas cosas que son buenas sin más, así como menos de lo que es malo sin más. Por ello no permitimos que gobierne un hombre, sino el *lógos*, porque aquel lo haría con vistas a sí mismo y llegaría a ser un tirano. Y es que el gobernante [*árkhōn*] es el guardián [*phýlax*] de lo justo, y si lo es de lo justo, también de la igualdad<sup>120</sup>.

La *isonomía* griega se representa aquí por el gobierno del *lógos*, que constituye una comunidad en la que no hay atribuciones superiores entre aquellos que se encuentran en condiciones de igualdad. De esta forma, el debate político pasa por las diferentes concepciones de la igualdad que tiene cada parte en la *pólis*. En ningún caso se trata en principio de una igualdad en cuanto al número (igualdad aritmética), sino de una igualdad proporcional, es decir, una igualdad conforme al mérito (igualdad geométrica). Así, Aristóteles señala:

La igualdad es de dos tipos: la que es igual en cuanto al número y lo que es igual en función del mérito [*kat'axían*]. Digo 'en cuanto al número' a lo que es lo mismo e igual en cuanto a cantidad o tamaño, y 'en función del mérito' a lo que lo es en cuanto al *lógos*, como, por ejemplo, según el número, tanto el tres con respecto al dos como el dos con respecto al uno, ambos exceden en lo mismo, pero con respecto al *lógos* el cuatro es al dos lo que este es al uno, ya que el dos frente al cuatro y el uno frente al dos son partes iguales; en ambos casos, la mitad. Y aunque se coincide en que la [igualdad] en función del mérito es justa en términos absolutos, se diferencian, como se dijo al principio, los unos en que, si son iguales en algo, ya se consideran completamente iguales, y los otros en que, si son desiguales en algo, se creen merecedores de toda desigualdad<sup>121</sup>.

El debate, pues, no gira en torno a la *dikē haplōs*, que pasaría por la defensa de la *isonomía* en sentido amplio, es decir, de la igualdad *kat'axían*, sino que los problemas aparecen cuando se trata de determinar en función de qué «mérito» debe establecerse esa igualdad<sup>122</sup>. En este sentido, en diversos pasajes de su obra, Aristóteles señala que hay tres (o cuatro) referentes de esa igualdad meritatoria, que caracterizan a cada una de las formas de *politeía*:

Todos concuerdan en que lo justo en las distribuciones debe establecerse en función de ciertos méritos, aunque no todos dicen lo mismo sobre el mérito, sino que los demócratas dicen que es la libertad, los oligarcas que la riqueza o la nobleza y los aristócratas la *areté*<sup>123</sup>.

120 Aristóteles, *Ética a Nicómaco* V 6, 1134a31-b2.

121 Aristóteles, *Política* V 1, 1301b29-39.

122 Véase David Keyt, «Aristotle's Theory of Distributive Justice», en: D. Keyt, F. D. Miller Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge: Basil Blackwell, 1991, p. 238: «Thus the large part of Aristotle's political philosophy that is concerned with the description, classification, and evaluation of constitutions is essentially a theory of distributive justice».

123 Aristóteles, *Ética a Nicómaco* V 3, 1131a25-29. En *Política* IV 8, 1294a19-22 se reitera esta tripartición política, señalando que «la nobleza es riqueza y *areté* antiguas» (21-22). Como vemos, no se trata de que la democracia defiende la igualdad y el resto no, sino que la igualdad que defiende la democracia es de un tipo que se adscribe a todo ciudadano. Señalo esto para remarcar que no se trata, pues, de la defensa o no de la igualdad, sino de un tipo determinado de igualdad. El proyecto «igualitario» es propio de toda *pólis*, lo que varía es el aspecto en que se pone la atención para realizar la proporción. Ignorar esto supone la afirmación de que la democracia es la forma política griega por excelencia y, por lo tanto, la fundamentación de un «atenocentrismo» del análisis. En este sentido, véanse las siguientes palabras de Kurt A. Raauflaub: «Second, in his *Politics*, Aristotle defines the polis as 'existing by nature' and as a community of citizens, and man as by nature a 'political being'. The polis, essentially consisting of equals (whose equality consists of their free status), thus is founded on natural equality. This theoretical assumption collides with the empirical fact –of which Aristotle is very much aware elsewhere in the same work– that, whatever the origins of society and the polis, politically such equality was fully realized only in the democratic polis. The essential difference between 'polis' per se and 'democratic polis' thus tends to be blurred –a mistake made by modern scholars as well– even though, as we shall see, there are indications that the polis did indeed evolve on a strong foundation of equality» («Equalities and Inequalities in Athenian Democracy», op.cit., p. 143). Este texto de Raauflaub puede ser útil con vistas a resaltar las consecuencias que

En este sentido, cada *politeía* se diferencia de las demás, fundamentalmente, en el aspecto bajo el cual se considera que debe establecerse la igualdad analógica que caracteriza a la *dikē*<sup>124</sup>. Obviamente, de los tres aspectos mencionados (reduciendo la nobleza a riqueza), solo uno incorpora en sí la dimensión de lo mejor y, por lo tanto, sólo uno se orienta hacia una igualdad que tiene en cuenta el bien de la comunidad en su conjunto: la aristocracia<sup>125</sup>. No en vano, los otros dos regímenes que se orientan hacia los otros aspectos son regímenes desviados. En particular, la democracia, al basar su «igualdad proporcional» en el criterio de la libertad, en cierto modo anula su condición de *politeía*. En efecto, en cuanto todo *polítēs* es *eleútheros*, no puede haber proporcionalidad alguna entre ellos; todos son igualmente iguales en ese aspecto. En este sentido, la proporción que se establece en función de la libertad convierte la igualdad proporcional constitutiva de la *pólis* en una igualdad aritmética. De ahí que, en la *Ética a Eudemo*, Aristóteles sostenga lo siguiente:

Y puesto que lo igual lo es o según el número o según la proporción, también lo serán las formas [*eídē*] de lo justo, de la amistad y de la comunidad. En efecto, según el número es la comunidad democrática y la amistad de los compañeros, pues se miden por el mismo criterio; mientras que según la proporción lo son la aristocrática, que es la mejor, y la monárquica<sup>126</sup>.

Vemos, pues, que en este texto Aristóteles sostiene que la democracia se basa en la «igualdad aritmética», contradiciendo lo citado anteriormente acerca del acuerdo general en torno a la «igualdad

---

se derivarían de un entendimiento del primer libro de la *Política* en clave de igualdad aritmética. Ahora bien, en función de los análisis que hemos visto, es dudoso que esta clave de lectura sea la más adecuada. Para empezar, la definición de los hombres como «animales políticos» no supone, inmediatamente, la afirmación de una «natural equality» similar a la de los contractualismos modernos (de hecho, un poco más adelante del pasaje citado de la *Política* se hablará de los bárbaros y de los «esclavos por naturaleza»). Véase Richard Bodéüs, *Aristote. La justice et la cité*, Paris: PUF, 1996, pp. 50-52. Más bien, con esa definición se subraya el potencial constructivo de los hombres, capaces de asociarse en comunidades que tienen la finalidad de atenerse a los códigos de la piedad y mejorar la vida de sus miembros. Por eso se señala, en el mismo pasaje, su conexión con el *lógos* y la capacidad de manifestar lo conveniente y lo perjudicial y lo justo y lo injusto (*Política* I 2, 1253a9-18). En este sentido, la mera participación política no asegura el carácter *politikós* del hombre que la ejerce, sino la orientación que imprime a esa participación. En este sentido, en la *Ética a Eudemo*, Aristóteles señala: «Pues a la mayoría de los políticos no les conviene en verdad esta denominación, ya que no son de verdad políticos: en efecto, el político es el que elige a las buenas acciones por sí mismas, mientras que la mayoría se aferra a esta clase de vida por las riquezas y el ansia de tener más [*khřēmátōn kai pleonexias*]» (*Ética a Eudemo* I 5, 1216a22-27).

124 El texto de *Ética a Nicómaco* citado más arriba continúa sosteniendo lo siguiente: «Lo justo es, por lo tanto, algo proporcional [*análogon*]» (V 3, 1131b29). Según esto, las proporciones que establecerían los diferentes regímenes se establecerían entre las partes de las que se componen la *pólis* y los asuntos (*prágmata*). Por ejemplo, los ricos son a los pobres como los asuntos X son a los asuntos Y; lo justo en este caso, pues, sería respetar la proporción y asignar los asuntos X a los ricos y los asuntos Y a los pobres. Veremos que, precisamente, esta proporcionalidad a cuatro podría constituir un argumento fuerte para rechazar la «libertad» como criterio de organización político. Véase en general *Ética a Nicómaco* V 3.

125 Así pues, no es cierta, en términos absolutos, la afirmación de David Keyt que establece la «teoría de la justicia distributiva» de Aristóteles como un término medio entre el relativismo protagórico y el «absolutismo» platónico («Aristotle's Theory of Distributive Justice», op.cit., pp.238-239). La pluralidad de opciones no es señal de que no haya una por encima del resto. Ya hemos visto cómo Aristóteles, en términos absolutos, se decanta por una opción aristocrática. Sin embargo, tal opción aparece en la *Política* casi como un horizonte de enjuiciamiento (similar a Platón, *Político* 301d-e). Un pasaje de las *Leyes* que desarrolla esa diferencia entre igualdades insiste también en el carácter aristocrático de la buena proporción: «Pues hay dos tipos de igualdad que, aunque son homónimas, son en cuanto al *érgon* casi contrarias en muchos aspectos; una de ellas sirve de modo suficiente a toda *pólis* y a todo legislador para el reparto de cargos [*timàs*], la igualdad con respecto a la medida, el peso y el número, asignándola por sorteo en las distribuciones; pero la igualdad más verdadera y mejor ya no es fácil para cualquiera el pensarla. Pues esta proviene del discernimiento [*krísis*] de Zeus, y en los hombres prevalece siempre en escasa medida, pero en todo en lo que prevalece, ya sea en las *póleis* o en los particulares, todo lo que produce es bueno: pues distribuye [*némei*] más a los mejores y menos a los inferiores, dando a cada uno lo correlativo [*métria*] a su naturaleza propia; y también en cuanto a los cargos distribuyendo según *lógos* siempre los mejores a los que son mejores en cuanto a la *areté* y a los que tienen lo contrario en cuanto a *areté* y *paidéia* lo que les conviene» (Platón, *Leyes* VI, 757b-c).

126 Aristóteles, *Ética a Eudemo* VII 9, 1241b33-37.

proporcional». Esta divergencia, sin embargo, es aparente, puesto que el pasaje apunta a una cuestión que se encontraba *in nuce* en los análisis anteriores<sup>127</sup>. En efecto, cuando se establece una proporcionalidad debe ser entre, al menos, cuatro términos (dos y dos: A es a B lo que X es a Y, de modo que A es a X lo que B es a Y), pero, en el caso de la proporcionalidad democrática, el criterio asumido no permite discernir entre los miembros de la *pólis*, por cuanto todos se caracterizan por ser iguales en ese punto (es decir, A = B). De esta forma, la igualdad proporcionalidad deviene igualdad aritmética: a todos les corresponde lo mismo porque todos son iguales entre sí. El texto de la *Ética a Eudemo*, simplemente, expresa este problema de una manera aproblemática. En efecto, lo inquietante de la democracia, dentro de los planteamientos que hemos visto, es que se postula como un modo de cumplir la exigencia de proporcionalidad, aunque esa manera acabe por deshacerla e instaurar la igualdad aritmética. De esta forma, la democracia es aquella forma política que, respetando los principios de la *dikē*, acaba por deshacerlos como tales. Precisamente por eso se señalaba antes que la mejor democracia era la que menos democrática era. Y por eso la democracia extrema, es decir, la forma que más desarrolla los principios contenidos en este tipo de organización, planteaba la duda de si era una *politeía* y se la llegaba a comparar a la tiranía, forma «apolítica» por excelencia. La superioridad cuantitativa de la democracia no es más que la mayor fuerza de sus miembros para imponerse<sup>128</sup>.

En este sentido, los análisis de Aristóteles sobre la democracia, aunque sean vacilantes, apuntan a un problema característico de esta forma. Depositando en el número el criterio de la toma de decisiones, determinados aspectos básicos de la *pólis* resultarán ser superfluos y, por lo tanto, serán eliminados. Por ejemplo, los *nómoi*, en cuanto pueden ser sustituidos por los decretos que establezca la asamblea, dejarán de tener fuerza y por tanto dejarán de ocupar ese puesto del *basileús* cuya ocupación legislativa constituía el surgimiento de las *póleis* como tales. De igual forma, la exigencia de reconocimiento que estaba implícita en la afirmación aristotélica de la igualdad proporcional es anulada en cuanto el criterio que se asigna es el de la libertad. La democracia es, pues, para Aristóteles un extremo que debe ser contenido, si no quiere destruirse como tal<sup>129</sup>. Esta «contención» no puede tomar otra dirección que la del criterio que permite diferenciar las diferentes agrupaciones de hombres y señalar a un tipo determinado de ellas como *póleis*.

Como ya he señalado, Aristóteles remarca que es el objetivo de la *pólis* como *koinōnía* lo que establece un principio que permite diferenciar entre las *politeíai* correctas y las desviadas. En efecto, las *póleis* no se han establecido para vivir, sino para vivir bien, y eso apunta hacia un «cuidado de la *areté*» que debe ser rector para toda *pólis*. En este sentido, tal es el objetivo de una «buena legislación» y precisamente se opone a la noción de *dikē* democrática, que acababa reduciendo la *dikē* a un «convenio»:

Acerca de la *areté* y la maldad políticas indagan todos cuantos se preocupan de la *eunomía*. Pues es evidente que la *pólis* que verdaderamente se llame así, y no sólo de palabra, debe ser cuidadosa en cuanto a la *areté* [*perì aretēs epimelēs*]. Pues si no, la comunidad se vuelve una alianza militar [*symmakhía*] que solo se diferencia en cuanto al lugar de aquellas que tienen aliados lejanos, y

127 Recuérdese la cita de *Política* VI 2, 1317b3 que vinculaba la justicia democrática al «tener igual según el número».

128 Resaltado en Platón, *Gorgias* 488d-e. Véase Richard Bodéüs, *Aristote. La justice et la cité*, op.cit., pp. 73-74.

129 Así, por ejemplo, dice en *Política* V 9, 1309b18-20: «Además de todo esto, no hay que olvidar una cosa que ahora se olvida en las *politeíai* desviadas: el medio [*tò méson*]; pues mucho de lo que parece democrático [*tòn dokoúntōn dēmotikōn*] destruye las democracias».

el *nómos* se vuelve convención [*synthékē*] y, como dijo Licofrón el sofista, un mero garante de la justicia recíproca que no sería capaz, sin embargo, de producir ciudadanos buenos y justos<sup>130</sup>.

La oscuridad de la referencia a Licofrón no debe ocultar la vinculación que se establece en este pasaje entre las formas políticas que no persiguen el «vivir bien» y el fenómeno de la sofística, tal y como es entendido por la tradición platónico-aristotélica. Enseguida pasaré a analizar este fenómeno a partir del contexto que se ha dibujado en este recorrido por las concepciones griegas de la democracia. De momento, sólo quiero señalar que, según este pasaje, toda *pólis* es constitutivamente aristocrática, en cuanto su comunidad de objetivos pasa por un «mejoramiento» que se contrapone a esas «alianzas» de hombres que se constituyen con miras a objetivos necesarios pero menos elevados, como la defensa o el comercio. La *pólis*, pues, no consiste en cualquier agrupación de hombres, sino en una que tiene una finalidad perfecta<sup>131</sup>. Y esto apunta, precisamente, a una distribución de cargos y responsabilidades políticas acorde con la contribución de cada cual a ese perfeccionamiento:

Por lo tanto, es manifiesto que la *pólis* no es una comunidad de lugar, o para impedir injusticias recíprocas, o con vistas al intercambio. Aunque todas estas cosas se dan necesariamente si hay *pólis*, sin embargo, no porque se den todas ellas se da ya *pólis*, ya que esta es la comunidad para el buen vivir de casas [*oikíais*] y linajes [*gènesi*], con vistas a una vida perfecta [*teletéias*] y autárquica. (...) Hay que establecer que la comunidad política se hace con vistas a las bellas acciones, y no por la convivencia [*sydsên*]. Por ello, cuantos contribuyen en mayor grado a una comunidad tal, estos han de participar más en la *polis* que los que son, por un lado, iguales o superiores en cuanto a libertad o linaje pero, por otro, desiguales en *areté* política, o que aquellos que les superan en cuanto al dinero pero son superados por estos en *areté*<sup>132</sup>.

De esta forma, subrayando el horizonte perfecto que constituye el proyecto comunitario que es la *pólis*, Aristóteles conecta su reflexión con los principios que regían la tarea legislativa soloniana, desmarcándose, al igual que lo hiciera Solón, de soluciones de corte democrático o tiránico, y resaltando la conveniencia de que los asuntos colectivos sean abordados desde el punto de vista de lo mejor, no en cuanto a determinaciones cuantitativas como la riqueza o el número de afectados, sino en cuanto a la cualidad, es decir, desde la *areté*. La democracia, en efecto, solo puede ser, dentro de este horizonte perfecto, una forma desviada que, creyéndose cumplir el principio inherente a toda *pólis*, lo incumple sistemáticamente.

Solo resaltar, para concluir con esta incursión en los textos aristotélicos, la continuidad que se da también entre este planteamiento y el que motivaba la investigación de Heródoto. En la lectura que planteo de la *Historia* se resaltaba la necesidad de hacer «recordar» a Grecia lo que Grecia había sido. En este capítulo he reinterpretado esta cuestión en los siguientes términos: el *hístōr* busca recordar la efectividad de la piedad ante el estado de trivialización de la misma que constituye el periodo clásico griego. Aquí en Aristóteles se encuentra el mismo interés en poner de relieve algo que, quedando como trasfondo, ha acabado por perder su rendimiento específico. La *isonomía* en sentido amplio, y el reparto proporcional que articula, en efecto, es el horizonte desde el que toda *pólis* emerge, pero

130 Aristóteles, *Política* III 9, 1280b5-12.

131 No se entiende nada de esto, desde luego, si se superponen a estas reflexiones nuestras categorizaciones modernas, en las que vinculamos la «vida buena» a una moralidad en la que el Estado no debe entrometerse. Véase, por ejemplo, la siguiente afirmación de Richard Bodéüs: «Il n'est pas facile de comprendre la portée exacte de cette conviction, que'on entend généralement comme si, aux yeux du philosophe, la politique devait se préoccuper non seulement d'économie, mais aussi de morale, en prescrivant les règles du bien, selon lesquelles chacun est supposé vivre heureux» (*Aristote. La justice et la cité*, op.cit., p. 48).

132 Aristóteles, *Política* III 9, 1280b29-1281a8.



la *pólis* democrática, sin embargo, desarrolla esta noción de tal modo que acaba por anularla como tal. La insistencia aristotélica en la finalidad perfectiva, pues, busca, a la manera de Heródoto, hacer «recordar» este elemento indispensable para la existencia política griega.

### 8.8.-LA DEMOCRACIA Y LA SOFÍSTICA

Los análisis que hemos visto en los puntos anteriores discurren, más o menos, por caminos similares y desembocan en la misma conclusión: la democracia es un tipo de *politeía* que, si bien parte de los principios constitutivos de toda *pólis*, acaba por reventarlos desde dentro, produciendo algo semejante, si no peor, que una tiranía. En este sentido, la caracterización de la democracia ateniense que hacen los diálogos la asemeja a la figura de la tiranía arcaica, aunque reproducida en un nivel específicamente político<sup>133</sup>. Aristóteles también señala, como hemos visto, que el *dêmos* de la democracia extrema se conduce como un tirano, llegando a anular el eje perfectivo del *nómos* que constituye la sustancia de los planteamientos políticos griegos. El gobierno en base a decretos basados en la habilidad persuasiva de los demagogos se aproxima, paradójicamente, al gobierno en base a edictos del tirano, siempre rodeado de su corte de aduladores. De esta manera, la democracia extrema es caracterizada como la forma clásica de la tiranía<sup>134</sup>. La institución de la *dikē* bajo la forma democrática, por lo tanto, supone la anulación, específicamente griega, de la *dikē*. Y si tal pasa con la *dikē*, también con la piedad asociada a ella.

En efecto, la democracia ateniense representa paradigmáticamente ese fenómeno de trivialización de la piedad del que he hablado al comienzo de este capítulo. La piedad, institucionalizada de manera ejemplar en la legislación solónica, pierde su condición de excepcionalidad y deviene un mecanismo de igualación similar al que presentaba Ótanes y que era criticado por Megabizo desde el punto de vista de las diferencias concretas internas a la *pólis*. En efecto, el eje de la piedad establece una primera diferencia esencial en la que los hombres, en bloque, se contraponen a los dioses. Esta polarización primera constituye el eje vertical por el que los hombres se encuentran sometidos a procesos que les exceden y, por tanto, deben remitirse a ese otro punto de vista para poder desplegar un plan de acción que no se encuentre engeguado por la dimensión horizontal de la *dóxa* humana. Pues bien, ya hemos visto que la reacción «histórica» de Heródoto acentuaba la diferencia entre dioses y hombres buscando mostrar desde esa dimensión horizontal los signos de una dinámica que hace referencia al eje vertical o divino. Esta exigencia de reforzar la piedad apunta a ese fenómeno de la trivialización en el que, en cuanto se incorpora a la horizontalidad la verticalidad, esta queda anulada como tal. La referencia al eje divino, esa situación de ambigüedad en la que se movía el poeta, supone en este contexto una intolerable transgresión de esos límites que la *pólis* busca respetar. De esta forma, la tragedia será la peculiar forma poética que aparecerá para movilizar esa ambigüedad sin contravenir los principios de la *pólis*: en efecto, la representación trágica es un acto colectivo, que se sitúa en el

133 Los análisis del *Gorgias*, por ejemplo, suponen una crítica del uso democrático de una retórica olvidada de la cuestión de la *dikē* y la *adikia* y centrada exclusivamente en satisfacer los apetitos de ese tirano «masivo» que es el *dêmos* ateniense. Véase Platón, *Gorgias* 463a-466a; 502d-503b; 518e-519b.

134 En este sentido, Aristóteles señala que si los demagogos no acaban convirtiéndose en tiranos ello se debe a que su modo de destacar ya no es la habilidad guerrera (como los tiranos de antaño) sino su capacidad retórica. Véase Aristóteles, *Política* V 5, 1305a7-28.



contexto de las celebraciones dionisiacas de la *pólis*, y que presenta a los personajes escondiendo la figura del autor bajo la forma dramática<sup>135</sup>.

Dentro de este contexto histórico es donde debe situarse la figura de la sofística, al menos tal y como fue teorizada por Platón y Aristóteles<sup>136</sup>. Así, por ejemplo, las sentencias más célebres de Protágoras, como la del hombre medida o su rechazo de hablar de lo divino, cobran sentido dentro de esta trivialización de la piedad en la que se prohíbe la transgresión de la condición mortal. Precisamente, será desde una consciente cancelación de ese eje vertical que la sofística buscará desplegar un criterio de actuación horizontal. Es decir, allí donde no hay referencia posible a lo «transhumano», el sofista busca desarrollar una sabiduría específicamente humana. Las diferencias con la sabiduría herodotea son notables, desde luego, pero coinciden en partir de una dimensión en la que sólo hay *dóxa*; sin embargo, la búsqueda del *hístōr* de las trazas de las dinámicas divinas en ese ámbito, es decir, su hiperpiedad, les diferencia radicalmente.

Precisamente, la anulación del eje vertical, de la dimensión de lo mejor en cuanto referido a la esencialidad de los límites, es lo que caracteriza la concepción sofística de la *dikē* o del *nómos* como «convención». Con esto no quiere decirse más que, en cuanto la *dóxa* es el único ámbito referencial permitido a los mortales, toda decisión relativa a los asuntos colectivos se inscribe también en esa dimensión horizontal y autorreferencial. Dicho de otra forma, el hombre se instituye como la medida de todas las cosas. Esto no quiere decir que la *dóxa* asuma el papel que le corresponde en el planteamiento griego a la *alétheia* como dimensión reveladora de los límites; esto es, en cierto modo, Heródoto. La sofística, más bien, suspende ese papel referencial de la *alétheia* y se queda con la *dóxa* tal cual, sin remitirla a nada más allá de sí misma. Así, en el *Teeteto*, se muestra esta operación reductiva en que consiste las concepciones políticas de Protágoras y de su tesis del hombre medida:

Por consiguiente, también acerca de las cosas de la *pólis*, las cosas bellas y vergonzosas, y las justas y las injustas, y las piadosas y las que no, todo lo que cada *pólis* considere establecer como legal [*nómina*] para sí misma, todo esto será la verdad para ella, y en estos asuntos nadie será más sabio que nadie, ya sea un particular respecto a otro, ya sea una *pólis* respecto a otra *pólis*. (...) Pero en aquello que digo, en las cosas justas e injustas y en las piadosas e impías, están dispuestos a sostener con firmeza que no hay nada en ello que sea *phýsei* ni que tenga una *ousía* en sí mismo, sino que la *dóxa* común sobre ello se vuelve verdad desde el momento en que así se lo parece [*doxē*] y durante el tiempo que se lo parece. Y también cuantos no dirían totalmente el discurso de Protágoras consideran la sabiduría de este modo<sup>137</sup>.

Vemos aquí vincular, como en un texto de la *Política* aristotélica anteriormente citado, la sofística con una concepción «convencional» de la justicia y la piedad. La referencia final a esos que, no siguiendo a Protágoras, sostienen sin embargo lo mismo que él, reenvía a esa «sabiduría» ateniense que veíamos en un punto anterior<sup>138</sup>. Allí se dibujaba, en efecto, un ámbito específico (en el texto del

135 Véase J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua II*, op.cit., pp. 90-94

136 Sobre la importancia de Protágoras en el texto platónico y aristotélico, véase Michel Narcy, «A qui la parole? Platon et Aristote face à Protagoras», en: B. Cassin (ed.), *Positions de la sophistique*, Paris: J. Vrin, 1986, pp. 75ss.

137 Platón, *Teeteto* 172a-b.

138 Un peculiar representante ajeno a la sofística de esta justicia convencionalista será Calicles, que reduce los *nómoi* a una imposición de los intereses de los más sobre los mejores (Platón, *Gorgias* 483b-484a). Reduciendo el *nómos* a una «convención» de los peores, la tesis contraria de la superioridad de los mejores es adjudicada a la *phýsis*: aceptando que todo *nómos* es mera convención, la diferenciación «natural» de los hombres en mejores y peores le lleva a sostener que, precisamente, lo más justo (lo justo según la *phýsis*, es decir, según tal y como son las cosas) sería el dominio de los unos sobre los otros. La actitud de Calicles, como enfatiza Sócrates al comienzo de su intervención, se enmarca dentro de la práctica de los demagogos y los políticos contemporáneos (481d-482a; 515a-c). Entendiendo la acción política

*Teeteto*: el de las cosas justas e injustas, piadosas e impías, bellas y vergonzosas) en el que nadie era más sabio que nadie y, por lo tanto, en donde la «verdad» quedaba reducida a la imposición retórica de una *dóxa* sobre las demás<sup>139</sup>. En ese texto, sin embargo, esa «sabiduría» era esgrimida precisamente frente a la pretensión sofística de Protágoras, puesto que, si en ese ámbito no tiene sentido una gradación de saber, entonces tampoco lo tendría la enseñanza del sofista<sup>140</sup>. La respuesta de Protágoras a Sócrates tendrá dos frentes. En primer lugar, buscará reafirmar la índole específica de la política y, por tanto, la «sabiduría» de los atenienses por medio de la distinción entre las *aretái* prometeicas (= técnicas) y las herméticas (= políticas)<sup>141</sup>. Asentado esto, posteriormente, su discurso se dirigirá a mostrar que en el ámbito de las decisiones políticas se busca consejos, se censura o se alaba, e incluso se castiga, lo que supone, a su vez, que en este ámbito puede darse la enseñanza<sup>142</sup>. La conversación, tras esta intervención, deriva en una discusión sobre la unidad de la *areté* que, aunque guarda relación con la problemática desplegada, sin embargo, se aleja de esta pretensión protagórica de enseñar en un terreno en el que solo puede haber *dóxa*<sup>143</sup>.

Los fundamentos de la enseñanza de Protágoras, sin embargo, habían sido explicitados en el *Teeteto* antes del pasaje que he citado anteriormente. En un tramo en el que se realiza una apología de Protágoras (frente a la manera erística de argumentar que se ha desarrollado hasta entonces), se pone en boca de este un discurso que pretende mostrar los ejes principales en torno a los que se mueve su concepción doxática de la *epistémē*<sup>144</sup>. Ello implica una reformulación de todo el horizonte simbólico

---

desde esta perspectiva convencional, en efecto, se abre el espacio para las intervenciones particularistas y pleonéticas de los rétores en las asambleas, dispuestos a conseguir para sí los privilegios que creen merecer «por naturaleza». Sobre la *pleonexía* de Calicles, véase M. Vegetti, *Quince lecciones sobre Platón*, op.cit., pp. 105-106. Nótese que todo este discurso de Calicles se enmarca en una alabanza de la filosofía, pero restringida a ser un asunto de jóvenes (484c-486d). Esta autolimitación de Calicles se expresa a lo largo de su diálogo con Sócrates mediante su actitud reticente a investigar en profundidad y, sobre todo, en las inconsistencias y contradicciones que aparecen en un examen cuidadoso de su discurso (491b-c, 497b, 499b-c; 501c; etc.). En este sentido, el mantenimiento de una «realidad», la *phýsis*, más allá de la convención del *nómos*, hace que su tesis no se corresponda completamente con la tesis protagórica en la que todo queda disuelto en la convencionalidad y, por tanto, que su supuesta radicalidad no sea tal (de ahí la afirmación de Sócrates de que «la sofística es más bella que la retórica», 520b). Este planteamiento a medio camino es característico del contexto histórico de la Atenas clásica y, en cuanto tal, sirve como contrapunto para medir y valorar la coherencia de las propuestas sofísticas. Esta actitud típica ateniense se escenifica en el final del *Eutidemo* en la figura de un personaje anónimo, «que se consideraba completamente sabio, de esos que son hábiles en los *lógoi* para los tribunales» (*Eutidemo* 304d), que se acercará a Critón al finalizar la conversación entre Sócrates y los hermanos sofistas para criticar la esterilidad de hablar de esos temas. Ese personaje, dirá Sócrates, es del tipo que Pródico llamaba «intermedios» (*methória*) entre los filósofos y los políticos, y «se comportan moderadamente respecto a la filosofía y respecto a la política» (305d). De esta forma, «participando de ambas, son inferiores a ambas en relación a lo que cada una de ellas, la política y la filosofía, consideran digno decir, y así, siendo terceros en cuanto a la verdad, buscan parecer ser los primeros» (306c).

139 Que la retórica no es capaz de instituir verdad alguna salvo que se subordine a un saber de lo justo y lo injusto es uno de los temas que recorren el *Gorgias* y otros diálogos platónicos. Véase Platón, *Gorgias* 455a; 456b-457c; 460a; 503a; etc.

140 Véase Platón, *Protágoras* 319a-320c.

141 Véase el mito de Prometeo contado por el sofista en Platón, *Protágoras* 320c-323a. Sobre la caracterización de los dos ámbitos como «virtudes prometeicas» y «virtudes herméticas», véase Gustavo Bueno, «Análisis del Protágoras de Platón», en: Platón, *Protágoras*, Oviedo: Clásicos El Basilisco, 1980, pp. 15-84.

142 Véase Platón, *Protágoras* 323c-324d; 325a-326e.

143 En cuanto se considera a sí mismo un «maestro de *areté*», Protágoras debe ser capaz de responder a los interrogantes socráticos en cuanto a la unidad de su objeto de enseñanza: ese es el sentido de la deriva del diálogo. Véase Platón, *Protágoras* 329c-d.

144 El tramo en cuestión se encuentra en Platón, *Protágoras* 165e-168c, en donde Sócrates habla como si fuera el propio Protágoras. En 166a-b se expresa la necesidad de realizar una crítica interna de los postulados protagóricos: «Cuando examinas algo de lo mío por medio de preguntas, solo si fuese derrotado el interrogado que respondiera como yo mismo respondería, entonces yo sería refutado. Pero si lo hace de otro modo, el refutado será él».

en función de ese achatamiento horizontal de la perspectiva:

Yo afirmo que, en efecto, la verdad es como yo la he escrito: que cada uno de nosotros es medida tanto del ser de lo que es como de lo que no; aunque, desde luego, entre unos y otros hay grandes diferencias con respecto a esto, y así a los unos les son y les aparecen unas cosas, y a otros, otras. Y estoy lejos de decir que no hay sabiduría ni hombres sabios, sino que llamo 'sabio' al que es capaz de producir un cambio en alguno de nosotros, de modo que, apareciéndole y siéndole unas cosas malas, se le aparezcan y le sean buenas. (...) Pues no es necesario sostener que alguno de estos es más sabio, ni siquiera es posible hacerlo, ni hay que acusar al enfermo de ignorante porque le parezcan [*doxádsei*] esas cosas así, ni al sano de sabio porque le parezcan de otro modo, sino que hay que cambiar hacia la otra situación, ya que esa otra *héxis* es mejor. Así también en la *paideía* se produce un cambio de una *héxis* hacia otra que es mejor. Mientras que el médico produce el cambio por medio de drogas, el sofista lo hace con discursos [*lógois*]<sup>145</sup>.

En esta concepción doxática de Protágoras, como vemos, se opera un desplazamiento semántico por el que palabras como «sabio» o «educación» deben ser replanteadas como tales<sup>146</sup>. Con ello quedan redefinidos esos términos a una escala acorde con la «verdad» de la que habla Protágoras. Así, la tarea de refutar la *dóxa* pasa a ser la de alterar terapéuticamente la *héxis* de quien la tiene. La «verdad» queda así sustituida por lo «mejor»<sup>147</sup>. Dentro de esta comprensión de la tarea del sabio como productor de efectos en la audiencia cobra sentido la teorización platónica del sofista como «productor de simulacros»<sup>148</sup>. La carencia de una referencia, el «no hay nada en sí ni por sí», hace que el discurso sofístico se quede en un juego de efectos, en el que el objetivo pasa a ser transformar al auditorio y producir la *héxis* que se busca. De esta forma, el sofista proporciona un horizonte de comprensión para la actividad democrática ateniense y así puede reclamar para sí el estatuto de «maestro de *areté*» y los honorarios correspondientes:

Por la misma razón, el sofista que es capaz de enseñar esto a sus alumnos es sabio y es digno de recibir muchas riquezas [*khremátōn*] de aquellos a los que ha enseñado. Y así es como unos son más sabios que otros y, sin embargo, nadie tiene una *dóxa* [*dóxadsei*] falsa<sup>149</sup>.

La insistencia platónica en los honorarios de los sofistas no es expresión de un moralismo contrario al «negocio con la verdad». Cuando se señala que los sofistas reciben un salario por sus lecciones, lo que se alude con ello es a la propia enseñabilidad de lo que se imparte y, con ello, a que es un efectivo saber lo que ese «maestro» enseña. El «comerciante de conocimientos», si es tal, vende efectivamente un «conocimiento», con lo que ese «conocimiento» tendrá que cumplir con los rasgos epistémicos de todo saber. En este nivel, las referencias a la crematística sofística son, pues, una manifestación de la pretensión epistémica de los sofistas<sup>150</sup>. Eso mismo puntualiza Protágoras por mediación de Sócrates

145 Platón, *Teeteto* 166d-167a.

146 De la misma forma, la tesis de que «nada es en sí y por sí» obliga a una reformulación radical del lenguaje corriente, que incluye palabras que apuntan hacia unidades y entidades determinadas: «Y es que deberíamos prescindir de una vez por todas del 'ser' [*eînai*], que tantas veces y aún ahora nos hemos visto obligados a utilizar por costumbre y desconocimiento. Pero esto no debe hacerse, según el discurso de los sabios, ni tampoco aceptar 'algo' [*ti*], ni 'de algo' [*tou*] ni 'mío' [*emoû*], ni 'esto' [*tóde*] ni 'aquello' [*ekeîno*], ni ninguna otra designación que establezca algo, sino que hay que hablar, según la naturaleza, de 'devenidos' [*gignómena*], 'producidos' [*poiouména*], 'destruidos' [*apollúmena*], 'alterados' [*alloioúmena*]]» (Platón, *Teeteto* 157b). Siguiendo la misma línea de razonamiento, Aristóteles verá una contradicción pragmática en los negadores del principio de no contradicción desde el momento en que digan algo, ya que entonces estarán admitiendo en su propio decir aquello que pretenden desmentir. Véase Aristóteles, *Metafísica* IV 4.

147 Platón, *Teeteto* 167a-b.

148 Véase Platón, *Sofista* 235b-236d

149 Platón, *Teeteto* 167c-d.

150 Los paralelos entre la sofística y la crematística tal como la entiende Aristóteles se prolongan: al igual que el discurso sofístico se encuentra atravesado, como veremos, por la infinitud, es decir, por la carencia de *télos*, también la crematística, como ya hemos visto, es el vehículo de una *pleonexía* insaciable.

en el pasaje citado, al vincular la justificación de la sabiduría sofística con la percepción de un salario.

Ahora bien, la argumentación protagórica no supera el examen socrático desde el momento en que ella se guarda para sí la determinación de lo mejor como independiente de las *dóxai* implicadas. En efecto, si el sabio es el que puede transformar la *héxis* mala en buena, queda pendiente saber qué criterio se emplea para determinar la maldad o bondad de tal o cual *héxis*. La puesta a prueba del *lógos* de Protágoras comenzará señalando esto mismo:

Así pues, en primer lugar, volvamos de nuevo a lo anterior y veamos si nos enojamos correctamente o no cuando le reprochamos a este discurso que hacía autárquico en cuanto a la inteligencia [*prhónēsin*] a cada cual. Protágoras ha concordado con nosotros que algunos se destacan [*diphérein*] en cuanto a lo bueno y a lo malo, y estos son los sabios, ¿no?<sup>151</sup>

La efectiva refutación pasará por señalar que, si la *dóxa* es la verdad, esta misma afirmación tiene carácter de *dóxa*, lo que la torna contradictoria: en efecto, dentro de esta afirmación las *dóxai* contrarias a ella deben, sin embargo, ser aceptadas como verdaderas, con el que el propio Protágoras admite la *dóxa* que pone en cuestión su propia afirmación<sup>152</sup>. La «verdad» protagórica, en cuanto se pretende sin criterio veritativo para distinguir unas *dóxai* sobre otras se encuentra abierta a todas ellas por igual, una asimilación infinita que tiene que acabar aceptando incluso la *dóxa* que niega esa misma «verdad». Con eso cae en el horizonte de los negadores del principio de no contradicción y su incoherencia pragmática<sup>153</sup>. Ahora bien, incluso en el horizonte de la convencionalidad del *nómos*, Sócrates apunta que, sin embargo, en cuanto a los «bienes» (*t'agathà*) no se puede afirmar sin más que aquellas cosas que la *pólis* establezca como tales lo sean efectivamente<sup>154</sup>. La derrota del *lógos* de Protágoras se confirma desde el momento en que se apunta a la posibilidad de que una *pólis* adopte medidas que, aunque le parezcan perfectas, resulten perniciosas para sí misma. Al destacarse esta dimensión de la acción que es capaz de tropezar con los límites esenciales de las cosas, ya se está destacando la presencia de esa dimensión veritativa cuya referencia había sido cancelada por la sofística<sup>155</sup>. El hombre medida se ve entonces sustituido por otro criterio:

Con moderación podemos decirle a tu maestro [= Protágoras] que necesariamente debe aceptar que hay quien es más sabio que otro y que el tal es la medida, y que necesariamente cualquiera de los ignorantes como yo no somos la medida, aunque el *lógos* de aquel nos forzara a ser eso, lo quisiéramos o no<sup>156</sup>.

La incoherencia sofística muestra la carencia y, por lo tanto, la exigencia de un horizonte de comprensión que rebase la esfera humana de las *dóxai* y apunte a ese registro que excede la perspectiva

151 Platón, *Teeteto* 169d.

152 Platón, *Teeteto* 170d-171c.

153 La refutación aristotélica de los negadores del principio de no contradicción incluye esta referencia a Protágoras y a la igualación y anulación implícitas en sus doctrinas: «Además, si todas las contradicciones fueran verdaderas a la vez del mismo sujeto, es evidente que todas las cosas serían una. La misma cosa sería, en efecto, trirreme y muro y hombre, si es que algo puede afirmarse o negarse de todo, como sucede necesariamente a los que afirman la doctrina de Protágoras» (*Metafísica* IV 4, 1007b18-23). Y más adelante: «De esta misma *dóxa* deriva también el *lógos* de Protágoras (...) Y es que si las cosas que parecen [*tà dokoûnta*] y las que aparecen [*tà phainómena*] son todas verdaderas, necesariamente todas las cosas serán a la vez verdaderas y falsas» (IV 5, 1009a5-9). Michel Narcy señala este capítulo de la *Metafísica* como «una suerte de Teeteto a la inversa» («A qui la parole? Platon et Aristote face à Protágoras». op.cit., p. 89).

154 Platón, *Teeteto* 177d.

155 El mismo problema surge, en el *Gorgias*, cuando se destaca la necesidad de saber lo que es justo e injusto si se quiere hacer un «buen» uso de la retórica. Véase, por ejemplo, Platón, *Gorgias* 460a.

156 Platón, *Teeteto* 179a-b. En *Leyes* IV, 709b-c se sostendrá que el dios es la medida de las cosas, afirmación que, según lo expuesto en este trabajo, no debe entenderse como incompatible con esta de que la medida es el sabio.



de la actualidad. Pero esto, como hemos visto, es problemático. En este sentido, el sofista se muestra coherente con los códigos de la *pólis* al buscar deshacer la ambigüedad del poeta épico y situar a la *sophía* dentro del ámbito de los mortales<sup>157</sup>. La eliminación de la referencia a la divinidad, en este sentido, no es fruto de una suerte de «agnosticismo» o, incluso, de «ateísmo», sino consecuencia de este intento en cierta medida piadoso de atenerse a la esfera de los mortales. El problema está en que la ambigüedad era necesaria para mantener la referencia epistémica a una esfera transhumana y, si se la cancela, la *alétheia* se reduce a *dóxa* con las inconsistencias que hemos visto. La sofística constituye, así, un camino truncado, una desviación respecto a la orientación vertical que recorre los planteamientos griegos. No se puede saber hasta qué punto la imagen que ha llegado a nosotros de este «movimiento intelectual» no está distorsionada, pero el caso es que, intradialógicamente, Platón emplea esta figura, precisamente, para apuntar a las insuficiencias de la perspectiva meramente mortal de la acción o, si se quiere, de la esfera de la *dóxa*, en cuanto modo de presencia inmediato para los hombres<sup>158</sup>. El sofista constituye así, dentro de los diferentes intentos de respeto de los códigos piadosos que hemos ido viendo a lo largo del trabajo, una consecuencia que es incoherente con ese punto de partida<sup>159</sup>.

Y, precisamente, en este punto pueden enlazarse también las concepciones que hemos visto de la democracia con el movimiento sofístico. En efecto, ya vimos que la democracia extrema, al renunciar a la esfera del *nómos*, quedaba sometida al gobierno por decretos de los demagogos que, exaltando al *dêmos*, consiguen que este cambie su *dóxa* en base a sus discursos retóricos. La democracia también es, pues, un camino truncado, una desviación, en la que el impulso inicial (la *isonomía* en sentido amplio) acaba instituyendo una conclusión contradictoria consigo mismo (la ausencia de *nómos* y el gobierno de los decretos). Ambas figuras, en su carácter desviado, apuntan hacia esa tendencia que ellas mismas no cumplen: el eje vertical de la piedad que permite discernir lo mejor. Precisamente, sobre esto volveré para concluir el trabajo, ahí se inserta la figura platónica de Sócrates, en cuanto negatividad que pone de relieve la insuficiencia de un plano doxático autónomo. Pero antes, diré unas palabras, para concluir este examen de la Atenas clásica, sobre una interpretación que ha devenido canónica de este periodo y que puede ahora ser contrastada a partir del análisis desarrollado en este capítulo.

157 Recordemos que uno de los «disfraces» que según Protágoras habían adoptado los antiguos para esconder su «técnica sofística» era la poesía. Aquí se puede apreciar el error de perspectiva de la sofística: en vez de entenderse a sí misma desde la *sophía* anterior, busca comprender lo anterior a partir de sí misma.

158 El problema es entender este uso intradialógico solo como una suerte de «artefacto» para condenar al sofista como tal. En esta lectura, Platón es un furibundo enemigo de la sofística (por ser un aristócrata o por alguna otra razón) y su crítica se fundamenta en esa oposición, reduciéndose en cierto modo a ella. No es esto lo más grave, sino que, al hacer eso, se reduce también la dimensión del problema que están planteando los diálogos platónicos y que excede los límites sociológicos de la lucha entre la facción oligárquica y la democrática. Para una lectura de este tipo, véase Antonio Alegre, *La sofística y Sócrates. Ascenso y caída de la polis*, Barcelona: Montesinos, 1986. Véase también, aunque en otro nivel de discusión, la tesis de Barbara Cassin en *El efecto sofístico*, op.cit., especialmente pp. 11-23

159 Tal es la premisa desarrollada en el *Sofista* al vincular el *lógos* de Parménides, en cuanto apuesta por la *alétheia*, con las afirmaciones de los sofistas sobre la imposibilidad de la mentira y, por tanto, la infalibilidad de la *dóxa*. Véase Platón, *Sofista* 237b. Barbara Cassin ha desarrollado un análisis semejante, de premisa y consecuencia, pero en relación con Gorgias: el *Tratado sobre el no ser* sería, según esta línea interpretativa, el resultado de extraer las consecuencias del *Poema* de Parménides. Véase B. Cassin, *El efecto sofístico*, op.cit., pp. 27-99.



### 8.9.-LA LLAMADA «ILUSTRACIÓN GRIEGA»

La lectura que he propuesto de la democracia y de la sofística detecta en ellas una radical insuficiencia fruto de su carácter derivado y de su pretensión de autonomía. En este sentido, no deben ser asumidas como si fueran un referente de la época clásica griega, sino más bien como formas extremas, tentativas desviadas, dentro de unos códigos que exigen para su correcto funcionamiento de un respeto al planteamiento que incumplen ambas figuras. Es necesario dejar sentado que tal «incumplimiento» constituye la potencia de sus figuras históricas, desde el momento en que no se trata, por así decir, de una imposición extraña o externa sino, precisamente, de un desarrollo interno de esos mismos códigos. De ahí su papel central dentro de la reflexión política platónico-aristotélica que volverá sobre esas figuras una y otra vez. Eso sí, siempre a la manera de un estado de cosas que requiere de algo más (el horizonte perfectivo) para que se entienda su sentido y su unilateralidad.

Ahora bien, esta interpretación que propongo tiene un referente crítico muy preciso. Se trata de un modelo de lectura que, prolongando la oposición mito-logos que ya he discutido tanto en su genealogía moderna como en su aplicación a la Grecia arcaica, entiende el periodo clásico como el momento de pleno desarrollo del extremo racional de esa oposición. Los balbuceos lógicos de la época arcaica encontrarían así, especialmente en la Atenas clásica, una figura plena y autónoma: es la llamada «ilustración griega»<sup>160</sup>. Analogando este periodo con el de la ilustración moderna, paradigma de secularización y de immanentismo crítico, estas lecturas «ilustradas», por ejemplo, verán en la práctica ateniense asamblearia, con su horizontalidad y su intercambiabilidad, el surgimiento de la «política» tal y como la entendemos actualmente. También la sofística, con su afán por los discursos y la enseñanza, su «humanismo», su «relativismo» y su «agnosticismo», aparecerán marcados con esta impronta ilustrada. El pensamiento humano (es preciso hablar en estos términos, dada la continuidad que se propone desde estas lecturas) alcanzaría en este periodo una consciencia de su especificidad y de su autonomía respecto del mundo natural o del mundo divino. El giro «humanista» de los sofistas o de la democracia ateniense, pues, supondría la emergencia de un planteamiento racional inmanente, tan próximo al desarrollado por la ilustración moderna que podrían ambos ser señalados como manifestación de un mismo fenómeno general de laicización que se ejercería en una época y en otra<sup>161</sup>.

160 Véase, por ejemplo, W. Jaeger, *Paideía*, op.cit., pp. 263-273; F. Rodríguez Adrados, *La democracia ateniense*, op.cit., pp. 307-381. Eric R. Dodds retrotrae este momento incluso a un periodo anterior: «Pero quizá haya ciertas cosas que valga la pena decir a este propósito. Una de ellas es que la «Aufklärung» o Ilustración no fue iniciada por los sofistas. (...) La Ilustración es, desde luego, mucho más antigua. Sus raíces se hallan en la Jonia del siglo IV; actúa en Hecateo, Jenófanes y Heráclito, y en una generación posterior la fomentan científicos especulativos, como Anaxágoras y Demócrito. (*Los griegos y lo irracional*, op.cit., p. 172).

161 La teoría de Eric R. Dodds es ilustrativa de este planteamiento. Según el autor, la tradición va generando complejos de creencias por «aglomeración» y no por sustitución, de tal forma que puede llegarse a un momento en que el «Conglomerado Heredado» se revele incoherente y se venga abajo (*Los griegos y lo irracional*, op.cit., pp. 171-172). Tras el derrumbe de esos «conglomerados» artificialmente contruidos, queda lo «natural», que la psicología de Dodds ve capaz de definir en unos términos individualistas que denotan sus prejuicios modernos. Así, cuando los griegos desecharon el Conglomerado Heredado mítico, señala Dodds, «muchos desechaban con él los frenos religiosos que habían tenido sujeto el egotismo humano» (p. 182). Dicho en otras palabras: el «egotismo» humano es una tendencia natural de todo hombre, que se ve controlada y sujeta por las «convenciones» que establece la tradición. Así, se afirmará: «Ahí estaba el peligro inmediato, un peligro que siempre ha aparecido cuando un Conglomerado Heredado ha estado en vías de venirse abajo» (p. 183). Francisco Rodríguez Adrados parece adherirse a una teoría similar cuando, resaltando el paralelismo entre el «liberalismo griego» y el «pensamiento europeo del siglo XVIII», sostiene: «Lo fundamental del paralelismo está en la ruptura de las viejas estructuras, acompañada de un sentido cada vez mayor de la igualdad humana y los valores

De esta forma, se plantea una suerte de dinámica transhistórica por la que la racionalidad se constituye a modo de reacción ante diferentes manifestaciones de lo «religioso», entendido en un sentido que englobaría tanto el politeísmo griego como el monoteísmo medieval. Ahora bien, al hacer esto, se está abandonando el punto de vista de la concreción histórica y se está pasando a establecer una teoría, por así decir, metafísica sobre la racionalidad del hombre<sup>162</sup>. Definido todo fenómeno en función de este horizonte racional, el periodo clásico aparece, pues, como uno de esos momentos en los que ha emergido un proyecto de plena actualización de las potencias racionales ínsitas en todo hombre. Es decir, ya no se trata de definir la racionalidad en términos históricos, remitiéndola a un contexto de surgimiento específico y comprendiéndola como el resultado de una determinada disposición simbólica, sino que este punto de vista la concibe como una posibilidad genérica del ser humano, es verdad que determinada en su surgimiento por la situación contextual, pero extrapolable en principio a cualesquiera circunstancias. Lo que supone, por lo tanto, pensarla, si no como esencia o verdad del hombre, como una posibilidad ahistórica de nuestra especie. Con este planteamiento, obviamente, es perfectamente coherente la necesidad de examinar ese proceso de formación, es decir, de realizar una historia teleológica de la racionalidad. Dicho de otra manera, la exigencia de ver el pasado a partir de nuestro horizonte de comprensión y asimilarlo a él. Con ello, pues, la interpretación se sitúa en un nivel prehermenéutico; es decir, se ignora la finitud de nuestras categorizaciones y se embarca en esa tarea identitaria que configuraba la investigación histórica en el siglo XIX. Ya he mostrado en el primer capítulo de este trabajo la insuficiencia de un planteamiento semejante, que choca con la situación hermenéutica actual.

En este sentido, el problema de estas lecturas no es tanto el que hayan sido planteadas en algún determinado momento pasado, puesto que solo en cuanto han sido formuladas han podido ser rebatidas, sino el que se sigan defendiendo en la actualidad y que constituyan nuestro modo canónico de percibir el pasado. Ya he resaltado en el primer capítulo la necesidad de ejecutar un punto de vista que se corresponda con los planteamientos que han sido destacados por la tradición en la que nos encontramos. Y esto requiere de una teorización diferencial de la historia que es negada de raíz por la lectura «ilustrada». No se trata, por lo tanto, de que sea una interpretación falsa en cuanto que no se corresponda con una realidad extramental llamada Grecia clásica, sino de que es una lectura que se basa en presupuestos que han sido rebasados por la tradición. La persistencia de este horizonte tradicional no es, en principio, una cuestión de «mala fe» hermenéutica sino resultado de un «encallamiento» de la tradición que ha abierto un hiato entre su comprensión general de sí y la ejecución concreta de sus recreaciones históricas. El problema, pues, no es el de una explícita voluntad identitaria en los intérpretes sino el de una serie de inercias en el desarrollo de la tradición que deben ser deconstruidas para que pueda desplegarse una lectura del pasado acorde con nuestra situación histórica. En este sen-

---

del individuo» (*La democracia ateniense*, op.cit., p. 24). Ambas teorías resaltan, pues, el carácter «impositivo» de las estructuras religiosas, frente a las cuales estaría el «individuo». La Modernidad, en cuanto asunción de esa realidad, será así un planteamiento acorde con la naturaleza de las cosas.

162 Véase lo señalado en la nota anterior. La referencia a la eternidad en el siguiente pasaje de Werner Jaeger es sintomática de este abandono del punto de vista histórico: «Sea de ello lo que fuere, no cabe duda que la entrada de la masa en la actividad política, que es la causa originaria y la característica de la democracia, es una presuposición histórica necesaria para llegar al planteamiento consciente de los problemas eternos que con tanta profundidad se propuso el pensamiento griego en aquella fase de su desarrollo y que ha legado a la posteridad» (*Paideía*, pp. 264-265).

tido, hay que subrayar que este planteamiento «ilustrado» ha sido sostenido incluso por aquellos que, en otros ámbitos, han buscado corregir la proyección de nuestras categorizaciones sobre el mundo antiguo. Para el estudio del pensamiento arcaico griego, me he servido a lo largo de este trabajo de investigaciones como las de Marcel Detienne o Jean-Pierre Vernant que demuestran el rendimiento de esa labor de extrañamiento a la hora de comprender, por ejemplo, la religión griega como fenómeno específico y distinto de la religión cristiana. El problema es que esta misma precaución no se extiende, para estos autores, a la hora de examinar el fenómeno de la *pólis* y de su modo de gobierno. La tesis de estos investigadores puede resumirse en sus líneas principales en lo siguiente: el surgimiento de la *pólis* supone la emergencia institucional de un espacio vacío sin direcciones, cuyos puntos son homogéneos y completamente intercambiables entre sí, lo que propicia el desarrollo de la política tal y como la entendemos, esto es, como discusión racional de motivos convencionales en un plano horizontal de igualdad<sup>163</sup>. Frente a las lecturas del «mito al logos» de corte decimonónico, el problema de esta lectura «ilustrada» no está tanto en lo que se defiende sino en cómo se hace. Es cierto, y lo hemos visto en este capítulo, que el surgimiento de la *pólis* implica la emergencia de una horizontalidad homogénea. Lo que estorba la interpretación no es esta constatación que es realizada de manera interna al mundo griego en las obra de Platón y Aristóteles. El problema es cuando la constatación de ese espacio uniforme se asimila a términos de clara connotación positiva para nosotros como «ilustración», «secularización», «laicización». Primero, porque mediante ellos nos deslizamos por la senda de las analogías históricas y los refuerzos identitarios que es necesario descartar. Al final de este trabajo volveré sobre esta exigencia y las consecuencias que se derivan de su no cumplimiento. Pero es que, segundo, también ocurre que esa caracterización no se ajusta al modo como irrumpió, en los planteamientos griegos, este nuevo fenómeno. Lo que, por decirlo con la expresión de Detienne, se entiende como «proceso de secularización» es justamente la situación examinada en este capítulo, que se ha mostrado enteramente dependiente del planteamiento piadoso e insuficiente en cuanto demarcado de él. Es decir, no es una figura autónoma, subsistente, que pueda tomarse como, por decirlo a la griega, un *télos*, es decir, un objetivo del proceso histórico que constituiría al mismo tiempo una figura cerrada sobre sí misma.

Puede entenderse que la referencia a la actualidad del intérprete determine hasta cierto punto la orientación de la lectura. En este caso, por ejemplo, como señala Nicole Loraux, es preciso situar las teorías «ilustradas» de Vernant o Detienne en contexto con la situación del Partido Comunista o de la práctica política en general de sus días<sup>164</sup>. Es constitutivo de la democracia, desde luego, requerir continuas lecciones de democracia y, en ese sentido, también ahora podríamos sentirnos tentados de repetir el anacronismo «ilustrado». El problema no está tanto en la falta de rigor que supone un

163 La potencia y fecundidad de esta escuela ha supuesto una proliferación de estudios que se insertan en esa misma línea de investigación, de los que citaré solo los más significativos. Véase J.-P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, op.cit., pp. 61-79 («El universo espiritual de la *pólis*»); J.-P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, op.cit., pp. 334-364 («La formación del pensamiento positivo en la Grecia arcaica»); M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, op.cit., pp. 87-108 («El proceso de secularización»); P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir*, op.cit., pp. 319-334 («La raison grecque et la cité»).

164 En efecto, Nicole Loraux subraya las intenciones «actuales» del *Los orígenes del pensamiento griego* de Jean-Pierre Vernant, que fue escrito «con el fin de explicar a los intelectuales marxistas del Partido Comunista Francés – para explicarse, sobre todo, a sí mismo–, que la democracia nació en Grecia bajo el auspicio del debate y de la libre confrontación de ideas adversas» (*La guerra civil en Atenas*, op.cit., p. 203).

intento semejante, sino en que, en ese mismo movimiento, se está haciendo lo contrario de lo que se persigue<sup>165</sup>. Si se busca ponderar la horizontalidad democrática y los procedimientos de argumentación racionales, por ejemplo, se les hace un flaco favor cuando se les elimina toda su especificidad histórica concreta y se les reenvía a una teoría metafísica esencialista en la que constituyen potencias ahistóricas que pueden aflorar en situaciones históricas diversas. La lectura «ilustrada» se demuestra insuficiente, pues, incluso en este nivel «pragmático» o «retórico».

La investigación aquí presentada ha buscado ser coherente con el punto de partida histórico esbozado en el primer capítulo y, para ello, ha querido desarrollar una lectura de la Atenas clásica como un fenómeno, sin duda, excepcional pero derivado del movimiento histórico concreto de los planteamientos griegos. Para cerrar este camino, me gustaría enfocar a partir de esta lectura la figura del Sócrates platónico, con vistas a destacar, en el corazón mismo de los diálogos, la presencia de una dinámica similar a la aquí expuesta. Además, la cuestión deviene significativa, en lo que se refiere al punto de vista aquí desarrollado, por cuanto se sitúa en el contexto de una discusión sobre la piedad: Sócrates, como es sabido, fue condenado a muerte por impiedad.

---

165 Aunque, desde luego, hay un problema también en cuanto a la calidad de la interpretación que se propone, puesto que la proyección categorial impone su sistema de oposiciones y, en función de las polarizaciones establecidas, puede llegar a adular la mirada sobre otros momentos históricos. Así, cuando estos autores contemplan el espacio de lo político desde un punto de vista completamente moderno, insisten una y otra vez en las aspiraciones igualitarias de la *pólis* y en el espacio reversible y homogéneo que presupone. Con ello, no atienden a la particularidad de los primeros proyectos políticos griegos y proyectan en ellos el modelo de la democracia ateniense. En este sentido, los análisis de la «palabra-diálogo» de Detienne en *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* demuestran una incomprensible falta de atención al contexto estudiado, sumergiéndole a la fuerza en el horizonte de la reversibilidad y la homogeneidad. Ya destacué en un capítulo anterior como se entendían las relaciones de don y contradón como una suerte de «relaciones contractuales». Los análisis de la función guerrera arcaica, destinados a fundamentar la aparición de la «palabra-diálogo» que constituirá el hecho diferencial de la «secularización» se encuentran completamente marcados por los presupuestos de la lectura que se imponen a despecho de las situaciones descritas. Así, por ejemplo, las tres instituciones guerreras que se destacan como espacios de «palabra-diálogo» son sistemáticamente malinterpretadas para apoyar la tesis de que la horizontalidad y la simetría se hallan virtualmente en ellas: cuando se analizan los juegos funerarios (pp. 88-89) se pasa por alto que de lo que se trata en ellos es de demostrar la superioridad frente al resto (es decir, que son una institución aristocrática); también el estudio de la institución del reparto del botín (pp. 90-91) ignora las afirmaciones de Aquiles reprochando a Agamenón que obtenga más parte que el resto; por último, los análisis de las asambleas guerreras (pp. 94-96) las dibujan como si los aqueos hubieran constituido una democracia semejante a la ateniense, cuando la presencia de personajes privados violentamente de palabra, como Tersites, apunta más bien, de nuevo, a un horizonte aristocrático. En este sentido, el atenocentrismo disimula la proyección de prejuicios modernos, a la vez que es consecuencia de ellos. Las siguientes palabras de Jean-Pierre Vernant, por ejemplo, que son características de los procedimientos de la asamblea ateniense, son adjudicadas sin embargo a toda *pólis*, elevando a la democracia de desviación a modelo paradigmático: «Todas las cosas ‘comunes’ deben ser el objeto, entre éstos que componen la colectividad política, de un debate libre, de una discusión pública, en el gran día del ágora, bajo forma de discursos argumentados. La *polis* supone un proceso de deshieratización y de racionalización de la vida social» (J.-P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, op.cit., p. 189). Mis referencias en los análisis de la política de Solón a la no vinculación del *mésos* con la homogeneidad y la igualdad aritmética, apuntaban hacia este problema de comprensión que subyace a estas teorías «ilustradas». Así como Hestia constituye el «centro» del hogar, y ello no implica relaciones igualitarias entre el hombre y la mujer, tampoco el «poner en el centro» implica en primera instancia homogeneidad y reversibilidad. El surgimiento local de estos espacios de horizontalidad es lo que debe ser explicado, y no a la inversa.







# **CAPÍTULO 9**

## **LA IMPIEDAD DE SÓCRATES**

### 9.1.-LOS PROCESOS DE IMPIEDAD

En los análisis sobre la democracia del capítulo anterior, así como en la lectura que he presentado del proyecto legislativo soloniano, se destaca una remisión a un eje vertical que despliega un criterio de distinción entre las diferentes opciones posibles, así como una exigencia propia del planteamiento que permite esa variedad de opciones. Se trata de la referencia a lo «mejor», a la *areté* o a la aristocracia. Ya Aristóteles señalaba que lo «más provechoso» para la *pólis* era que gobernaran los mejores sin que los peores quedaran rebajados<sup>1</sup>. Este planteamiento concuerda con el de Solón en la necesidad de una *politeía* mixta que atienda a las diferencias esenciales que hay en la *pólis* a la vez que incorpore mediante los *nómoi* las dinámicas de la *dikē* a su funcionamiento. De esta forma, el planteamiento griego señala, dentro de su aparente cumplimiento, la exigencia de reactivar los principios críticos que movilizaba la concepción piadosa del mundo que se había ido gestando a lo largo de la época arcaica. Dicho de otra forma, el reconocimiento institucionalizado de la divinidad exige que, para respetar su consistencia, se exploren nuevas formas de hacer comparecer esa referencia a lo mejor que constituía la práctica de la piedad. Ya hemos visto que la sofística respondía, en cierto modo, a esa misma necesidad de establecer un criterio allí donde no se percibe ninguno.

En la obra platónica esta problemática referencia a la divinidad y al punto de vista de lo mejor, como vamos a ver, se encarna en la figura de Sócrates. Esta plasmación es, sin duda, compleja y obliga a un análisis cuidadoso de su figura. Entender a Sócrates constituye una tarea importante de este trabajo porque en él se expone, de un modo profundo, el problema de la piedad en la Atenas clásica. En efecto, Sócrates, como es sabido, fue juzgado por impiedad (*asébeia*) y condenado a muerte por ese delito. Su acusación formal, según los testimonios, consistía en lo siguiente:

Sócrates comete injusticia [*adikeîn*] corrompiendo a los jóvenes y no reconociendo [*nomídsonta*] en los dioses que la *pólis* reconoce, sino en otras divinidades nuevas<sup>2</sup>.

Dentro del contexto piadoso que he desarrollado en lo anterior esta clase de procesos son una novedad<sup>3</sup>. Ya hemos visto que la piedad griega implicaba cierta elasticidad, por lo que la introducción de divinidades nuevas no debería ser un problema en esa perspectiva. Sin embargo, los análisis que he hecho del fenómeno de trivialización de la piedad apuntan a que la institucionalización de la misma implica un cierto cierre del principio de elasticidad. A partir de ahora es la propia *pólis* la que se instituye como custodio de la piedad, de forma que se impone una cierta rigidez en la que las innovaciones serán examinadas como tales y puestas en tela de juicio. Podría parecer que esto choca con el desarrollo de la poesía trágica como vehículo de nuevas versiones de los mitos antiguos, pero ya he señalado el horizonte cívico en el que se inscribe esta nueva poesía, de forma que la *pólis* tiene cabida en su práctica.

Pero hay algo más. La trivialización comporta, desde luego, una rigidez en cuanto a la piedad, pero ello es debido, precisamente, a la reacción piadosa que establece en cuanto a la transgresión de los

1 Véase Aristóteles, *Política* VI 4, 1319a3-4.

2 Platón, *Apología de Sócrates* 24b-c.

3 Sobre estos procesos de impiedad puede consultarse el libro de Eudore Derenne, *Los procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V et au IV siècle avant J. C.*, Lieja: Vaillant-Carmanne, 1930. Véase también Robert Parker, "Law and Religion", en: M. Gagarin, D. Cohen (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge: Cambridge UP, 2005, pp. 61-81.

límites. La introducción de nuevos dioses supone, desde luego, una perspectiva que rebase la propiamente humana y que se abra al acontecer de lo divino como tal. Al igual que ocurría en el caso de Eutifrón, la comunidad ateniense no puede admitir una posición meramente humana que se arroge un conocimiento específico sobre lo divino. En este sentido, los procesos de impiedad incoados por la comunidad ateniense son una muestra de su voluntad de ajuste al horizonte piadoso que la constituye. Es importante subrayar que, al aceptar los códigos de la piedad en su legislación, Atenas ha admitido ya al menos una perspectiva transgresora semejante, pero, en coherencia con las líneas que dibuja esa intervención, toda nueva iniciativa debe ser rechazada como «locura» o, directamente, como «impiedad».

En este marco se inscribe el proceso realizado contra Sócrates. Se suele señalar que hay motivos «políticos» ocultos detrás de él. El propio Sócrates, en la *Apología*, apunta a ciertos nombres que, según se desprende de la caracterización de otros diálogos, podrían tener motivos de los que se denominan «políticos» para procesarlo<sup>4</sup>. Ya hemos visto que en las coordinadas políticas atenienses cabe perfectamente que los procesos se incoen por motivos semejantes (digamos, relativos a la *dóxa*)<sup>5</sup>. Ahora bien, también he señalado que esta dimensión de la *dóxa*, en cuanto tal, no se basta a sí misma. Esto se traduce en esa necesidad de recurrir a un proceso de *asébeia* como coartada «política». Sin embargo, quedarse en este plano de los pretextos y las verdaderas razones sería mantenerse en el plano de la *dóxa*, de la misma manera que Edipo lo hace cuando acusa a Creonte de conspirar contra él. Las razones que ofrece Sócrates en la *Apología*, por ejemplo, rebasan ese plano, en cuanto lo ponen de relieve y muestran su carencia de asideros. Paso ahora a analizar esta lectura que presenta el propio Sócrates de su proceso en la *Apología*.

## 9.2.-UN FANTASMA RECORRE ATENAS

Para poder entender bien qué se juega en la acusación de impiedad a Sócrates debe analizarse con detalle el discurso de defensa socrático tal y como Platón lo ha transmitido. Y, ante todo, lo que primero es preciso destacar es que Sócrates comienza ese discurso sorprendiendo al auditorio al señalar que se han hecho contra él dos acusaciones<sup>6</sup>. La primera, que ya hemos citado, es la formulada por Meleto: es así la más reciente y constituye el motivo explícito del juicio por *asébeia* que se le realiza. La otra, sin embargo, es anterior y se encuentra más extendida, hasta el punto de que no se puede señalar un acusador manifiesto. Esto impide, además, que la defensa frente a ella pueda hacerse de una manera dialógica:

4 Sobre los acusadores de Sócrates, véase Claude Mossé, *Le procès de Socrate*, Bruselas: Editions Complexe, 1996, pp. 95-99. La aparición de Ánito en el *Menón* apunta, prolepticamente, a la acusación posterior de impiedad. El tramo de conversación entre Sócrates y Ánito se da en Platón, *Menón* 90a-95a. Su abandono de la conversación, irritado, se destaca con las siguientes palabras: «Yo te aconsejaría, si me quieres hacer caso, que te cuidaras; porque, del mismo modo que en cualquier otra *pólis* es fácil hacer mal o bien a los hombres, en ésta, ciertamente, también lo es. Creo que también tú lo sabes» (94e-95a). Cabe destacar de esta amenaza su carácter político en el sentido de ser posibilitada por la *pólis* misma. Sobre las anticipaciones de la muerte de Sócrates en los diálogos, véase Diskin Clay, *Platonic questions. Dialogues with the Silent Philosopher*, Pensilvania: The Pensilvania State UP, 2000, pp. 35 y ss.

5 Es de señalar, sin embargo, que el *nómos* de Atenas establecía multas y hasta la *atimia* si el acusador no conseguía un quinto de los votos emitidos. Véase G. Luri, *El proceso de Sócrates. Sócrates y la transposición del socratismo*, Madrid: Trotta, 1998, p. 19.

6 Véase Platón, *Apología de Sócrates* 18a.

Pues no es posible hacer subir aquí a alguno de ellos ni someter a prueba [*elégxai*] nada, sino que es forzoso defenderse sin más [*atekhnós*], como combatiendo sombras [*skiamakheîn*], y someter a prueba [*elégkhein*] sin nadie que me responda<sup>7</sup>.

La cuestión no es baladí y constituye un problema para el modo de proceder socrático, marcadamente dialógico. En la acusación antigua de lo que se trata es de combatir una «sombra», un «rumor» que corre de boca en boca por la *pólis*, sin que sea posible señalar un responsable último que responda a las preguntas socráticas. La defensa frente a esa acusación, pues, deberá hacerse en el mismo nivel de abstracción que ella tiene. De ahí que el interlocutor de Sócrates en este diálogo sea *hoi Athēnaioi*, la comunidad política ateniense, y de ahí que la forma dialógica del mismo esté reducida al mínimo: los atenienses escucharán y no darán más respuesta que su veredicto final. Este peculiar interlocutor y la singular forma del texto son dos caras del mismo aspecto.

Esa acusación antigua es formulada por Sócrates en los siguientes términos:

Sócrates comete injusticia y se extralimita [*adikeî kai periergádsetai*] al indagar sobre las cosas subterráneas y las celestes y al hacer fuerte el discurso débil y al enseñar estas mismas cosas a otros<sup>8</sup>.

La presencia activa de este rumor sobre Sócrates en la *pólis* ateniense, como él mismo se encarga de señalar, es atestiguada por la comedia *Las nubes* de Aristófanes, en la que se nos presenta una imagen de Sócrates coincidente con los rasgos de esta acusación<sup>9</sup>. El rumor que se halla extendido en la *pólis* dibuja, pues, la figura de un Sócrates sabio que enseña un extraño saber a quien pueda permitirse pagar por ello. Así, según se desprende del texto, es como aparece Sócrates ante la *pólis* ateniense. Esa imagen constituye, pues, la inmediatez de Sócrates. Y es sobre esta inmediatez, precisamente, sobre la que se ha construido su acusación de *asébeia*:

Estos, atenienses, los que han extendido este rumor, son los temibles acusadores míos, pues los que les escuchan consideran que quienes buscan estas cosas no reconocen a los dioses [*ou theòis nomídsein*]<sup>10</sup>.

En cuanto constituye la base de la acusación más reciente, ese rumor sobre Sócrates es mucho más relevante que la supuesta impiedad que le ha llevado a juicio. De hecho, el núcleo de la acusación legal se desmonta por medio de un breve interrogatorio al acusador<sup>11</sup>. El problema es que es indiferente si Sócrates es efectivamente o no impío, puesto que es la sabiduría que se le imputa lo que conlleva impiedad. Tal es el sentido del desdoblamiento de acusaciones con el que arranca la *Apología*: señalar hacia una inmediatez que respalda la acusación de impiedad. No se trata, pues, simplemente de un «juicio político» porque la acusación se sostiene en un rumor generalizado en la *pólis*, no es una cosa exclusiva de Meleto o Anito. Y ese es el núcleo del problema: existe un *phántasma* que recorre Atenas, un simulacro, algo que parece pero no es, que suplanta la verdadera conducta de Sócrates, y que le hace aparecer como un impío a los ojos de la comunidad ateniense<sup>12</sup>.

7 Platón, *Apología de Sócrates* 18d.

8 Platón, *Apología de Sócrates* 19b-c.

9 Véase Platón, *Apología de Sócrates* 19c.

10 Platón, *Apología de Sócrates* 18c.

11 Véase Platón, *Apología de Sócrates* 24c-28a.

12 Gregorio Luri, siguiendo a Eggers Lan, destaca que la traducción que más se aproxima al sentido de la *diabolé* a la que se refiere Sócrates es la de «falsa imagen» (*El proceso de Sócrates*, op.cit., p. 27). Ya Sócrates ha señalado desde el comienzo, al hablar del discurso de sus acusadores, que no se ha reconocido en él, situando su acusación en el terreno suplantador del simulacro. Véase Platón, *Apología de Sócrates* 17a.



### 9.3.-EL EXAMEN DE LA APARIENCIA

Ya hemos visto de pasada la figura de Protágoras que emerge en el diálogo del mismo nombre. Como es sabido, este sofista también fue acusado de impiedad en Atenas y, seguramente, por razones similares a las de la acusación socrática. En efecto, la caracterización que se hace de Sócrates en la acusación antigua lo presenta como uno de esos sofistas que recorrían las *póleis*, especialmente la ateniense, enseñando su sabiduría y cobrando por ello<sup>13</sup>. En el capítulo anterior hemos visto cómo la peculiar sabiduría que busca desplegar este movimiento se instituye al margen de la referencia divina o veritativa que constituye el corazón mismo de la *pólis*. No es de extrañar, entonces, que a estas figuras se les atribuya ese «no reconocimiento» en el que consiste la *asébeia*.

Esta figura del sofista, por lo tanto, constituye la referencia frente a la cual el Sócrates platónico busca desmarcarse, con vistas a descartar esa imagen que tiene Atenas de él. Esa tarea, sin embargo, no se hará de manera directa. No se examinará la consistencia interna de esa figura, por ejemplo. Simplemente, Sócrates pondrá de testigos a los propios atenienses a los que se dirige, exhortando a aquellos que le han oído dialogar alguna vez a que proporcionen información de primera mano al resto sobre lo que él hacía y decía<sup>14</sup>. Nadie podrá aseverar haberle oído hablar de los temas que menciona la acusación antigua ni podrá decirse de él que intente educar (*paideúein*) a los hombres y que, consiguientemente, cobre por ello<sup>15</sup>.

Con esto Sócrates opone una imagen a otra, una apariencia a otra, y entonces el problema pasa a ser el de qué es lo que ha causado esa falsa imagen<sup>16</sup>. ¿Qué es lo que hace que Sócrates aparezca como lo que no es? Algo tiene que haber en la verdadera presencia de Sócrates que haya llevado a ese simulacro. Nótese que, por lo tanto, Sócrates se ve obligado a hablar de sí de un modo indirecto: su conducta se expone no por mor de ella misma, sino en vistas a explicar por qué su inmediatez no es su verdadera presencia.

Sócrates responde a la pregunta por el fundamento de su fama con las siguientes palabras:

Pues yo, atenienses, no por otra cosa sino por cierta sabiduría [*dià sophían tinà*] es por lo que he adquirido ese renombre. ¿Y qué sabiduría es esta? La que es quizá la sabiduría propia del hombre [*anthrōpínē sophía*]: pues en realidad corro el riesgo de ser sabio en esta<sup>17</sup>.

A modo de contrafigura del «extraño saber» que le achaca la acusación antigua, Sócrates se presenta aquí como poseedor de una cierta sabiduría. La caracterización de «humana» cobra su sentido cuando se presenta como testigo de ella al dios de Delfos. El relato de la sentencia de la Pitia a Querfonte sirve, dentro del texto, para estimular la reacción socrática, quien desde entonces se caracterizará como impulsado por el dios para hacer lo que hace.

El dios, como suele ocurrir, habla en enigmas: Sócrates, que no sabe, es el que sabe. Sócrates va a reaccionar a este enigma buscando desmentirlo por medio del examen de aquellos conciudadanos

13 Sobre la caracterización de Sócrates como sofista en el texto aristofánico, véase F. Martínez Marzoa, *El saber de la comedia*, Madrid: A. Machado Libros, 2005, pp. 54-55.

14 Véase Platón, *Apología de Sócrates* 19d.

15 Véase Platón, *Apología de Sócrates* 19d-20c.

16 Véase Platón, *Apología de Sócrates* 20c.

17 Platón, *Apología de Sócrates* 20d.

suyos que «parecen ser sabios» (*tôn dokouîntôn sophôn ênai*)<sup>18</sup>. Lo que «ordena» el dios, por lo tanto, se traduce en un examen de la apariencia, de la *dóxa*, que solo podría concluir en el caso de que arrojará unos resultados que rebasaran esa esfera<sup>19</sup>. Sin embargo, como es sabido, el examen será infructuoso. Reflexionando sobre él, Sócrates llega a la conclusión de que el oráculo no miente, puesto que todas las figuras examinadas acaban en la ignorancia del que cree saber, no sabiendo. Es decir, todos presentan una apariencia de sabiduría que se deshace en el momento en que se busca remitirla a algo más allá de ese prestigio social.

Así pues, la peculiar *sophía* de Sócrates se muestra en que, no sabiendo nada, sin embargo, no manifiesta esa ignorancia de los límites que lleva a las figuras examinadas a presumirse sabias en campos en los que no lo son. La *sophía* de Sócrates cae así en la ambigüedad. Por un lado, es presentada explícitamente como un no saber nada, como una ignorancia consciente que no es parangonable a ninguna otra forma de saber de las que se busca dar cuenta<sup>20</sup>. Pero, a su vez, por otro lado, es caracterizada por el oráculo de Delfos como la única *sophía* humana posible. Esta ambigüedad de la noción de saber que se emplea se confirma cuando Sócrates resume con estas palabras su examen:

Y quizá ocurre, atenienses, que el dios es el que es sabio, y que en este oráculo diga que la sabiduría humana es digna de poco o de nada. Y aparece diciendo estas cosas de Sócrates, sirviéndose de mi nombre, y hace de mí un ejemplo, como si dijera: ‘de vosotros, hombres, es el más sabio quien, como Sócrates, conoce que no es en verdad digno de nada respecto a la sabiduría’<sup>21</sup>.

La perspectiva que atribuye *sophía* a Sócrates no pretende equiparar esa *sophía* al resto de saberes efectivos de los hombres. Frente a ella, más bien estos son reducidos a nada. Y, a la inversa, desde el punto de vista de los saberes efectivos la *sophía* socrática aparece como un «no saber nada». Se manejan aquí, por tanto, dos perspectivas distintas que sirven para entender la peculiar conducta de Sócrates. Estas perspectivas, nótese, son las mismas que las que comparecieron en el examen de la poesía homérica. En un nivel inmediato, en la perspectiva del común de los mortales, en la *dóxa*, en cuanto no defiende tesis alguna o no sostiene ninguna verdad, el examen de Sócrates es vacío, no aporta nada, ningún conocimiento nuevo. Desde esta perspectiva, Sócrates no sabe nada. En el nivel de lo que se entiende usualmente por «saber», por lo tanto, Sócrates aparece como una negatividad. Ahora bien, ese mismo examen vacío se demuestra capaz de mostrar lo fundado o no de un pretendido saber, razón por la que el dios dice que Sócrates sí que sabe, incluso que es el único que propiamente sabe. No son las palabras de Sócrates las que le atribuyen sabiduría, son las palabras de la Pitia. Este reconocimiento implica, pues, situarse en el otro punto de vista, adscrito a la perspicacia del dios de Delfos, es decir, en la perspectiva divina<sup>22</sup>. En otro nivel, pues distinto del sentido usual de «saber», Sócrates es un sabio capaz de distinguir, dentro del aparecer, lo que es verdadero de lo que es falso.

18 Véase Platón, *Apología de Sócrates* 21b.

19 Nótese que también en *Edipo Rey* las pesquisas de Edipo que culminarán en el derrumbe de su «apariencia» comienzan a raíz de un oráculo délfico. Véase K. Reinhardt, *Sófocles*, op.cit., p. 141.

20 Puede descartarse, de entrada, que fuera similar a la de los políticos y los poetas, puesto que, aun cuando Sócrates es alguien que, como ellos, no sabe, al contrario que ellos sí sabe eso mismo, que no sabe. Pero tampoco se puede equiparar su saber con el de los artesanos: en el relato se señala que los artesanos saben cosas que Sócrates no sabe, pero esto no les hace más sabios según el enigma del oráculo de Delfos. Aquí se manifiesta la ambigüedad en el uso de la palabra «saber» en este diálogo, ya que parece designar cosas distintas en función de si la aplicamos a los artesanos o a Sócrates.

21 Platón, *Apología de Sócrates* 23a-b.

22 Recuérdese que el poeta homérico, al distinguir la dualidad de perspectivas sobre la acción y exaltando la sabiduría de las musas, llegaba a afirmar que «nosotros no sabemos nada» (Homero, *Iliada* II, 486).

Desde este nivel, pues, Sócrates es distinción, discriminación.

En este sentido, la estructura que articula la *Apología* respeta la doble perspectiva que hemos visto hasta aquí. Ahora puede entenderse mejor cuál es el problema de la figura de Sócrates. Si se asigna al punto de vista humano el carácter de inmediatez que se le supone, Sócrates aparece como «nada», como algo incapaz de ser asimilado dentro de ese modo de entender las cosas. Sin embargo, desde la perspectiva divina puede iluminarse positivamente su figura. Pero esto supone, a su vez, recurrir a una perspectiva que, como tal, se caracteriza como ajena a la de los hombres. Por lo tanto, la afirmación délfica constituye un elemento problemático y no directamente asimilable a la inmediatez, como veremos. De momento, nótese que la discriminación socrática supone esencialmente ruptura con la inmediatez, con la perspectiva humana. En el caso de los sabios aparentes que hemos visto, lo que aparece como inmediatez es precisamente la confusión misma, esto es, la indistinción entre el que sabe y el que no. El examen socrático realiza una selección y determina qué aparecidos son consistentes, qué pretendientes a sabios son efectivamente sabios. Es decir, al discernir lo que se presenta confundido Sócrates desmiente y pone en su sitio a la inmediatez. Se genera así un momento de distinción, un momento en el que, por así decir, cada cosa es lo que es. Pero, en cuanto este examen implica un desmentido de las pretensiones de la inmediatez, produce a su vez una reacción en ella, una resistencia, una irritación. Tal es el fundamento del surgimiento del simulacro de Sócrates:

A partir de esta investigación [*exetáseōs*], atenienses, me han surgido muchas enemistades que son muy dificultosas y pesadas, de suerte que de ellas han surgido muchos rumores y este renombre que dice que soy sabio. (...) Y cuando alguien les pregunta qué hace y qué enseña [ese Sócrates que corrompe a la juventud] no tienen nada que decir sino que lo desconocen, pero, para no parecer problematizados [*mè dokōsin aporeîn*], dicen lo que es frecuente decir de todos los que aman el saber, eso de ‘las cosas celestes y subterráneas’, lo de ‘no reconocer a los dioses’ y lo de ‘hacer más fuerte el discurso más débil’. Pues la verdad no creo que quieran decirlo: que es manifiesto que pretenden saber, no sabiendo nada<sup>23</sup>.

De esta suerte, el surgimiento de la acusación antigua se explica como una reacción de la propia inmediatez, como la queja sobre su ruptura. Este es el motivo profundo de los «motivos políticos» de los que hablábamos antes. Al igual que Edipo se encoleriza con Tiresias y busca mantener su apariencia mediante el recurso al plano de los intereses «políticos», los examinados por Sócrates, al romperse su aparecer como sabios, desestiman la ruptura producida achacándola a los tópicos mencionados. La inmediatez, en cuanto no se reconoce como tal y quiere seguir siendo lo que es, asimila así a Sócrates a una figura distinta de la suya propia, para poder así recomponerse como inmediatez. Y esto de un modo necesario: lo que hace Sócrates no puede ser comprendido desde el punto de vista de la inmediatez, dado que la actividad socrática supone romper con esa misma perspectiva; así, la asimilación de Sócrates a uno de esos sabios excéntricos y la consiguiente acusación de impiedad que implicará esa imagen deben entenderse como la reacción por la que la propia inmediatez busca mantenerse como tal<sup>24</sup>.

23 Platón, *Apología de Sócrates* 22e-23e.

24 En esta línea de interpretación se vuelve, pues, esencial, y no un mero hecho histórico, el que el Sócrates de este diálogo se autocaracterice como «viejo» de un modo recurrente: mientras que la juventud es camino hacia la madurez, y por tanto algo incompleto o potencial, la vejez es el estar de vuelta, el sobrepasamiento de la madurez que puede volverse sobre ella. Sobre la vejez de Sócrates, véase Platón, *Apología de Sócrates* 18c, 18d, 25d, 34e, 37d, 38c, 39b. Recuérdese que la acusación de Meleto sostiene que Sócrates «corrompe a la juventud», con lo que queda implícito el carácter potencial de la juventud, susceptible de una determinada alteración pedagógica (sobre lo que se discutirá en 24c-25c). Sobre la relevancia de tener en cuenta el carácter juvenil de Sócrates para la interpretación global del *Parménides*, véase

#### 9.4.-EL DESPERTAR DE ATENAS

Tras haber explicado la falsa imagen que tiene la *pólis* como una reacción a su conducta cotidiana y haber refutado de un modo dialógico la acusación de Meleto, Sócrates comienza a hablar del sentido de su conducta, de por qué hace lo que hace<sup>25</sup>. Es decir, Sócrates trata de explicar cuál es la necesidad de su examen, por qué la inmediatez debe romperse y realizarse la distinción. Y esto va a implicar el intento de situar su conducta respecto del devenir colectivo de la comunidad ateniense. Es decir, se va a intentar justificar la necesidad que Atenas tiene de Sócrates.

En la relación de Sócrates con la *pólis* encontramos de nuevo en primera instancia la negatividad. Sócrates no es uno de esos políticos que participan activamente en la toma de decisiones colectiva. En la *Apología* nos relata él mismo cómo su «señal divina» se opone a que «actúe en asuntos referentes a la *pólis*» (*tà politiká práttein*)<sup>26</sup>. Por lo tanto, en un nivel inmediato, Sócrates no hace nada respecto a esos asuntos, su examen no tiene implicaciones políticas de este tipo. Ahora bien, en otro sentido, sí puede decirse que la conducta de Sócrates tiene un determinado alcance político<sup>27</sup>. Manteniendo la diferencia de niveles anterior, esta dimensión política del examen socrático no podrá ser equiparable a nada que tenga que ver con ese *tà politiká práttein* en el que Sócrates no participa. Este otro sentido de alcance político es expresado en la *Apología* mediante la metáfora del caballo y del tábano, en la que reaparece la referencia a la divinidad, prolongando, y completando, el relato anterior del oráculo délfico:

Ahora, atenienses, no hago la defensa en mi favor, como alguien podría creer, sino en el vuestro, no sea que, condenándome, erréis en algo respecto a la ofrenda del dios [*theoû dôsin*] para vosotros. Pues si me condenáis a muerte, no descubriréis fácilmente a otro semejante que, simplemente, aunque suene ridículo decirlo, se halle colocado en la ciudad del mismo modo que un caballo, grande y noble pero lento por su tamaño, necesita ser despertado por una especie de tábano, y es que me parece que el dios me ha situado en la ciudad para algo semejante, y así, despertándoos, convenciándoos y reprochándoos, a cada uno de vosotros, no pararé durante todo el día de posarme en todas partes<sup>28</sup>.

El propio Sócrates reconoce aquí, pues, una función política de su examen (en favor «vuestra», es decir, en favor de *hoî Athēnaîoi*), aunque, en consonancia con su distancia frente a lo político (nivel inmediato: negatividad), esto solo puede sostenerse apelando a ese otro nivel de consideración que se asocia a la divinidad. Desde ese punto de vista, es decir, si se considera a Sócrates como una «ofrenda del dios», entonces se puede hablar de una función política de su examen. Pero esta función política no puede entenderse desde el punto de vista inmediato. Se prolonga aquí la ambigüedad que se encontraba en ese «saber» mediante el que se explicaba la conducta socrática. Si Sócrates sabe, si tiene una *sophía*, lo hace en un sentido en el que debe decirse que nadie más sabe. Igualmente, si Sócrates tiene una función política, si es un *politikós*, lo será en un sentido en el que nadie más lo es<sup>29</sup>.

mi «Las edades de Sócrates. Una interpretación del *Parménides* a la luz de su estructura narrativa», *Eikasía. Revista de Filosofía* 46, 2012, pp. 55-72.

25 Véase Platón, *Apología de Sócrates* 28b.

26 Véase Platón, *Apología de Sócrates* 31d.

27 Véase Platón, *Apología de Sócrates* 30a: «Pues, esto lo manda el dios, sabedlo bien. y yo creo que todavía no os ha surgido mayor bien en la *pólis* [*meîdson agathòn genésthai en tê pólei*] que mi servicio al dios».

28 Platón, *Apología de Sócrates* 30d-31a.

29 Véase Platón, *Gorgias* 521d: Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica

La ambigüedad, la diferencia de niveles se plasma en el carácter metafórico de la explicación, que, como señala Sócrates, puede sonar ridícula en su literalidad. Pues, en efecto, ¿qué quiere decir eso de que la ciudad tiene que despertar? ¿En qué consiste ese sopor en el que caería la ciudad sin Sócrates? No hay una respuesta inmediata: la metáfora, como el enigma délfico que prolonga, nos sitúa en el terreno de lo indirecto y ambiguo.

En la *Apología*, y en otras partes de la obra de Platón, se contraponen dos orientaciones distintas de la conducta: una que implica un «cuidar de uno mismo» relacionado con el examen de Sócrates, y otra que, al contrario, lleva al descuido y a la entrega al *tà politiká práttein*, a la inmediatez de lo político<sup>30</sup>. Esta contraposición sirve para entender el alejamiento socrático de la política y sus efectos como «ofrenda del dios». En efecto, cuando Sócrates describe cómo es su recurrente examen a cada ciudadano presenta dos bloques de preocupaciones que apuntan hacia esa diferente orientación de la conducta:

Oh noble varón, siendo ateniense, de la ciudad mayor y más reputada en cuanto a sabiduría y firmeza, ¿no te avergüenzas de preocuparte [*epimeloúmenos*] de cómo obtendrás las mayores riquezas [*khrēmátōn*], la mayor fama [*dóxēs*] y los mayores reconocimientos [*timēs*], y, en cambio, no te preocupas ni te interesas por la inteligencia [*phronéseōs*], la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?<sup>31</sup>

Se contraponen aquí dos series que implican una diferente dirección de la conducta: por un lado, la serie en la que se incluyen las *khrēmata*, la *dóxa* e incluso la *timé*; por otro, la serie en la que se incluye la *phronēsis*, la *alétheia* y la *psykhé*. En un momento siguiente, Sócrates formula esta diferencia de orientaciones de la siguiente manera:

No sale de las riquezas [*ek khrēmátōn*] la *areté*, sino de la *areté* las riquezas y todos los otros bienes para los hombres, tanto privados como colectivos<sup>32</sup>.

El examen socrático implica, pues, un cambio de orientación que se pone en explícita relación con el mejoramiento, con la *areté*. Tal como es formulado, este cambio de orientación socrático contrasta con una opción que se da por sentada: lo que inmediatamente se entiende por *areté* es precisamente el haber logrado riquezas. La riqueza, pues, aparece como un signo de hacer bien las cosas, una muestra de conducta excelente. Nótese, pues, que la inmediata identidad riqueza-*areté* supone un nivel de consideración en el que se identifica el aparecer y el ser: el rico es el que aparece como *aristós*, es el *aristós* aparente, en el mismo sentido que decía de los sabios que aún no habían sido sometidos al examen socrático. Esta identidad inmediata entre irle bien a uno las cosas y que uno haga bien las cosas, entre riqueza y *areté*, es, de nuevo, algo que Sócrates va a romper, exigiendo que se distinga en ella los elementos que la componen. El examen socrático constituye en este punto, de nuevo, la piedra de toque que busca diferenciar lo que es *areté* de lo que no lo es.

De los dos bloques mencionados, la serie riqueza-fama-reconocimiento representa, por lo tanto, el punto de vista de la inmediatez, que juzga a partir de lo manifiesto e identifica mejora, *areté*, con prosperidad y éxito actuales. Con el rechazo de este bloque debe relacionarse, pues, la distancia de Sócrates frente a lo político. Esto quiere decir, a su vez, que los efectos políticos de Sócrates no se

---

verdaderamente a la técnica política y que se ocupa de las cosas de la *pólis* [*tê hos alethōs politikê tékhne kai práttein tà politikà*].

30 Vease, por ejemplo, Platón, *Banquete* 215e-216a.

31 Platón, *Apología de Sócrates* 29d-e.

32 Platón, *Apología de Sócrates* 30b.



plasman en este plano de lo inmediatamente político, no suponen la generación de una suerte de contenidos específicos de ese plano (digamos, conseguir riqueza, reconocimiento o fama). Al contrario, a lo largo del diálogo se insiste varias veces en la pobreza de Sócrates, lo que debe entenderse, pues, como expresión de su negatividad respecto de este plano<sup>33</sup>.

La serie inteligencia-verdad-alma, por su parte, implica una amplitud de miras que conlleva la ruptura con la inmediatez. La noción de alma supone, en los textos platónicos, un punto de referencia que impide reducir la vida al momento presente: el alma implica la presentación de la sucesión de acontecimientos vitales como una unidad. Dicho de otra forma, implica la referencia al *télos* que veíamos en nuestra lectura de la entrevista de Solón con Creso. Tal perspectiva totalizante se identifica, para el mortal, con su muerte, de ahí que sea el alma, en cuanto se inserta en unos relatos que suponen un juicio justo en el Hades, la noción que la exprese<sup>34</sup>. Por lo tanto, la referencia al alma implica un punto de vista que somete la consideración de lo presente a la del entero arco vital e impide así extraer una afirmación definitiva sobre cualquier manifestación. El «cuidado del alma», pues, en cuanto se distancia del momento presente, de lo manifiesto, exige distinguir la inmediata identidad entre riqueza y *areté*. Lo que Sócrates exige a sus conciudadanos atenienses, pues, no es otra cosa que situarse en una distancia (el alma, la *areté*) que les permita discriminar dentro de la inmediatez (el momento presente, la riqueza) una presencia verdadera y una presencia falsa. Y tal exigencia implica que la situación de partida es siempre aquella en la que no se da ni esa distancia ni la discriminación que implica.

Todo este conjunto de referencias permite comprender la metáfora con la que Sócrates expone su función política. El sopor de la ciudad es la confusión en la que se identifica el ser y el aparecer, mientras que el despertar es la claridad en la que se distingue lo uno y lo otro. La inercia, la inmediatez, del caballo-Atenas es a caer en el sopor, esto es, en la confusión, a permanecer en la identidad aparecer-ser, y son las picaduras del tábano-Sócrates, es decir, su examen, las que le despiertan, llevándole a discernir en la confusión. Esta interpretación de la metáfora se hace patente cuando acto seguido se relaciona la todavía posible pena de muerte de Sócrates con la resistencia de la inmediatez anteriormente mencionada:

Y quizá irritados, como los que son despertados estando medio dormidos, dando un manotazo, convencidos por Ánito, me condenaréis a muerte a la ligera, pero entonces pasaréis el resto de la vida durmiendo, a no ser que el dios, cuidándose de vosotros, os envíe a algún otro<sup>35</sup>.

Dentro de los términos de la metáfora, la resistencia de la inmediatez, su intento de recomponerse, es entendida como la irritación de aquel que es despertado, igual que, en el caso del examen socrático, era pensada como incapacidad de asumir la propia ignorancia. La imagen se pinta de tal forma que se considera que quien es despertado por el tábano no asume aún su condición de despierto, sino que se esfuerza por regresar al sopor. Ambas menciones se conectan, pues, en la condena socrática: intentar matar a Sócrates es una reacción con la que la inmediatez busca mantenerse como tal. Lo que se indica con esto es que no se trata aquí de la vanidad de un personaje u otro que, como Menón, sean

33 Véase Platón, *Apología de Sócrates* 23b-c, 31b-c, 37c.

34 Dentro de este régimen discursivo ha de entenderse el peso que, a partir de 28b, va adquiriendo la consideración de la muerte dentro del discurso de defensa socrático. Sobre el alma como «figura unitaria», véase F. Martínez Marzoa, *Ser y diálogo*, op. cit., pp. 113-123.

35 Platón, *Apología de Sócrates* 31a.

incapaces de reconocer su propia ignorancia<sup>36</sup>. Lo de menos aquí es la acusación explícita encabezada por Meleto, Ánito y Licón. Sócrates, de hecho, sostiene que, de ser condenado, no lo será por esa acusación, sino por el rumor y la envidia de la mayoría<sup>37</sup>.

El discurso de defensa de Sócrates concluye de esta forma señalando hacia el cielo de la comunidad ateniense ante su propia conducta. Esta «envidia ateniense» conecta con la señalada en el capítulo anterior: la excepcionalidad socrática, incomprensible desde el plano de la piedad trivializada, será así castigada como tal. Lo que sigue en el texto, en efecto, son las intervenciones de Sócrates ante el dictamen de su culpabilidad y ante su condena a muerte. En ambas se plasma el fracaso de la defensa de Sócrates y, por tanto, el triunfo del *phántasma*.

### 9.5.-EL REINO DE LAS SOMBRAS

Se trataba, no olvidemos, de que Sócrates se defendiera de una imagen que la ciudad se había hecho de él, de derrotar al *phántasma* mostrando su falsedad. En este sentido, el discurso de defensa ha intentado mostrar que Sócrates no es ese extraño sabio que dice la *pólis* que es, ni su tarea tiene el efecto político de «corromper» a la juventud. Esta caracterización era, más bien, la reacción que la inmediatez presentaba ante la ruptura que Sócrates efectuaba en ella misma. Lo que es preciso entender ahora es que esa reacción de la inmediatez es constitutiva de ella misma o, dicho de otra forma, que la inmediatez no puede soportar su ruptura, que la inmediatez no puede asimilar a Sócrates. Solo así se entenderá la necesidad del fracaso de su defensa.

En la *Apología*, la propia forma de defenderse de Sócrates parece implicar, en efecto, una reacción adversa en el auditorio. Sócrates sostiene a lo largo de su intervención que no hará otra cosa que decir la «verdad», pero parece que esa verdad es algo inasumible para los que le escuchan. A lo largo de su discurso de defensa Sócrates pide en repetidas ocasiones a sus oyentes que no se dejen llevar por la irritación que pueden causarles sus palabras, que no se alboroten (*mè thorybeîn*)<sup>38</sup>. La recurrencia de esta petición delata que tal irritación es inevitable. Así, por ejemplo, la referencia al oráculo de Delfos se halla antecedida por dos veces por el *mè thorybeîn* que caracteriza la contención socrática. Sócrates busca con ello que se asuman precauciones respecto de lo que va a decir puesto que, en efecto, es una desmesura traer como testigo al dios de Delfos al tribunal, así como aseverar que Sócrates es el más sabio de los hombres por intermedio de ese testimonio. La reacción del auditorio, el alboroto que es el *thórybos*, es completamente comprensible y la petición socrática lo tiene en cuenta. También la metáfora del tábano se halla bajo la exigencia del *mè thorybeîn*. La ambigüedad del discurso socrático exige mantener una distancia frente a él y por tanto no dejarse llevar por el alboroto inmediato que produce. La paradoja que aquí comparece es que, según comenta el propio Sócrates, la única forma de defenderse que tiene, ese discurso ambiguo que permite comprender el fundamento del *phántasma*, implica una reacción idéntica a aquella que lo produce, es decir, a aquella que le ha llevado a ser procesado. Él sostiene:

Sé casi por seguro que con ello [con el decir la verdad que se ha propuesto] me consigo enemis-

36 Véase la reacción «trivial» de Menón ante el examen socrático en Platón, *Menón* 80a-c.

37 Véase Platón, *Apología de Sócrates* 28a.

38 Véase Platón, *Apología de Sócrates* 17d, 20e, 21a, 27b, 30c, 31e.

tades, lo que es también una prueba de que es verdad lo que digo y de que tal es mi mala fama y esas sus causas<sup>39</sup>.

Es decir, su discurso de defensa, al producir la misma reacción que generó el *phántasma*, muestra cómo surge el *phántasma* y, por tanto, confirma su falsedad. Es decir, el auditorio siente a lo largo de la defensa la misma irritación que ha llevado a juicio a Sócrates y con ello se le está mostrando el verdadero fundamento de esa acusación. Pero esto se hace a expensas de provocar la reacción de la inmediatez y, con ello, el triunfo del *phántasma*<sup>40</sup>.

Este triunfo se expresa, en efecto, en el tramo final de la *Apología* al dictaminarse la sentencia que le condena por una *asébeia* que él ha demostrado no tener. De hecho, el propio Sócrates sostendrá que ha salido libre de la acusación de Meleto<sup>41</sup>. Ahora bien, en cuanto esa acusación reciente depende del *phántasma*, lo que la *pólis* dictamina, mediante su condena, es que Sócrates se corresponde con esa imagen que se tiene de él. Triunfa así la resistencia de la inmediatez frente a la ruptura: los intentos socráticos de combatir las sombras no consiguen convencer al jurado y, al final, se da la razón al *phántasma*. Y Sócrates no se asombra de ello sino más bien de la escasa diferencia de votos en contra<sup>42</sup>. La defensa de Sócrates implica, en efecto, la reacción del auditorio que lleva a su condena, por lo que su discurso de defensa está abocado al fracaso: las ambigüedades desencadenan el *thórybos* del auditorio pero ese mismo carácter ambiguo es esencial para poder comprender propiamente su conducta. Por tanto, el propio modo de presentación que usa en su defensa es el único ajustado a esa tarea y, sin embargo, ese modo de presentación conduce a su condena.

Este fracaso interno del discurso de defensa socrático se confirma en el momento en que se pasa a decidir la pena que merece Sócrates. Meleto propone la pena de muerte. Sócrates, en su turno, propondrá ser agasajado por la *pólis*<sup>43</sup>. Según el razonamiento de Sócrates, su tarea, su servicio al dios, es algo bueno para Atenas, algo que la despierta, algo que la mejora, por tanto, algo que es preciso celebrar y conmemorar. De nuevo todo esto es correcto: la *pólis* necesita a Sócrates para romper con la inmediatez y discriminar en ella misma los elementos que la componen. Es precisamente el carácter necesario de la figura de Sócrates lo que explica su rechazo a la pena que, según indica él mismo, sí podrían aceptar como alternativa los atenienses: el destierro<sup>44</sup>. En cuanto ofrenda del dios, no puede simplemente expulsarse a Sócrates: la distancia que representa es constitutiva de la propia *pólis*. Ahora bien, aceptar todo esto se basa en haber aceptado esa perspectiva divina y la metáfora

39 Platón, *Apología de Sócrates* 24a-b.

40 Véase el comentario de este pasaje en G. Luri, *El proceso de Sócrates*, op.cit., p. 30: «Ahora bien, si el odio público sobre su persona es prueba de su verdad, difícilmente podrá acogerse a ella frente a un tribunal. Tomadas al pie de la letra estas palabras, la máxima prueba de que dice la verdad no podrá ser otra que su propia muerte». La interpretación de Gregorio Luri pasa por detectar a «abstracción específica» de la *sōphrosýnē* en el texto y achaca a esta carencia las torpezas socráticas durante la defensa: véase p. 17, pp. 28-30, . Por más sugerente que pueda ser la lectura de Luri, sin embargo, no es necesario recurrir a la presencia de una ausencia para explicar el texto y los giros socráticos en él. La estrategia de defensa de Sócrates no responde, en efecto, a la eficacia en los tribunales (él mismo lo deja sentado al principio de su intervención y en otros momentos: *Apología de Sócrates* 17b, 20d, 22b, 24a), sino a la exposición de la «verdad». En cuanto tal, eso explica ya su ruptura con los procedimientos doxáticos retóricos. Es de señalar que, dentro de la interpretación de Luri, las alusiones socráticas a «decir la verdad» se ven como «algo que debería resultar obvio y que, por su insistencia, acaba siendo sospechoso» (p. 30).

41 Véase Platón, *Apología de Sócrates* 36a.

42 Véase Platón, *Apología de Sócrates* 36a.

43 Véase Platón, *Apología de Sócrates* 36d-37a.

44 Véase Platón, *Apología de Sócrates* 37c-d.

correspondiente y esto está excluido desde el momento en que Sócrates ha sido condenado por los jueces atenienses.

El núcleo de la condena de Sócrates es, por tanto, la imposibilidad de presentar directamente lo que Sócrates mismo es. Ya vimos que para expresar su carácter de ruptura con la inmediatez y la necesidad de su tarea había que recurrir a lo ambiguo e indirecto. El modo de expresión indirecto es así el único adecuado, al permitir mantener, en la tensión del enigma, el carácter de negatividad y ruptura sin darle una figura específica. En el respeto de la ambigüedad se consigue expresar la dificultad que es inherente a la figura de Sócrates: en cuanto expresión de una ruptura con la inmediatez, de una distancia frente a ella, la negatividad socrática es a su vez una negatividad de lugar, una *atopía*<sup>45</sup>. Como tal, Sócrates no puede tener una posición propia, no es sitio en el que instalarse. Así pues, la distancia que es Sócrates no puede ser conmemorada en cuanto tal, porque su celebración supondría una asignación de lugar, una asimilación a una función, es decir, la pérdida de su carácter de distancia. Supondría reducir la ambigüedad, reconocer que la *sophía* socrática es un saber, que su examen tiene efectos políticos; por lo tanto, que dejase de haber distancia. Por eso Sócrates es condenado y no agasajado. La condena a muerte de Sócrates, pues, garantiza el mantenimiento efectivo de la distancia como distancia: rechazando su conmemoración, se reconoce la *atopía* socrática y, como tal, se le hace justicia. De esta forma la apología fracasada de Sócrates se convierte en una apología exitosa de Sócrates. La distancia socrática, la ruptura con la inmediatez, la *atopía*, en fin, que es Sócrates, se expresa así en esta incapacidad de la *pólis* para albergarle y su defensa, en cuanto fracaso al tratar de explicar su conducta, constituye un éxito, pues muestra el carácter inasumible de su figura.

Sócrates, pues, no es defendible como tal y es en el fracaso de su defensa en donde comparece de un modo pleno su inasumibilidad, en donde la distancia se preserva como distancia. Pero esta distancia a su vez es necesaria para la presencia misma. Por eso tiene sentido que pida como último favor a los atenienses que no han votado en contra de él, entre los que se encuentra el propio autor del texto, Platón, que ejecuten el mismo examen de Sócrates, atendiendo a la *areté* y reprochando el quedarse en la mera *dóxa*<sup>46</sup>. El retorno del *phántasma* en la condena final, la victoria de la inmediatez, exige, pues, volver a ejercer, de nuevo, la ruptura, la distancia que Sócrates mismo es. No otra cosa que una escenificación de esa ruptura son los diálogos platónicos, empezando por la *Apología*, donde esa tarea de escritura se fundamenta.

## 9.6.-EL SÓCRATES HEGELIANO

La lectura de la tradición griega que he propuesto a lo largo de este trabajo presenta una línea de continuidad entre los textos más antiguos que nos han llegado (la *Iliada* y la *Odisea*) y textos más modernos, como la *Historia* o los diálogos platónicos, que suelen ser asimilados a la emergencia de un nuevo modo de operar tanto discursiva como simbólicamente contrapuesto al modo arcaico. Como ya vimos, Hegel situaba el quicio en el que se confrontaba esa dualidad en la figura de Sócrates y en

45 El carácter atópico de Sócrates es el objeto del elogio que Alcibiades le dedica, véase Platón, *Banquete* 215a.

46 Platón, *Apología de Sócrates* 41e-42a. Platón es nombrado como presente en el juicio en *Apología de Sócrates* 34a y 38b. Sobre la ironía y el juego de niveles que produce una mención como la de Platón dentro de los diálogos, véase mi «El diálogo platónico entre literatura y filosofía», op.cit., pp. 93-96.

sus vicisitudes, que le enfrentaban a la ciudad de Atenas. Sócrates era, en efecto, el momento en el que la sustancia ética griega se enfrentaba a la reflexión y al pensamiento libre y, con la justicia de su lado, las condenaba a muerte. La espiritualidad emergente, inmediata, pues, reaccionaba ante la espiritualidad que se capta a sí misma como tal, anulándola para posteriormente arrepentirse y reconocer en sí ese principio que Sócrates portaba consigo.

La lectura propuesta en este trabajo y la hegeliana coinciden en señalar aquí, pues, una dualidad enfrentada: Sócrates y Atenas. Pero las semejanzas acaban aquí. Para Hegel, Sócrates contiene en sí, por así decir, un mundo nuevo, un nuevo principio, y los atenienses en cierto modo aciertan al señalar en su acusación la actitud innovadora de Sócrates. Esta lectura comprende, pues, a Sócrates desde un horizonte proléptico, en el sentido de detectar en él tendencias que serán plenamente desarrolladas más tarde, con el desarrollo del espíritu moderno. La aparición del pensamiento, de lo suprasensible, de la moralidad, de la subjetividad reflexiva, todo eso está vinculado en Hegel con la figura histórica de Sócrates. De esta forma, en Sócrates lo universal pasa a ser objeto del pensamiento, contrapuesto ahora a la subjetividad en que se halla el Estado.

Esto produjo una ruptura con la realidad; y tal, que la conciliación de la interioridad con la subjetividad, con lo concreto, no pudo tener lugar todavía; solo se verificó posteriormente. Pero sí quedó proclamado entonces el principio, por el cual un mundo interior encontró su base y se separó de lo que había sido hasta entonces un mundo objetivo. Así fue cómo desde entonces los individuos pudieron hallar su satisfacción en un mundo ideal sin vincularse al Estado. (...) Las leyes y costumbres ya no fueron consideradas justas y válidas por solo ser leyes y costumbres. Establecióse, pues, un nuevo tribunal para determinar lo que era justo; fueron arrastrados los objetos ante un tribunal interior. (...) Aunque Sócrates cumplió siempre sus deberes de ciudadano, ya no era su verdadera patria el Estado –con su religión–, sino el mundo del pensamiento<sup>47</sup>.

De esta forma, mediante la separación entre el individuo y el Estado (que anticipa la situación hegeliana) empieza a prepararse aquí la nueva religión de la subjetividad infinita. El problema de esta lectura es, de nuevo, el horizonte simbólico que presupone. La teorización de la «convencionalidad inmediata» de la sustancia ética griega, que afirma y acepta las leyes y las costumbres en cuanto son tales, no tiene en cuenta el referente perfectivo de la piedad, que determina el establecimiento de ciertos *nómoi* en cuanto respuestas a la cuestión de cómo manejar lo mejor posible los asuntos colectivos. La piedad emerge así como un principio de inteligibilidad de la acción, que la inscribe en un orden cósmico que le excede y al que puede acceder tan solo mediante el reconocimiento piadoso. En este horizonte, la convencionalidad democrática de los decretos y la teoría sofística adyacente son una respuesta que contraviene la pregunta y, como tal, será señalada por la reflexión política subsiguiente. Al buscar determinar lo que es justo, pues, Platón o Aristóteles no se están remitiendo a un «nuevo tribunal» que chocaría con la sustancia tradicional del período arcaico; antes bien, están haciendo uso del principio mismo que constituía el desarrollo arcaico de la *pólis*, si se quiere, están afirmando la *pólis* misma frente a determinadas versiones de ella. La lectura hegeliana veía, pues, la emergencia de una dimensión distinta (la religiosidad socrática) allí donde la lectura aquí propuesta hace hincapié en una vuelta a los orígenes. La relativa valoración de la sofística que acompaña la interpretación de Hegel se corresponde con la afinidad que encuentra entre su práctica y la de Sócrates: ambos momentos suponen reflexividad, y por lo tanto horadamiento de la sustancia ética, aunque se diferencien en cuanto al contenido de la misma (particular en el caso de los sofistas, universal en el caso de Sócrates). En

<sup>47</sup> Hegel, *VPhG* 485.



la oposición de la *Apología*, ambos se enfrentarían a la ciudad. No es así en la lectura que propongo. La sofística, desde mi punto de vista, caería en este caso del lado de la democracia ateniense, por más que, en cuanto intento de autonomización, se oponga a las dinámicas de la piedad todavía implícitas en la misma.

La oposición de la *Apología* sirve, en efecto, para mostrar cómo Atenas es una presencia desviada o incoherente que requiere de un ajuste perfectivo que, como tal, va a quedar entregado al ámbito de la ambigüedad. Sócrates, pues, es la figura que utiliza Platón no ya para mostrar la *alétheia*, sino para mostrar la carencia de *alétheia* de Atenas<sup>48</sup>. La reflexión platónica conduce, pues, a señalar, al igual que hiciera el Sócrates del *Teeteto* con Protágoras, la insuficiencia de un saber meramente aparental, remitiendo a un ámbito del que Sócrates se encuentra excluido (Sócrates no es un maestro, ni de *areté* ni de *alétheia*) pero al que sin embargo consigue apuntar con el ejercicio de su actividad. Así, mientras que el legislador o el poeta no tenían cabida dentro de la *pólis*, en cuanto figuras previas, prepolíticas, ambiguas en cuanto a su condición mortal o divina, Sócrates es también atópico y no tiene un lugar dentro de la *pólis* pero de un modo interno a ella misma. Supuesta la piedad trivializada de Atenas, es necesario retomar la distancia y la negatividad que los mecanismos de la piedad arcaica ejecutaban a fin de mostrar ese horizonte perfectivo que, sin embargo, constituye a la *pólis* como tal. La figura del Sócrates de los diálogos, pues, en cuanto marcado por una negatividad que se distancia de la inmediatez y la actualidad y reenvía a la exigencia perfectiva implícita en la comunidad política, es la versión platónica de esa piedad que he señalado a lo largo del trabajo solo que expresada ahora en términos clásicos. En una lectura semejante, la posición de Sócrates y los diálogos platónicos se encuentra vinculada históricamente a su contexto, siendo en cierta medida una consecuencia de él pero operando al mismo tiempo sobre él. Como dije al principio de este trabajo, nuestra situación hermenéutica actual exige de nosotros un tipo de lectura que respete la comprensión de lo histórico como acontecimiento diferencial. En las páginas precedentes he intentado corresponder a este reto.

### 9.7.-CONCLUSIÓN: HACIA OTRA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

El presente trabajo se ha querido enmarcar explícitamente dentro de una determinada concepción de la historia. No cabe duda de que, como tal, se halla ceñido a los presupuestos de su época que requerirán una revisión adecuada cuando dejen de ser operativos como tales. Uno de mis supuestos es, precisamente, que todavía lo son y que una historia de la filosofía a la altura de ellos es una de nuestras tareas pendientes. Obviamente, ello no quiere decir que no se haya intentado ya, ni siquiera que no se haya conseguido. La hegemonía cultural en este terreno apunta, sin embargo, a que esa lectura exigida todavía no ha alcanzado el estatuto de la obviedad, por lo que es necesario, a mi juicio, volcarnos a ello en cuanto historiadores de la filosofía. Ya señalé que el juego conceptual en que consiste

48 La comparación que realiza Gregorio Luri de la *Apología* con la *Antígona* de Sófocles concluye que «Platón ve a Sócrates como Sófocles a Tiresias» (*El proceso de Sócrates*, op.cit., pp. 147-149). Pero esta lectura pasa por alto el hecho diferencial de que, mientras que Tiresias supone el momento de irrupción de la *alétheia* en la tragedia, de forma que su triunfo final tendrá el sentido de apuntar hacia la fragilidad de la *dóxa* y la necesidad de la piedad, en el caso de la *Apología*, sin embargo, Sócrates no es el portador de la *alétheia*. Más bien es su propia negatividad, su carencia de *alétheia*, lo que impulsa a su enfrentamiento crítico con la *dóxa*. El corte tradicional de la tragedia se encuentra en esta contraposición escenificada, pero su carácter clásico es innegable: atendiendo a su relación con la *pólis* la representación trágica, al mostrar la insuficiencia de la *dóxa*, está ejerciendo un papel «socrático» de apuntar a la carencia como tal.

la historia de la filosofía se fundamenta en el hiato entre el pensar y la tradición. Cada apuesta en ese juego, cada investigación histórico-filosófica, supone un intento de sutura de ese hiato que, como tal, reincide en la propia relación entre el pensar y la tradición y genera una nueva separación.

En el primer capítulo traté de mostrar las afinidades entre la lectura canónica del surgimiento de la filosofía y los planteamientos hegelianos, en cuanto en ellos puede apreciarse el signo de un momento histórico rebasado en sus planteamientos identitarios. Precisamente, se señaló este desfase entre la representación hegemónica de la historia y la comprensión hermenéutica de la misma para poner de relieve la exigencia de un replanteamiento de esas lecturas a una escala acorde con la situación histórica actual. He intentado a lo largo de los capítulos siguientes presentar una interpretación de este tipo, confrontándola, en la medida de lo posible, con las lecturas de las diferentes figuras examinadas que se han propuesto desde las posiciones hegemónicas.

El recorrido que se ha trazado desde la primera inmersión en Heródoto hasta la lectura de la figura del Sócrates de los diálogos, ha buscado resaltar la ineludible dimensión piadosa del pensamiento griego. La piedad griega supone un horizonte cósmico que inserta a la acción en una dinámica que la excede y que al mismo tiempo la explica como tal. Este universo simbólico comprende una irreductible dualidad de perspectivas que, en su transgresión y su respeto, determinan la problemática epistémica específica del mundo griego. En este sentido, he explorado alguna de las posibilidades límite que permite este esquema, como la hiperpiedad de Heródoto, e incluso alguna de las inconsistencias que su aplicación produjo y fue denunciada como tal, como la técnica política de los sofistas. Con ello, he dibujado el horizonte en el que debe encuadrarse la obra platónica y la aristotélica, en cuanto no deben pensarse como producciones originales de una racionalidad inherente al hombre sino como genuinos acontecimientos históricos. Hemos visto hasta cierto punto el lugar que ocupa dentro de esta problemática la figura del Sócrates de los diálogos. La explicación del proyecto aristotélico, desde luego, requeriría más espacio del que aquí he podido dedicarle, pero se puede afirmar, brevemente, que su noción de «la *epistémē* buscada», central en su *Metafísica*, prolonga la posición ambigua socrática, en cuanto se constituye como un proyecto diaporético que busca resaltar en su fracaso la insuficiencia de la perspectiva doxática. En cualquier caso, esta vinculación entre el proyecto platónico y el aristotélico apunta a una comunidad de objetivos que, como tal, ha de rebasar nuestro entendimiento de ellos como ejemplos de una racionalidad plena y desarrollada<sup>49</sup>.

49 He abordado una lectura de la silogística aristotélica buscando desmarcarla de la concepción logicista y emparentándola con el horizonte perfectivo de lo divino en mi artículo «El uso aristotélico de las variables en lógica y sus supuestos ontológicos», *Philosophica* (Lisboa) 38, 2011, pp. 33-57. Una lectura de este tipo sienta las bases para comprender que la aceptación del marco del *lógos*, en el planteamiento platónico y aristotélico, tiene unas implicaciones ontológicas precisas en las que se tematiza una estructuración del mundo, un determinado sentido, que es independiente de la investigación concreta de las regiones ónticas particulares. Esto es, se dibuja la posibilidad de un saber del ser en cuanto ser que no trata sobre la vaciedad del más general de los conceptos, sino que se hace cargo de una estructura de sentido en la cual y por la cual se destacan aspectos que son comunes a todo cuanto es, por el mero hecho de ser. Y es que no otra cosa quiere decir eso de que «hay un saber que contempla el ser en cuanto ser» que abre el libro Gamma. Si «ser» fuese el más general de los conceptos simplemente sería lo más indeterminado, sería la nada, y de él no cabría saber alguno. Pero si hay un saber del ser en cuanto ser, y puede y debe ser buscado, eso es porque ser significa algo, porque ser sin más, la relación cosa-*eídos* en general, el «es» de A es B, siendo A la cosa que sea y siendo B el *eídos* que sea, eso ya implica una estructura de sentido que descarta unas cosas, por ejemplo, el nihilismo dinámico de la sofística, e implica otras, como por ejemplo la estructura de la *ousía*. Y esto a su vez nos pone en camino hacia la solución, o el replanteamiento, de ese embrollo hermenéutico sobre el carácter ontológico, o teológico, u ontoteológico, de la *Metafísica*, que ha ocupado a la interpretación aristotélica desde el siglo XIX. Tal planteamiento, que inserta la comprensión de la obra aristotélica dentro

Uno de los resultados, a mi juicio, más interesantes que arroja la investigación que he presentado consiste en señalar la insuficiencia de esos acercamientos al pasado que se caracterizan por contemplarlo a partir de sus propias categorías. En este sentido, el aire de familia que guardan entre sí las diferentes lecturas que han quedado establecidas como canónicas (la de Hegel, desde luego, como vimos ya en el primer capítulo, pero también la que se presenta en manuales más o menos convencionales de historia de la filosofía así como la que estructura nuestros planes de estudio de secundaria y bachillerato), más allá de sus divergencias concretas, es el de asumir como la clave interpretativa del pasado la noción de «racionalidad». Esto se produce, desde luego, en el terreno de la filosofía, pero no solo: esta orientación «racionalista» puede encontrarse en las investigaciones de historiadores o de antropólogos, por poner algún ejemplo de otros ámbitos académicos, pero también en productos culturales más o menos artísticos como películas, novelas históricas, etc. Nuestro mundo se concibe a sí mismo como construido a partir de la emergencia de la racionalidad en el periodo griego, de la que se considera un fiel discípulo que habría incluso llegado a aventajar al maestro. Se podría pensar que esta lectura «racionalista» representa una suerte de elogio de la razón y que, por tanto, sus anacronismos podrían ser disculpados en base a la necesidad pragmática de enfatizar este aspecto de la conducta humana. El problema es que este supuesto elogio, como muchas veces ocurre, genera un orgullo que no es en nada beneficioso para lo que se pretende.

En efecto, sugerir que una racionalidad limitada surgió en Grecia para luego después hundirse y emerger triunfante y desplegada en la Modernidad, implica, ante todo, una naturalización del concepto de razón que lo torna, a mi juicio, inservible. Pensar la historia a partir de la racionalidad sitúa a la racionalidad fuera del punto de vista histórico: supone pensar nuestra propia época, es decir, la época caracterizada por la racionalidad, como un absoluto. Y en tal caso, se anula lo que caracterizaba a nuestra época como tal. Es decir, se vuelve al «hubo historia, pero ya no la hay» de la Modernidad emergente y ahistórica. Si la racionalidad histórica se caracteriza por esa distancia crítica que no se contenta con ninguna determinación y que solo se hace presente en el sostenimiento de ese desgarramiento infinito, se comete un error al suponerla como ya dada en el devenir del mundo moderno. Más que nada porque esa función crítica no puede ser asumida como punto de partida; al contrario, debe ser siempre algo que se ejerce sobre otra cosa. Su finitud es, pues, condición de su reconocimiento.

Hay que asumir, en este punto, la lección de la «filosofía de la sospecha», resaltada en nuestro primer capítulo. Este tipo de proyecciones anacrónicas son mecanismos que desarrolla la actualidad para no pensarse a sí misma como mediada, para considerarse inmediata y justificarse como tal. En este sentido, retrotrayéndose al comienzo, la racionalidad se posiciona como absoluta. Así, cuando se entiende la historia griega desde el punto de vista del «paso del mito al logos» se está negando la excepcionalidad histórica de ese momento en función de una necesidad autojustificadora actual. No se trata, desde luego, de algo intencionado, sino del modo como operan los supuestos de los que el intérprete no se hace cargo. Es decir, del modo como lo inmediato se instituye como tal. Esta versión

---

de la alternativa entre la *metaphysica generalis* y la *metaphysica specialis*, quizá no tiene en cuenta que eso del «ser en cuanto ser» dista mucho de ser una estructura tan vaga como lo que da a entender su caracterización como «el estudio de lo que todo ente tiene en común». O simplemente que quizá eso de «lo que todo ente tiene en común» para un griego de la época de Aristóteles puede aproximarse a aquella sentencia de Tales de Mileto en la que, precisamente, se habla de algo que tienen en común todas las cosas: «todo está lleno de dioses».

canónica del surgimiento de la filosofía, apunta, pues, en la presencia de ese horizonte autojustificador, a una serie de problemas que manifiestan el estado actual de nuestro mundo.

En efecto, esta lectura hegeliana que ha devenido canónica tenía sentido dentro de su contexto de producción, marcado por la vocación expansionista occidental y los códigos de justificación que requería. Pero entre tanto la situación ha cambiado. Sin olvidar la resistencia de Hölderlin a «modernizar» Grecia, ya el tramo final del siglo XIX empezó a mostrar cierto rechazo a ese tipo de prácticas y el siglo XX y el actual se reconocen cada vez más en esa actitud. Ahora bien, desde el momento en que todavía seguimos presos de ciertas inercias autojustificadoras no puede afirmarse que se haya cumplido con ese rechazo. Aquí se encuentra el hiato que caracteriza a nuestra época: la distancia entre lo que pretendemos ser y lo que somos. En cuanto no se deshaga este desfase toda solución se hallará aquejada de lo que busca solucionar.

En este sentido, aceptar la exigencia de una lectura «a la altura de nuestro tiempo», es decir, de una lectura que asuma la historia como diferencia, supone mostrar las distancias con respecto a nuestros propios presupuestos y concepciones. Y ello no para descartarlos como tales, sino precisamente para comprenderlos y atenernos a ellos desde un punto de vista propiamente histórico. De esta forma, la propia noción de racionalidad debe restringirse a su momento histórico de surgimiento y no proyectarla en el pasado para, en una enorme petición de principio, explicar su propio desarrollo. Sólo así puede evitarse la posición de superioridad que se desprende inevitablemente de un planteamiento en términos identitarios y puede desplegarse, propiamente, un concepto de racionalidad que no constituya una instrumentalización del dominio. El desarrollo de una nueva perspectiva sobre el surgimiento de la racionalidad acorde con esa actitud que marca nuestra comprensión del mundo, es decir, de una historia de la filosofía que desarrolle un punto de vista genuinamente histórico, no puede por menos que redundar en una conciencia más aguda de la injusticia de las prácticas que ha legitimado y legitima la razón hipostasiada, a la vez que establece la exigencia de desarrollar mecanismos e instituciones que cancelen esas inercias hegemónicas. Se trata, pues, de un reto político, no menos que filosófico.

# **BIBLIOGRAFÍA**



## OBRAS FUENTE

ARISTÓTELES, *Atheniensium Respublica*, ed. de Frederik G. Kenyon, Oxford: Oxford UP, 1937. *Constitución de los atenienses*, ed. de Manuela García Valdés, Madrid: Gredos, 1984. *Constitución de los atenienses*, ed. bilingüe de Alberto Bernabé, Madrid: Abada, 2005.

----- *Metaphysica*, ed. de W. Jaeger, Oxford: Oxford UP, 1957. *Metafísica*, ed. de Tomás Calvo, Madrid: Gredos, 1994. *Metafísica*, ed. trilingüe de Valentín García Yebra, Madrid: Gredos, 1970.

----- *Politica*, ed. de William David Ross, Oxford: Oxford UP, 1957. *Política*, ed. de Manuela García Valdés, Madrid: Gredos, 1988.

----- *The Ethics of Aristotle*, ed. de John Burnet, Londres: Methuen & Co., 1900. *Ética a Nicómaco*, ed. bilingüe de María Araujo y Julián Marías, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1949. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, ed. de Julio Pallí Bonet, Madrid: Gredos, 1985. *Ética Eudemia*, ed. de Carlos Megino Rodríguez, Madrid: Alianza, 2002.

DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, ed. de Étienne Gilson, Paris: J. Vrin, 1947. *Discurso del método*, trad. Eduardo Bello Reguera, Madrid: Tecnos, 1987.

HEGEL, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, ed. de Friedhelm Nicolin y Otto Poggeler, Hamburgo: Felix Meiner, 1959. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*, trad. Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza, 2005.

----- *Phänomenologie des Geistes*, ed. de Johannes Hoffmeister, Leipzig: Felix Meiner, 1949. *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2000.

----- *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. de Georg Lasson, Leipzig: Felix Meiner, 1920 (4 vols.). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. José Gaos, Madrid: Alianza, 2004.

----- *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. Wenceslao Roces, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2000 (3 vols.)

----- *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. de Georg Lasson, Leipzig: Felix Meiner, 1911. *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. Juan Luis Vernal, Barcelona: Edhasa, 1999.

HERÁCLITO, *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito*, ed. de Agustín García Calvo, Madrid: Lucina, 1985.

HERÓDOTO, *Historiae*, ed. de Carolus Hude, Oxford: Oxford UP, 1975 (2 vols.). *Los nueve libros de la Historia*, ed. de Bartolomé Pou, Barcelona: Iberia, 1960. *Historia*, ed. de Carlos Schrader, Madrid: Gredos, 1982 (5 vols.). *Historia*, ed. de Manuel Balasch, Madrid: Cátedra, 1999.

HESÍODO, *Theogony*, ed. de Martin Litchfield West, Oxford: Clarendon Press, 1966. *Teogonía*, ed. bilingüe de Paola Vianello de Córdoba, México: Universidad Nacional Autónoma, 1978.

----- *Works and Days*, ed. de Martin Litchfield West, Oxford: Clarendon Press, 1978. *Trabajos y días*, ed. bilingüe de Paola Vianello de Córdoba, México: Universidad Nacional Autónoma, 1979.

----- *Obras y fragmentos*, ed. de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Madrid: Gredos, 1978.

HOMERO, *Opera*, ed. de David B. Monro y Thomas W. Allen, Oxford: Oxford UP, 1946 (4 vols.). *Iliada*, ed. de Emilio Crespo Güemes, Madrid: Gredos, 1991. *Iliada*, ed. de Agustín García Calvo, Zamora: Lucina, 1995. *Odisea*, ed. de José Manuel Pabón, Madrid: Gredos, 1982.

KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, ed. de Raymund Schmidt, Hamburgo: Felix Meiner, 1971. *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara, 1998.

----- *Prolegomena: zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, ed. de Karl Vorländer, Hamburgo: Felix Meiner, 1965. *Prolegómenos a toda Metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, trad. Mario Caimi, Madrid: Istmo, 1999.

----- *Sobre el tema del concurso para el año de 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín, ¿cuales son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?*, trad. F. Duque, Madrid: Tecnos, 2011.

PARMÉNIDES, *Poema*, ed. de Joaquín Llansó, Madrid: Akal, 2007.

PLATÓN, *Opera*, ed. de John Burnet, Oxford: Oxford UP, 1900-1907 (5 vols.). *Diálogos*, Madrid: Gredos, 2000 (9 vols.).

SÓFOCLES, *Oedipus Rex*, ed. de Roger David Dawe, Cambridge: Cambridge UP, 1995. *Tragedias*, ed. de Assela Alamillo, Madrid: Gredos, 1981. *Edipo Rey*, ed. de Agustín García Calvo, Madrid: Lucina, 1982.

VV.AA., *Constituciones políticas griegas*, ed. de Antonio Guzmán Guerra, Madrid: Alianza, 2007.

VV.AA., *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos (siglos VII-V a.C.)*, ed. de Francisco Rodríguez Adrados, Madrid: CSIC, 1981 (2 vols.).

VV.AA., *Líricos griegos arcaicos*, ed. de Juan Ferraté, Barcelona: Seix Barral, 2000.

VV.AA., *Los filósofos presocráticos*, ed. de G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, Madrid: Gredos, 1970.

VV.AA., *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, ed. de Antonio Melero Bellido, Madrid: Gredos, 1996.

**BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA;****A) TRABAJOS SOBRE HEGEL, LA HISTORIA Y LA HERMENÉUTICA:**

- BRAUN, L., *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris: Ophrys, 1973
- CHÂTELET, F., *El nacimiento de la historia*, Madrid: Siglo XXI, 1978 (2 vols.)
- COLLINGWOOD, R. G., *Idea de la historia*, México: FCE, 1952.
- COMTE, A., *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid: Alianza, 1980.
- CUARTANGO, R., *Filosofía de la historia. Lo propio como tierra extraña*, Barcelona: Ediciones de Intervención Cultural, 2007.
- *Hegel. Filosofía y modernidad*, Barcelona: Montesinos, 2005
- CUBO UGARTE, O., *Actualidad hermenéutica del saber absoluto*, Madrid: Dykinson, 2010
- DUQUE, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid: Akal, 1998
- *El sitio de la historia*, Madrid: Akal, 1995.
- *Los destinos de la tradición. Filosofía de la historia de la filosofía*, Barcelona: Anthropos, 1989.
- GADAMER, H.-G., *Verdad y Método*, Salamanca: Sígueme, 2005 (2 vols.)
- HEIDEGGER, M., *Hitos*, Madrid: Alianza, 2001.
- HOBBSAWN, E., *Sobre la historia*, Barcelona: Planeta, 2014.
- D'HONDT, J., *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Buenos Aires: Amorrortu, 1971
- JANICAUD, D., *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris: J. Vrin, 1975
- KOSELLECK, R., *historia/Historia*, Madrid: Trotta, 2004.
- LEYTE, A., *El paso imposible*, Madrid: Plaza y Valdés, 2013.
- *Heidegger*, Madrid: Alianza, 2006.
- MARTÍNEZ MARZOA, F., *Heidegger y su tiempo*, Madrid: Akal, 1999.
- *Hölderlin y la lógica hegeliana*, Madrid: Visor, 1995.
- MUÑOZ, J., *Filosofía de la historia. Origen y desarrollo de la conciencia histórica*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.
- RÜHLE, V., "El prólogo de Hegel a la *Fenomenología del Espíritu*", en: F. Duque (ed.), *Hegel. la Odisea del Espíritu*, Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2010, pp. 17-34.
- VATTIMO, G., *De la realidad. Fines de la filosofía*, Barcelona: Herder, 2013
- ZELLER, E., *La filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico. Parte 1, I presocratici. Vol. 1. Origini, caratteri o periodi della filosofia greca*, Florencia: La Nuova Italia, 1967.

**B) TRABAJOS SOBRE ASPECTOS GENERALES DEL MUNDO GRIEGO**

- ADKINS, A. W. H., *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Chicago-Londres: University of Chicago Press, 1975.
- CORNFORD, F. M., *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, Madrid: Visor, 1987.
- DETIENNE, M., "Remarques sur le char en Grèce", en: J.-P. Vernant (ed.), *Problemes de la guerre*

*en Grèce ancienne*, Paris: Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1985, pp. 421-438

----- *La invención de la mitología*, Barcelona: Península, 1985

----- *Los maestros de verdad en la Grecia antigua*, Madrid: Taurus, 1982

DETIENNE, M. y VERNANT, J.-P., *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Paris: Flammarion, 2011

DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid: Alianza, 1980.

FINLEY, M. I., *La economía de la antigüedad*, México: FCE, 2003.

----- *La Grecia antigua. Economía y sociedad*, Barcelona: Crítica, 2000

----- *Los griegos de la antigüedad*, Barcelona: Labor, 1973.

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

GIGON, O., *Los orígenes de la filosofía griega*, Madrid: Gredos, 1994.

GUTHRIE, W. K., *Historia de la filosofía griega*, Madrid: Gredos, 2002 (6 vols.)

JAEGER, W., *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México: FCE, 1962.

----- *La teología de los primeros filósofos griegos*, México: FCE, 1952.

LLOYD, G. E. R., *Polaridad y analogía. Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego*, Madrid: Taurus, 1987

LORAUX, N., *Las experiencias de Tiresias. Lo femenino y el hombre griego*, Buenos Aires: Biblos, 2003

MARTÍNEZ MARZOA, F., *Interpretaciones*, Madrid: Abada, 2013.

----- *Historia de la Filosofía Antigua*, Madrid: Akal, 2000

MOSSÉ, C., *El trabajo en Grecia y Roma*, Madrid: Akal, 1980

SNELL, B., *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*, Barcelona: Acantilado, 2008

VERNANT, J.-P., *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid: Siglo XXI, 2009

----- *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona: Ariel, 2001

----- *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona: Paidós, 1992.

VIDAL-NAQUET, P., *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris: La Découverte, 2005.

WEIL, S., *La fuente griega*, Madrid: Trotta, 2005.

WILLIAMS, B., *Vergüenza y necesidad. Recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia antigua*, Madrid: A. Machado Libros, 2011

WHITLOCK BLUNDELL, M., *Helping Friends and Harming Enemies. A Study on Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge: Cambridge UP, 1989.

### c) TRABAJOS SOBRE LA POESÍA Y LA RELIGIÓN GRIEGAS

ADKINS, A. W. H., *Poetic Craft in the Early Greek Elegists*, Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

BRUIT Z Aidman, L. y SCHMITT PANTEL, P., *La religión griega en la polis de la época clásica*, Madrid: Akal, 2002.

- CLAY, J. S., “*Works and Days: Tracing the Path to Arete*”, en: F. Montanari, A. Rengakos, Ch. Tsagalis, *Brill’s Companion to Hesiod*, Leiden-Boston: Brill, 2009, pp. 71-90.
- *Hesiod’s Cosmos*, Cambridge: Cambridge UP, 2005.
- «The Education of Perses. From ‘Mega Nepios’ to ‘Dios Genos’ and Back», *Materialli e discussioni per l’analisi dei testi classici* 31, 1993, pp. 23-33.
- CORNFORD, F. M., *De la religión a la filosofía*
- DETIENNE, M., *Los jardines de Adonis. La mitología griega de los aromas*, Madrid: Akal, 2010.
- *Apolo con el cuchillo en la mano. Una aproximación experimental al politeísmo griego*, Madrid: Akal, 2001.
- *Crise agraire et attitude religieuse chez Hesiode*, Bruselas: Latome, 1963
- EDWARDS, A. T., *Hesiod’s Ascra*, Berkeley: University of California Press, 2004
- ELSE, G. F., “God and Gods in Early Greek Thought”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 80, 1949., pp. 24-36
- FINLEY, M. I., *El mundo de Odiseo*, México: FCE, 1984.
- FRÄNKEL, H., *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, Madrid: A. Machado Libros, 2004
- FORD, A., *Homer. Poet of the Past*, New York-London: Cornell UP, 1992
- GAGARIN, M., “Dikē in Works and Days”, *Classical Philology* 68:2, 1973, pp. 81-94
- GARCÍA CALVO, A., “Frutos de lectura de *Trabajos y días*”, *Emérita* 23, 1955, pp. 215-231
- GASKIN, R., “Do Homeric Heroes Make Real Decisions?”, en: D. L. Cairns (ed.), *Oxford Readings in Homer’s Iliad*, New York: Oxford UP, 2001, pp. 147-165.
- GENTILI, B., *Poesía y público en la Grecia antigua*, Barcelona: Quaderns Crema, 1996
- GERNET, L. y BOULANGER, A., *El genio griego en la religión*, México: Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1960.
- GOLDHILL, S., *The Poet’s Voice. Essays on Poetics and Greek Literature*, Cambridge: Cambridge UP, 1991.
- HAVELOCK, E. A., *Prefacio a Platón*, Madrid: Visor, 1994.
- JONG, I. J. F. de, *A Narratological Commentary on the Odissey*, Cambridge: Cambridge UP, 2004
- *Narrators and Focalizers. The Presentation of the Story in the Iliad*, Amsterdam: B. R. Grüner, 1987.
- JUDET DE LA COMBE, P. y LERNOULD, A., “Sur le Pandore des *Travaux*. Esquisses”, en: F. Blaise, P. Judet de La Combe, Ph. Rousseau (eds.), *Le métier du mythe. Lectures d’Hesiode*, Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 1996, pp. 301-313.
- KEARNS, E., “The Gods in the Homeric epics”, en: R. Fowler (ed.), *The Cambridge Companion to Homer*, Cambridge: Cambridge UP, 2004, pp. 59-73.
- KERENYI, K., *La religión antigua*, Barcelona: Herder, 2012
- KIRK, G. S., “La guerre et le guerrier dans les poèmes homériques”, en: J.-P. Vernant (ed.), *Problemes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris: Editions de l’Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, 1985, pp. 121-155.
- LAKS, A., “Le double du roi. Remarques sur les antécédents hésiodiques du philosophe-roi”, en: F. Blaise, P. Judet de La Combe, Ph. Rousseau (eds.), *Le métier du mythe. Lectures d’Hesiode*, Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 1996, pp. 83-91.



- LESKY, A., *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos*, Heidelberg: Winter, 1961
- LÉTOUBLON, F., "To see or not to see. Blind people and blindness in Ancient Greek myths", en: M. Christopoulos, E. D. Karakantza, O. Levaniouk, *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*, Lanham: Lexington Books, 2010, pp. 167-180
- LLEDÓ, E., *El concepto de "poiesis" en la filosofía griega*, Madrid: CSIC, 1961.
- MARTÍNEZ MARZOA, F., *El decir griego*, Madrid: A. Machado Libros, 2006.
- *El saber de la comedia*, Madrid: A. Machado Libros, 2005.
- MÍGUEZ BARCIELA, A., *La visión de la Odisea*, Madrid: Oficina de Arte y Ediciones, 2014.
- *Problemas hermenéuticos en la lectura de la Iliada*, Barcelona: Universitat de Barcelona, 2008.
- MINTON, W., "Invocation and Catalogue in Hesiod and Homer", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 93, 1962, pp. 188-212
- MURRAY, P., "Poetic Inspiration in Early Greece", en: I. J. F. De Jong (ed.), *Homer: Critical Assessments*, IV, London-New York: Routledge, 1999, pp. 21-41.
- OTTO, W. F., *Los dioses de Grecia*, Madrid: Siruela, 1976.
- *Las Musas. El origen divino del canto y del mito*, Madrid: Siruela, 2005.
- RACIONERO, Q., "Lo sagrado y lo perfecto. Contextos de lo divino en la Antigua Grecia", en: F. Duque (ed.), *Lo santo y lo sagrado*, Madrid: Trotta, 1992, pp. 77-138.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *Orígenes de la lírica griega*, Madrid: Coloquio, 1986.
- *El mundo de la lírica griega antigua*, Madrid: Alianza, 1981.
- SCODEL, R., "Bardic Performance and Oral Tradition in Homer", *The American Journal of Philology*, 119:2, 1998, pp. 171-194.
- "Works and Days as Performance", en: E. Minchin (ed.), *Orality, Literacy and Performance in the Ancient World*, Leiden: Brill, 2012, pp. 111-126
- TIGERSTEDT, E. N., "Furor Poeticus: Poetic Inspiration in Greek Literature before Democritus and Plato", *Journal of the History of Ideas* 31:2, 1970, pp. 163-178
- VAN DER MIJE, S. R., "Achilles' God-given Strength. *Iliad* A 178 and Gifts from the Gods in Homer", *Mnemosyne* 40:3/4, 1987, pp. 241-267.
- VERNANT, J.-P., *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelona: Ariel, 1991

#### D) TRABAJOS SOBRE SOLÓN Y LA PÓLIS GRIEGA

- ALLEN, A. W., "Solon's Prayer to the Muses", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 80, 1949, pp. 50-65.
- ANDREWES, A., *The Greek Tyrants*, Londres: Hutchinson & Co., 1956
- BLAISE, F., "Poetics and Politics. Tradition Reworked in Solon's 'Eunomia' (Poem 4)", en: J. H. Blok, A. P. M. H. Landinos (eds.), *Solon of Athens. A New Historical and Philological Approaches*, Leiden-Boston: Brill, 2006, pp. 114-133.
- COULANGES, F. de, *La ciudad antigua*, Madrid: Edaf, 1996.
- DARBO-PESCHANSKI, C., "Condition humaine, condition politique. Fondements de la politique dans la Grèce archaïque et classique", *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 4, 1996, pp. 711-732
- DETIENNE, M., "La phalange: problèmes et controverses", en: J.-P. Vernant (ed.), *Problemes de la*

- guerre en Grèce ancienne*, Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, 1985, pp. 157-188
- DÍAZ LÓPEZ, L., "La eunomía de Solón y su herencia ilustrada", *Revista Tales* 5, 2015, pp. 188-201
- DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. J., *Solón de Atenas*, Barcelona: Crítica, 2001
- *La 'polis' y la expansión colonial griega (siglos VIII-VI)*, Madrid: Síntesis, 1991.
- FERRARA, G., *La politica di Solone*, Nápoles: Istituto Italiano per gli Studi Storici in Napoli, 1964.
- FINLEY, M. I., "Sparte", en J.-P. Vernant (ed.), *Problemes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, 1985, pp. 189-212
- FORNIS, C., *Esparta. Historia, sociedad y cultura de un mito historiográfico*, Barcelona: Crítica, 2003
- GOMOLLÓN, B., "La imagen de la sabiduría en los tetrámetros de Solón", *Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica*, 9-10-11, 1995, pp. 59-67
- HARRIS, E. M., "Solon and the spirit of the laws in archaic and classical Greece", en: J. H. Blok; A. P. M. H. Lardinois (eds.), *Solon of Athens. New historical and philological approaches*, Leiden-Boston: Brill, 2006. pp. 290-318.
- IRWIN, E., "The Transgressive Elegy of Solon?", en: A. Lardinois, J. Blok (eds.), *Solon of Athens: New Historical and Philological Perspectives*, Leiden-Boston: Brill, 2006, pp. 36-78.
- JAEGER, W., *Five Essays*, Montreal: Mario Casalini, 1966
- KER, J., "Solon's *theôria* and the end of the city", *Classical Antiquity* 19:2, 2000, pp. 304-329.
- L'HOMME-WÉRY, L.-M., "La notion d'harmonie dans la pensée politique de Solon", *Kernos* 9, 1996, pp. 145-154.
- LATTIMORE, R., "The First Elegy of Solon", *The American Journal of Philology* 68:2, 1947, pp.161-179
- LEWIS, J., *Solon the Thinker. Political Thought in Archaic Athens*, Londres: Duckworth, 2006
- LORAU, N., *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*, Madrid: Akal, 2008
- MASSA POSITANO, L., *L'elegia di Solon alle Muse*, Nápoles: Libreria scientifica editrice, 1947
- MARTÍNEZ MARZOA, F., "Estado y *pólis*", en: M.Cruz (comp.), *Los filósofos y la política*, Madrid: FCE, 1999.
- MEIER, Ch., "The Greeks: The Political Revolution in World History", en: J. P. Arnason, P. Murphy (eds.), *Agon, Logos, Polis. The Greek Achievement and Aftermath*, Stuttgart: Steiner, 2001, pp. 56-71.
- MITCHELL, L. G., "New wine in old wineskins. Solon, *arete* and the *agathos*", en: L. G. Mitchell; P. J. Rhodes (eds.), *The Development of the Polis in Archaic Greece*, Londres-Nueva York: Routledge, 1997, pp. 137-147.
- MOSSÉ, C., "Le rôle politique des armées dans le monde grec à l'époque classique", en: J.-P. Vernant (ed.), *Problemes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, 1985, pp. 291-301
- RAAFLAUB, K. A., "Athenian and Spartan *Eunomia*, or: what to do with Solon's timocracy?", J. H. Blok, A. P. M. H. Lardinois (eds.), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, Leiden-Boston: Brill, 2006, pp. 404-421.
- "Political Thought, Civic Responsibility, and the Greek Polis", en: J. P. Arnason, P. Murphy (eds.), *Agon, Logos, Polis. The Greek Achievement and Aftermath*, Stuttgart: Steiner, 2001, pp. 72-117.

----- “Soldiers, Citizens and the Evolution of the Early Greek *Polis*”, en: L. G. Mitchell; P. J. Rhodes (eds.), *The Development of the Polis in Archaic Greece*, Londres-Nueva York: Routledge, 1997, pp. 46-59

ROISMAN, H., “Ate and its Meaning in the Elegies of Solon”, *Grazer Beiträge. Zeitschrift für die klassische Altertumswissenschaft*, 11, 1984, pp. 21-27.

SALMON, J., “Loping Of the Heads? Tyrants, Politics and the *Polis*”, en: L. G. Mitchell; P. J. Rhodes (eds.), *The Development of the Polis in Archaic Greece*, Londres-Nueva York: Routledge, 1997, pp. 60-73

SCHMIEL, R., “The Olbos Koros Hybris Ate Sequence”, *Traditio* 45, 1989-1990, 343-346. SCHMITT PANTEL, P., *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Roma: École Française de Rome, 1992

SNODGRASS, A. M., *Archaic Greece. The Age of Experiment*, Londres: Dent, 1980

SZEGEDY-MASZAK, A., “Legends of the Greek Lawgivers”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 19:3, 1978, pp. 199-209.

VLASTOS, G., “Solonian Justice”, *Classical Philology* 41:2, 1946, pp. 65-83.

#### E) TRABAJOS SOBRE HERÓDOTO Y LA HISTORIOGRAFÍA ANTIGUA

BAKKER, E. J., “The Syntax of *Historiē*: How Herodotus Writes”, en: C. Dewald, J. Marincola (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge: Cambridge UP, 2006, pp. 92-102.

----- “The Making of History: Herodotus’ *Historiēs Apodexis*”, en: E. J. Bakker, I. J. F. de Jong, H. van Wees (eds.), *Brill’s companion to Herodotus*, Leiden-Boston-Köln: Brill, 2002, pp. 3-32.

BARAGWANATH, E., *Motivation and Narrative in Herodotus*, Nueva York: Oxford UP, 2008.

BOEDEKER, D., “Epic Heritage and Mythical Patterns in Herodotus”, en: E. J. Bakker, I. J. F. de Jong, H. van Wees (eds.), *Brill’s companion to Herodotus*, Leiden-Boston-Köln: Brill, 2002, pp. 97-116.

CORCELLA, A., *Erodoto e l’analogia*, Palermo: Sellerio editore, 1984.

CORNFORD, F. M., *Thucydides Mythistoricus*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1965.

DARBO-PESCHANSKI, C., *Le discours du particuliere. Essai sur le enquête hérodotéene*, Paris: Seuil, 1987.

FINLEY, M. I., *Uso y abuso de la historia*, Barcelona: Crítica, 1984.

FISHER, N., “Popular Morality in Herodotus”, en: E. J. Bakker, I. J. F. de Jong, H. van Wees (eds.), *Brill’s companion to Herodotus*, Leiden-Boston-Köln: Brill, 2002, pp. 199-224.

FORNARA, Ch. W., *Herodotus. An Interpretative Essay*, Oxford: Clarendon Press, 1971.

FORSDYKE, S., “Herodotus, Political History and Political Thought”, en: C. Dewald, J. Marincola (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge: Cambridge UP, 2006, pp. 224-241

FOWLER, R., “Herodotus and his Prose Predecessors”, en: E. J. Bakker, I. J. F. de Jong, H. van Wees (eds.), *Brill’s companion to Herodotus*, Leiden-Boston-Köln: Brill, 2002, pp. 29-45.

GOLDHILL, S., *The Invention of Prose*, Oxford: Oxford UP, 2002.

GRETHLEIN, J., *The Greeks and Their Past*, Cambridge: Cambridge UP, 2010

IMMERWAHR, H. R., *Form and Thought in Herodotus*, Cleveland: Press of Western Reserve University, 1966.

JONG, I. J. F. de, “Narrative unity and units”, en: E. J. Bakker, I. J. F. de Jong, H. van Wees (eds.),

- Brill's companion to Herodotus*, Leiden-Boston-Köln: Brill, 2002, pp. 245-266
- LATEINER, D., *The Historical Method of Herodotus*, Toronto: University of Toronto Press, 1989
- LATTIMORE, R., "The wise adviser in Herodotus", *Classical Philology* 34:1, 1939, pp. 24-35.
- LLOYD, A. B., *Herodotus. Book II. Commentary 1-98*, Leiden: Brill, 1976
- LURAGHI, N., "Meta-historiē. Method and Genre in the *Histories*", en: C. Dewald, J. Marincola (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge: Cambridge UP, 2006, pp. 76-91
- MARINCOLA, J., "Herodotus and the Poetry of the Past", en: C. Dewald, J. Marincola (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge: Cambridge UP, 2006, pp. 13-28
- MARTÍNEZ MARZOA, F., *La cosa y el relato. A propósito de Tucídides*, Madrid: Abada, 2009.
- MIKALSON, J. D., "Religion in Herodotus", en: E. J. Bakker, I. J. F. de Jong, H. van Wees (eds.), *Brill's companion to Herodotus*, Leiden-Boston-Köln: Brill, 2002, pp. 187-198.
- MOLES, J., "Herodotus and Athens", en: E. J. Bakker, I. J. F. de Jong, H. van Wees (eds.), *Brill's companion to Herodotus*, Leiden-Boston-Köln: Brill, 2002, pp. 33-52
- MOMIGLIANO, A., "Historia y biografía", en: M. I. Finley (ed.), *El legado de Grecia. Una nueva valoración*, Barcelona: Crítica, 1983, pp. 166-195.
- "Storiografia su tradizione scritta e storiografia su tradizione orale", en: L. Canfora (ed.), *Erodoto, Tucídide, Senofonte. Letture critiche*, Milan: Mursia, 1975, pp. 85-92
- MURRAY, O. y MORENO, A. (eds.), *A commentary on Herodotus Books I-IV*, Oxford: Oxford UP, 2007
- PARKER, R. "Law and Religion", en: M. Gagarin, D. Cohen (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge: Cambridge UP, 2005, pp. 61-81.
- ROMILLY, J. de, "Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote", *Revue des Études Grecques*, 72, 1959, pp. 81-99.
- ROOD, T., "Herodotus", en: I. J. F. de Jong, R. Nünlist (eds.), *Time in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Narrative, Volume Two*, Leiden: Brill, 2007, pp. 115-130.
- RÖSLER, W., "The *Histories* and Writing", en: E. J. Bakker, I. J. F. de Jong, H. van Wees (eds.), *Brill's companion to Herodotus*, Leiden-Boston-Köln: Brill, 2002, pp. 79-94
- SAÏD, S., "Herodotus and tragedy", en: E. J. Bakker, I. J. F. de Jong, H. van Wees (eds.), *Brill's companion to Herodotus*, Leiden-Boston-Köln: Brill, 2002, pp. 117-147.
- SANCTIS, G. de, "La composizione della Storia di Erodoto", en: L. Canfora (ed.), *Erodoto, Tucídide, Senofonte. Letture critiche*, Milan: Mursia, 1975, pp. 69-84
- SHAPIRO, S. O., "Herodotus and Solon", *Classical Antiquity* 15:2, 1996, pp. 348-364
- THOMAS, R., "Intellectual Milieu of Herodotus", en: C. Dewald, J. Marincola (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge: Cambridge UP, 2006, pp. 60-75
- WATERS, K. H., *Herodotos the Historian. His Problems, Methods and Originality*, Londres: Croom Helm, 1985

#### F) TRABAJOS SOBRE PLATÓN Y LA ATENAS CLÁSICA

- AGUIRRE, J., *Platón y la poesía*, Pozuelo de Alarcón: Plaza y Valdés, 2013
- ALEGRE, A., *La sofística y Sócrates. Ascenso y caída de la polis*, Barcelona: Montesinos, 1986.
- ÁLVAREZ YÁGÜEZ, J., "Aristóteles: *perì demokratías*. La cuestión de la democracia", *Isegoría*.



- Revista de Filosofía Moral y Política*, 41, 2009, pp. 69-101.
- BARCELÓ, P. y HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D., *Breve historia política de la Grecia clásica: de Clístenes a Pericles*, Madrid: Escolar y Mayo, 2015.
- BODÉÛS, R., *Aristote. La justice et la cité*, Paris: PUF, 1996.
- BRICKHOUSE, Th. C. y SMITH, N. D., *Socrates on trial*, Oxford: Oxford UP, 1989.
- BUENO, G., «Análisis del Protágoras de Platón», en: Platón, *Protágoras* (edición bilingüe), Oviedo: Clásicos El Basilisco, 1980, pp. 15-84.
- CAMBIANO, G., *Platone e le tecniche*, Roma: Laterza, 1991.
- CAPUCCINO, C., “Platon’s *Ion* and the Ethics of Praise”, en: P. Destrée, F.-G. Herrmann (eds.), *Plato and the Poets*, Leiden-Boston: Brill, 2011, pp. 63-92.
- CASSIN, B., *El efecto sofístico*, Buenos Aires: FCE, 2008.
- CLAY, D., *Platonic questions. Dialogues with the Silent Philosopher*, Pensilvania: The Pensilvania State UP, 2000.
- DERENNE, E., *Los procès d’impiété intentés aux philosophes à Athènes au V et au IV siècle avant J. C.*, Lieja: Vaillant-Carmanne, 1930.
- DÍAZ LÓPEZ, L., “El diálogo platónico entre literatura y filosofía”, *Intus-Legere* 7:2, 2013, pp. 91-104.
- “El Fedro y su escena”, *Kínesis*, Vol. V, n° 09 (Edição Especial), 2013, pp. 87-98
- “Las edades de Sócrates. Una interpretación del *Parménides* a la luz de su estructura narrativa”, *Eikasía. Revista de filosofía* 46, 2012, pp. 55-72.
- FRITZ, K. von y KAPP, E., “Development of Aristotle’s Political Philosophy”, en: J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle. 2. Ethics & Politics*, Londres: Duckworth, 1977, pp. 113-134.
- GONZÁLEZ, F. J. (ed.), *The Third Way. New Directions in Platonic Studies*, Maryland: Rowman & Littlefield, Maryland, 1995.
- GUARIGLIA, O., “Democracia: origen, concepto y evolución según Aristóteles”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho* 33, 2010, pp. 157-190.
- KEYT, D., “Aristotle’s Theory of Distributive Justice”, en: D. Keyt, F. D. Miller Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle’s Politics*, Cambridge: Basil Blackwell, 1991, pp. 238-278.
- LEFEBVRE, R., *Platón. Filósofo del placer*, Buenos Aires: Biblos, 2011.
- LÉVÊQUE, P. y VIDAL-NAQUET, P., *Clithène l’athénien. Essai sur la représentation de l’espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI siècle à la mort de Platon*, Paris: Les Belles Lettres, 1964.
- LIEBERT, R. S., “Fact and Fiction in Plato’s *Ion*”, *American Journal of Philology* 131, 2010, pp. 179-218.
- LLEDÓ, E., *El surco del tiempo*, Crítica, Barcelona 1992
- *El silencio de la escritura*, Austral, Madrid, 1991
- LORAUX, N., *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la “ciudad clásica”*, Madrid: Katz Editores, 2012.
- *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, Buenos Aires: Katz Editores, 2008.
- *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas*, Buenos Aires: El cuenco de plata, 2007.



- *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris: François Maspero, 1981.
- LURI MEDRANO, G., *El proceso de Sócrates. Sócrates y la transposición del socratismo*, Madrid: Trotta, 1998.
- MARTINEZ MARZOA, F., *Distancias*, Madrid: Abada, 2011.
- *Muestras de Platón*, Madrid: Abada, 2007
- *Ser y diálogo*, Madrid: Istmo, 1996
- MORGAN, K. A., "Plato", en: I. J. F. de Jong, R. Nünlist, A. Bowie (eds.), *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature: studies in Ancient Greek Narrative*, I, Leiden-Boston: Brill, 2004, pp. 357-376.
- MOSSÉ, C., *Le procès de Socrate*, Bruselas: Editions Complexe, 1996.
- MULGAN, R., "Aristotle's Analysis of Oligarchy and Democracy", en: D. Keyt, F. D. Miller Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge: Basil Blackwell, 1991, pp. 307-322.
- NARCY, M., "A qui la parole? Platon et Aristote face à Protagoras", en: B. Cassin (ed.), *Positions de la sophistique*, Paris: J. Vrin, 1986, pp. 75-90.
- ORSI, R., *El saber del error. Filosofía y tragedia en Sófocles*, Madrid: CSIC, 2007.
- PRESS, G. A. (ed.), *Plato's Dialogues. New Studies and Interpretations*, Maryland: Rowman & Littlefield, 1993.
- RAAFLAUB, K. A., "Equalities and Inequalities in Athenian Democracy", en: J. Ober, Ch. Hedrick (eds.), *Dēmokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton: Princeton UP 1996, pp. 139-174.
- REINHARDT, K., *Sófocles*, Barcelona: Destino, 1991.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *La democracia ateniense*. Madrid: Alianza, 1975
- ROMILLY, J. de, *La tragedia griega*, Madrid: Gredos, 2011.
- SAKELLARIOU, M. B., *The Polis-State. Definition and Origin*, Athens: Research Centre for Greek and Roman Antiquity, 1989 .
- SEALEY, R., "The Origins of *Demokratia*", *California Studies on Classical Antiquity*, 6, 1974, pp. 253-295.
- VEGETTI, M., *Quince lecciones sobre Platón*, Madrid: Gredos, 2012.
- VERNANT, J.-P. y VIDAL-NAQUET, P., *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Barcelona: Paidós, 2002 (2 vols.).
- VIDAL-NAQUET, P., *La democracia griega. Una nueva visión*, Madrid: Akal, 1992.
- VLASTOS, G., *Platonic Studies*, Princeton: University Press, 1973.
- ZAMORA, J. M. y GARROCHO, D. S. (eds.), *Sócrates. La muerte del hombre más justo*, Madrid: Avarigami, 2015.

#### G) OTROS TRABAJOS DE INTERÉS

- AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles. Ensayo sobre la problemática aristotélica*, Madrid: Escolar y Mayo, 2008.
- BOOTH, W. C., *La retórica de la ficción*, Barcelona: Bosch, 1974.
- CHADWICK, J., *El mundo micénico*, Madrid: Alianza, 1977.

- DÍAZ LÓPEZ, L., “El uso aristotélico de variables en lógica y sus supuestos ontológicos”, *Philosophica* (Lisboa) 38, 2011, pp.33-57.
- DUQUE, F., *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, Madrid: Tecnos, 1986.
- GARCÍA LANDA, J. A., *Acción, relato, discurso. Estructura de la ficción narrativa*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1998.
- GENETTE, G., *Figuras*, III, Barcelona: Lumen, 1989.
- LEJEUNE, M., “La civilisation mycénienne et la guerre”, en J.-P. Vernant (ed.), *Problemes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris: Editions de l’Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, 1985, pp. 39-65.
- MARTÍNEZ MARZOA, F., *El concepto de lo civil*, Santiago de Chile: Metales Pesados, 2008.
- *La filosofía de “El Capital” de Marx*, Madrid: Taurus, 1983.
- PARDO, J. L., *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2004.
- RICOEUR, P., *La metáfora viva*, Madrid: Trotta, 2001.
- *Freud. Una interpretación de la cultura*, México: Siglo XXI, 1970.
- WIELAND, W., “Norma y situación en la ética aristotélica”, *Anuario Filosófico* 32, 1999, pp. 107-127.



## RESUMEN:

Piedad y distancia. Un estudio sobre la Grecia clásica

### Introducción

El presente trabajo se concibe como un intento de corresponder a una exigencia histórica. En base a las investigaciones actuales en torno a la comprensión y la historicidad, no puede aceptarse una clave de lectura del pasado que proyecte ingenuamente sus categorías sobre él. Tales prácticas, en efecto, corresponden a una situación distinta de la que nos encontramos y heredan de ella mecanismos que hoy consideramos injustos y perjudiciales. De lo que se trata, pues, es de ensayar un acercamiento al pasado que no lo reduzca a una anticipación del presente sino que lo entienda como lo que es dejado atrás, como la diferencia que hace que el presente resalte en su especificidad diferencial. En este sentido, la lectura de Grecia que se desarrolla a lo largo de este trabajo busca corresponder con esta situación hermenéutica.

### Objetivos

Por medio de la investigación que aquí presento se persigue, en última instancia, una reinterpretación de nuestra situación actual, ya que los modos de explicación acordes con la perspectiva histórica exigen una comprensión del presente a partir de su formación y orígenes históricos. En este sentido, si bien la vocación inmediata del trabajo se dirige al ámbito de la filosofía antigua, sin embargo, no se ha perdido de vista esta dimensión autocomprensiva presente en toda comprensión.

La lectura de la Grecia clásica que busca desarrollar este trabajo tiene, así, dos objetivos, solidarios entre sí. Por un lado, se trata de plantear un acercamiento a este periodo histórico que lo comprenda desde sí mismo, atendiendo a su contexto específico de surgimiento y rechazando las dinámicas de apropiación de los mecanismos identitarios que, extrapolando anacrónicamente nuestras categorizaciones, buscan darles una consistencia que no presentan de suyo. Este planteamiento de una nueva lectura de la Grecia clásica se compadece, por otro lado, con un proyecto de crítica de la tradición: en efecto, desarticular esas dinámicas identitarias supone romper con las inercias de nuestra tradición que las hacen posibles. Por ello, durante el desarrollo de la interpretación se pondrá el acento en mostrar la distancia que separa esa lectura de otras que, desde el siglo XIX, se han instituido como canónicas.

### Resultados

La ejecución de este proyecto ha arrojado el resultado de señalar a la “piedad” griega como fundamento del peculiar desarrollo de ese mundo histórico. Son los códigos y las prácticas de la piedad las que permitieron a los autores griegos más destacados hacer lo que hicieron. Desde la poesía homérica a la *Historia* de Heródoto o los diálogos de Platón, pasando por el asentamiento de las comunidades griegas bajo la forma de la *pólis*, todos estos hitos de la historia griega cobran su sentido específico

dentro del contexto piadoso en el que se desenvuelven. Esto supone cortar de raíz con la representación canónica del surgimiento en Grecia de una racionalidad virtualmente secularizada que se correspondería, aunque en forma limitada, con la racionalidad moderna. Una lectura en términos de “paso del mito al logos”, pues, queda desautorizada desde el momento en que no atiende al contexto histórico específico y busca confirmar las representaciones dominantes por medio de su superposición anacrónica en el pasado.

### Conclusiones

Una historia de la filosofía que tenga la altura que exige nuestra situación histórica no debe ver en el pasado la justificación del presente. Solo así se hace patente la especificidad de lo que nuestro presente es. Cuando se proyecta, por ejemplo, la racionalidad como clave de lectura del periodo griego se pierde de vista la absoluta excepcionalidad en la que consiste ese fenómeno moderno, naturalizándolo y asignándolo a una concepción metafísica del hombre. Desde una perspectiva genuinamente histórica, pues, la única manera de afrontar lo que hoy somos pasa por entender la finitud de nuestro modo de comprender el mundo. Solo de esta forma, por lo demás, las exigencias de nuestra época se nos presentan como tales.

### **ABSTRACT:**

Piety and distance. A study on classical Greece.

#### Introduction

This research is an attempt to correspond to a historical demand. According to the current notions about comprehension and historicity, there can be accepted an interpretation that naively casts its own presuppositions over the past. Such methodology corresponds to a different situation and has inherited from it mechanisms that we cannot accept today. I want to try an approach to the past that understands it not from the present but as a difference that stands out from the present in its own specificity. With this aim, this study tries to correspond to this hermeneutical situation.

#### Goals

Through this research, I attempt to develop a reinterpretation of our current situation, for the historical explication demands an understanding of the present from its historical origins and development. Although the first goal of this study is the ancient philosophy, I don't forget about this autocomprehensive dimension of all understanding.

The interpretation of Classical Greece in this study entails two goals, mutually related. On the one hand, it tries to understand this historical period by itself, looking for its own specific context of emergence and rejecting the dynamics of reappropriation stemming from our identity tendencies. This



study tries not to follow this kind of mechanisms that, through anachronisms, attempt to give to the present a consistency that it hasn't by itself. On the other hand, this approach to the classical Greece demands a critical analysis of the tradition: in order to disarm that kind of dynamics, it demands to discard certain theories that make it possible. Hence, through my interpretation, I want to focus on the gap between it and the canonical lectures of the nineteenth century.

## Results

This research points out the Greek piety as an essential ground of the development of the Greek world. The codes and the practices of the piety allowed the Greeks to do what they did. Greek piety gave sense to Homeric poetry, the rise of the archaic city, the History of Herodotus or the platonic dialogues. All of them were considered pious things. This conclusion breaks with the canonical representation of the Greek world as a rise of a secularized rationality that looks very similar to Modern reason. This kind of interpretation, displayed in Nestle's *Vom Mythos zum Logos*, is not legitimated from the moment that it does not pay enough attention to the specific historical context of the Greeks, but tries to confirm hegemonic presuppositions through an anachronistic superposition on the past.

## Conclusions

A history of philosophy that wants to be at the level of our historical situation cannot use the past for justifying the present. Only by this way, the specificity of our present can be clarified. When one interpretation extends the notion of rationality to the remote past, it loses perspective about the exceptionality of rationality itself. Therefore, it becomes a natural and metaphysical notion. From an accurate historical insight, the only way to face what we are actually requires to understand the finitude of our theories about the world. This is the only path to identify our own historical requirements.

