



Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras

***ARETÉ, SABER Y DOMINIO EN LA PÓLIS
GRIEGA (S. V. a.C–S. IV. a.C)***

Tesis

que presenta Héctor Rodrigo Báez Téllez Girón
que para obtener el grado de Licenciado en Filosofía



Asesor de tesis

Dr. Gregorio Enrique de Gante Dávila

Ciudad Universitaria, CDMX, 2021.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Ad genus meum: primis omnium Luciae Sofiaeque, quarum sine caritate et gratia Hector nihil potuisset exsequi in vita sua.

Ad praeceptores meos: primis omnium Gerardo Gregorioque, quod prior doctus est linguae Latinae et cultus Romani atque Hectori admirandus; posterior doctus linguae Graecae et cultus Graeci atque Hectori admirandus et sine eius gratia hoc opus non potuisset fieri.

Ad amicitiam meam: primae omnium Xiloni cuius sine gratia et caritate Hector non potuisset superare quicquid in philosophia.

Ad Nayeli, *Dilecta anima mea.*

Et novam amicitiam quod:

“saepe premente deo fert deus alter opem.

Mulciber in Troiam, pro Troia stabat Apollo;

aequa Venus Teucris, Pallas iniqua fuit.”

Índice

Índice.....	3
Comentarios sobre las traducciones.....	5
Comentarios sobre los conceptos.....	5
Introducción.....	7
1. El contenido histórico de la <i>areté</i>	17
1.1 La visión noble-guerrera: la distinción y la jerarquía de raza.....	22
1.1.1 La formación histórica por medio del linaje.....	25
1.1.2 La <i>hybris</i> de los guerreros.....	31
1.2 La visión jurídico-racional: la confrontación del destino con el derecho.....	33
1.2.1 La historia como registro de delitos para el proceso jurídico.....	37
1.2.3 La ampliación del poder del hombre sobre la naturaleza y la reconciliación con los poderes arcaicos.....	41
1.3 Las nuevas cualidades de la <i>areté</i> : la razón como instrumento de civilización.	44
1.3.1 La caída del noble-guerrero por la <i>hybris</i> : Odiseo como el nuevo ideal de la <i>areté</i>	47
1.4 La reinterpretación de la naturaleza: la distinción <i>phýsis/nómos</i>	52
1.4.1 El cambio de dioses guerreros por fuerzas impersonales.....	56
1.4.2 El escepticismo del conocimiento: la incapacidad de una relación directa con la verdad.....	61

2. La organización de la <i>pólis</i> y el significado político de la <i>areté</i>	66
2.1 La dinámica histórica y el significado político de la <i>areté</i>	71
2.2 El cambio de la democracia con la caída del Imperio ateniense.....	91
3. La <i>areté</i> y la sabiduría.....	98
3.1. Sócrates: el conocimiento de sí y la capacidad de acción.....	104
3.2. Eurípides: la racionalidad y la corrección moral de la vida.....	111
3.3. Platón: la retórica y la medicina.....	121
3.3.1. La <i>téchne</i> y quién puede enseñarla como medio para dominar la vida pública.....	127
3.3.2 La <i>areté</i> en el político: la oposición del individuo y la colectividad.....	140
3.3.2. La retórica como <i>téchne</i> : el conocimiento de la <i>phýsis</i> y el dominio de sí	148
Conclusiones.....	163
Bibliografía.....	165
Traducciones de apoyo.....	167
Bibliografía secundaria.....	168

Comentarios sobre las traducciones

Los textos griegos, a excepción de los presocráticos, provienen del proyecto digital *Perseus*, que generalmente utiliza las ediciones de Oxford. Los fragmentos de los autores presocráticos son del proyecto *Daphnet*. Las referencias completas están en la bibliografía. También, al ser ediciones digitales, para los textos en griego sólo menciono autor, obra y número de verso o pasaje, pues en el sitio web los textos sólo se separan por estos elementos y no por número de página.

Las traducciones, salvo que indique otra cosa, son propias. En la bibliografía se indican las ediciones traducidas que funcionaron como apoyo.

Comentarios sobre los conceptos.

Cuando utilizo la palabra hombre, *el hombre*, me refiero genéricamente al ser humano, como traducción de ἄνθρωπος [*ántropos*], la cual engloba a los géneros masculino y femenino. Cuando uso la palabra varón (latinizado¹) me refiero a ἀνήρ [*anér, andrós*], que es lo propiamente masculino y guerrero. Esto aplica tanto en las traducciones como en el cuerpo del texto.

¹ Esto es porque varón no viene del griego ἀνήρ, ἀνδρός, sino del latín *vir*.

My friend, the spirit of an earlier time,
To us is a seven-sealed mystery;
And what you learned gentleman would call
Its spirit, is its image, that is all,
Reflected in your own mind's history.
And what a sight it often is! Enough
To run a mile from at first glance. A vast
Old rubbish-dump, an attic of the past,
At best a royal tragedy –bombastic stuff
Full of old saws, most edifying for us,
The strutting speeches of a puppet-chorus!²

² Goethe, *Faust, Part One*, vv. 576-585

Introducción.

En un ejercicio de interpretación histórica, la utilidad práctica es una de las cuestiones que más han presionado a la filosofía, la cual se ha considerado principalmente como una disciplina de valor teórico y cuya única función práctica es la influencia política, la determinación de normas éticas y difusión de problemas filosóficos al público en general. En este trabajo mi intención es reinterpretar la función de la filosofía, a partir de un ejercicio de interpretación histórica, para darle una nueva forma de actuar en nuestro contexto histórico-social. Esto es: rescatar la preocupación que estaba a la base de la filosofía antigua, la cual establecía que la mayor tarea del ser humano era hacerse responsable de sí mismo, fortalecerse y reformarse; todo esto adaptado a las condiciones actuales y nuevos valores dentro de los cuales vivimos. Con relación a los nuevos valores, actualmente la participación del hombre con la comunidad tiene como base el egoísmo que busca las mayores ventajas materiales, por lo que la educación queda reducida a la capacidad para trabajar en el mundo de la producción económica. Las relaciones humanas y las acciones cotidianas quedan totalmente subordinadas a la producción económica, y sólo tienen relevancia en cuanto son un problema de consumo³.

En la antigüedad, la relación del hombre con la verdad involucraba una transformación individual. Este proceso de transformación era esencial para el conocimiento, y determinaba una forma de sabiduría. Foucault denomina a este ejercicio de conocer como

³ Por ejemplo, la publicidad y la industria cultural toman elementos de la sociología, la psicología y medicina para analizar las emociones y enfermedades del ser humano, pero sólo con el fin de potenciar ventas, preparar propagandas y fortalecer el consumo. A partir de estos estudios y saberes (que logran obtener un conocimiento muy preciso del ser humano) no se desprende un verdadero bienestar para la vida cotidiana de los hombres.

espiritualidad en *La Hermenéutica del sujeto*, la cual postula que el sujeto no es digno por sí mismo de alcanzar la verdad, debe trabajar en sí mismo y modificarse para poder acercarse a ella⁴. Este ejercicio de transformación tiene gran relevancia en dos filósofos importantes: Sócrates (470-399. a.e.c) y Platón (428/427-424/423 a.e.c), a quienes voy a analizar en este trabajo. Sin embargo, el ejercicio de la espiritualidad, como la llama Foucault (1926-1984), no es igual en cada momento histórico. Por ejemplo, para el cristianismo, que bien tiene una fuerte herencia del pensamiento greco-romano, la espiritualidad helénica es interpretada en el contexto del cosmos del Dios Padre único cuyo hijo reveló la verdad y murió en la cruz. En este mundo cristiano, el ser humano debe buscar la reconciliación con la divinidad y salir de este mundo terrenal para acercarse a la verdad divina.

Por su parte, Sócrates y Platón no están en un mundo cristianizado: i.e. donde el hijo de Dios ya haya revelado la verdad y salvado al hombre de sus pecados. Sócrates y Platón, sin dejar de lado muchas otras fuentes mitológicas, tienen de cerca al mundo homérico y a los restos del poderoso imperio ateniense. En este trabajo, me enfocaré en analizar cómo las herencias homéricas de la divinidad y el dominio, pasan hacia la razón, por medio de la investigación de los presocráticos; el saber y la gran política imperial de Atenas, con el análisis histórico de Tucídides (460-455 a.e.c), para conformar una herencia que dará forma y significado al ejercicio de la espiritualidad en Sócrates y Platón. Es por esta herencia que considero que los ejercicios filosóficos de Tucídides, Sócrates, Platón, tienen en común el lograr que el individuo alcance la mayor capacidad de acción y dominio posible.

Estas tres figuras del pensamiento realizan, de diferente manera, un proyecto, ya sea por medio de la historia o la filosofía, que en gran medida cumple el objetivo pedagógico de la nobleza homérica: el ser un orador de palabras y ejecutor de acciones⁵. Tucídides lo dice de forma clara al presentar su obra, que quien la estudie podrá prever eventos y tener mayor influencia sobre ellos;⁶ Sócrates, a través de las narraciones de Xenophon (430-354

4 Cf. Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pp. 33-35.

5 Cf. Homero, *Ilíada*, IX, vv. 440-443.

6 Cf. Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I, 22.

a.e.c.),⁷ define el conocimiento de sí como el saber las propias capacidades y limitaciones, para poder ejecutar las acciones de la forma más eficaz; Platón⁸ culmina el ejercicio filosófico ya sea o en el gran político que gobernaría la ciudad ideal o en el retórico-médico que puede curar a la ciudad.

La sabiduría como medio de dominio, pero también de fortalecimiento y cura de las enfermedades –tal vez sólo de las pasadas y las futuras, pero no de las presentes– es una visión que surgió en la cultura helénica y tuvo grandes ecos en los diferentes aspectos de la vida griega: como la política, los estudios históricos y la filosofía. Incluso el gran sofista Gorgias⁹ asegura que la palabra es capaz de curar a los hombres y guiarlos para bien, gran elemento del pasado que heredan Platón y Sócrates y buscan concretarlo a través de su filosofía.

En Tucídides, Sócrates, Platón, considero que está uno de los mayores logros del pensamiento helénico: la capacidad de aprender del mundo para la adaptación y el autofortalecimiento, para aumentar la capacidad de acción; lo cual se busca como el mayor logro humano, pese a tener la consciencia de que la naturaleza humana vale poco o nada frente a las fuerzas de la *phýsis* que lo determinan todo. Ejemplos de esta actitud estarían en la literatura previa a estos autores, como el *Áyax* de Sófocles (497/496-406/405 a.e.c) y varias otras figuras a través del escenario trágico. Aunque también mostraré que, incluso en la tragedia, se muestra un cambio en la vida griega donde la razón empieza a ponerse encima de esta actitud y llega a creer que puede controlarlo todo; incluso las fuerzas que determinan todo en la *phýsis*.

Para mostrar que esta capacidad de adaptación y dominio –la cual guarda una cierta imagen del destino trágico de estar determinado a enfrentar lo inevitable– se encuentra en alguna medida en la naciente filosofía y política del S. IV a.e.c, realicé un ejercicio de

7 Cf. Xenophon, *Memorabilia*, IV, 2, 26-29.

8 Sobre Platón es más difícil mencionar los pasajes, pues la idea del *Filósofo rey* es tratado a todo lo largo del diálogo *República* y la relación del médico con el rétor está en varios diálogos, pero es tratado con gran detalle en *Fedro*.

9 Cf. DK 82BII.

interpretación histórica, el cual considerara cómo la búsqueda por el dominio y la imposición de un orden terrenal generan las creaciones culturales humanas.

En este punto cabe mencionar que voy a explicar, de forma general, las tesis de los autores que tomo como base de mi ejercicio de interpretación histórica.

Antes que nada nombraré las voces más fuertes que resuenan en mi visión de lo que es el análisis de la historia: Nietzsche (1844-1900), Adorno (1903-1969), Foucault.

En mi análisis histórico no busco cerrar nociones ni dar vistas definitivas, al contrario, pretendo tener una mayor amplitud de lados y elementos dentro de las nociones de *areté*, saber y dominio –los conceptos claves del trabajo– para reinterpretar la obra de los filósofos griegos del S. IV a.e.c. Para que no sólo puedan ser vistos de una forma más dinámica dentro de su contexto, sino dentro del nuestro. La idea de tener más perspectivas y ojos diferentes mirando a la filosofía antigua, es para que ésta, a través de su interpretación histórica, pueda generar modelos que nos cambien a nosotros mismos, un ejercicio filosófico para el futuro que pueda ser difundido y tener, aunque sea un poco, impacto en la calidad de vida de los seres humanos. Así, de acuerdo a la idea de objetividad de Nietzsche:

Guardémonos mejor a partir de ahora, mis señores filósofos, de la peligrosa y antigua fabulación conceptual que ha establecido un ‘sujeto de conocimiento puro, ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo’, guardémonos de los tentáculos de conceptos contradictorios como ‘razón pura’, ‘espiritualidad absoluta’, ‘conocimiento en sí’: ahí se exige siempre pensar en un ojo que no se puede pensar en modo alguno, un ojo que no debe tener dirección alguna, en el que deben estar imposibilitadas de actuar, deben faltar, aquellas fuerzas activas e interpretativas que se necesitan para que ‘ver’¹⁰ se convierta en ver algo; ahí se exige siempre, así pues, un ojo que es un contrasentido y un absurdo. *Sólo* hay un ‘ver’¹¹ perspectivístico, *sólo* un ‘conocer’ perspectivístico, y

10 El énfasis es mío.

11 Las comillas son propias.

cuantas más emociones dejemos que tomen la palabra acerca de una cosa, *cuantos más* ojos, ojos diferentes, sepamos emplear para la misma cosa, tanto más completos serán nuestro ‘concepto’ de esa cosa y nuestra ‘objetividad’.¹²

El breve recorrido que hago desde textos homéricos hasta Sócrates y Platón es para verlos cada vez con mayor perspectiva, y mostrar que es el conflicto de la rica diversidad encerrada en las ideas lo que le da plasticidad y significado al pensamiento y a las creaciones humanas, no la unicidad y el cierre completo a un significado definitivo.

Mi perspectiva sobre el conocimiento no lo considera como una actividad meramente descriptiva, que únicamente nos dé los planos y engranajes de las maquinarias, ya sea la naturaleza, el hombre o la sociedad, para planificar y actuar después. Las emociones, la ambición, y el dominio que llegan a desconcertar en el despliegue técnico –por ejemplo, en la sorpresa de que la fría técnica se muestre al servicio de las más grandes ambiciones y cause los peores daños al ambiente y las personas sin el menor remordimiento– no se debe a que el fruto del saber caiga en malas manos, sino en no ser capaces de reconocer que el conocimiento surge, en gran parte, de los instintos violentos, sexuales y agresivos del ser humano. El conocimiento no me parece la antítesis de las pasiones humanas más básicas y violentas, sino uno de los mejores ejemplos que si el hombre se modifica a sí mismo, si usa su deseo de dominio sobre él mismo, tomándose como materia prima, puede lograr grandes avances e incluso creaciones bellas. Pero, punto aparte, lo que está detrás de esta concepción sobre el saber, se explica por el excelente análisis que Foucault hace sobre el pensamiento de Nietzsche en *Lecciones sobre la voluntad de saber*:

¹² Nietzsche, *La genealogía de la moral*, 3, 12.

[...] los textos de Nietzsche pueden (y deben) leerse como una tentativa de liberar el deseo de conocer de la forma y la ley del conocimiento.

a. Se trata de mostrar que en la raíz del conocimiento, en el momento histórico de su irrupción, hay un deseo; y que ese deseo no tiene parentesco con el conocimiento. Ni parentesco en el plano de los fines ni parentesco de origen o naturaleza. Nada de parentesco de origen puesto que, si se quiere, conocer es vivir y, porque nos mueve la tendencia a desplazar, es execrar [*detestari*]. Nada de pertenencia en el plano de los fines, porque conocemos para dominar, para imponernos, no para conocer.

b. Se trata asimismo de mostrar que a lo largo del conocimiento en su historia, su desarrollo no está guiado por la necesidad interna de lo que es conocido, ni por la génesis ideal de las formas del conocimiento, sino por una regla de voluntad, que es el ascetismo.

c. Se trata por último de mostrar que detrás del acto mismo de conocimiento, detrás del sujeto que conoce bajo la forma de la conciencia, se despliega la lucha de los instintos, de los yoes parciales, de las violencias y los deseos.¹³

A lo largo de los fragmentos que analizo, considero que los pensadores griegos tenían consciencia de que, como diría Heráclito, *la guerra es el padre de todas las cosas*; y que la búsqueda del dominio y el deseo de aumentar la capacidad de acción, son fuentes que dan fuerza al ejercicio de la sabiduría, y, en algunos casos, como en narraciones sobre Sócrates de Xenophon,¹⁴ se relaciona con el precepto délfico *conócete a tí mismo*.

Ahora, en cuanto al avance de la historia o el desarrollo del pensamiento a través del tiempo, tengo como línea guía las ideas de ‘Ilustración’ y ‘dialéctica de la Ilustración’. Estas ideas son desarrolladas en el libro *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno¹⁵. Una de sus mejores descripciones sobre esta idea es la siguiente:

¹³ Michel Foucault, *Lecciones sobre la voluntad de saber*, p. 42.

¹⁴ Cf. Xenophon, *Memorabilia*, IV, 2, 26-29.

El reconocimiento del elemento burgués ilustrado en Homero ha sido subrayado por la interpretación romántico-tardía alemana de la antigüedad clásica, que siguió las huellas de los primeros escritos de Nietzsche. Éste captó, como pocos desde Hegel, la dialéctica de la Ilustración. Él formuló así su ambivalente relación con el dominio: es preciso «llevar la Ilustración al pueblo, de modo que los sacerdotes se vuelvan todos sacerdotes con mala conciencia; y lo mismo hay que hacer con el Estado. La misión de la Ilustración es mostrar la entera conducta de los príncipes y gobernantes como mentira intencionada...» Por otra parte, la Ilustración fue siempre un instrumento de los «grandes artistas del gobierno (Confucio en China, el Imperio romano, Napoleón, el papado en el tiempo en que miraba al poder y no sólo al mundo) [...] El autoengaño de la multitud sobre este punto, por ejemplo en toda democracia, es sumamente valioso: ¡el empequeñecimiento y la gobernabilidad de los hombres son perseguidos como ‘progreso’!».¹⁶

Por Ilustración entiendo la capacidad del ser humano para interpretar al mundo a través de un esquema racional, con el cual se explica los fenómenos a la vez que se gana más influencia y dominio sobre ellos. El las interpretaciones racionales del ser humano no sean la verdad o no se tenga certeza de que se corresponden cabalmente con el mundo, entra en un segundo plano. La verdad de las explicaciones no anula que el ser humano tenga un dominio sobre el mundo, tal vez sólo en algún grado de control sobre la naturaleza, pero aquí la verdad no define la utilidad. Por ejemplo, las explicaciones médicas de Galeno basadas en los cuatro humores, hoy no serían aceptables para la ciencia médica, pero aún así la obra de este autor sobrevivió gran tiempo debido a la utilidad que reportaba; o, un ejemplo más cercano, aunque los modelos atómicos de inicios del S. XX puedan ser anticuados para la física actual, esto no impidió que, a pesar de esos modelos, se

15 Sobre todo en los capítulos: Concepto de Ilustración; Excurso I: Odiseo, o mito e Ilustración; Excurso II: Juliette, o Ilustración y moral; La industria cultural. Ilustración como engaño de masas

16 Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 58.

desarrollaran las bombas atómicas que azotaron a Japón al final de la Segunda Guerra Mundial. Esta posibilidad destructiva de la Ilustración, la describe Adorno:

Al aparecer este carácter dual de la Ilustración como motivo histórico fundamental, su concepto, el del pensamiento en constante progreso, es ampliado hasta el comienzo de la historia contada. Pero, mientras que la relación de Nietzsche con la Ilustración, y por tanto con Homero, permaneció ambivalente; mientras que él vio en la Ilustración tanto el movimiento universal del espíritu soberano, del cual él mismo se sentía consumidor, como el poder «nihilista», hostil a la vida, en sus herederos prefascistas ha quedado sólo este segundo momento pervertido en ideología. Ésta se convierte en ciega alabanza de la vida ciega, a la que se entrega la praxis igualmente ciega que oprime a todo lo viviente. Esto se expresa en la actitud de los fascistas de la cultura respecto a Homero.¹⁷

La capacidad de dar una explicación racional sobre el mundo y obtener así un dominio sobre él es algo que identifico en la mitología, la magia y la religión. La ciencia no es para mí la gran antagonista a estas formas de expresión, sino su faceta más desarrollada y mucho más precisa.

Por último, que la tendencia de desarrollo de la Ilustración sea racional no significa que sea consciente o incluso antimitológica, de hecho es capaz de llevar a niveles aún más brutales toda la crueldad y la violencia que la propia Ilustración denuncia en la religión y la mitología. Por ejemplo, está el daño que se causa al ambiente por medio de la agricultura con los monocultivos industriales. Todo el poder de la técnica y el pensamiento se despliegan a niveles nunca antes vistos, subordinados a la ganancia económica de la industria, dañando la calidad de vida del ser humano y agotando su fuente de salud. Esto

¹⁷ *Idem.*

porque la tendencia hacia la Ilustración se da como un hecho, como la inercia natural y no cuestionable sobre cómo debe actuar la sociedad y el ser humano particular; convirtiéndose así la Ilustración en un mito cuya violencia y fanatismo ponen en peligro la salud de todo el planeta. Si la Ilustración se hiciera consciente, se cuestionara y se reconociera como una herramienta de dominio, el ser humano podría usarla de una manera mucho menos fanática. Volviendo al ejemplo de la agricultura, en los sistemas alternativos de cosecha, donde lo principal no es la ganancia económica de la industria, sino una visión integral, aún habría dominio sobre la naturaleza y un daño sobre ella. Pero este daño sería manejable, planificado y sin llegar al fanatismo que los supuestos hombres más racionales de nuestro tiempo muestran cuando elogian a la razón y la utilidad. Esta doble posibilidad de desarrollo de la Ilustración es lo que entiendo como su dialéctica.

Así, considero que la reinterpretación del cuidado de sí y formación individual de la filosofía antigua, nos puede ayudar a desarrollar la dialéctica de la Ilustración sin ser presas de su lado más fanático y violento; i.e. sin sucumbir bajo nuestros propios instintos.

El contenido de los capítulos es el siguiente:

En el capítulo uno: *El contenido histórico de la areté*. Expongo sobre el contenido histórico de la *areté*, usando los textos homéricos: *Ilíada*, *Odisea*; la saga de Esquilo (525/524-456/455 a.e.c) sobre Agamenón y Orestes: *Agamenón*, *Coéforas*, *Euménides*; y el *Áyax* de Sófocles. También me apoyo en Heródoto y algunos presocráticos, como Demócrito y Tales, para señalar que la *areté* contiene un amplio rango de perspectivas que incluyen, no sólo el ámbito de la vida en la *pólis*, sino visiones sobre la naturaleza de los dioses, las razas humanas y las dinámicas y jerarquía de la *phýsis*.

En el capítulo dos: *La Organización de la pólis y el significado político de la areté*. Analizo el pensamiento político e histórico de Tucídides en su *Historia sobre la Guerra del Peloponeso*. Para mostrar que el historiador ateniense, expone la historia como el resultado de las ambiciones humanas y las condiciones materiales, y que el conocer estos aspectos le otorga al hombre el dominio sobre la política y la vida pública. Por lo que hay una relación íntima entre saber y dominio, y el varón que domine estos elementos, será el que ejerza la *areté*.

En el capítulo tres: *La areté y la sabiduría*. Señalo que es por el análisis del desarrollo del ser humano que Platón critica el uso de la retórica, para después integrarla en su visión de las cosas con el fin de generar una “retórica noble” que le permita al hombre ejercitar tanto su conocimiento de sí mismo como su formación. Es decir que, en la retórica, el lenguaje y la investigación filosóficas encuentran un medio para una función práctica y un ejercicio de la *areté*.

1. El contenido histórico de la *areté*

Long ago he [men] formed an ideal conception of omnipotence and omniscience which he embodied in his gods. To these gods he attributed everything that seemed unattainable to his wishes, or that was forbidden to him. One may say, therefore, that these gods were cultural ideals.¹⁸

En este capítulo analizaré el contenido histórico que dio significado a la *areté* para el período del S. IV a.c.e. Para ello tomaré como punto de partida a la visión noble presente en los textos homéricos y seguiré parte de su desarrollo en autores posteriores. Esta exposición servirá para el análisis de los argumentos platónicos que haré en los capítulos siguientes. Antes de comenzar, es útil precisar algunos puntos sobre la forma de interpretación que intentaré seguir a través de todo el texto.

La justificación para existir ha sido uno de los más fuertes impulsos que ha estimulado el pensamiento filosófico. Por este motivo, la filosofía ha intentado tanto postularse como la actividad más elevada de la naturaleza humana así como esforzarse al extremo por demostrar su utilidad al pensamiento dominante en turno: la teología cristiana, el utilitarismo y el pragmatismo político-moral o la productividad industrial. En nuestro contexto el pensamiento es valorado como herramienta para la transformación de la naturaleza o la conducta humana, así como para la generación de riqueza con el fin de preservar a la comunidad.

18 Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, p. 24.

Cuando se hace una revisión de la historia del pensamiento para ampliar sus posibilidades o justificar su utilidad, se realiza una línea del tiempo que indica los eventos y creaciones que fueron refinando la herramienta del saber para la transformación del mundo y la generación de riqueza. Como nuestra cultura tiene el éxito de usar la capacidad humana para el dominio del entorno, al realizar un ejercicio sobre la historia del saber, se enaltece aquello que justifique y reafirme nuestra cultura y sus ideales como la aspiración más refinada de la humanidad. Por lo tanto, todo lo que se oponga o se considere inferior a nuestra forma de valorar la vida es clasificado como error del pasado o mera superstición de un pueblo que no tenía nuestras ventajas. Para ampliar nuestras perspectivas respecto de lo que es el hombre y la cultura, resulta provechoso analizar los valores cuya justificación puede parecernos extraña o absurda. Como resultado podremos obtener una imagen de las limitaciones y presupuestos de los cuales dependen nuestros pensamientos y afinidades.

En distintos diálogos como *Fedro*, *Gorgias*, *Apología*, Platón analiza la retórica de su tiempo y critica sus presupuestos y aplicaciones. Esta discusión involucra la utilidad de la sabiduría para la educación de los hombres y la organización política de las ciudades. Durante estos análisis, Platón denigra a la retórica. En *Gorgias* niega que sea una forma sistemática de conocimiento y ni siquiera la considera como una *téchne*: οὐ μοι δοκεῖ τέχνη εἶναι ἀλλ' ἐμπειρία, [para mí –la retórica– no es una *téchne*, sino una habilidad]¹⁹, esto debido a que la retórica, para Platón, simplemente se utiliza para adular al público con el fin de obtener sus favores, lo que considera una actitud servil y poco noble.

A lo largo de otro diálogo –*República*²⁰– el análisis de Platón sobre la retórica es mucho más refinado. Mientras que en *Gorgias* Platón contrapone a la retórica con la política en una analogía con la oposición de la medicina con la gastronomía. En *República*²¹ ambas disciplinas se entrelazan, y la retórica se vuelve un medio fundamental para el

19 Platón, *Gorgias*, 500e. Es un paralelo que hace Platón en la comparación culinaria-medicina y que aplica en la oposición de retórica-política.

20 Cf. por ejemplo los libros IV y V de la retórica, donde Platón hace una censura o selección de los mitos adecuados para la educación de la ciudad, y deja de lado la verdad como lo más importante, o, al menos, la verdad en el discurso que tiene una función pedagógica.

21 En *República*, como menciono en la nota anterior, por la reflexión sobre los mitos o discursos pedagógicos que deben darse a la ciudad. En *Fedro* se relacionan retórica y medicina.

ejercicio político. La relación del discurso y la sabiduría con la verdad se amplía cuando se acepta el uso de la mentira para la persuasión política y la educación. Platón genera varios mitos²² sobre la naturaleza de la psicología humana o el origen de las razas de los hombres, definiéndolos como algo meramente probable o incluso falso, pero que sirven para educar y organizar políticamente a los ciudadanos de una ciudad justa. Esto se relaciona con la comparación que hace Platón del poder de la filosofía con la influencia y el valor de la obra poético/mítica de Homero. En la *Apología*, Sócrates cita a Homero y se compara con el gran Aquiles, defendiendo que la forma de vida que ha seguido es la que más se acerca al más grande ideal helénico:

Quizás alguien diga: “¿No te da vergüenza, Sócrates, haberte dedicado a una ocupación tal por la que ahora corres peligro de morir?” [...] De poco valor serían, según tu idea, cuantos semidioses murieron en Troya y, especialmente, el hijo de Tetis, el cual, ante la idea de aceptar algo deshonroso, despreció el peligro hasta el punto de que, cuando ansioso de matar a Héctor, su madre, que era diosa, le dijo, según creo, algo así como:

“Hijo, si vengas la muerte de tu compañero Patroclo y matas a Héctor, tú mismo morirás, pues el destino está dispuesto para ti inmediatamente después de Héctor” [...] ‘Que muera yo en seguida después de haber hecho justicia al culpable, a fin de que no quede yo aquí junto a las cóncavas naves, siendo objeto de risa, inútil peso de la tierra’.²³

El uso de la razón en la investigación filosófica es un medio para ordenar la naturaleza y hacerla un terreno propicio para la creación humana, con la intención de lograr, con mayor fuerza y a través de una visión más definida, el poderoso efecto que la tradición mitológica tiene sobre los hombres. Las ambiciones y emociones impulsan las creaciones

22 El más famoso sería el “mito de la caverna” en el libro VII de la *República*.

23 Platón, *Apología*, 28 b-d. Traducción de *Apología*, ed. Gredos.

literarias y filosóficas, de manera que, si se considera esta cualidad, las obras del pensamiento y, en general, las creaciones humanas, pueden ser interpretadas con una red de perspectivas muy amplia.

Hay una de tantas formas de interpretación²⁴ donde los conceptos son elementos que se relacionan formando la estructura del lenguaje. Con esta parte formal del lenguaje puede interpretarse el registro del pensamiento humano. Podemos tomar a Platón, Aristóteles o Hegel y exponer sus argumentos con la seguridad de que, siempre y cuando obedezcamos a las leyes lógicas formales, tendremos la visión correcta de los autores y sus sistemas. Esta es una mirada histórica lineal que considera los momentos como números proyectándose al infinito. Sólo hay una sucesión sin variación ni contraste, lo nuevo es únicamente lo que ha de caer después y todo queda igual: unidades abstractas que se acumulan indefinidamente. El pasado termina por ser un cúmulo de objetos cuyo valor y conservación dependen de que puedan ser estudiados y aprovechados como cualquier herramienta en general, ya sea para sustentar o edificar nuevas posturas, servir de signo a épocas arcaicas y bárbaras a las que no se debe regresar o resaltar el lustre y valor de las nociones existentes. Incluso, al analizar un autor, se puede resaltar únicamente lo que nos resulta agradable, rechazar las fases contradictorias y rebajarlas al terreno de lo juvenil de la obra, dislocando el pensamiento y reduciéndolo a mero tabique para nuestras “novedosas” edificaciones conceptuales.

Lanzar un ataque a la estructura formal para caer en un escepticismo “pasivo”²⁵ me parece un intento vano y estéril. Más útil resultaría considerar la estructura formal del pensamiento como un medio que alcanza su significado en el juego de tensiones dentro un contexto histórico, es decir, en la dimensión de las aspiraciones y emociones humanas. Así la idea de que seamos incapaces de alcanzar un conocimiento absoluto de “el verdadero

24 Esta caracterización se deriva de mi relación con la línea de interpretación que Foucault describe en *Nietzsche, Marx, Freud* como la “Hermenéutica de la sospecha” y con los ejercicios hermenéuticos que Foucault realiza en *Lecciones sobre la voluntad de saber*. También tengo base en el conflicto que Nietzsche desarrolló con la filología cuando analizó a los griegos en *El nacimiento de la tragedia* y su estudio histórico en la *Genealogía de la moral*, donde señala la falta de visión histórica y psicológica como signos de un pobre conocimiento sobre el hombre. Como un complemento muy fuerte de esto, aunque con una presencia mucho menor en el desarrollo de este trabajo, están los trabajos de Freud: *La interpretación de los sueños*, *Tótem y Tabú*, *El malestar en la cultura*; también la obra de Adorno *Dialéctica de la Ilustración*.

25 Esto es un eco del nihilismo que se describe en el prefacio de *La genealogía de la moral*.

Platón” no desemboca en un escepticismo radical incapaz de confrontar a los autores o de tomar perspectiva alguna, sino que es el reconocimiento de que el significado de lo que dice el autor cambia según el juego de fuerzas de una época. Platón no es el mismo para la Grecia antigua que para la era cristiana, donde el cristianismo intentaba establecerse como la verdad fundamental. En cada momento histórico hay distintos elementos luchando por ser el punto focal para valorar la vida; distintas emociones se ligan a las ideas modificando el aprecio o desprecio de los hombres por las cosas. No puede conocerse a un Platón verdadero, sólo los vestigios de los puntos de vista que lo interpretaron. Las interpretaciones de Platón dan testimonio de las épocas, y de los intereses y emociones de éstas, dejando solo un trazo de cómo pasaron a nuevos tiempos y los influenciaron: sea guiándolos o entablando conflicto. La utilidad de este giro es algo muy interesante:

[523β] οὐ παρακαλοῦντα τὴν νόησιν εἰς ἐπίσκεψιν, ὡς ἱκανῶς ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως κρινόμενα [...] τὰ μὲν οὐ παρακαλοῦντα, ἦν δ' ἐγώ, ὅσα μὴ ἐκβαίνει [523ξ] εἰς ἐναντίαν αἴσθησιν ἅμα: τὰ δ' ἐκβαίνοντα ὡς παρακαλοῦντα τίθημι, ἐπειδὴν ἡ αἴσθησις μὴδὲν μᾶλλον τοῦτο ἢ τὸ ἐναντίον δηλοῖ, εἴτ' ἐγγύθεν προσπίπτουσα εἴτε πόρρωθεν.²⁶

[estas cosas] no llevan al pensamiento hacia la investigación, pues [de ellas] se juzga suficiente bajo la percepción [...] en verdad [estas cosas] no incitan [al pensamiento a investigar]²⁷, por lo que, como yo decía: mientras no se dirigen contra la experiencia [no estimularán al pensamiento]: pero las que se tornan [en oposición a la percepción]²⁸, entonces se establecen como estimulantes, pues [sobre estas cosas] la percepción no aclara más ni lo que [percibe] ni a su opuesto, ya sea que suceda cerca o lejos.

26 Platón, *República*, VII 523b-c.

27 Aquí entiendo que se hace referencia a: οὐ παρακαλοῦντα τὴν νόησιν εἰς ἐπίσκεψιν, ὡς ἱκανῶς ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως κρινόμενα

28 Entiendo que se oponen por la relación entre τὰ δ' ἐκβαίνοντα con ἐκβαίνει εἰς ἐναντίαν αἴσθησιν.

La historia de las interpretaciones nos obliga a imaginar la estructura psicológica de una época con movimientos de voluntad extraños y conflictivos, los cuales nos incitan a repensar sobre el fundamento de los valores e ideales de nuestra cultura. Con este ejercicio podemos tomar la historia como una fuente de vitalidad y acción.

El conflicto con el pasado es la fuente de la visión de una época, de su horizonte, lo cual indica que lo que ha sucedido permanece no como mero vestigio, sino que está aún activo. La superación del pasado no debería ser el utilizar como materia muerta los restos de la historia, sino hacer surgir nuevas formas de valoración del conflicto entre conceptos y afinidades. Esto podría iniciar un ciclo creativo del ser humano que difiriera de la mera acumulación sucesiva que sigue indefinidamente y dónde cada parte esta yuxtapuesta, pero desconectada de toda relación íntima con las otras.

Platón puede servir como una herramienta para refinar nuestro gusto de los contrastes históricos y agudizar nuestra percepción de los valores y jerarquías que aplicamos al definir y dirigir nuestra vida. Esto puede servir para desarrollar una noción de objetividad que tenga una consideración dinámica de la historia, capaz de ampliar las perspectivas y emociones que dan significado a los elementos de nuestra cultura; de este modo, no reducir la objetividad a una mera recepción pasiva, cuyo único fin sea reproducir la imagen de la naturaleza en los términos de la abstracción formal.

1.1 La visión noble-guerrera: la distinción y la jerarquía de raza

La formación de un hombre excelente ha sido uno de los problemas centrales en el pensamiento platónico. Para analizar y comprender los mecanismos con los que el pensador griego buscaba alcanzar su objetivo se estudia sus proposiciones teóricas –como la Teoría de las Ideas o la Estructura del conocimiento–. Aunque esto no es inútil, puede quedar

únicamente en la dimensión formal. Una comprensión más cabal se da si a esto se liga una visión del desarrollo histórico que dio significado a la *areté* en el S. IV a.e.c.

En este apartado, expondré, como antecedente del análisis de la excelencia en Platón, las nociones históricas de la *areté* que están en tensión: la visión aristocrática-mitológica y la racional democrática. Partiendo de las concepciones más arcaicas de las narraciones homéricas de guerreros, seguiré hacia el conflicto que entablan con el hombre racional – encarnado en Odiseo– hasta las explicaciones seculares de los pensadores presocráticos.

La *areté* es un concepto que guía la vida civil y privada de los individuos en la antigüedad. Señala a los hombres cuya excelencia les permite acceder a cargos de gobierno o les otorga mayor credibilidad e influencia en las decisiones de la comunidad. El cómo fomentar y preservar esta cualidad fue un problema que abordó el pensamiento educativo y filosófico de la antigüedad. Sin embargo, la *areté* no era un mero concepto de convención social para la vida en comunidad, llevaba en sí misma distintas visiones cosmológicas, ideales de conducta y jerarquías humanas.

Una de las perspectivas contenidas en la noción de *areté* en el siglo IV a.c.e. es la heredada por las castas aristocráticas guerreras. Para comprenderla tenemos la recolección e interpretación de esta forma de vida que realizaron épocas posteriores²⁹. El rasgo distintivo de esta *areté* es su uso para establecer una distinción entre razas humanas y jerarquizarlas en función de poder y rango. Los individuos que la poseen forman un grupo que se distingue de la masa ordinaria, su nombre demuestra sus cualidades excepcionales –como “Aquiles, de pies ligeros”– y tienen derecho al gobierno sobre aquellos que no sobresalen entre el común de la gente. La *areté* es la expresión de una conciencia de individualidad y de clan. Esta distinción se convierte en una vía por la cual los hombres más fuertes y con mayor capacidad de acción se imponen sobre los hombres más pasivos y los organizan en una comunidad, dividiendo el trabajo, el espacio de vivienda y los reconocimientos que pueden recibir. Por ejemplo, en el duelo entre Aquiles y Héctor, cuando el primero está en la persecución del segundo, se describe que es una carrera, una competencia cuyo trofeo no

²⁹ Recolección posterior, porque incluso los registros escritos más antiguos, como los textos homéricos, provienen de las versiones realizadas entre los S. IX-VIII a.e.c., pero la propia tradición homérica, e.g. la Guerra de Troya tiene fechas previas, cercanas al los S. XIII-XII a.e.c.

es el usual, sino la vida del propio Héctor; también, se narra cómo Aquiles impide a sus compañeros que ataquen al troyano que huye, para que nadie le arrebatase el preciado trofeo³⁰.

Quienes pertenecen a la casta superior se convierten en los celosos custodios de las cualidades o *aretai* que caracterizan a los individuos excepcionales. La *areté* aristocrática no se reduce a un título nobiliario o a mera separación espacial del común de los hombres, es una cualidad por medio de la cual se distinguen los modos de vida³¹. El gobierno y la *areté* están ligadas, el carecer de excelencia significa descender al grupo de quienes son gobernados y dirigidos. Por esto es importante ejercer la *areté* en la competencia y mantenerla con la victoria. El medio en que la excelencia se cultiva está en los duelos individuales con otros héroes de alto rango, hazañas de guerra, honores y respeto conquistados, o en los discursos de las asambleas.

La actitud de la casta guerrero-aristocrática no es un despliegue ciego o meramente bestial de fuerza y agresividad, es un ejemplo de la violencia humana enfocada a la creación de un ideal de conducta para los hombres. Los antiguos nobles helénicos canalizaron la crueldad y la búsqueda de poder y dominio, propio de la naturaleza de los hombres, a una aspiración que impusiera orden y disciplina en la estructura psicológica humana. El objetivo de las castas guerreras se enuncia en el máximo consejo didáctico expresado en la guerra de Troya:

πέμπε δέ μ' ἔς Τροίην, καί μοι μάλα πόλλ' ἐπέτελλον
αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων,
μηδὲ γένος πατέρων αἰσχυνόμεν [...]³²

30 Cf. Homero, *Ilíada*, XXII, vv. 155-165; 205-210.

31 Cf. Homero, *Odisea*, XVII, vv. 320-323.

32 Homero, *Ilíada*, VI, 207-209. Homer. *Homeri Opera* in five volumes. Oxford, Oxford University Press. 1920.

cuando me enviaron a Troya, me exhortaron
a ser el mejor [ἀριστεύω]³³ y superar a los otros,
y a no denigrar el linaje de los padres [...]

1.1.1 La formación histórica por medio del linaje

Los jóvenes que están iniciando su acción como nobles, tienen tras de sí la responsabilidad de honrar la *areté* de los antepasados. El ideal de la cultura aristócrata lleva la historia de los hombres que fundaron el clan y le dieron el prestigio que las generaciones futuras deben mantener y engrandecer. La historia de la nobleza se convierte en un constante reclamo que impulsa a los individuos en la búsqueda de la excelencia, por lo que los individuos de la aristocracia conquistan una permanencia temporal que no es un mero recuento de sucesos pasados, sino una historia que guía la acción y la formación. Los individuos, que viven bajo la presión de esta historia, guardan dentro de sí elementos de la cultura y modo de vida de los hombres más arcaicos. Las comunidades pasadas comienzan a determinar a las siguientes y, como consecuencia de esta creación y transmisión de ideales, la formación individual pasa a generar un modelo de formación para los distintos linajes.

A través de la consciencia de superioridad sobre el común de las razas y el recuerdo del origen, los nobles establecen entre sus miembros normas de educación. Los deberes se distribuyen con mayor firmeza entre las razas, provocando que la distancia entre el hombre noble y el siervo se abra cada vez más. El siervo tiene el desarrollo de una bestia de trabajo, es alimentado y cuidado debido a su futura utilidad en los quehaceres doméstico; el guerrero de la nobleza es educado con la finalidad de que se despliegue y sobresalga como individuo. El no ser un individuo genérico es una recompensa de la educación. Estos objetivos de la pedagogía noble se muestran en la manera en que se educó a Aquiles, el guerrero por excelencia, cuando fue encargado a Néstor para ser capaz de enfrentar los

33 Importante notar que hay un verbo que significa “ser el mejor” y está emparentado con la palabra *areté*.

sucesos que acontecen por igual a todos los hombres y, asimismo, dominar la palabra para hacerse valer entre sus semejantes:

νήπιον οὐ̄ πω εἰδόθ' ὁμοῖου πολέμοιο
οὐδ' ἀγορέων, ἵνα τ' ἄνδρες ἀριπρεπέες τελέθουσι.
τοῦνεκά με προέηκε διδασκόμεναι τάδε πάντα,
μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων.³⁴

cuando eras pequeño para saber de los combates [comunes a los hombres]
o de las asambleas, donde los varones se vuelven grandes,
me enviaron a enseñarte todo esto
para que seas orador de palabras y ejecutor de acciones

Aunque el ejercicio de la *areté* se da en la comunidad, no es una simple norma de etiqueta para la conducción social o la función política de un estado. Siguiendo la calidad del origen, la nobleza se justifica a sí misma al ligarse con la divinidad. Las grandes castas surgieron de hombres que descendían de una unión con algún dios. Por ejemplo, el báculo, que presenta a Agamenón como el mayor rey, fue forjado por Hefesto y, desde Zeus, pasó al linaje de Argos³⁵; Heracles es hijo de Zeus, Aquiles de Tetis. El ser noble permite una relación distinta con las fuerzas que rigen a la naturaleza, es acceder a un escalón superior del resto de los hombres no sólo en el ámbito social, sino en el cosmológico.

La divinidad se presenta como la casta aristocrática de mayor rango, frente a ella los guerreros prestan la obediencia y respeto que merecen las figuras paternas. Debido a esta familiaridad con las deidades, los dioses tienen protegidos que ayudan y cuidan durante los peligros. Cuando Aquiles es ofendido por Agamenón, Tetis pide a Zeus que apoye a Troya contra los helenos, para que éstos aprecien el valor de su hijo³⁶; Afrodita salva a Paris de

34 Homero, *Ilíada*, IX, 440-443.

35 Cf. *Id.*, II, vv. 100-107.

36 Cf. *Id.*, II, vv. 500-515.

Menelao³⁷. Ser poseedor de la *areté* proporciona a los hombres una protección y ventaja frente a los peligros, pues son los dioses quienes están de fondo en los grandes conflictos entre los nobles³⁸, causan las guerras y, en los combates, hacen que los héroes sobresalgan con una bravura y esplendor sobrehumanos, rompiendo las filas enemigas y aterrorizando a sus oponentes, como el caso de Diomedes:

ἐνθ' αὖ Τυδεΐδῃ Διομήδεϊ Παλλὰς Ἀθήνη
 δῶκε μένος καὶ θάρσος, ἵν' ἔκδηλος μετὰ πᾶσιν
 Ἀργείοισι γένοιτο ἰδὲ κλέος ἔσθλόν ἄροίτο.³⁹

entonces a Diomedes, [hijo de] Tideo, Palas Atenea
 otorgó vigor y coraje, para que ahí con toda fuerza entre todos
 los argivos, llegase a sobre salir y [tuviese] buena fama

La *areté* es una manifestación de la naturaleza, los mejores hombres encarnan las fuerzas que rigen las cosas –la guerra, la belleza y la ira– y las representan en su vida. El valor humano está en la recreación de las fuerzas que determinan el destino de las cosas. Los grandes logros, las victorias más gloriosas no pueden suceder sin que, de fondo, las luchas entre dioses ya hayan determinado el resultado. Las ciudades caen cuando los dioses que las protegen ceden terreno frente a las divinidades que les son hostiles. Lo mismo sucede con los individuos: los mejores son derrotados cuando las divinidades los hieren de muerte. La aristocracia desarrolla la consciencia de una dependencia de poderes superiores, haciendo de los dioses y el destino una manifestación de la incapacidad humana de sobreponerse a los acontecimientos de la vida. Una de las mejores expresiones de esta consciencia de la debilidad humana se da en uno de los combates más importantes de la *Ilíada*. Cuando Patroclo, quien está seguro de su enorme habilidad en combate, es derrotado

37 Cf. *Id*, III, vv. 375-390.

38 Cf. *Id*, I, vv. 517-521; II 14-15.

39 Homero, *Ilíada*, V, vv. 1-3.

por Héctor y éste exclama con excesivo orgullo la grandeza de su victoria, el aqueo le recuerda al guerrero de Ilión que ha caído por fuerzas superiores a las humanas y que todos los guerreros habrán de perecer por la necesidad del destino:

τὸν δ' ὀλιγοδρανέων προσέφησ Πατρόκλεες ἵππευ:
 ἤδη νῦν Ἐκτορ μεγάλ' εὖχεο: σοὶ γὰρ ἔδωκε
 845 νίκην Ζεὺς Κρονίδης καὶ Ἀπόλλων, οἱ με δάμασσαν
 ῥηιδίως: αὐτοὶ γὰρ ἀπ' ὤμων τεύχε' ἔλοντο.
 τοιοῦτοι δ' εἴ πέρ μοι ἐείκοσιν ἀντεβόλησαν,
 πάντες κ' αὐτόθ' ὄλοντο ἐμῶ ὑπὸ δουρὶ δαμέντες.⁴⁰

ahora, Héctor, alardea mucho: pues te han otorgado
 la victoria Zeus Crónida y Apolo, ya que fácilmente
 me derrotaron, cuando de mis hombros tomaron las armas.

Aunque veinte como [tú] me enfrentaran,
 a todos habría asesinado al instante con mi lanza

Los momentos críticos le revelan a los nobles su sometimiento a la casta superior de los dioses y la necesidad del destino. Ellos no caen por falta de calidad, sus victorias son un regalo de los seres superiores. Cuando un héroe cae es por decisión de la raza sobrehumana y sólo pueden perecer frente a otro individuo de alto rango. La *areté* permite a los hombres recibir la conquista en las acciones que darán gloria, honor e influencia en la posteridad. El hombre virtuoso por su competitividad y deseo de sobresalir –pese a las determinaciones ya impuestas– gana el vivir los sucesos predestinados con respeto y gloria.

Cuando Héctor comprende el vaticinio de Patroclo, un vez frente a Aquiles, se da cuenta que la divinidad ha decretado su derrota frente al héroe helénico –Apolo ya es incapaz de proteger a su guerrero de ser doblegado por Atenea⁴¹–, sólo puede pedir que el

40 Homero, *Ilíada*, XVI, vv. 844-848.

41 Cf. *Id*, XXII, vv. 215-223; 270-271.

destino decida otorgarle la mayor meta de las aspiraciones nobles: formar un ideal de excelencia que tenga impacto sobre las generaciones futuras. El deseo de excelencia de la nobleza lleva a los individuos a enfrentar los momentos críticos con el anhelo de alcanzar la gloria:

μη μὲν ἀσπουδί γε καὶ ἀκλειῶς ἀπολοίμην,
305 ἀλλὰ μέγα ῥέξας τι καὶ ἔσσομένοισι πυθέσθαι.⁴²

en verdad, que no perezca sin combate ni fama
sino [buscando hacer] algo grande que se haga saber en el futuro.

Estos guerreros que se ligan con la divinidad se imponen como los señores que dominan a los innumerables enemigos, establecen ciudades, erigen grandes monumentos y dejan linajes excelsos como legado, i.e., son la máxima contraposición a la pasividad del siervo que acepta con resignación los decretos de la necesidad. La jerarquía que ha separado a los seres humanos y les ha impuesto una función y valor no es un mero producto social, sino el reflejo de la estructura de la naturaleza. Estar por encima del común significa vivir con una relación de familiaridad con las potencias que impulsan y determinan el destino de los hombres y, en consecuencia, ser un medio por el cual el orden organiza las cosas. La determinación que los dioses aplican a los nobles es representada en cómo la aristocracia rige la comunidad de los hombres en la conducción bélica y la vida política. Por ejemplo, los dioses discuten sobre el resultado de la persecución de Aquiles contra Héctor. Zeus convoca a una deliberación entre los dioses y revisa que se haga el peso en la balanza de los destinos de cada héroe⁴³. El resultado es la gestión de la vida y la muerte de un ser inferior en rango, cuyo destino depende de una decisión decretada en un orden

42 Homero, *Ilíada*, XXII, vv. 304-305.

43 Cf. *Id.*, XII, vv. 165-215.

superior. En eco, Héctor tiene vergüenza de volver dentro de la ciudad porque sus decisiones como estratega, la confianza en su fuerza, han costado la vida de sus hombres⁴⁴. En ambos casos, las decisiones sobre el riesgo caen en la nobleza, ya sea la divina o la humana, estas decisiones no están a cargo de algún siervo ni de algún soldado sin renombre.

La agresividad y necesidad con las que los guerreros exigen honor y defienden su rango –como en el caso de la furia de Aquiles frente a Agamenón o el de Áyax frente a los Átridas– tienen su justificación en que la ofensa no se reduce a un rebajamiento social, sino que perderán cualidades de su *phýsis*; su naturaleza humana será humillada. Pasar de señor a siervo es una transformación en la estructura de los hombres, no es mera pérdida de privilegios sociales, sino caída de un orden natural. La divinidad misma se encarga de que quienes no conserven su *areté* sean privados de la participación en el dominio. Ejemplo de esto está en la *Odisea*, donde se dice que el hombre excelente convertido en siervo pierde parte de su *areté*:

δμῶες δ', εὗτ' ἄν μηκέτ' ἐπικρατέωσιν ἄνακτες,
οὐκέτ' ἔπειτ' ἐθέλουσιν ἐναίσιμα ἐργάζεσθαι:
ἦμισυ γάρ τ' ἀρετῆς ἀποαίνυται εὐρύοπα Ζεὺς
άνέρος, εὗτ' ἄν μιν κατὰ δούλιον ἦμαρ ἔλησιν.⁴⁵

cuando los señores de los esclavos no gobiernan
[los siervos] dejan de ser favorables y no aceptan trabajar
pues Zeus de amplia mirada arrebató la mitad del valor [*areté*] a los varones
cuando son sometidos a la esclavitud

44 Cf. Homero, *Ilíada*, XXII, 100-110.

45 Homero, *Odisea*, XVII, vv. 320-323. Homer. *The Odyssey with an English Translation* by A.T. Murray, PH.D. in two volumes. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1919.

1.1.2 La *hybris* de los guerreros

La carga arcaica de la *areté* se nutre del deseo para legitimar el origen divino de las castas superiores y mostrar el dominio de unos hombres sobre otros como un hecho natural, algo otorgado y sancionado por la divinidad y el destino. El noble se ve obligado a un combate constante con sus semejantes para dar mayor potencia a sus virtudes y lograr vivir en estrato del mundo que se opone al de la masa. La sobreexcitación de la competencia y el goce de la victoria son los medios para no vivir reducido al ámbito de la pasividad reactiva, propia del ser dominado que vive y perece en inercia sin influir en las generaciones futuras ni ganar los placeres de la conquista.

El peligro de caer en el rango inferior y perder calidad como seres humanos hace que los hombres nobles vivan bajo una constante tensión. La mentalidad griega entiende un contraste entre el “ser humano” (ἄνθρωπος) y el varón (ἄνῆρ⁴⁶), pues el primero designa más al grupo de los hombres en general, mientras que el segundo da cuenta de quiénes tienen excelencia y pueden realizar acciones extraordinarias. Así, en el enfrentamiento entre Xerjes y los guerreros espartanos, las capacidades de cada bando determinan la distinción entre hombre y varón:

[4] ἐπίστασο δέ, εἰ τούτους γε καὶ τὸ ὑπομένον ἐν Σπάρτῃ καταστρέψεται, ἔστι οὐδὲν ἄλλο ἔθνος ἀνθρώπων τὸ σὲ βασιλεῦ ὑπομένει χειρὰς ἀνταειρόμενον: νῦν γὰρ πρὸς βασιλιγὴν τε καὶ καλλίστην πόλιν τῶν ἐν Ἑλληνισι προσφέρει καὶ ἄνδρας ἀρίστους.⁷
[...]

ταῦτα λέγων οὐκ ἔπειθε τὸν Ξέρξην τέσσερας μὲν δὴ παρεξῆκε ἡμέρας, ἐλπίζων αἰεὶ σφεας ἀποδρήσεσθαι: [...] [2] ὡς δ' ἐσέπεσον φερόμενοι ἐς τοὺς Ἑλληνας οἱ Μῆδοι, ἔπιπτον πολλοί, ἄλλοι δ' ἐπεσήσαν, καὶ οὐκ ἀπηλαύνοντο, καίπερ μεγάλως

46 Este vocablo incluye en su significado tanto varón como esposo y guerrero, además es usado como oposición del hombre con los dioses y las bestias.

προσπταίοντες, δῆλον δ' ἐποίειν παντί τεῷ καὶ οὐκ ἤκιστα αὐτῷ βασιλεί, ὅτι πολλοὶ μὲν ἄνθρωποι εἶεν, ὀλίγοι δὲ ἄνδρες.⁴⁷

Créelo [Xerjes], si derrotas a estos [guerreros] y a los que están en Esparta, entonces, oh, Rey, todos los pueblos de los hombres [ἔθνος ἀνθρώπων], que [ahora] se te oponen, estarán bajo tu dominio: pues ahora, en verdad, combates en contra de la más noble y bella ciudad y contra los guerreros más valientes [ἄνδρας ἀρίστους.] de toda la Hélade.

Estas palabras no persuadieron a Xerjes, [quien] dejó pasar cuatro días, pues pensaba que [los griegos] huirían en cualquier momento [.../pero, como no lo hicieron], entonces los Medos atacaron a los Helenos. Atacaron en gran número, y después [aún] más, pero [los griegos] no se retiraron, a pesar de [padecer] grandes daños. Los griegos hicieron evidente para todos, y sobre todo para el Rey persa: que él podría tener muchos hombres [πολλοὶ μὲν ἄνθρωποι εἶεν], pero pocos guerreros [ὀλίγοι δὲ ἄνδρες]

El ejercicio y sobreexcitación de la acción, la competencia y el dominio lleva a los héroes a un intento de emancipación de la relación parental con los dioses, es decir, los aristócratas guerreros caen en la *hybris*. Los grandes héroes entablan un combate abierto con la casta superior, desprecian las sanciones de los dioses y buscan someterlos a sus propios términos tratando de imponerse sobre la necesidad del destino. Esta necedad de los grandes héroes los coloca en un grado de inflexibilidad aún más poderoso que el de los dioses, pues incluso la divinidad se somete a leyes y cede frente a ofrendas y discursos –en la *Ilíada* hay ejemplos de cómo Zeus obedece la medida del destino o cede a súplicas de Tetis o Hera–. Un héroe puede rechazar esta obediencia y seguir a su parecer y sentimiento dejando de un lado las grandes normas que son transmitidas por la tradición.

47 Heródoto, *Historias*, 7.209-210.

La *hybris* heroica, junto al cruel destino que conlleva, se narra en episodios como Penteo oponiéndose a Dionisio o el de Áyax defendiendo su derecho de tener las armas de Aquiles frente a la influencia de Atenea en favor de Odiseo; también en Edipo frente a los oráculos que lo condenaban al parricidio o Xerjes en *Los persas*, quien intentó someter al mar bajo su poder y otros actos de impiedad que lo llevaron a la derrota frente a los griegos. Lo que marca estas faltas es el atrevimiento de los grandes hombres a actuar como si su fuerza fuese suficiente para imponerse como superiores de la casta divina. El mayor ejemplo de la *hybris* es Aquiles, quien tiene su sobre-valoración en el punto más alto cuando Agamenón teme perecer frente a los ejércitos de Troya y le ofrece al Périda disculpas y regalos, lo cuales son despreciados con una severidad más grande que la divina:

ἀλλ' Ἀχιλεῦ δάμασον θυμὸν μέγαν: οὐδέ τί σε χρὴ
νηλεὲς ἦτορ ἔχειν: στρεπτοὶ δέ τε καὶ θεοὶ αὐτοί,
τῶν περ καὶ μείζων ἀρετὴ τιμὴ τε βίη τε.⁴⁸

¡Oh, Aquiles, domina tu gran corazón [θυμός]: ¿acaso te es correcto mantener un corazón despiadado? Los propios dioses son flexibles y su excelencia [*areté*], honor y fuerza son más grandes.

1.2 La visión jurídico-racional: la confrontación del destino con el derecho.

La arrogancia de los hombres con los dioses provoca la destrucción de linajes y castas. Ciudades como Troya caen por este tipo de faltas. Sin embargo, no es algo que lo que deba culparse a los seres humanos. En el mundo aristocrático el error no desencadena una caída del reino de los cielos ni exilio del abrazo de los dioses –la *hybris* es causada por el destino,

48 Homero, *Ilíada*, IX, 496-498.

perder *areté* lleva la verdadera degradación⁴⁹-. Así como las grandes acciones heroicas son reflejo de las acciones divinas y a éstas deben su existencia, la divinidad y la necesidad son quienes justifican las faltas de los héroes y quienes causan que ellos perezcan en situaciones trágicas. Aunque en la *Ilíada* se enfatiza constantemente la influencia de los dioses en los resultados de la guerra⁵⁰, es en una época posterior a la homérica, en el contexto trágico – que entiendo a Sófocles y Esquilo en el S. V a.e.c- , donde se narra la *hybris* como otra de las vivencias que los dioses imponen a los hombres. En el mundo trágico, el hombre, consciente de su falta de poder sobre los sucesos de la vida, interpreta los giros de la necesidad como una acción política realizada en una esfera de poder a la que no tiene acceso. En esta otra cara de la vida noble, los hombres se ven a sí mismos como ejecutores de acciones que incluso pueden no desear, pero están condenados a realizar. La caída de Troya es una catástrofe que se impone con crueldad:

[...] δίκας γὰρ οὐκ ἀπὸ γλώσσης θεοὶ
κλύοντες ἀνδροθνήτας Ἴλιου φθορὰς
815 ἔς αἵματηρὸν τεῦχος οὐ διχορρόπως
ψήφους ἔθεντο:[...]⁵¹

los dioses, sin escuchar las súplicas de las lenguas,
para las ruinas destructoras de Ilión
los votos sangrientos
colocaron en la urna

Siguiendo las implicaciones de un contexto donde el hombre reconoce su falta de responsabilidad en las grandes desgracias, el hombre proyecta hacia su interior la falta de

49 Cf. Homero, *Odisea*, XVII, vv. 320-323.

50 E.g. en los resultados de los combates de Héctor contra Patroclo y Aquiles contra Héctor. Cf. Homero, *Ilíada*, XVI, vv. 844-848; XXII, vv. 215-223; 270-271.

51 Esquilo, *Agamenón*, vv. 813-816. Versión en griego: Aeschylus, with an English translation by Herbert Weir Smyth, Ph. D. in two volumes. 2. Agamemnon. Cambridge. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1926.

control sobre las circunstancias. Los individuos no son responsables de las guerras, muertes y caídas de ciudades, tampoco lo son del conflicto que sus emociones entablan ni de la locura y ceguera que los domina y obliga a realizar acciones atroces. Todo aquello que es lo bastante fuerte para sobreponerse a la *areté* de los grandes nobles sólo puede provenir de la divinidad, únicamente los poderes más grandes, no las castas bajas o imperfecciones pueden causar desgracias. Cuando Artemis, favorable a Troya, exige que Agamenón deba sacrificar a su hija Ifigenia para tener vientos favorables, éste duda por el amor a su niña, sin embargo, el reconocimiento de la necesidad le hace decidirse por el cruel destino⁵². El propio héroe argivo, lleno de dolor y confusión, reconoce su posición frente a los poderes divinos y, generando contraste con la actitud heroica en varios episodios homéricos, exclama el dolor que le provoca al ser humano tomar conciencia de su debilidad y posición en la naturaleza. El saber y la inteligencia en la acción no se obtienen por un mero análisis racional de circunstancias, sino que llega por el dolor de las crueles experiencias:

τὸν φρονεῖν βροτοὺς ὀδώ-
σαντα, τὸν πάθει μάθος
θέντα κυρίως ἔχειν⁵³

[Zeus] que a los mortales dirigió
hacia la prudencia,
estableció como justo el tener que
padecer para conocer

Después de las épocas homéricas, el conocimiento comienza a tener un papel más relevante en la vida humana. Aunque los héroes arcaicos no vivían en la ignorancia, pues tenían tanto una formación física como de habilidad retórica que se compensaba con una

52 Cf. Esquilo, *Agamenón*, vv. 271-226.

53 *Id.*, vv. 176-178.

tradición de relatos y máximas⁵⁴, su saber era algo que se basaba en su proximidad a la divinidad y la seguridad de que ejercitando los frutos de su educación –u alguna otra excelencia, como la belleza de Paris– tendrían el apoyo de los dioses. En oposición, en la época posterior, la divinidad se dibuja más como una casta de poder que le niega a los seres humanos todo posible gobierno sobre sí mismos, la cual les impone dolor para alcanzar una sabiduría cuyo mayor logro es demostrar que el hombre está sujeto a un giro de circunstancias de las cuales no puede escapar y tampoco puede enfrentarse con alguna riqueza o virtud. Cuando Agamenón reconoció la necesidad de las cosas y se sometió al yugo del destino, sólo empezaba a ver una parte del encadenamiento de los hechos. Es en las posteriores desgracias de su familia –que suceden más de diez años después, una vez terminada la guerra de Troya– donde el completo desarrollo de hechos determinados por el destino se hacen presentes en la vida del rey de Argos⁵⁵. La saga del Átrida es la historia de un destino que se revela por vez primera con Atreo y sus crímenes y se culmina con el final trágico que Agamenón tendrá junto con su casta.

En el contexto trágico, el hombre vive confundido y angustiado por los sucesos dolorosos que padece, y la sabiduría sólo hace ampliar el espectro de su visión para confirmar que no había escapatoria a ningún trance de la vida, todo está de antemano definido y el hombre sólo vive la revelación paulatina de vivencias ya establecidas. El hombre vive como un actor que debe representar historias de las que no puede escapar.

54 E.g., Glauco explica que cuando lo enviaron a Troya, le aconsejaron ser el mejor: Cf. Homero, *Ilíada*, VI, 145-210. Glauco explica todo su linaje y por qué está obligado a resistir las dificultades. Hay consejos de los mayores y una enseñanza, pero no un sistema educativo. Como criticaría Platón a lo largo de la *República*, pero especialmente en los libros III y IV, en Homero hay una tradición educativa pero no una *téchne* tal cual que enseñe lo que es la virtud para que se pueda aprender. Pero el propio Platón no despreciaba esta tradición educativa, en la propia *República* le reconocía su valor, al analizar cómo los mitos, pese a no explicar la naturaleza de la *areté*, tienen una gran influencia en las acciones del individuo, como la frase de la *Odisea* donde Odiseo le reclama a su corazón “resiste, que cosas más perras has resistido”. Cf. Platón, *República*, III, 368a- 394e; IV, 441 a-c.

55 Aquí sigo la línea de las tragedias de Esquilo: *Agamenón*, *Las Coéforas*, *Las Euménides*. Las historias narran desde el asesinato de Agamenón hasta la saga de Orestes cumpliendo venganza sobre su madre y convirtiéndose en matricida. Estos temas serán tratados con más detalla en las páginas siguientes.

1.2.1 La historia como registro de delitos para el proceso jurídico

Cuando Agamenón vuelve a Argos es asesinado a traición por su esposa. El coro de la tragedia confronta a la reina argiva acusándola con innumerables reproches por su crimen atroz. Sin embargo, cuando Clitemestra acepta su crimen, lo hace con una conciencia limpia, invocando toda la fuerza del destino que está detrás de ella. El sacrificio de Ifigenia es parte del movimiento de la Justicia y el Destino, de igual forma el asesinato de su esposo es únicamente el siguiente paso en el avance de la necesidad: καὶ τήνδ' ἀκούεις ὀρκίων ἐμῶν θέμιν: /μὰ τὴν τέλειον τῆς ἐμῆς παιδὸς Δίκην, /Ἄτην Ἐρινόν θ', (...) ⁵⁶ [escucha esto de mis juramentos /[realizados para] mi hija, que cumplí /gracias a Justicia, Até y Erinis].

Igual que en la época homérica, todo proviene de la divinidad. Los dioses determinan la vida humana, incluso las desgracias vienen por Zeus⁵⁷. Sin embargo, los seres divinos adquieren poco a poco una forma de manifestación más impersonal. Ya no actúan directamente junto a los héroes en combate, no los aconsejan al oído ni se disfrazan de sus seres queridos con la misma frecuencia, incluso parecen distanciarse de los sueños. La divinidad empieza a ser la personificación de las fuerzas impersonales que arrastran y derriban las vidas y los logros humanos. Aunque los dioses balancean el universo por viejos crímenes y deudas en las castas nobles y defienden el honor de los linajes, ya no tienen la familiaridad de los tiempos homéricos. Frente a esta separación, es el conocimiento lo que permite a los hombres tener una versión más amplia del mundo y les ayuda en la interpretación de los oráculos que revelan el destino. La sabiduría se abre paso como la nueva vía de comunicación de los hombres con los dioses.

Después de la caída de Troya y la muerte de sus héroes más grandes, los guerreros que sobrevivieron tuvieron que enfrentar su destino en un mundo que ya no estaba determinado por las hazañas de gloria y honor de las grandes guerras. Todo lo pasado se veía como honor de antaño a la vez que traía a la mente el doloroso costo por haberlo obtenido: las

⁵⁶ Esquilo, *Agamenón*, vv. 1430-1432.

⁵⁷ Cf. *Id*, vv. 1486-1490.

hijas sacrificadas, las ausencias en el hogar, perecer en lugares olvidados lejos de la tierra natal. Todos los costos de la gloria arcaica causan dolor a quienes no tuvieron la muerte gloriosa y memorable en el campo de guerra de Ilión y deben vivir en el mundo devastado por el ímpetu heroico. Los nobles comienzan a relajar su búsqueda de las cualidades agonales y fortalecen su confianza en el saber, pues éste permite entender la dinámica de las cosas y relacionarse con todas las potencias naturales y divinas que rigen el mundo. La sabiduría de la época trágica es una perspectiva que nace de la vitalidad y aspiraciones de los guerreros arcaicos, es el fruto que las castas guerreras dejan a los sobrevivientes. Esta nueva sabiduría es una forma de enfrentar la vida cuando hay que confrontar las consecuencias de la vida noble. La desgracia se padece, pero no hay responsabilidad humana en el dolor, pues es algo que viene de la fuerza divina:

αὐχεῖς εἶναι τόδε τοῦργον ἐμόν;
μηδ' ἐπιλεχθῆς
Ἄγαμεμονίαν εἶναί μ' ἄλοχον.
1500 φανταζόμενος δὲ γυναικὶ νεκροῦ
τοῦδ' ὁ παλαιὸς δριμύς ἀλάστωρ
Ἀτρέως χαλεποῦ θοινατῆρος
τόνδ' ἀπέτεισεν,
τέλεον νεαροῖς ἐπιθύσας.⁵⁸

dices que ésta es obra mía
y no imaginas
[que en lugar de] ser la esposa de Agamenón
[en verdad soy] un fantasma de la mujer de este cadáver
[en el cual actúa] un cruel y antiguo espíritu de venganza
derivado del cruel anfitrión Atreo
para cumplir la justicia
a los jóvenes sacrificados

58 Esquilo, *Agamenón* vv. 1497-1504.

La *hybris* de los nobles es la venganza violenta de espíritus de tiempos arcaicos que cobran la vida de los hombres. Quienes son despedazados por la venganza de los antepasados pueden no haber tenido participación alguna en los crímenes que pagan y, quienes son los agentes de tales venganzas, podrían desear no asesinar ni dañar a quienes se han vuelto sus víctimas. La conciencia en el mundo trágico trae el horror de contemplar acciones, emociones y deseos que impulsan y dominan al hombre sin la posibilidad de intervenir. Quien es consciente se convierte en espectador e instrumento de las pasiones más antiguas y violentas que actúan en el mundo.

La acción de Clitemestra es guiada por el espíritu de venganza que desató la violenta lucha por el poder que entablaron los nobles de antaño⁵⁹ –quienes también estaban sometidos a la necesidad–. La victoria de Atreo sobre Tiestes con el más cruel de los banquetes sólo era una parte del destino de Agamenón, Ifigenia, Clitemestra y Orestes. Conforme los personajes van viviendo la parte que les corresponde y se vuelven más sabios, sólo ganan una mayor perspectiva que les confirma lo inevitable de cada suceso y la falta de poder frente a las fuerzas que determinan su vida.

La historia de crímenes en el clan de los Átridas condena a Orestes y le obliga a unirse a su hermana Electra para vengar a su padre. Orestes, temiendo la atrocidad del matricidio, está abrumado, pero el oráculo le ha revelado que no hay forma de evitar el destino, incluso si lo intentara, al no asesinar a su madre, tendría un castigo brutal por desobedecer a la divinidad. Se lanza la amenaza de la enfermedad, la locura, su propio cuerpo pagará las consecuencias de no obedecer la necesidad del destino. La decisión del héroe no radica en si hará una acción o no, sino en si sufrirá una consecuencia u otra. La acción libre y premeditada del hombre racional aquí es mostrada como poca cosa, la verdadera fuerza se muestra en las enfermedades del cuerpo y en el espíritu de venganza arcaico, en la venganza de las fuerzas primitivas del mundo que no pueden ser sometidas por la

59 Cf. Esquilo, *Agamenón* vv. 1497-1504.

racionalidad humana. Al final, Orestes acepta la imposición del oráculo y se resuelve a asesinar a su madre⁶⁰.

Cuando madre e hijo se confrontan en una escena violenta, la mujer está atrapada en las manos de su hijo y ve frente a sí el acero que habrá de arrebatarse la vida, ella suplica y se justifica: no es responsable, la Moira, cobradora de venganza, fue la autora de la muerte de Agamenón. Pero Orestes es el brutal y cruel giro de la suerte, él tiene la misma fuerza vengativa como impulso, la Moira que actuó por medio de Clitemestra para asesinar a Agamenón, ahora actúa en el hijo para tomar la vida de la madre:

ἐγὼ σ' ἔθρεψα, σὺν δὲ γηράναι θέλω.
 Ὀρέστης
 πατροκτονοῦσα γὰρ ξυνοικήσεις ἐμοί;
 Κλυταιμνήστρα
 910 ἢ Μοῖρα τούτων, ὧ τέκνον, παραιτία.
 Ὀρέστης
 καὶ τόνδε τοίνυν Μοῖρ' ἐπόρσυνεν μόρον.⁶¹

Clitemestra:
 yo te crié, [oh, hijo], contigo deseo envejecer
 Orestes:
 ¡Matricida!, deseas vivir conmigo
 Clitemestra:
 ¡oh, niño!, la Moira es responsable de eso
 Orestes:
 Entonces la Moira determinó este destino

60 Cf. Esquilo, *Las Coéforas*, vv. 270-300.

61 *Esquilo, Las Coéforas*, vv. 908-911.

La Venganza despedaza hombres y después se gira sobre quienes usó como instrumento, avanza en un ciclo sin fin de ajuste de cuentas que persigue a los hombres desde los tiempos arcaicos. Sin embargo todo es por la necesidad que determina el desarrollo de los eventos en la vida, no es castigo ni ajustes de cuenta moral, es el destino avanzando e imponiendo su fuerza de forma impersonal. La desgracia se da por la forma en que lo experimentan los seres humanos, es una cuestión relativa a la vida humana, en la naturaleza sólo es necesidad.

1.2.3 La ampliación del poder del hombre sobre la naturaleza y la reconciliación con los poderes arcaicos

En la saga de Agamenón narrada por Esquilo, los propios dioses reconocen la debilidad humana frente al destino y se compadecen de ellos. Toman acción para frenar el apetito de los poderes arcaicos de venganza –encarnados en las Erinis– y protegen a los héroes asumiendo la responsabilidad por los hechos. Una vez que Apolo se reconoce responsable por el crimen de Orestes, se entabla un juicio. Por un lado las Erinis exigen la sangre de Orestes por el matricidio, por otro Apolo aboga por la salvación del héroe; el resultado del proceso habrá de determinar los límites justos de la venganza. Para beneficio de los hombres, y como medio de acción frente a las fuerzas arcaicas, los dioses introducen la acción jurídico-racional. Por medio del discurso y de la ley se puede frenar y poner orden a los decretos de la necesidad: κάκεϊ δικαστὰς τῶνδε καὶ θελκτηρίουσ /μύθοουσ ἔχοντεσ μηχανὰσ εὐρήσομεν⁶² [con juicios y discursos agradables /tendremos los medios para aliviar tus cargas].

El uso racional del lenguaje, concretamente en la aplicación retórica dentro del proceso judicial, abre las puertas para que el ser humano oponga resistencia y modifique hechos que el noble arcaico jamás habría podido cambiar. El héroe homérico sólo podía reconocer la

62 Esquilo, *Las Euménides*, vv. 81-82.

falta de control en su vida y esperar que los dioses le otorgaran morir con una gran acción llena de gloria. En el contexto de Orestes, es posible presentar un juicio, justificarse e intentar persuadir para la absolución del castigo. La sabiduría que mostraba al hombre su incapacidad de acción le ha dado herramientas para participar en una esfera de poder que le era totalmente inaccesible. Lo que está en juego en el juicio sobre el destino de Orestes no es la simple decisión sobre la vida de un hombre, sino la organización de la estructura de las cosas, el orden y la dinámica de la naturaleza:

νῦν καταστροφᾷ νέων
 θεσμίῳν, εἰ κρατή-
 σει δίκᾳ τε καὶ βλάβᾳ
 τοῦδε ματροκτόνου.⁶³

ahora [acontecerá] la aniquilación [efectuada] por un nuevo
 orden, si tú fortaleces la herida
 de este matricida contra
 la justicia

Es en Atenas, la ciudad democrática que derrotó al imperio persa en Maratón y Salamina, donde, con la ayuda de Atenea –deidad protectora y diosa del arte y la estrategia– se pone fin a la sed de venganza ciega e irracional de la antigüedad. Cuando el juicio decide en favor de Orestes y le niega a las Erinis satisfacer su sed de sangre, Atenea establece el tribunal de justicia del Aerópago⁶⁴ y abre el mundo para que participe un nuevo tipo de hombre. La racionalidad, el uso inteligente de los recursos y las palabras son lo que empieza a sobreponerse a las habilidades guerreras. Mientras que en el despliegue de fuerza –como Xerjes, Aquiles o la propia casta de los Átridas– el héroe terminaba por alcanzar la

63 Esquilo, *Las Euménides*, vv. 490-493.

64 Cf. Esquilo, *Las Euménides*, vv. 482-485.

muerte o la desgracia, la persuasión⁶⁵ del mundo trágico es capaz de someter las fuerzas que destrozaban sin dificultad a las castas guerreras. Ahora hay nuevas habilidades que debe manejar el hombre que busque alcanzar la *areté*. La habilidad retórica que Néstor enseñó a Aquiles empieza a establecerse como algo más poderoso que las cualidades guerreras que únicamente daban gloria a los individuos. Por medio de la habilidad retórica en el juicio de Orestes, se alcanza el triunfo sobre los viejos poderes, pero no sólo frenando su venganza, sino haciéndolos favorables a la ciudad de Atenas. Con la habilidad jurídica la ciudad en su totalidad adquiere gloria y poder. El lenguaje, la razón y la persuasión abren la participación en la vida y la gloria a los hombres que eran opacados por los sobrehumanos héroes homéricos. El hombre recibe un medio de acción tan poderoso que es capaz de dar la victoria tanto a hombres como a dioses. La propia Atenea, diosa que decidió el juicio y apaciguó a las *Erinis*, elogia al ejercicio retórico, pues fue gracias a éste que obtuvo la victoria:

[...] στέργω δ' ὄμματα Πειθοῦς,
 ὅτι μοι γλῶσσαν καὶ στόμ' ἐπωπᾶ
 πρὸς τάσδ' ἀγρίως ἀπανηναμένας:
 ἀλλ' ἐκράτησε Ζεὺς ἀγοραῖος:
 νικᾷ δ' ἀγαθῶν
 975 ἔρις ἡμετέρα διὰ παντός.⁶⁶

[...] amo el espectáculo de Persuasión
 que cuidó de mi boca y mi lengua
 en contra de estas salvajes refutaciones,
 se fortaleció Zeus del ágora,
 [alcanzamos] la victoria de lo excelente
 en nuestra lucha a través de todo.

65 Cf. *Id*, vv. 885-892.

66 Esquilo, *Las Euménides*, vv. 970-975.

1.3 Las nuevas cualidades de la *areté*: la razón como instrumento de civilización.

Los dioses cambian el mundo y las dinámicas que lo rigen. Las aptitudes agonales van replegándose a un segundo plano y toma protagonismo la capacidad retórica y el ingenio para resolver los problemas: el combate con la lanza es reemplazado por el enfrentamiento en los tribunales. La *areté* cambia su contenido, ahora Odiseo es quien toma protagonismo como prototipo de héroe, pues posee el ingenio en la palabra y habilidad lógica para vencer la fuerza guerrera de sus contrincantes⁶⁷. Cuando el rey de Ítaca llega a la tierra sin ley dominada por los cíclopes –seres arcaicos que no tienen orden jurídico y cuya organización está basada en la fuerza– tiene como la mejor herramienta de combate a las palabras engañosas: προσέφην δολίοις ἐπέεσσι⁶⁸ [respondí con discursos engañosos], así alardea Odiseo su astucia y su superioridad respecto del torpe Cíclope.

Se desata un conflicto entre los viejos ideales y el nuevo tipo de hombre cuando Odiseo se enfrenta con seres que desobedecen la ley y no temen el castigo de Zeus. Los cíclopes se sienten superiores a la norma, su fuerza no acepta someterse a los preceptos de la ley que da oportunidad de contienda al débil y sus acciones son dictadas por la tendencia de su ímpetu:

οὐ γὰρ Κύκλωπες Διὸς αἰγιόχου ἀλέγουσιν
οὐδὲ θεῶν μακάρων, ἐπεὶ ἦ πολὺ φέρτεροί εἰμεν:
οὐδ' ἂν ἐγὼ Διὸς ἔχθος ἀλευάμενος πεφιδοίμην⁶⁹

pues los Cíclopes no tomamos en cuenta a Zeus portador de la égida
ni a los dioses dichosos, pues somos mejores [que ellos]
por mi parte no me interesa la furia de Zeus

67 Sobre el tema de Odiseo como civilizador e impulsor de la Ilustración están los ensayos de Th. W. Adorno : ‘Concepto de Ilustración’, Excurso I: Odiseo, o mito e Ilustración’, que se encuentran en el libro *Dialéctica de la Ilustración*.

68 Homero, *Odisea*, IX, v. 282.

69 *Id.*, vv. 275-277.

εἰ μὴ θυμός με κελεύοι [si mi espíritu me incita]⁷⁰ es la respuesta que recibe Odiseo en este lugar donde el tribunal de los dioses no ejerce su fuerza. La actitud ciclópea es un eco del carácter noble/aristocrático cuya *areté* desembocaba en la *hybris*⁷¹. El *thymós* lleva a la confrontación con la divinidad, la desobediencia de la jerarquía de castas y las leyes de la civilización, el transgresor valora más su sanción interna que las normas divinas. En contraparte, la *areté* de Odiseo no se impone con la fuerza guerrera, necesita del contexto de la ley, la norma y el ejercicio jurídico para poder desplegarse.

En la tierra de los cíclopes la *areté* de Odiseo no es conocida ni valorada, pues en tal lugar las cosas suceden fuera de los límites y jerarquías establecidas por la ley: ἐπεὶ οὐ κατὰ μοῖραν ἔρεξας⁷² [cuando no has actuado según la *moira*] es decir, aquí las acciones no son según la “sanción” o “parte”. Sin distribución legal ni deliberación de tribunales, lo que impera es lo que el más fuerte puede imponer. Odiseo no puede competir con el poder del Cíclope, por lo que necesita de su ingenio para lograr que los beneficios de la razón y el lenguaje puedan salvar a su hombres de la bestia mítica y continuar el regreso a casa. El rey de Ítaca se transforma en un héroe civilizador, viaja por los lugares dominados por los monstruos mitológicos y los poderes arcaicos derrotándolos con argumentos y ejercicios racionales. Con cada victoria sobre los vestigios del pasado bestial y sin ley del mundo mítico, Odiseo reorganiza el mundo según las normas que protegen y permiten la vida civilizada de los hombres. La tierra va distribuyéndose según la *moira* de la justicia. Las armas y la fuerza en la lucha pasan a ser armas secundarias, para poder reorganizar la tierra y vencer a todos los oponentes cuya fuerza sobrepasan toda capacidad humana, son el discurso y su uso retórico –para la persuasión y engaño– las herramientas más poderosas:

70 Homero, *Odisea*, IX, v. 278.

71 Por ejemplo, Aquiles en *Ilíada*, IX, 496-500.

72 Homero, *Odisea*, IX, v. 353.

Κύκλωψ, εἰρωτᾷς μ' ὄνομα κλυτόν, αὐτὰρ ἐγώ τοι

365 ἐξερέω: [...]

Οὔτις ἐμοί γ' ὄνομα: Οὔτιν δέ με κικλήσκουσι

μήτηρ ἠδὲ πατήρ ἠδ' ἄλλοι πάντες ἑταῖροι.⁷³

Oh, Cíclope, preguntas por mi famoso nombre, entonces yo lo exclamaré para ti [...] en verdad que Nadie [es] mi nombre⁷⁴: en verdad así me llaman [mi] madre y padre y todos mis compañeros

El dominio sobre el lenguaje y la inteligencia se establecen como los ejercicios más valiosos de la *areté*. Esta capacidad retórica ya se nombraba en la *Ilíada*⁷⁵, pero en la *Odisea* tiene una victoria brutal sobre la fuerza guerrera. Cuando el Cíclope es derrotado, no sólo es enceguedido –es decir, arrebatado de su fuerza física–, sino que queda engañado y ridiculizado debido a que se muestra inútil en el nuevo orden de las cosas. Tan desconectado está el Cíclope de la nueva dinámica que ni siquiera es capaz de acusar a su agresor:

‘ὦ φίλοι, Οὔτις με κτείνει δόλω οὐδὲ βίηφι.

[...]

‘410 εἰ μὲν δὴ μή τις σε βιάζεται οἶον ἔοντα,
νοῦσον γ' οὐ πως ἔστι Διὸς μεγάλου ἀλέασθαι,
ἀλλὰ σύ γ' εὐχέο πατρὶ Ποσειδάωνι ἄνακτι.⁷⁶

Oh, amigos, Nadie es que me asesina, y más bien con engaños más que con violencia

[.../a lo que respondieron]

si en verdad, mientras estás solo, algo te asesina

⁷³ Homero, *Odisea*, IX, vv. 364-367.

⁷⁴ Aquí está el famoso juego de palabras entre Ὀδυσσεύς (Odiseo) y Οὔτις (nadie).

⁷⁵ Néstor dice que preparó a Aquiles para ser “orador de palabras” Cf. *Ilíada*, IX, 440-443.

⁷⁶ Homero, *Odisea*, IX, vv. 408-412.

entonces [tienes] una enfermedad que no podrá disminuirse a través de ningún medio del Gran Zeus

entonces, ahora invoca a tu padre, el señor Poseidón

Aunque el Cíclope intente acusar a su oponente, no puede tomar parte en un juicio, pues su dominio del lenguaje y la razón son pobres en comparación con Odiseo. “Nadie me ataca”, el juego de palabras ha inutilizado la fuerza de quien se ponía encima de la norma divina y desdeñaba el castigo de Zeus. El viejo ideal de la *areté* comienza a perder voz y relevancia, ni siquiera conserva su capacidad de acción y los que encarnan el arcaico ideal de la *areté* con más fuerza son los restos de un pasado que van cediendo terreno, degradándose cada vez más hasta que son un mero ejemplo de incoherencia y enfermedad, de pobreza de pensamiento.

1.3.1 La caída del noble-guerrero por la *hybris*: Odiseo como el nuevo ideal de la *areté*

El desplazamiento de las cualidades de la *areté* se concreta en el pleito entre Áyax y Odiseo. Los héroes compiten por el derecho de quedarse con las armas de Aquiles, el guerrero que representaba la máxima excelencia entre todos los griegos. Quien gane tal dignidad es el hombre que demuestre la mayor excelencia, es decir, quien será el nuevo ejemplo de la más alta *areté*. Odiseo, el hombre ingenioso, de nuevo contiene contra la fuerza guerrera y la derrota por medio de la contienda jurídica. Por medio de un juicio se decide que el rey de Ítaca reciba las armas del Pélida. Sin embargo, a diferencia del enfrentamiento con el cíclope, quien queda totalmente inútil por las artimañas de Odiseo, esta ocasión, su oponente se decide a tomar venganza. El poderoso Ayante no se cruza de brazos en la derrota, herido en su orgullo toma sus armas y se lanza a asesinar a quienes lo han humillado. Sin embargo, su violencia es descargada contra el ganado, pues Atenea le

ha enceguecido. La preferencia de Atenea por Odiseo no es injustificada, pues, *Áyax*, como el bravo guerrero –que sólo era superado por Aquiles–, lleva la *hybris* de la *areté* noble a su punto más alto. Por la confianza en su fuerza llegó a rechazar el apoyo de la diosa en combate, además su deseo por la gloria y su fuerza guerrera le impulsaron a conquistar el honor por medio de los combates más difíciles. A tal grado llegó el ímpetu de *Áyax* que no dudó en entablar enemistad con la divinidad:

ὁ μὲν γὰρ αὐτὸν ἐννέπει: τέκνον, δόρει
 765 βούλου κρατεῖν μὲν, σὺν θεῶ δ' αἰεὶ κρατεῖν.
 ὁ δ' ὑψικόμπως κάφρόνως ἠμείψατο:
 πάτερ, θεοῖς μὲν κἄν ὁ μηδὲν ὦν ὁμοῦ
 κράτος κατακτήσασαί': ἐγὼ δὲ καὶ δίχα
 κείνων πέποιθα τοῦτ' ἐπισπάσειν κλέος.⁷⁷

ciertamente él dice: 'hijo, con la lanza
 desea ser fuerte, con ayuda de los dioses siempre poderosos'.
 A lo que [*Áyax*] sin sentido y con arrogancia respondía:
 padre, en verdad, con los dioses, incluso quien es nada [puede]
 como el fuerte, triunfar. En cambio, yo
 sin [los dioses], estoy convencido de alcanzar la gloria

La caída del ideal guerrero se da por su propio peso. Mientras que en la *Ilíada* la *areté* noble exaltaba su linaje divino y le daba el favor de las deidades a quienes la portaban, en *Áyax*, la virtud impulsa tanto su fuerza y competitividad que incluso toma a los dioses como oponentes, para lograr conquistar la más alta gloria. Odiseo tiene las nuevas cualidades que agradan a la divinidad. La fuerza guerrera y la arrogancia que le es propia chocan con la prudencia y la medida racional, las cuales ahora se definen como las cualidades de

77 Sófocles, *Áyax*, vv. 764-769.

excelencia: τοὺς δὲ σώφρονας/ θεοὶ φιλοῦσι καὶ στυγοῦσι τοὺς κακοὺς.⁷⁸ [los dioses aman a los prudentes y desprecian a los injuriosos], asegura Atenea. Los guerreros homéricos oponían a lo *kakós* (lo bajo) la fuerza de acción, principalmente las cualidades del *thymós*. Con el paso a la vida social de la *pólis* más estable, donde la acción política es más importante que el comando en la batalla, la prudencia (*sóphron*) es lo que se impone como lo mejor frente a lo *kakós*. Las tragedias de Orestes y Áyax reflejan la consciencia de la transformación en la vida humana, la cual ya no se establece en el poder tanto por la fuerza de combate sino por el poder racional que planifica y es capaz de ordenar al *thymós*. Así, la tragedia representa por medio de Áyax la consciencia de que los valores homéricos ya no encuentran un lugar para desarrollarse, por lo que el héroe griego se decide por el suicidio honorable⁷⁹:

ἀλλ' ἔστ' ἀληθῆς ἢ βροτῶν παροιμία,
 665 ἐχθρῶν ἄδωρα δῶρα κοῦκ ὀνήσιμα.
 τοιγὰρ τὸ λοιπὸν εἰσόμεσθα μὲν θεοῖς
 εἴκειν, μαθησόμεσθα δ' Ἀτρείδας σέβειν.
 ἄρχοντές εἰσιν, ὥσθ' ὑπαικτέον. τί μῆν;
 καὶ γὰρ τὰ δεινὰ καὶ τὰ καρτερώτατα
 670 τιμαῖς ὑπέικει: τοῦτο μὲν νιφοστιβεῖς
 χειμῶνες ἐκχωροῦσιν εὐκάρπῳ θέρει:
 ἐξίσταται δὲ νυκτὸς αἰανῆς κύκλος
 τῇ λευκοπῶλῳ φέγγος ἡμέρᾳ φλέγειν:
 [...]

ἡμεῖς δὲ πῶς οὐ γνωσόμεσθα σωφρονεῖν;
 ἔγωγ': ἐπίσταμαι γὰρ ἀρτίως ὅτι
 ὅ τ' ἐχθρὸς ἡμῖν ἐς τοσόνδ' ἐχθαρτέος,
 680 ὡς καὶ φιλήσων αὖθις, ἔς τε τὸν φίλον
 τοσαῦθ' ὑπουργῶν ὠφελεῖν βουλήσομαι,

78 Sófocles, *Áyax*, vv. 132-133.

79 Cf. *Id*, vv. 455-465.

ὡς αἰὲν οὐ μενοῦντα: τοῖς πολλοῖσι γὰρ
βροτῶν ἄπιστός ἐσθ' ἑταιρείας λιμήν.⁸⁰

Y es verdad el proverbio de los mortales:
los dones de los enemigos no van sin trampa y no son útiles.
Por tanto, en verdad, pretenderemos en el futuro, por un lado, ceder a los dioses,
y, por otro, aprenderemos a respetar a los Átridas.
Ellos son soberanos, por tanto se debe ceder.¿[No es] esto cierto?
Pues lo terrible y lo firme ceden por medio del castigo:
las tormentas con hielo dan paso al verano y sus frutos:
la órbita eterna de la noche se retira frente a la luz que irradia por medio de los caballos
blancos del día:
[...]
¿Y de qué manera nosotros alcanzaremos la prudencia?
Por mi parte: entiendo perfectamente esto:
nuestro enemigo debe ser odiado con tanta fuerza
en base de que, en otro tiempo, sea amado, y a ellos [los enemigos]
tanto como a los amigos, deseo prestar ayuda,
pues la amistad no se mantendrá por siempre: y para muchos
de los hombres es engañoso el refugio de la amistad.

Después de estas palabras, *Áyax* termina con su vida. Aceptando el cambio de las cosas y que la divinidad es quien termina por quitar a la casta guerrera su posición como el prototipo de excelencia entre la raza de los hombres. La *areté* noble-guerrera cierra su ciclo y cede el espacio a la prudencia del pensamiento. El ímpetu del *thymós* toma su último honor y utiliza los dones de sus enemigos –la espada con que *Áyax* se suicida fue un regalo de Héctor– y sigue el flujo de la naturaleza. La razón termina por consolidarse como centro de la *areté* y el combate retórico en la contienda jurídica reemplaza al duelo con la lanza.

80 Sófocles, *Áyax*, vv. 664-673; 678-683.

La tragedia de *Áyax* señala el triunfo de una actitud que era tenida como menor y que, por el avance en su capacidad de poder, se establece como medida de excelencia. Odiseo continuamente era mal visto por grandes guerreros como *Áyax*, porque él no atacaba de frente, sino que utilizaba artificios para imponerse sobre sus oponentes. La astucia racional tiene, desde su establecimiento como virtud, la marca de ser un medio de dominio, la vía del físicamente débil para imponerse sobre la naturaleza y sus fuerzas arcaicas. Este desarrollo en la noción de valor sirve para mostrar que la actitud racional en el hombre no es una posición fría y neutral respecto de los intereses de la vida, si bien ha llegado a proclamar tal posición, la razón fue la herramienta por la que el hombre débil destronó del poder a las fuerzas que se guiaban por la afectividad y la violencia física.

El triunfo de lo racional genera un nuevo esquema de dominio, pues mientras la ley del más fuerte no podía establecer una norma necesaria que todos debían respetar, sino que todo esquema estaba abierto a un combate por su supervivencia, la razón empieza a apostar por la regularidad de las leyes como base del poder.

La estructura de la vida jurídica, es decir, el entorno de convivencia de los hombres racionales, empieza a extrapolarse cada vez más hacia la naturaleza. La *phýsis* como la fuerza natural con una necesidad propia es la versión secular de las potencias mitológicas que escapaban a los límites de la razón humana, por eso la *phýsis* será la gran oposición al orden que establece el *nómos*, la costumbre de la vida racional-política.

La oposición entre fuerza irracional y control lógico que se ha mostrado en la historia a través de los conflictos de Orestes y Odiseo –y que alcanza un punto inigualable en la lucha de *Áyax* y Odiseo por la herencia de la *areté*– pasará a las concepciones políticas y los sistemas filosóficos. Tucídides aún reconocerá las fuerzas irracionales como fuente de las organizaciones políticas⁸¹, por su parte, Sócrates, y especialmente Platón, tomarán la vía de Odiseo y buscarán someter a toda fuerza irracional bajo la regularidad y sanciones de las leyes racionales.

81 Cf. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, I, 8.

1.4 La reinterpretación de la naturaleza: la distinción *phýsis/nómos*

La base mitológica que estaba tras las normas y la organización de la vida pierde su forma poética-fantástica. Las ciudades ya no se basan en el linaje divino de los héroes ni en la intervención directa de los dioses. Los grandes héroes, como Áyax y Aquiles, que alcanzaban la inmortalidad al encarnar el destino y las fuerzas divinas, ya no representan al ejercicio de poder que domina al mundo. Odiseo, como el héroe que representa a la debilidad física y la astucia racional, ha reemplazado a los nobles guerreros como la figura que establece un orden en el caos de la vida. Además, se expande la capacidad de dominio, pues ya no se limita a lucha entre castas o entre griegos, sino que en la actividad civilizadora del rey de Ítaca, que se narra a lo largo de la *Odisea*, el héroe derrota a las fuerzas mitológicas poderosas por medio del poder racional y va estableciendo la razón en todo el mundo.

El mito es el objetivo que debe atacar un pensamiento racional que intente comprender las dinámicas de la naturaleza, sólo así podrá ser capaz de tener el poder y dominio que se atribuían a las fuerzas míticas. Los nobles guerreros dependían del fondo mítico-poético en la descripción y organización de la vida, necesitaban tener a los dioses, los monstruos y otros guerreros divinos como oponentes; es decir, que toda su acción y poder eran un desarrollo de la concepción arcaica, por eso en ellos la inteligencia y la elocuencia era un medio más de ejercer el gusto y el poder, no la base fundamental de la supervivencia. Los últimos héroes guerreros-míticos expresan el entendimiento de que el contexto de los nuevos hombres no tiene por base un fondo mítico-poético, y con hostilidad nombran a las nuevas cualidades de excelencia. El apodo, que marcaba los atributos de los guerreros, marca la capacidad racional de Odiseo: *πάνθ' ὀρώων*⁸² [el que todo lo ve].

Con el avance hacia una descripción y organización de la vida que deja de lado lo mítico-poético, la razón enfrenta un nuevo obstáculo: la variedad de las formas de vida. La

82 Sófocles, *Áyax*, v. 380.

salvaje imaginación de la mitología que poblaba al mundo de distintas creaturas, impidiendo que se diese una norma regular en el mundo, tiene su secuencia en la consciencia helénica de la enorme diversidad de costumbres que rige a los pueblos humanos. Esta consciencia ya estaba presente en la *Odisea*, donde el héroe constantemente enaltece a la razón sobre las sociedades tribales –como los cíclopes– o las tierras que aún guardan la vieja estructura matriarcal –como Circe y las Sirenas–.

El pensamiento histórico de los griegos da una nueva forma de expresión, por medio de la prosa y la descripción, a la razón que entiende la falta de regularidad en la forma de vida humana. Heródoto, el historiador griego, reconoce a la ley y la costumbre como la base de la vida civilizada de los hombres. Ésta, pese a tener la fuerza de la necesidad, no es algo uniforme:

[3] Δαρεῖος ἐπὶ τῆς ἐωυτοῦ ἀρχῆς καλέσας Ἑλλήνων τοὺς παρεόντας εἴρετο ἐπὶ κόσῳ ἂν χρήματι βουλοίατο τοὺς πατέρας ἀποθνήσκοντας κατασιτέεσθαι: οἱ δὲ ἐπ’ οὐδενὶ ἔφασαν ἔρδειν ἂν τοῦτο. [4] Δαρεῖος δὲ μετὰ ταῦτα καλέσας Ἴνδῶν τοὺς καλεομένους Καλλατίας, οἱ τοὺς γονέας κατεσθίουσι, εἴρετο, παρεόντων τῶν Ἑλλήνων καὶ δι’ ἔρμηνέος μανθανόντων τὰ λεγόμενα, ἐπὶ τίνι χρήματι δεξαίαντ’ ἂν τελευτῶντας τοὺς πατέρας κατακαίειν πυρί: οἱ δὲ ἀμβώσαντες μέγα εὐφημέειν μιν ἐκέλευον. οὕτω μὲν νυν ταῦτα νενόμισται, καὶ ὀρθῶς μοι δοκεῖ Πίνδαρος ποιῆσαι νόμον πάντων βασιλέα φήσας εἶναι.⁸³

Respecto a las costumbres: Darío convocó a unos griegos que estaban [en su corte] y les preguntó cuánto dinero se necesitaría para que estuvieran dispuestos a devorar a sus padres muertos; nadie aceptó hacerlo. Entonces, Darío convocó a unos indios llamados Calatías, quienes devoran a sus padres, y les preguntó –enfrente de los griegos, quienes entendían todo por un intérprete– por cuánta riqueza quemarían a sus padres muertos

83 Heródoto, *Historias*, III, 38. Herodotus, with an English translation by A. D. Godley. Cambridge. Harvard University Press. 1920.

en una pira; [los indios] gritaron y le pidieron [al rey] que no hiciera peticiones sobre eso. Así es en verdad la costumbre, y me parece correcto lo que el poeta Píndaro decía: la norma [costumbre] es el Rey de todas las cosas.

Cuando la cultura ha alcanzado la consciencia de la diversidad, quien busque dominar a los hombres debe ser capaz de entender las dinámicas locales de cada pueblo, y por medio de su astucia podrá sacar el mayor provecho y vencer tanto a los físicamente superiores como a culturas que tengan un sistema de vida arcaico. Al entender que no puede haber una noción de valor, belleza o virtud que pueda asegurar la supremacía en todos los pueblos, los hombres que fueron segregados por algunas de estas cualidades pueden entrar la lucha por el dominio. Ya no importa encarnar algún ideal de virtud, si se es capaz de entender la dinámica local y usar la capacidad técnica –tanto en oficios como en leyes– se podrá dominar a los oponentes. El uso de la razón por la técnica y el entendimiento de la costumbre local se expresa en la manera en que Odiseo lograr someter a Circe. Gracias al conocimiento se le enseña un remedio para contrarrestar los hechizos de Circe, además Hermes le explica cómo someterla por medio de los juramentos. En esta aventura, Odiseo somete al viejo sistema matriarcal bajo el poder masculino, pues Circe, quien gobierna, debe prometer respetar la virilidad de Odiseo y reconocer a los dioses olímpicos como custodios de los juramentos. Como con Polifemo, Odiseo impone la civilización y saca provecho de las viejas formas de vida:

πάντα δέ τοι ἔρέω ὀλοφώια δήνεα Κίρκης.
 290 τεύξει τοι κυκεῶ, βαλέει δ' ἐν φάρμακα σίτω.
 ἀλλ' οὐδ' ὥς θέλξει σε δυνήσεται: οὐ γὰρ ἔασει
 φάρμακον ἔσθλόν, ὃ τοι δώσω, ἔρέω δὲ ἕκαστα.
 ὀππότε κεν Κίρκη σ' ἐλάσῃ περιμήκει ῥάβδω,
 δὴ τότε σὺ ξίφος ὀξὺ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ
 295 Κίρκη ἐπαῖξει, ὥς τε κτάμεναι μενεαίνων.

ἢ δέ σ' ὑποδείσσασα κελήσεται εὐνηθῆναι:
 ἔνθα σὺ μηκέτ' ἔπειτ' ἀπανήνασθαι θεοῦ εὐνήν,
 ὄφρα κέ τοι λύση θ' ἐτάρους αὐτόν τε κομίσση:
 ἀλλὰ κέλεσθαί μιν μακάρων μέγαν ὄρκον ὁμόσσαι,
 300 μὴ τί τοι αὐτῷ πῆμα κακὸν βουλευσέμεν ἄλλο,
 μὴ σ' ἀπογυμνωθέντα κακὸν καὶ ἀνήνορα θήῃ⁸⁴

te diré todos los hechizos perniciosos de Circe:
 te preparará pociones y lanzará los fármacos por medio de los alimentos
 pero, de esta forma, no tendrá la capacidad de hechizarte: toma este noble fármaco,
 que yo te daré, además te explicaré cada cosa [que debes hacer].
 Entonces tú, cuando Circe dirija su enorme cetro,
 en ese momento, tomarás a la afilada espada que cuelga de tu muslo
 y te arrojarás contra Circe, como si tuvieses un deseo ardiente de asesinar.
 Entonces ella, temerosa, te invitará a que duerman juntos:
 tú no, por mucho, rechaces el lecho divino,
 sino hasta que libere a los compañeros y se ocupe de esto:
 que ella invoque respetar el gran juramento de los bienaventurados,
 y no desee alguna desgracia vil para ti,
 y que, una vez desnudo, no te haga vil y poco hombre.

La razón de Odiseo se antepone a todo orden social previo, a diferencia de la nobleza-guerrera que honraba a su linaje y le debía respeto, así como el deber de continuar la gloria del linaje, Odiseo conquista a todo orden pasado y lo somete al poder de su razón. Nada, ni la organización matriarcal ni las civilizaciones bárbaras pueden vivir al margen del nuevo orden de poder que empieza a expandir una nueva idea de civilización.

Entender el mundo por medio de las nociones abstractas del pensamiento racional abre el poder, para los físicamente débiles, a una escala mayor de lo que había aspirado

84 Homero, *Odisea*, X, vv. 289-301.

cualquier clan noble previo. Mientras que los guerreros homéricos sólo podían sobresalir entre sus iguales, el débil –pero astuto y racional– puede superar toda limitación cultural y de casta para imponer su dominio sobre cualquier cultura.

La razón como medio de relación con la realidad lleva en sí la marca de la lucha de poder entre los hombres; las nuevas categorías critican y acechan a las viejas visiones mitológicas con la intención de abrir una nueva organización para el combate por el dominio. Esta transición marca la transformación histórica del significado y base del dominio, así como el cambio en el significado de virtud y excelencia, a manera de que estas ideas se adapten con los nuevos medios de poder. Este despliegue de lucha a través de la historia se refleja en el cambio de interpretación sobre la naturaleza de las cosas.

1.4.1 *El cambio de dioses guerreros por fuerzas impersonales*

El sabio adquiere autoridad y poder, su conocimiento racional sobre las cosas le permite establecer jerarquías y mandar sobre los demás hombres. Esta nueva capacidad de la fuerza en el conocimiento se muestra en el primer hombre sabio: Tales de Mileto. Este hombre fue capaz de predecir eclipses que sorprendieron a ejércitos, también propuso un esquema de organización política para la zona griega en Ionia⁸⁵ y fue capaz de conquistar el dominio sobre la naturaleza sin padecer la ira divina.

Por medio de la conquista racional sobre el mundo fue posible romper las limitaciones de la *hybris* de la nobleza, la cual tenía, tanto en su castigo como en su justificación, una base mítico-poética. Mientras que Xerjes recibe el castigo de los dioses por imponer su orden sobre ellos –al someter el Hellosponto y convertirlo en puente para sus tropas⁸⁶– Tales fue capaz de modificar el curso de los ríos para abrir paso a tropas sin exponerse a algún

85 Cf. DK IIA5; DK IIA4.

86 Cf. Esquilo, *Los persas*, vv. 720-730.

castigo divino⁸⁷. Esto se debe a que la imagen que se proyecta sobre el mundo ha cambiado, mientras que la nobleza arcaica proyectaba en la naturaleza la tensión de poder y conflicto entre castas nobles, ahora los hombres plasman en el mundo la estructura racional de su pensamiento. La posición de las cosas en la naturaleza ya no es resultado de la acción de los dioses míticos, sino que se debe a la armonía y la necesidad, las cuales se descubren por el ejercicio del pensamiento lógico. La regularidad de las nociones abstractas del pensamiento explica los sucesos del cosmos:

12 A 26. ARIST. de caelo B 13. 295 b 10 [I 88. 1 App.] εἰσὶ δὲ τινες οἱ διὰ τὴν ὁμοιότητά φασιν αὐτὴν [sc. γῆν] μένειν, ὥσπερ τῶν ἀρχαίων Ἄ.. μᾶλλον μὲν γὰρ οὐθὲν ἄνω ἢ κάτω ἢ εἰς τὰ πλάγια φέρεσθαι προσήκει τὸ ἐπὶ τοῦ μέσου ἰδρυμένον καὶ ὁμοίως πρὸς τὰ ἔσχατα ἔχον.⁸⁸

Respecto de la Tierra, entre los antiguos, Anaximandro, y aún ahora, hay quienes aseguran que: lo que está colocado en el centro, y de forma proporcionada respecto de los extremos, no se moverá ni hacia arriba ni hacia abajo ni a los lados.

El orden impersonal de la razón es lo que determina al cosmos. Comienza a perderse la idea de que hay un drama poético en las vueltas de la vida humana, por medio de la razón se entiende que la destrucción de mundos es simplemente el curso natural de las cosas.

Las ideas mítico-poéticas que sobrevivían en la tragedia se secularizan aún más, la fuerza del destino que aniquiló a Edipo o Áyax se convierte, por medio de los atomistas, en la necesidad del orden de los átomos: las innumerables posibilidades de atracción y organización de la infinidad de átomos configura a todos los mundos en su marcha continua

87 Cf, DKIIA6.

88 DK 12A26

de muerte y creación.⁸⁹ La naturaleza ya no es el campo de batalla de las deidades que se guían por el erotismo y las demás pasiones. Aquello que permanece de las narraciones míticas es la fuerza del destino, la necesidad irremediable que determina la realización de los sucesos. La racionalidad, que da explicaciones seculares sobre la naturaleza, tiene una conclusión semejante a la del mundo trágico de Sófocles y Esquilo, pues quien ejercita el saber descubre el poder irrevocable de las dinámicas que determinan las cosas:

[44] Δοκεῖ δ' αὐτῷ τάδε: ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων ἀτόμους καὶ κενόν, τὰ δ' ἄλλα πάντα νενομίσθαι: ἀπείρους τε εἶναι κόσμους καὶ γενητούς καὶ φθαρτούς. μηδέν τε ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γίνεσθαι μηδὲ

εἰς τὸ μὴ ὄν φθειρεσθαι. καὶ τὰς ἀτόμους δὲ ἀπείρους εἶναι κατὰ μέγεθος καὶ πλῆθος, φέρεσθαι δ' ἐν τῷ ὅλῳ δινουμένας, καὶ οὕτω πάντα τὰ συγκρίματα γεννᾶν, πῦρ, ὕδωρ, ἀέρα, γῆν: εἶναι γὰρ καὶ ταῦτα ἐξ ἀτόμων τινῶν συστήματα: ἅπερ εἶναι ἀπαθῆ καὶ ἀναλλοίωτα διὰ τὴν στερρότητα. τόν τε ἥλιον καὶ τὴν σελήνην ἐκ τοιούτων λείων καὶ περιφερῶν ὄγκων συγκεκρίσθαι, καὶ τὴν ψυχὴν ὁμοίως: ἦν καὶ νοῦν ταυτόν εἶναι. ὄρᾶν δ' ἡμᾶς κατ' εἰδώλων ἐμπτώσεις.

60 [45] Πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι, τῆς δίνης αἰτίας οὔσης τῆς γενέσεως πάντων, ἦν ἀνάγκην λέγει. τέλος δ' εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὔσαν τῇ ἡδονῇ, ὡς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξεδέξαντο, ἀλλὰ καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους. καλεῖ δ' αὐτὴν καὶ εὐεστὴ καὶ πολλοῖς ἄλλοις ὀνόμασι. ποιότητος δὲ νόμῳ εἶναι, φύσει δ' ἄτομα καὶ κενόν. καὶ ταῦτα μὲν αὐτῷ ἐδόκει.⁹⁰

89 Cf. DK 67A24; 68A40; 67A21.

90 Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, L. 9 44-45. Texto griego: *Lives of Eminent Philosophers*. Diogenes Laertius. R.D. Hicks. Cambridge. Harvard University Press. 1972 (First published 1925).

[44] Creía [Demócrito] estas cosas: respecto de lo átomos y el vacío [que] son los principios de todas las cosas, y, en verdad, considera respecto de todo: que el cosmos es infinito, creado y corruptible. Y, desde lo que es no puede surgir la nada.

Lo que es no se destruye. En relación a los átomos [que estos] son infinitos en relación al tamaño y la masa, por otra parte que los [los átomos⁹¹, por medio de] torbellinos se desplazan a través de todo, y, de esta manera, todos los compuestos [se] generan: fuego, agua, aire, tierra, pues estos son compuestos desde todos los átomos; y, justo así son [los átomos]: no padecen ni cambian, a causa de la firmeza. En relación al Sol y la Luna, se componen de lo que es de naturaleza lisa y de lo que está curvado hacia el rededor, y lo mismo respecto del alma: y ésta es idéntica al pensamiento. Y que nosotros vamos hacia el pensamiento a través de las imágenes.

60 [45] Y todas las cosas llegan a ser debido a la necesidad, y en cuanto a las razones [de que] el torbellino es causa de todas las cosas: en verdad dice que es la necesidad. Por otra parte, en relación a la estabilidad [que] es la completa realización, y ésta no es por medio del placer, pues muchos de quienes no entienden esperan, en verdad, que el alma viva con tranquilidad de mente y firmeza, [sin ser] afectada por el miedo ni temor a los dioses ni algún otro padecimiento. Por otro lado, ésta [εὐθυμία] es nombrada como felicidad y muchos otros nombres. Además, respecto de las cualidades [de las cosas], [éstas] son por la costumbre , pero, por naturaleza [son] átomos y vacío. En verdad, éstas son las [cosas] que creía [Demócrito].

En su avance contra las ideas irracionales que debían someterse al esquema del pensamiento, la razón encuentra en la *phýsis* las características del poder arcaico: fuerza creadora y destructiva así como irracionalidad. El poner nombre a las cualidades de las cosas, la descripción de los sucesos, las analogías sobre las dinámicas naturales; todas ellas, pese a su precisión, resultan insuficientes como las llaves para desentrañar lo que es la naturaleza de las cosas. Todo lo que estaba de fondo en la interpretación mítico y poética,

91 Entiendo que δινομένας hace referencia a τὰς ἀτόμους.

aquello a lo que la razón buscaba ganar terreno, encuentra una nueva forma de expresión por medio del lenguaje racional: la *phýsis* y la verdad⁹². Ahora no son los arcaicos poderes de venganza los que escapan a la razón y derriban las normas humanas –como el rechazo que Orestes tenía por el matricidio⁹³–, sino que es la verdad, la naturaleza de las cosas, lo que se oculta en un abismo al que no puede acceder el saber. Para poder establecer de forma definitiva su poder sobre las ideas arcaicas, la razón debe demostrar su relación con la verdad, en esta acción empiezan a estudiarse los límites del saber, pues estos son los límites del poder.

El contraste entre *phýsis* y *nómos* se acentúa. La ley, como la herramienta en que se organiza y determina la vida de los hombres, no puede establecer todo su poder sobre la naturaleza. Todo el aparato racional se revela como mera interpretación del pensamiento humano, pero con una carencia total de fuerza y verdad sobre la naturaleza de las cosas. En su ataque contra la irracionalidad de lo mítico-poético, la razón señala la propia arbitrariedad de su acción, mostrando que la ignorancia sobre las cosas que había en la mitología también existe en las refinadas clasificaciones de la razón: ποιότητος δὲ νόμῳ εἶναι, φύσει δ' ἄτομα καὶ κενόν. καὶ ταῦτα μὲν αὐτῷ ἐδόκει⁹⁴ [las cualidades existen por medio de la costumbre (νόμῳ εἶναι), pero en realidad, por naturaleza (φύσει) éstas son átomos y vacío].

En el espacio determinado por el *nómos* las cosas se conocen por mediación de las perspectivas particulares y se determinan por la probabilidad, por lo que suele suceder. Como en la narración de las costumbres narrada por Heródoto⁹⁵, todo lo que va según el *nómos* varía de un lugar a otro, no mantiene la regularidad que busca la razón. La lógica que desterró al mito fuera de la interpretación del cosmos y logró dominar a la naturaleza para sus fines, se encuentra con un obstáculo mayor: la fuerza de la naturaleza frente a los esquemas de la convención. Sin importar la precisión y efectividad del nuevo esquema de

92 Cf. DK 68 B 117.

93 V. *supra*, pp. 37-40.

94 Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, L. 9, 45.

95 Cf. Heródoto, *Historias*, III, 38.

pensamiento, éste aún es parte de del terreno de lo probable, incapaz de establecer un orden definitivo que ordene todo el devenir caótico de las cosas⁹⁶. Demócrito, que con su pensamiento desterró a lo mítico poético como base de la destrucción de vidas y mundos, enfrenta a la razón con el poder de la naturaleza, señalando la incapacidad de someter, o siquiera de clasificar, a la fuerza que rige el cosmos:

Δημόκριτος δὲ τὰς ποιότητας ἐκβάλλων, ἵνα φησί, "νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ θερμόν, ἔτεῃ δὲ ἄτομα καὶ κενόν": καὶ πάλιν, "ἔτεῃ δὲ οὐδὲν ἴδμεν: ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια."⁹⁷

Demócrito rechaza a las cualidades, sobre ellas dice: “el frío es por convención, el calor también es por convención, en realidad [son] átomos y vacío”; y de nuevo “pero en realidad, nada se conoce: pues la verdad está en un abismo”.

1.4.2 El escepticismo del conocimiento: la incapacidad de una relación directa con la verdad

Ὀδυσσεύς (*Odysséus*) y Οὐτίς (*Oútis*), este juego de palabras hizo que Odiseo derrotara a Polifemo, lo cual marca el terreno donde se libraré la lucha por el poder en el período siguiente. Una vez que ya no se lucha contra bestias mitológicas, la razón, dentro del contexto de la ley, se impone sobre los individuos más toscos que representan las formas de vida arcaicas: quienes se guían por las emociones y tienen una forma de actuar bárbara. El traslado del enfrentamiento de la razón con la barbarie, del esquema mítico al racional, se expresa en el desarrollo de la retórica. Los hombres más astutos, que sepan desenvolverse

96 Cf. Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, L. 9 44-45.

97 DK 68 B 117.

en la diversidad de las costumbres y tengan la capacidad de utilizar la ambigüedad de la ley, podrán imponerse en las asambleas y dirigir las políticas de la *pólis*⁹⁸. Los físicamente inferiores serán capaces de gobernar sobre las castas aristocráticas. El lenguaje es la nueva herramienta de combate, y para su perfeccionamiento se desarrolló el entendimiento psicológico de masas e individuos.

La capacidad sobre la técnica – *téchne*– que desde Tales ya se mostraba como medio de dominio⁹⁹, toma, por medio de la retórica, un papel central en la organización de la vida política. A diferencia de la educación de la nobleza, donde la retórica era un complemento, un refinamiento en la actitud, en la vida de la razón es el medio principal para toda acción y organización. Desarrollando los alcances de la razón, la técnica, por medio de nociones abstractas, es capaz de establecer principios que pueden ejecutarse en contextos mayores, pues rompe las viejas limitaciones de las teorías mítico-poéticas.

Mientras los hechizos estaban limitados por el *tabú*, ya que sólo podían ejecutarse en ciertos lugares, a determinadas horas del día y con el apoyo de alguna divinidad¹⁰⁰, Odiseo utiliza la retórica jurídica para engañar y someter a todas las criaturas mitológicas que encuentra. Como gran rétor, Odiseo otorga a cada monstruo, de forma engañosa, lo que exige como castigo, a la vez que se libera de la maldición que tales bestias ejecutan y les arrebatan su poder: a Polifemo le revela su nombre sólo para enceguecerlo; pasa frente a las sirenas y es hechizado por su canto, pero no perece en el mar; acepta los alimentos de Circe y la somete a los juramentos olímpicos. Cada encuentro muestra el poder de la técnica racional sobre las concepciones arcaicas, además de que estos enfrentamientos son la

98 Aquí tomo por ejemplo la forma en que Odiseo engañó al Cíclope y lo destronó como soberano de su propia casa. El Cíclope, habitante rústico, pastor, que tenía una forma de vida tosca basada en su fuerza y su relación con su padre Poseidón, ostentaba el poder sobre la vida y la muerte de Odiseo y su tripulación. Esta soberanía casi jurídica –pues decidía el orden de las muertes, el momento del castigo, decretando que Odiseo sería el último en ser devorado como un regalo generoso– le fue arrebatado por el rey de Ítaca a través de un engaño retórico, de un juego de palabras. En este momento, la astucia legal, el saber doblar las leyes del lenguaje y de los castigos, se impone como la norma del dominio en la vida pública, dejando en el olvido a la civilización bárbara basada en la tosca fuerza física. V. *supra*, 44-47.

99 Cf. DK Iia5; KSR 64. DK IIA4; KRS 65. DK IIA6; KRS66.

100 E.g. todas las condiciones que le dan a Odiseo para enfrentarse a Circe. Cf. Homero, *Odisea*, X, vv. 289-301.

expresión poética de las luchas que se darán posteriormente en la vida pública. Quien sólo confíe en su fuerza y linaje será, como todos los contendientes de Odiseo, sometido por la astucia del físicamente inferior.

Aunque la razón ha entendido que no puede desentrañar a la naturaleza, la técnica se revela superior a las concepciones míticas en su grado de precisión y efectividad. Las sagas homéricas cuentan cómo la caída de Troya se debe a la pasión divina, las fuerzas superiores que arrastran a los hombres, frente a las que no hay nada que hacer. Por su parte Gorgias, en el *Encomio a Helena*, de igual forma acepta la necesidad de las acciones, pero lo hace desde un análisis de las condiciones psicológicas y concretas que determinan los sucesos. Gorgias, salvo como posibilidad, acude a los dioses para justificar el rapto de Helena, pero siempre desde una perspectiva: la fuerza de lo que tiene capacidad de dominio.

La retórica, para alcanzar el dominio político, debe entender qué tiene la capacidad de dominio y cómo puede ejercerlo. Esta técnica reconoce a su elemento –el lenguaje– como una herramienta de poder: λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν [la palabra es un gran soberano]. El discurso de Gorgias es la expresión de la consciencia que la razón ha adquirido después de derrocar a las formas de organización arcaicas y de encontrar en la *phýsis* un límite a su poder. En el *Encomio a Helena*¹⁰¹ hay una alabanza de la retórica, es decir, que se celebra el poder y versatilidad de la razón y de uso del lenguaje para establecer jerarquías políticas y guiar a los hombres hacia su cumplimiento. Con Gorgias la capacidad técnica se expresa de un modo aún más alejado de la estructura mítico-poética, pues ya no necesita de las aventuras de Odiseo y los monstruos para revelarse como instrumento de dominio:

λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ· δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι.

101 DK 82B3.

οἱ πλεῖστοι τὴν δόξαν σύμβουλον τῇ ψυχῇ παρέχονται. ἡ δὲ δόξα σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος οὕσα σφαλεραῖς καὶ ἀβεβαίαις εὐτυχίαις περιβάλλει τοὺς αὐτῇ χρωμένους.

(13) ὅτι δ' ἡ πειθὼ προσιούσα τῷ λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο **[II 292. 5 App.]** ὅπως ἐβούλετο, χρὴ μαθεῖν πρῶτον μὲν τοὺς τῶν μετεωρολόγων λόγους, οἵτινες δόξαν ἀντὶ δόξης τὴν μὲν ἀφελόμενοι τὴν δ' ἐνεργασάμενοι τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν· δεύτερον δὲ τοὺς ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγῶνας, ἐν οἷς εἷς λόγος πολὺν ὄχλον ἔτερψε καὶ ἔπεισε τέχνη γραφεῖς, οὐκ ἀληθείαι **[II 292. 10 App.]** λεχθεῖς· τρίτον (δὲ) φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας, ἐν αἷς δείκνυται καὶ γνώμης τάχος ὡς εὐμετάβολον ποιοῦν τὴν τῆς δόξης πίστιν.¹⁰²

La palabra es un gran soberano, es capaz realizar labores divinas por medio de los cuerpos más pequeños e inadvertidos; [con ella se] termina al miedo, se quita la tristeza, se activa a la alegría y se fortalece a la compasión.

La mayoría tiene a la opinión como consejera de su alma. La opinión es incierta e impredecible, ella lanza alrededor de [quienes] afecta, buena suerte, la cual es incierta e impredecible.

Por otra parte, entonces la elocuencia que, por medio de los discursos, induce al alma tanto como quiere, primero: es necesaria [elocuencia/πειθὼ] para los discursos de los astrólogos, los cuales arrojan una opinión en lugar de otra, los cuales [hacen que] cosas dudosas e inciertas aparezcan ante los ojos de la opinión; segundo: en relación a las contiendas inevitables por medio de las palabras, en los cuales, para la mayoría, la palabra escrita agrada y convence a la multitud por medio de la técnica, no se habla por medio de la verdad; tercero: en relación a las contiendas de los filósofos, en las cuales se muestra a la rapidez caprichosa de la razón como a la fe de las opiniones.

102 DK 82BII

La actividad civilizadora de Odiseo, donde él derrotaba bestias y las obligaba a reconocer las formas jurídicas de la vida civilizada, tiene como heredera a la retórica. El retórico se enfrenta a fuerzas más poderosas que él, pero las somete al orden civilizado: un rétor no podía anular el odio de las masas, pero sí presentarles qué debían odiar.

Con la técnica y la razón, el ejercicio del poder rompe la barrera de la casta, lo que ocasiona que la vida pública se organice en democracia. La igualdad democrática se deriva de que la racionalidad iguala las cosas bajo nociones abstractas, a partir de dichas nociones establece normas y preceptos que actúan de manera similar en contextos similares. La democracia, que iguala bajo leyes para imponer regularidad al caos de las fuerzas irracionales, es un efecto del ejercicio del dominio racional. Al igual que la razón, la estructura política derivada de ella, no son creaciones que aspiran a la paz por medio de amor o altruismo, sino que llevan la marca de ser medios de poder y dominio¹⁰³.

En Atenas, la ciudad democrática que, según las tragedias de Esquilo, utilizó la retórica para someter a los poderes arcaicos, la vida democrática alcanza su cumbre, pues generó una ciudad que no sólo fue capaz de hacer frente al poderoso Imperio persa, sino que estableció uno de los más grandes imperios del mundo helénico. En la historia política de Atenas hay un conflicto entre las fuerzas irracionales y arcaicas –que sobreviven en las nociones de la aristocracia– y la racionalidad que impone regularidad a lo irracional-arcaico de la *phýsis* y da acceso al poder, por medio de la abstracción, a los físicamente inferiores.

103 Cf. Michel Foucault, *Lecciones sobre la voluntad de saber*, p. 42.

2. La organización de la *pólis* y el significado político de la *areté*

What we take for virtues are often merely an assortment of different deeds and interests, which fortune or our own diligence has managed to order; and it is not always valour or chastity that makes men valiant or women chaste.¹⁰⁴

νόμος πάντων βασιλεύς εἶναι.¹⁰⁵ [La costumbre es el rey de todas las cosas], los griegos comprendieron que las condiciones particulares de cada región generaban culturas distintas, y a partir de este entendimiento el pensamiento político explicaba las dinámicas de poder entre los pueblos y los individuos. Comprender las condiciones que mantenían y reproducían una sociedad –conocimiento que surgió a partir de la investigación de la *phýsis*– produjo que las sociedades helénicas tomaran consciencia de sus estructuras y dinámicas de poder históricas, con lo cual fueron capaces de aumentar su poder y aplicarlo hacia las sociedades externas –i.e. las diferentes *pólis* helénicas–.

La política griega surge cuando el pensamiento helénico se reconoce como una fuerza histórica capaz de modificar las relaciones de poder que existen entre los hombres. Grecia alcanza la consciencia histórica gracias al poder que le permitió a las distintas tribus organizarse como una cultura distinta a las otras. La fuerza de Grecia, aunque aún no del todo desarrollada, se expresa de manera general en el primer gran conflicto que estableció a helenos y asiáticos como fuerzas de poder distintas. Según Heródoto, aunque ya habían ocurrido diferentes pleitos, la confrontación definitiva entre Grecia y Asia fue la Guerra de

104 La Rochefoucauld, *Collected Maxims and other reflections*, V:I

105 Cf. Heródoto, *Historias*, III, 38. [En el original es νόμον βασιλέα]

Troya¹⁰⁶. El conflicto de la *Ilíada* es la expresión de las fuerzas militares y sociales que crearon a la cultura helénica como un poder capaz de oponerse a las civilizaciones existentes, pues a partir de esta guerra comienza a desarrollarse la distinción histórica de Europa en oposición con Asia así como de la confrontación posterior de mundo helénico y civilizaciones bárbaras¹⁰⁷.

Sin embargo, pese a que la *Ilíada* es la primera expresión del conflicto Hélade/Asia, la siguiente gran disputa fue la que otorgó a Grecia las condiciones necesarias para convertirse en una fuerza capaz de dominar más allá de un pequeño reino o una ciudad: la guerra contra el imperio Persa al inicio del S. V a.e.c. Esta guerra consolidó a Atenas y Esparta como las ciudades capaces de someter y organizar a los cuerpos políticos más débiles, así como contrastar diferentes bases de vida que entraran en conflicto: la economía marítima y diversidad cultural en Atenas; la vida agrícola y el entrenamiento de infantería – con una cultura son un sistema de castas más rígido– en Esparta. Estas nuevas condiciones de vida le permitieron a las ciudades griegas desarrollar *téchnes* de aplicación para el despliegue de su poder y su dominio sobre el mundo externo a la *pólis*. Una de estas *téchnes* depende del pensamiento histórico que se desarrolló después de la guerra contra el Imperio Persa, y para eso hay que revisar primero cuáles eran las aspiraciones de Heródoto y su obra.

Heródoto toma como punto de inicio para sus *Historias* la primera expresión de la fuerza de Grecia –la guerra de Troya–, a partir de la cual busca engrandecer el pensamiento histórico de la Hélade por medio del recuerdo de la gloria y honor de los acontecimientos. En este sentido del recuerdo de la gloria de las acciones, Heródoto guarda cierta relación con la aspiración poética de mantener la gloria de dioses y héroes; su trabajo –más que análisis– es un medio para mantener en la memoria la grandeza humana –tanto griega como bárbara–. Sin embargo, la nueva forma de investigación de la naturaleza –la cual es cada vez menos mitológica– que se aplica a la *phýsis* con los presocráticos, tiene en

106 Cf. *Id.*, I, 4.

107 Cf. Heródoto, *Historias*, I., 4.

Heródoto sus primeros análisis de las creaciones culturales. Los grandes poemas homéricos ya no se interpretan tanto como cantos de las musas divinas, sino como registros históricos de la acción de los hombres. La historia comienza a desarrollarse como un ejercicio de investigación que busca entender las fuerzas humanas que impulsan a los hombres a la acción. Heródoto narra el desarrollo de las condiciones que consolidaron a la civilización helénica y sus grandes cualidades –como el honor y la gloria–, así su ejercicio gira en torno a la fuerza dialéctica entre Grecia y Asia, los helenos y el mundo bárbaro:

Ἡροδότου Ἁλικαρνησέος ἱστορίας ἀπόδεξις ἦδε, ὡς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά, τὰ μὲν Ἕλλησι τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα, ἀκλεᾶ γένηται, τὰ τε ἄλλα καὶ δι' ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι.¹⁰⁸

Ahora [se] presenta la historia de Heródoto de Halicarnaso, para que los sucesos de los hombres no se consuman por el tiempo. [Para que] tampoco [se olviden] las grandes y sorprendentes acciones [humanas], tanto las realizadas por los helenos como por los bárbaros, ni que [pierdan] su gloria, y [entre ellas] aquellos sucesos por los cuales los griegos y los bárbaros tuvieron conflicto.

Si en la *Ilíada* están las bases de lo que después se consolidaría como la Hélade, en las *Historias* están los sucesos que consolidaron a Grecia como un poder capaz de modificar a gran escala las fuerzas y formas de vida históricas. Después de la guerra con el poderoso Imperio Persa, Atenas y Esparta, se coronaron como las máximas sedes de poder en la Hélade. A partir del conflicto entre estas ciudades, los griegos desarrollaron tanto el conocimiento sobre la vida política como la técnica para organizarla y dirigirla sobre el

108 Heródoto, *Historias*, I.

ejercicio del poder. El desarrollo cultural de cada una de estas ciudades, así como la oposición entre sus distintos medios de desarrollo y organización histórica, se expresaron en el siguiente gran conflicto del mundo helénico –aunque este no fue la oposición de Asia/Grecia, sino de diferentes formas de dominio dentro de la Hélade– : La Guerra del Peloponeso.

La victoria sobre el gran Imperio Persa transformó las condiciones de vida de los griegos, el poder político y militar ya no dependía de la fuerza de los grandes guerreros-míticos de la *Ilíada*. Esto se refleja en la transformación de la relación de la *areté* con el dominio¹⁰⁹. Las cualidades mítico-poéticas de la *areté* pierden importancia mientras que las cualidades aristocráticas de educación enfocada hacia la acción y el refinamiento del pensamiento se resaltan. La *areté* como la expresión del dominio se consolida en el político capaz de crear y mantener la fuerza imperial de una ciudad. El respeto por el poder y la búsqueda del dominio sobre otras ciudades son la base de la vida política en las ciudades que derrotaron al gran Imperio de Oriente. En estas nuevas condiciones de vida, donde ya es posible una relación más dinámica entre pensamiento histórico y político, es cuando las herramientas teóricas para el ejercicio del poder público –como la política y la retórica– maduran como elemento indispensable para la formación del individuo en la *pólis* griega y se consolidan como el significado de la *areté*.

La política que se desarrolló en Grecia –tanto en lo teórico como en el ejercicio práctico– utilizó como herramienta de dominio el conocimiento de las condiciones por las cuales se crean y mantienen las costumbres, es decir, las determinantes de las organizaciones humanas en los pueblos: las condiciones materiales de vida y la estructura psicológica del ser humano. A partir de este entendimiento, un político podía entender las fortalezas y debilidades de una *pólis*, pues según fuera una tiranía, democracia o monarquía, tenía diferentes capacidades para actuar, reunir ejércitos y establecer una cadena de mando sobre sus aliados. Tucídides tiene como ejemplo, de político prominente

109 Sostengo, apoyado en autores como Jaeger y Adorno, que se dio un cambio en las cualidades de lo que consistía un varón con *areté*, dando más importancia a la astucia racional-política que a la fuerza directa del combate. Este tema fue tratado con más detalle en el capítulo anterior de este trabajo. V. *supra*, 42-62.

que entiende las limitaciones de los sistema políticos, a Pericles. El político ateniense es consciente del contraste entre la organización política de Atenas y el Peloponeso, y es capaz de exponer en un discurso público las limitaciones y desventajas de cada forma de vida política, para explicar a los ciudadanos de Atenas por qué son superiores a Esparta y por qué deben de enfrentarla en la guerra¹¹⁰. El conocimiento de las organizaciones sociales de cada *pólis*, y la forma en que ejercen el dominio sobre las demás comunidades, es vital para enfrentar la guerra y planificar la forma de acción. El saber político se muestra como una herramienta cuya aplicación práctica define la situación social, ya sea que cause la rendición ante el poder espartano o la pérdida en la guerra, pero también como medio que permite llevar a una ciudad a la victoria y al dominio. Esta actitud tiene un eco con lo que Sócrates –en las narraciones de Xenophon– describe como el *conocimiento de sí*¹¹¹, entendido como un saber que permite, a los individuos y a las ciudades, medir las consecuencias y actuar de forma más eficiente, para poder aumentar lo más posible su capacidad de acción.

En semejanza a la forma en que la investigación sobre la naturaleza le permitió a Tales dominar el entorno¹¹², las investigaciones de Heródoto crearon una consciencia histórica que permitió a investigadores posteriores –como Tucídides– dominar las fuerzas humanas de las sociedades helénicas¹¹³. Los ideales de la nobleza guerrera y la tendencia hacia una investigación racional secularizada se conjugaron en pensadores posteriores: Platón y Tucídides. Ellos marcan distancia respecto de la tradición homérica del canto mítico como explicación del mundo, ambos buscaron explicar la naturaleza humana y su desarrollo desde un ejercicio racional. Sin embargo, los análisis de ambos pensadores se desarrollan de forma distinta, pues, mientras Tucídides busca un entendimiento en términos históricos y

110 Cf. Tucídides, *La Guerra del Peloponeso*, I, 140-144. La descripción de Pericles donde explica cómo debe actuar Atenas en la guerra debido a su organización material particular.

111 Cf. Xenophon, *Memorabilia*, IV., 24-25.

112 Cf. DK IIA6; KRS 66.

113 Esto entendiendo a Tucídides como alguien que pudo surgir gracias a que Heródoto había abierto camino en la investigación histórica. La utilidad sobre las sociedades, la desprendo de la descripción que el propio Tucídides hace sobre su obra como algo útil. Cf. Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I, 22.

psicológicos, Platón se acerca a una psicología mítica-religiosa –con la cual entabla conflicto en diálogos como *Parménides* y *Sofista*–. Este contraste sirve para ilustrar cómo los conceptos adquieren significado en función de las perspectivas que estén ligadas a ellos. Platón y Tucídides reciben la herencia de la aristocracia griega y la reinterpretan en siglos posteriores a la Guerra de Ilión –S. V a.e.c y S. IV a.e.c–. La reinterpretación que cada uno realiza se ve afectada por su cercanía a la decadencia del imperio ateniense, las formas de gobierno presentes así como de la estructura psicológica del autor y sus intereses personales.

En el pensamiento político, concretamente en la manera en que se explica la relación entre *areté* y dominio, puede entenderse cómo Atenas era consciente de las condiciones prácticas bajo las cuales tenía poder y cómo intentaba replicarlas por medio de la educación de los individuos y de la organización social de la *pólis*. En la actitud política del imperio ateniense se revelan las verdades morales como creaciones sociales enfocadas a mantener un tipo de vida particular –como instrumentos de dominio para mantener un orden– siempre como algo determinado por las condiciones e intereses prácticos, no a la inversa¹¹⁴. Ya sea en la justificación del dominio frente a las ciudades sometidas o enemigas, ya en el elogio de las cualidades de Atenas, ésta ciudad demostró –al menos en las narraciones de Tucídides– que era capaz de entender las condiciones históricas que le daban poder a una organización social y las que determinaban sus manifestaciones culturales.

2.1 La dinámica histórica y el significado político de la *areté*

Con Tucídides el pensamiento histórico-político que ya se expresaba en Heródoto se ejercita con mayor rigidez y es guiado por el interés de influir en las condiciones que determinan las relaciones de poder. Heródoto definía su obra como un esfuerzo por

114 E.g. la fuerte y cruda practicidad que se muestra en el *Diálogo de Melos* y en las justificaciones que hace el Imperio ateniense sobre su dominio de las ciudades más débiles. Cf. Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I, 76; V, 89, 105, 111.

preservar la gloria de los sucesos, pero Tucídides define su trabajo como una herramienta para entender la naturaleza humana y su desarrollo histórico, lo cual será útil –para quien sepa utilizarla– para ganar poder en el ejercicio de la vida pública. Heródoto y Tucídides son expresiones de cómo la guerra contra Persia y contra Esparta afectaron la organización histórica de Grecia e hicieron que tuviese diferentes necesidades. Con Heródoto, Grecia necesitaba tener un recuento sobre su formación con una base no mítica; con Tucídides la *pólis* ateniense necesita entender la organización y dinámica de fuerzas para poder ejercer el dominio que perdió en su derrota frente a Esparta. Para lograr su objetivo, Tucídides debe romper de forma más clara con las bases mitológico-poéticas de los recuentos sobre el origen de las ciudades y entrenar una racionalidad que ponga frente sí los elementos históricos con la mayor frialdad posible. Sólo con esta disciplina que prescinde del placer poético, el investigador podrá aumentar su capacidad de acción sobre su contexto:

[4] καὶ ἐς μὲν ἀκρόασιν ἴσως τὸ μὴ μυθῶδες αὐτῶν ἀτερπέστερον φανεῖται: ὅσοι δὲ βουλήσονται τῶν τε γενομένων τὸ σαφὲς σκοπεῖν καὶ τῶν μελλόντων ποτὲ αὖθις κατὰ τὸ ἀνθρώπινον τοιούτων καὶ παραπλησίων ἔσεσθαι, ὠφέλιμα κρίνειν αὐτὰ ἀρκούντως ἔξει. κτῆμά τε ἐς αἰεὶ μᾶλλον ἢ ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρῆμα ἀκούειν ζύγκειται.¹¹⁵

Igualmente, escuchar [el tono] de la historia sobre estos [sucesos] será algo desagradable; [pero] quienes deseen una visión clara de [las cosas] que sucedieron y que sucederán a los hombres que sean de esta naturaleza o de una parecida, considerarán que este [estudio] tiene mucha utilidad. Esta acción es un tesoro [mayor] que aquellas [historias] que [simplemente] se escuchan en cuanto se inventan.

115 Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I, 22. Thucydides. *Historiae* in two volumes. Oxford, Oxford University Press. 1942.

Por medio del estudio del pasado es posible una interpretación tanto de lo presente como de lo futuro, por lo que quien acceda al conocimiento histórico tendrá una ventaja sobre los hombres que, sin consciencia de las fuerzas que mueven la historia, son arrastrados por los acontecimientos. La sabiduría se consolida como medio de dominio que permite al hombre aprovechar los movimientos de la naturaleza para alcanzar sus objetivos, lo cual permitirá a quienes sean hábiles políticos entender las condiciones que generan el poder de una *pólis*. Los políticos que tengan conocimiento de las fuerzas históricas podrán –de forma consciente– organizar la vida pública para que la ciudad adquiera poder y, a través de ella, el individuo pueda engrandecerse. La organización de la vida pública, que transformó la idea de *areté* –la cual, desde la época homérica, siempre estuvo ligada a la capacidad de dominar sobre los hombres–, hizo que ésta asimilara y transformara la noción de conocimiento, pues éste ya se mostraba, cada vez más, como medio para ejercer el poder. La relación de dominio-*areté*-sabiduría, desde la cual surge la sofisticación teórica de la política y la retórica, es la manifestación del uso del entendimiento humano sobre las condiciones de vida histórica con el fin de establecer un orden que sirva para los intereses particulares de los hombres. El saber se reconoce como algo que se deriva de la vida práctica y en su acción sobre ella encuentra su cumplimiento, ya sea en la formación individual o en la pública –lo cual se mantuvo, en diferentes grados, en el pensamiento antiguo–. La dislocación de saber y vida se comienza a ver en Platón cuando él intenta fundamentar el conocimiento en algo fuera de la historia y las condiciones prácticas –lo cual indica su distancia del contexto de Tucídides y marca su cercanía a un período histórico distinto, en el cual las condiciones de la vida buscarán solucionar sus problemas de distinta manera–.

En la obra de Tucídides, la relación del saber-dominio-*areté* se desarrolla más y se hace más abierta, su distanciamiento de la función de la tradición poética es parte del desarrollo de esta relación, pues revela a su obra como una herramienta dirigida a la acción práctica y no al placer estético¹¹⁶. La investigación histórica lleva la aspiración de enfrentarse con las condiciones que presenta el mundo, no es un mero contemplar de la

116 Cf. Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I, 22.

verdad y las esencias universales. En la investigación histórica que realiza Tucídides, no hay una separación definitiva entre las creaciones teóricas y su uso en las necesidades prácticas; teoría y acción son elementos que se complementan mutuamente. Por esta aspiración, tan clara en Tucídides¹¹⁷, es que, en contraste con Platón –quien parece alcanzar una interpretación mítico-metafísica del mundo– Tucídides necesita explicar las condiciones de la vida a través de la historia. El historiador ateniense, igual que Heródoto, parte de Homero para narrar los hechos, pero los analiza descartando todo rastro mítico-poético, explicando el desarrollo y conclusión de la guerra a partir de las condiciones económicas y sociales¹¹⁸. La tendencia hacia organización racional que ya estaba presente en los mitos y en las sagas homéricas –pues estos reúnen una selección particular de hechos, los organizan y establecen como orígenes– es tomada por Tucídides y desarrollada a nuevos niveles. Mientras Odiseo acababa con los vestigios bárbaros-míticos y matriarcales al derrotar a los cíclopes, sirenas y a Circe, Tucídides termina con la propia base mitológica de Homero y explica los sucesos que el poeta narra desde las condiciones materiales de la vida, dejando de lado los pleitos de la nobleza divina y sus intervenciones en los conflictos humanos. Con una razón fría y disciplinada para abandonar los encantos poéticos, Tucídides define a Grecia como el resultado de un proceso histórico, es decir, del desarrollo histórico de determinadas condiciones de vida:

φαίνεται γὰρ ἡ νῦν Ἑλλάς καλουμένη οὐ πάλαι βεβαίως οἰκουμένη, ἀλλὰ μεταναστάσεις τε οὔσαι τὰ πρότερα καὶ ῥαδίως ἕκαστοι τὴν ἑαυτῶν ἀπολείποντες βιαζόμενοι ὑπὸ τινων αἰεὶ πλειόνων. [I,2]

[III,3] δηλοῖ δέ μοι καὶ τότε τῶν παλαιῶν ἀσθένειαν οὐχ ἥκιστα: πρὸ γὰρ τῶν Τρωικῶν οὐδὲν φαίνεται πρότερον κοινῇ ἐργασαμένη ἡ Ἑλλάς: [2] δοκεῖ δέ μοι, οὐδὲ τοῦνομα τοῦτο ξύμπασά πω εἶχεν, ἀλλὰ τὰ μὲν πρὸ Ἑλληνος τοῦ Δευκαλίωνος καὶ πάνυ οὐδὲ εἶναι ἡ ἐπίκλησις αὕτη, κατὰ ἔθνη δὲ ἄλλα τε καὶ τὸ Πελασγικὸν ἐπὶ

117 i.e. su separación de la tradición poética que busca enaltecer los sucesos y no entenderlos.

118 Cf. Tucídides, *op. cit.*, I, 11.

πλεῖστον ἀφ' ἑαυτῶν τὴν ἐπωνυμίαν παρέχεσθαι, [...] [3] τεκμηριοῖ δὲ μάλιστα Ὅμηρος: πολλῶ γὰρ ὕστερον ἔτι καὶ τῶν Τρωικῶν γενόμενος οὐδαμοῦ τοὺς ξύμπαντας ὠνόμασεν, οὐδ' ἄλλους ἢ τοὺς μετ' Ἀχιλλέως ἐκ τῆς Φθιώτιδος, οἵπερ καὶ πρῶτοι Ἕλληνες ἦσαν, Δαναοὺς δὲ ἐν τοῖς ἔπεσι καὶ Ἀργεῖους καὶ Ἀχαιοὺς ἀνακαλεῖ. οὐ μὴν οὐδὲ βαρβάρους εἶρηκε διὰ τὸ μηδὲ Ἕλληνας πω, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, ἀντίπαλον ἐς ἐν ὄνομα ἀποκεκρίσθαι. [4] οἱ δ' οὖν ὡς ἕκαστοι Ἕλληνες κατὰ πόλεις τε ὅσοι ἀλλήλων ξυνίεσαν καὶ ξύμπαντες ὕστερον κληθέντες οὐδὲν πρὸ τῶν Τρωικῶν δι' ἀσθένειαν καὶ ἀμειξίαν ἀλλήλων ἀθροοὶ ἔπραξαν. ἀλλὰ καὶ ταύτην τὴν στρατείαν θαλάσση ἤδη πλείω χρώμενοι ξυνεξῆλθον.¹¹⁹

Pues sucedía que lo que ahora se llama Hélade no [era] antes una civilización estable, sino que primero fue un grupo de migraciones, y cada tribu rápidamente cambiaba de sitio obligada por la fuerza [de otra tribu] más fuerte. [I,2]

[III,3] Esto me parece la mayor debilidad de los tiempos antiguos: antes de Troya no acontece ninguna empresa común de la Hélade; [2] por otra parte me parece que incluso no tenían [las tribus de la Hélade] un nombre común a todos; más bien antes de Hellas hijo de Deucalión, este nombre no existía, [más bien] cada tribu se asignaba un nombre, y la más grande de ellas era la de los Pelásgicos [...] [3] Homero lo prueba con certeza: él vivió después de la Guerra de Troya, y aún así no llama a los muchos [que fueron a combatir] con un mismo nombre; y [para Homero] ningún otro, salvo los que estaban con Aquiles desde Phtia, fueron los primeros [en llamarse] Helenos, y en sus versos llama [al resto de los que fueron a Troya] Dánaos, Argivos y Aqueos. En verdad, tampoco menciona a los bárbaros, esto es así, me parece, porque en este tiempo no se distinguía un nombre para los Helenos. Entonces ninguno de los que llegaron a llamarse Helenos, debido a las hostilidades entre sus ciudades, nunca, antes de Troya, debido a su debilidad y aislamiento mutuo, lograron juntarse como un grupo. Y [estos pueblos] fueron a esta expedición por mar debido a que tenían mayor experiencia [para navegar].

119 Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I, 2-3.

En la historia de Tucídides está el testimonio de los cambios en las relaciones de dominio: la Guerra del Peloponeso es definida en su contraste con la tosca y pobre organización de las fuerzas humanas en la *Ilíada*. La diferencia respecto del pasado no sólo es un distanciamiento con las ideas míticas, sino la expresión de una nueva forma de organización humana, la cual no se limita a la grandeza de los héroes-míticos, sino que es capaz de ejercer poder sobre la historia de los hombres, afectando a otras culturas y ciudades. La *Ilíada* es la historia del conflicto de fuerzas que históricamente –siguiendo a Heródoto¹²⁰– se revelan como la oposición Asia/Grecia, las cuales establecieron la identidad helénica. Debido a esto Grecia pudo fortalecer sus diferencias internas y aumentar el conflicto entre ellas. Si Tucídides –como Heródoto– parten de Homero, es porque ven en él el surgimiento de lo que sería el poder helénico. Pero Tucídides narra las diferentes manifestaciones históricas de este poder que luchan por ser la forma definitiva del dominio griego: por un lado, la democracia imperial, la fuerza naval, el comercio marítimo, y el sometimiento de aliados al establecerlos como subordinados; por el otro lado, la monarquía, el rígido sistema de castas, la vida agraria, la fuerza militar de los soldados, las confederaciones de ciudades. El poder histórico que se concentró en Esparta y Atenas y generó una gran tensión entre estas dos potencias dominantes, dio paso a lo que Tucídides define como *el mayor conflicto bélico que ha sacudido al mundo*, el cual fue capaz de afectar a los elementos históricos que estaban en la dialéctica de helenismo y barbarie.

Tucídides, al quitarle a la historia sus bases míticas, alcanza –al igual que los presocráticos– la consciencia sobre los límites del conocimiento teórico. El escepticismo que desarrollaron algunos presocráticos respecto de los límites de la verdad pasa al estudio de la dimensión humana. Los investigadores de la *phýsis* comprendieron que las cualidades que se asignan a las cosas sólo existen por convención –son resultado de la vida humana–, lo mismo ocurre para Tucídides con las cualidades de la historia. Para Tucídides no hay hechos puros, sino que la historia tiene como materia testimonios e interpretaciones, es decir, productos históricos, los cuales están definidos por el interés y las pasiones humanas.

120 Cf. Heródoto, *Historias*, I, 4-5.

Desde el primer momento, Tucídides señala que el análisis de la historia se desarrolla desde los defectos y errores de la naturaleza humana, pues ésta depende de la memoria y registros humanos, y estos no son copias exactas de las cosas, sino narraciones que se modifican según los intereses personales e ideologías predominantes en un lugar o una cultura¹²¹. La razón política que se desarrolla con Tucídides no busca alguna raíz metafísica o mítica como fundamento, sino que es consciente de que su origen está en las condiciones prácticas de la vida y que en éstas se consume.

La historia entiende las condiciones irracionales que mueven al flujo de la vida, por lo que al entenderlas se podrá prever acciones semejantes y se tendrá una mayor capacidad de acción en el contexto en que se vive. Para el estudio de esta historia-política la verdad no es la copia idéntica y desinteresada de los sucesos, sino el entendimiento de las dinámicas de poder con el fin de aumentar la capacidad de acción de los hombres.¹²² Esta voluntad por entender para alcanzar el dominio pasa a formar parte de la *areté* de la Atenas imperial, la capacidad para comprender cómo se desenvuelven las dinámicas entre los pueblos marca una distinción entre los hombres comunes y los más capaces. El estudio de la historia obliga a quien lo ejercita a no tener la actitud inercial que se encuentra en la vida cotidiana. La fuerza civilizadora de Odiseo pasa al pensamiento histórico, el historiador terminará con los vestigios de la mitología al desenredar la historia y no caer en la fácil actitud crédula del común de los hombres: οἱ γὰρ ἄνθρωποι τὰς ἀκοὰς τῶν προγεγενημένων, καὶ ἦν ἐπιχώρια σφίσιν ἢ, ὁμοίως ἀβασανίστως παρ' ἀλλήλων δέχονται¹²³ [Los hombres toman sin examinar lo que se dice de los sucesos pasados, incluso lo que se refiere a las costumbres de su patria.]. El conocimiento se ve como un rasgo distintivo y conflictivo, el individuo que sabe estará en oposición a la actitud y pensamientos generales. La actitud histórica de Tucídides es, en cierta forma, la transformación de la travesía de Odiseo. El héroe homérico recorría el mundo sometiénolo al arbitrio de los dioses olímpicos, Tucídides da el siguiente paso, y arrebató el dominio a las fuerzas mitológicas para imponer el orden

121 Cf, Tucídides, *op. cit.*, I, 2-3.

122 Cf. *Id*, I, 22.

123 *Id*, I, 20.

humano y alcanzar mayor gloria de la que pudo anhelar el mundo homérico: el saber abiertamente muestra que tiene como impulso tanto el deseo de poder como el de fama.

Tucídides redefine al dominio –éste ya no es, como en la *Odisea*, algo que puedan arrebatarse los dioses¹²⁴– sino que es la dinámica entre las fuerzas materiales y el interés personal. La jerarquía entre el débil y el poderoso no se deriva de un pensamiento moral o teórico –ni de una jerarquía cosmológica–, sino que es el resultado de la búsqueda del interés personal y del uso de los medios disponibles para alcanzarlo. La historia no es la lucha entre el bien y el mal ni las envidias de la nobleza olímpica, sino el conflicto de las fuerzas humanas –interés, miedo, ambición– por medio de la materia –i.e., la tierra, otros hombres, la *téchne*, etc–:

ἐφιέμενοι γὰρ τῶν κερδῶν οἱ τε ἥσσους ὑπέμενον τὴν τῶν κρεισσόνων δουλείαν, οἳ τε δυνατώτεροι περιουσίας ἔχοντες προσεποιῶντο ὑπηκόους τὰς ἐλάσσους πόλεις.¹²⁵

el deseo de ganancias instó a los débiles a soportar la esclavitud de los más fuertes, y a los poderosos [los motivó] para aumentar sus riquezas y mantener obedientes a las ciudades más débiles.

Esta organización histórica del dominio fue la base del imperio ateniense y por ello se motivó el desarrollo de diferentes *téchne*, como la política, la historia y la retórica. Las condiciones de dominio del Imperio de Atenas dejaron claro que quien ejerce el poder lo hace por tener los medios para hacerlo, y si la sabiduría es un medio para tener poder y ejercerlo, entonces debe cultivarse –esta idea también se expresa en Sócrates y Platón–. La consciencia del poder ateniense se basa en usar la organización social para generar los medios de dominio, esto se revela cada vez que le reclaman a Atenas su actitud. A cada

124 Cf. Homero, *Odisea*, XVII, vv. 320-323.

125 Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, I, 8.

reproche moral la ciudad imperio responde señalando que su forma de ser se deriva de la naturaleza humana, para lo cual hay innumerables testimonios en la historia, además de que lo natural es que el fuerte domine al débil. La justificación de Atenas sobre el dominio es de “simplemente ser lo que se es” y su explicación es el “tener los medios para dominar a los otros” :

[2] οὕτως οὐδ' ἡμεῖς θαυμαστὸν οὐδὲν πεποιήκαμεν οὐδ' ἀπὸ τοῦ ἀνθρωπέου τρόπου, εἰ ἀρχὴν τε διδομένην ἐδεξάμεθα καὶ ταύτην μὴ ἀνεῖμεν ὑπὸ <τριῶν> τῶν μεγίστων νικηθέντες, τιμῆς καὶ δέους καὶ ὠφελίας, οὐδ' αὖ πρῶτοι τοῦ τοιούτου ὑπάρξαντες, ἀλλ' αἰεὶ καθεστῶτος τὸν ἥσσω ὑπὸ τοῦ δυνατωτέρου κατείργεσθαι [...]¹²⁶

Entonces nosotros no hemos hecho nada sorprendente ni ajeno a la costumbre de los hombres si aceptamos el imperio otorgado y no lo dejamos por causa de los tres motivos más fuertes: del honor, del miedo y del beneficio; entonces [nosotros] no somos los primeros en ser de esta clase, más bien siempre se establece que los débiles sean dominados por los fuertes[...]

Tucídides describe a la organización política como el ejercicio racional que busca –por medio de las instituciones– controlar y dirigir naturaleza humana pasional y caótica que no se rige por la razón. El pensamiento racional que se guía con un sentido histórico, descubre que tras las justificaciones morales y las instituciones políticas siempre hay motivos irracionales, ya sea deseo de poder o miedo a la fuerza del oponente. El conocimiento histórico-político –a semejanza del que se enfoca en la *phýsis*– concluye, por medio de la razón, que la base, tanto del saber como del mundo, son las fuerzas irracionales. El objetivo de la historia y la política no es corregir ni eliminar algún carácter particular de la

126 Tucídides, *op. cit.*, I, 76.

naturaleza humana, sino la de generar los medios para que ésta se exprese generando los resultados deseados. A la manera en que Tales podía usar su sabiduría para modificar el cauce de los ríos para crear pasos para tropas, la obra de Tucídides tiene elementos que podrían usarse para una enseñanza del político. El político, el obre que domina la *pólis*, se muestra como un hombre que puede crear una organización social para que las fuerzas humanas creen ciudades imperio y una cultura más desarrollada¹²⁷. A diferencia de sistemas políticos y morales posteriores –como el cristianismo desde sus inicios hasta la modernidad– que a partir de categorías del pensamiento intentan corregir las cualidades humanas, los griegos buscaban desarrollar su cultura a partir de un entendimiento de la naturaleza humana, asimilando toda su dimensión, desde lo más tierno hasta lo más cruel.

Tucídides tiene en mente un modelo de organización histórico que es capaz de dar la expresión más fuerte y eficiente a las fuerzas humanas: la Atenas imperial bajo el dominio de Pericles. Bajo este modelo, Tucídides cree que las fuerzas históricas de Atenas tuvieron su cúspide –la época posterior a Pericles la ve como un debilitamiento del poder ateniense–. En el discurso fúnebre de Pericles¹²⁸, Tucídides describe cómo la organización histórica de Atenas enfocó las fuerzas humanas para generar la fuerza de una ciudad imperio. A partir de esta organización política y cultural –pues en el discurso, Pericles dice que describirá la forma de vida ateniense– Tucídides expresa un nuevo ideal de la *areté*, la cual tomará la herencia de la nobleza de la homérica, Odiseo y el espíritu Helénico, y la despojará de sus bases míticas para expresarse en el poder político. El discurso de Pericles es una descripción de las condiciones de vida que permitieron que la capacidad de pensamiento –desarrollada por los presocráticos– llenara a las instituciones humanas y generara un nuevo ideal de varón con *areté*:

127 E.g. la descripción que hace Tucídides de Pericles como un hombre capaz de dominar las pasiones de los ciudadanos y dirigirlos a través de los peligros que enfrenta la *pólis*. Cf. Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I, 140-144; II, 13; II, 35-46; II 65.

128 Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 35-46.

[37] καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ ἐς ὀλίγους ἀλλ' ἐς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται: μέτεστι δὲ κατὰ μὲν τοὺς νόμους πρὸς τὰ ἴδια διάφορα πᾶσι τὸ ἴσον, κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν, ὡς ἕκαστος ἔν τῳ εὐδοκιμεῖ, οὐκ ἀπὸ μέρους τὸ πλεόν ἐς τὰ κοινὰ ἢ ἀπ' ἀρετῆς προτιμᾶται, οὐδ' αὖ κατὰ πενίαν, ἔχων γέ τι ἀγαθὸν δρᾶσαι τὴν πόλιν, ἀξιώματος ἀφανεία κεκώλυται. [2]

[38] 'καὶ μὴν καὶ τῶν πόνων πλείστας ἀναπαύλας τῇ γνώμῃ ἐπορισάμεθα, ἀγῶσι μὲν γε καὶ θυσίαις διετησίοις νομίζοντες, [...] ὧν καθ' ἡμέραν ἢ τέρψις τὸ λυπηρὸν ἐκπλήσσει.

[39] 'διαφέρομεν δὲ καὶ ταῖς τῶν πολεμικῶν μελέταις τῶν ἐναντίων τοῖσδε. τὴν τε γὰρ πόλιν κοινήν παρέχομεν, καὶ οὐκ ἔστιν ὅτε ξενηλασίαις ἀπείργομέν τινα ἢ μαθήματος ἢ θεάματος, ὃ μὴ κρυφθὲν ἂν τις τῶν πολεμίων ἰδὼν ὠφελῆθει, πιστεύοντες οὐ ταῖς παρασκευαῖς τὸ πλεόν καὶ ἀπάταις ἢ τῷ ἀφ' ἡμῶν αὐτῶν ἐς τὰ ἔργα εὐψύχῳ [...]

[40] 'φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας: πλούτῳ τε ἔργου μᾶλλον καιρῷ ἢ λόγου κόμπῳ χρώμεθα, καὶ τὸ πένεσθαι οὐχ ὁμολογεῖν τινὶ αἰσχρὸν, ἀλλὰ μὴ διαφεύγειν ἔργῳ αἴσχιον. [2] ἔνι τε τοῖς αὐτοῖς οἰκείων ἅμα καὶ πολιτικῶν ἐπιμέλεια, καὶ ἑτέροις πρὸς ἔργα τετραμμένοις τὰ πολιτικά μὴ ἐνδεῶς γινῶναι: μόνοι γὰρ τὸν τε μηδὲν τῶνδε μετέχοντα οὐκ ἀπράγμονα, ἀλλ' ἀχρεῖον νομίζομεν, [...]

[4] καὶ τὰ ἐς ἀρετὴν ἐνηντιώμεθα τοῖς πολλοῖς: οὐ γὰρ πάσχοντες εὔ, ἀλλὰ δρῶντες κτώμεθα τοὺς φίλους. [...]

[5] καὶ μόνοι οὐ τοῦ ξυμφέροντος μᾶλλον λογισμῷ ἢ τῆς ἐλευθερίας τῷ πιστῷ ἀδεῶς τινὰ ὠφελούμεν.

[41] 'ξυνελών τε λέγω τὴν τε πᾶσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος παιδεύσιν εἶναι καὶ καθ' ἕκαστον δοκεῖν ἂν μοι τὸν αὐτὸν ἄνδρα παρ' ἡμῶν ἐπὶ πλείστ' ἂν εἶδη καὶ μετὰ χαρίτων μάλιστ' ἂν εὐτραπέλωσ τὸ σῶμα αὐταρκες παρέχεσθαι. [...]

[4] μετὰ μεγάλων δὲ σημείων καὶ οὐ δὴ τοὶ ἀμάρτυρόν γε τὴν δύναμιν παρασχόμενοι τοῖς τε νῦν καὶ τοῖς ἔπειτα θαυμασθησόμεθα, καὶ οὐδὲν προσδεόμενοι οὔτε Ὀμήρου ἐπαινέτου οὔτε ὅστις ἔπεισι μὲν τὸ αὐτίκα τέρψει, τῶν δ' ἔργων τὴν ὑπόνοιαν ἢ ἀλήθεια βλάψει, ἀλλὰ πᾶσαν μὲν θάλασσαν καὶ γῆν ἐσβατὸν τῇ ἡμετέρα τόλμῃ καταναγκάσαντες γενέσθαι, πανταχοῦ δὲ μνημεῖα κακῶν τε κάγαθῶν αἶδια ξυγκατοικίσαντες.¹²⁹

[37] Y [nos] llamaron democracia, porque gobernamos para la mayoría y no para unos pocos y todos [los hombres] parten de la ley para [resolver] las disputas privadas. Y, en cuanto a la dignidad, cada uno [puede] tener gran fama, pues, no con base en el rango, sino en la excelencia [ἀρετή], se eligen [a los hombres] para cumplir los cargos públicos. Por otra parte, nadie, por causa de la pobreza, si tiene alguna virtud [ἀγαθός] que realice [en favor] de la ciudad, [es condenado] a [ser] insignificante, al negarle la gloria.

[38] Y, en verdad, después del trabajo pesado, nos procuramos los más grandes descansos para la mente. Tenemos por costumbre competencias y sacrificios durante el año, [...] así, con la alegría diaria, expulsamos a la tristeza.

[39] Nos ocupamos de la guerra y los enemigos de la siguiente manera: mostramos a la Ciudad abiertamente, y así es la Ciudad, [pues] no alejamos, por medio del destierro, ni a quienes buscan aprender ni a quienes sólo miran, y esto aunque algo de lo oculto [pueda] ayudar a los enemigos que [nos] investigan. Estamos confiados, no de planes ni en engaños, sino de nuestra capacidad para la acción y la valentía.

[40] Amamos la belleza con moderación y buscamos el conocimiento sin debilidad; consideramos a la riqueza más como una oportunidad para la acción que [una excusa] para las palabras [arrogantes]. Además, ser pobre no implica vergüenza para nadie, sino que es desgracia el huir de la acción. [2] Y, al mismo tiempo, es posible [para quienes son pobres] ocuparse de los asuntos públicos. Por otra parte, aquellos que se

129 Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 37-41.

aleján de la acción política resultan inferiores. Estos que forman parte de [quienes no toman acción política], no son [personas con ocio], sino que son consideradas como inútiles.

[4] En relación a la virtud [ἀρετή] contrastamos con la mayoría: pues no confiamos en la fortuna, sino que activos nos ganamos a los amigos.

[5] Y sólo nosotros, sin miedo, ayudamos a quien sea, y tanto no por el cálculo de las ventajas, sino por la confianza en la libertad.

[41] En resumen: aseguro que [Atenas] es un ejemplo a seguir para todas las ciudades de la Hélade. Además, veo que, cada uno de nuestros varones [τὸν αὐτὸν ἄνδρα παρ' ἡμῶν], muestra gracia y versatilidad para una vida autosuficiente.

[4] Y los que muestran fuerza no [caerán] en el olvido, pues, en verdad sorprenderemos con grandes monumentos [de nuestro poder]. Ninguno de nosotros necesita de Homero, que elogia, ni de ningún otro [cuyo poema] plazca en el momento, pero [cuya] historia de las acciones oculte a la verdad. Todo el mar y toda la tierra han llegado a estar disponibles para nuestra audacia, y en todas partes [hemos] establecido monumentos eternos tanto de las cosas más bajas como de las más nobles.

La situación histórica de Atenas acentúa la importancia de la vida pública que ya se veía en Homero: νήπιον οὐ πω εἰδόθ' ὁμοῖου πολέμοιο / οὐδ' ἀγορέων, ἵνα τ' ἄνδρες ἀριπρεπέες τελέθουσι.¹³⁰ [cuando eras pequeño para saber de los combates (comunes a los hombres)/ o de las asambleas, donde los varones se vuelven grandes]. Con el cambio de la organización en la vida, la cual cada vez más avanza hacia una desmitificación, los individuos de poder en Atenas ya no tienen su base en una relación directa con los dioses, sino que se exalta a la *pólis* como la fuerza que, en reemplazo de la divinidad, protege y engrandece a los hombres. Sólo por medio de la vida de la *pólis* es como los individuos pueden alcanzar las más altas glorias, riquezas y poder. En el combate, pese a la habilidad,

130 Homero, *Ilíada*, IX, 440-441.

“todos los hombres son iguales”, pues su fortuna escapa de sus manos, en la política los hombres activos pueden tener más injerencia para la satisfacción de sus intereses. La idea homérica de que “en las asambleas los hombres se vuelven grandes”, evoluciona en el pensamiento griego y se expresa en las reflexiones sobre la retórica y la política –como en *Gorgias* de Platón–, pero en Tucídides se puede ver cómo una consciencia de que el cuerpo político, la organización de las instituciones y las leyes son herramientas históricas para la aplicación de las fuerzas humanas sobre el mundo.

La historia de Tucídides rompe aún más con el pasado mítico, no sólo explica la Guerra de Troya con base en las condiciones materiales, sino que afirma que la base de las nuevas organizaciones humanas y de los cuerpos políticos es la acción humana. El fundamento de un nuevo poder que sobrepasará a toda empresa previa, no son los semidioses, sino el hombre histórico de la Atenas del S. V a.e.c. La política ateniense sobrepasa en poder y ambición a la tradición mítica y por ello éste le resulta innecesaria. La necesidad de exagerar la gloria con poemas se hace superflua: el poder concreto del imperio es más grande que cualquier exageración mítico-poética. La fuerza de la ciudad consiste en crear las condiciones para que se desarrollen individuos capaces de ejercer y aumentar el poder público, pues por medio de la acción de éstos es como se concretan todas sus instituciones. En Atenas, la organización pública sólo era posible con la acción social plena de sus ciudadanos:

[2] καὶ εἴρηται αὐτῆς τὰ μέγιστα: ἃ γὰρ τὴν πόλιν ὕμνησα, αἱ τῶδε καὶ τῶν τοιῶνδε ἀρεταὶ ἐκόσμησαν, καὶ οὐκ ἂν πολλοῖς τῶν Ἑλλήνων ἰσόρροπος ὥσπερ τῶνδε ὁ λόγος τῶν ἔργων φανεῖν [...] [3] καὶ γὰρ τοῖς τᾶλλα χεῖροσι δίκαιον τὴν ἐς τοὺς πολέμους ὑπὲρ τῆς πατρίδος ἀνδραγαθίαν προτίθεσθαι: αὐατῶι γάρ κακὸν ἀφανίσαντες κοινῶς μᾶλλον ὠφέλησαν ἢ ἐκ τῶν ἰδίων ἔβλαψαν.¹³¹

131 Tucídides, *op. cit.*, II 42.

Diré sobre estos [que murieron en la guerra] lo más grande: pues cuando pronuncié el himno para la ciudad, también [lo hice] para ellos, pues eran de tal forma que ostentaban a las virtudes, [como] no muchos entre los griegos, [de manera que] se muestran iguales en su virtudes con sus acciones. [.../3] Y, si alguno de ellos, era inferior a lo justo, entonces, por medio de la guerra de su ciudad, [pudo] sobreponerse en el valor: pues eliminaron lo bajo [de sus acciones] de lo público con excelencia, y en lugar de entorpecer [a la ciudad] desde su vida privada, la fortalecieron.

En la política de Atenas, la acción individual encuentra su culminación y justificación en el efecto sobre la *pólis*. Si un individuo logra fortalecer la organización política o defiende los medios por los que ésta se preserva, será honrado y considerado un buen ciudadano. Una moral individual que únicamente afecte las decisiones personales del ciudadano, no es algo por lo que se preocupe la organización de este período –la descripción de Alcibiades tiene relevancia porque su actitud dañó a la *pólis* en lugar de fortalecerla¹³²–. Por esto, en Atenas se desarrollaron los medios para ligar las acciones de los individuos con el cuerpo político en general; éste parecía ser el objetivo de su democracia – el cual expresa Pericles al decir que “cualquiera, si tiene una virtud útil para la *pólis*, será honrado y no será condenado a *ser poca cosa*”¹³³–. Bajo estas necesidades es que se incentivan las competencias individuales y la búsqueda de la ambición personal. Aquí, la búsqueda de la grandeza individual que tenía lugar en los combates homéricos entre grandes héroes, tiene su descendencia histórica en las competencias políticas de la Atenas imperial, donde los ciudadanos pugnaban por mostrarse como grandes comandantes y estrategas¹³⁴.

132 Cf. Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, VI, 15.

133 Cf. El discurso de Pericles en Tucídides, *op. cit.*, II, 37-41.

134 E.g. la fuerte rivalidad por sobresalir entablada entre Nicias y Alcibiades. Cf. Tucídides, *op. cit.*, VI, 8-29.

En los discursos de Pericles, se muestran una consciencia de que son las capacidades humanas históricas¹³⁵, las que son aptas de utilizar las fuerzas materiales como herramientas para ejercer el poder, y por medio de la aplicación de las fuerzas humanas fortalecer y reproducir el poder de la *pólis*. El objetivo de la democracia ateniense era generar al mayor número posible de varones con *areté*, pues las enormes dimensiones del imperio no permitían una estructura más cerrada como la forma de gobierno espartana. Explicando aún más el contraste de la democracia con la vida espartana –la oposición entre la vida agrícola basada en la propiedad estable, y la vida marítima, basada en comercio y nuevas formas de dominio político-militar–, la ciudad-imperio reconocía su poder en sus fuerzas humanas:

τήν τε ὀλόφουρσιν μὴ οἰκιῶν καὶ γῆς ποιεῖσθαι, ἀλλὰ τῶν σωμάτων: οὐ γὰρ τάδε τοὺς ἄνδρας, ἀλλ' οἱ ἄνδρες ταῦτα κτῶνται. καὶ εἰ ὄμην πείσειν ὑμᾶς, αὐτοὺς ἂν ἐξελθόντας ἐκέλευον αὐτὰ δηῶσαι καὶ δεῖξαι Πελοποννησίοις ὅτι τούτων γε ἔνεκα οὐχ ὑπακούσεσθε.¹³⁶

y no se lamenten por las casas y la tierra, más bien [lamenten] a los hombres [que murieron]; pues no son [las tierras y los hogares] los que crean varones, sino [son los varones] quienes generan [esas cosas]. Yo los persuadiría a ustedes de que fuesen a destruir [sus tierras y casas] para demostrarle al Peloponeso que por la pérdida de sus hogares [ustedes] no se someterán.

La historia de la Guerra del Peloponeso narra la trama del poder ateniense, desde su cúspide hasta su decadencia. Entender este proceso es uno de los objetivos de Tucídides, para lo cual, como en cualquier otro tema, no sólo analiza aspectos políticos, culturales y

135 E.g. cuando Pericles asegura que son los hombres, no las propiedades, lo que los atenienses deben llorar, pues las propiedades sólo son un producto, la fuerza humana es la productora. Cf. Tucídides, I, 143.

136 Tucídides, *op. cit.*, I, 143.

militares, sino que incluye una visión de la psicología humana. Tucídides entiende a las instituciones humanas como un medio para enfrentar a los individuos extranjeros y al mundo en general, pero también como una herramienta para que los seres humanos enfrenten su propia naturaleza y logren administrar los riesgos que se deriven de ella. Es decir, que la sociedad es un medio por el cual los seres humanos se reorganizan y controlan a sí mismos para evitar destruirse por la acción desenfrenada de sus deseos. Y en esto, se reconoce que las instituciones humanas imponen un orden y una dinámica a la estructura del ser humano, para poder dirigir sus pasiones hacia fines particulares. Reconociendo la violencia humana, Tucídides¹³⁷ entiende que es el ritmo de la fuerza irracional –no su erradicación– lo que permite dar poder a una ciudad. De nuevo, aquí se muestra la evolución de una herencia del pensamiento homérico, pues Odiseo debe luchar con sus “pensamientos y sus entrañas¹³⁸” para contener sus deseos y hacer que sus planes sean más efectivos –ya sean el regreso a casa o la obtención de venganza–:

ὥς ῥα τοῦ ἔνδον ὑλάκτει ἀγαιομένου κακὰ ἔργα:
 στῆθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ:

τέτλαθι δῆ, κραδίη: καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης.
 ἦματι τῷ ὅτε μοι μένος ἄσχετος ἦσθιε Κύκλωψ
 20 ἰφθίμους ἐτάρους: σὺ δ' ἐτόλμας, ὄφρα σε μῆτις
 ἐξάγαγ' ἐξ ἄντροιο οἰόμενον θανέεσθαι.¹³⁹

[Cuando Odiseo vio a sus siervas con los pretendientes de su esposa]
 entonces así, en el corazón del indignado [éste] ladró contra las acciones viles:
 [Odiseo] golpeando el pecho, recriminaba al corazón por medio del discurso:

137 Como en sus reflexiones sobre la guerra civil o que la ambición de ganancias hace que débiles y fuertes participen del dominio. Cf. Tucídides, *op. cit.*, I, 8; I, 76; III 84.

138 Para profundizar se puede ver: Mari Lee Mifsud, Henry W. Johnstone and Jr., *On the Idea of Reflexive Rhetoric in Homer*.

139 Homero, *Odisea*, XX, vv. 15-21.

‘soporta, corazón: en un tiempo resististe otras cosas más vergonzosas.

En el día en que el Cíclope, fuerza imparable para mí, comía
a los fuertes compañeros: pero tú lo soportaste, hasta que a ti, desde la sabiduría
entendí [cómo] sacarte de morir en la cueva [del Cíclope].

La disciplina que Odiseo aplicó a sus emociones para poder ejecutar sus planes, pasa a ser un a acción que deben de realizar las instituciones de la vida pública. El político debe, como hizo Odiseo, dominar a los elementos irracionales de la *pólis* para que se adapten a un plan, si lo logra, la ciudad será fuerte, pero si falla, entonces las fuerzas irracionales se tornarán contra la propia ciudad. Las instituciones políticas y culturales que no sean capaces de entender y lidiar con la naturaleza de los hombres estarán destinadas al fracaso. Cuando la vida política no es capaz de enfocar las fuerzas humanas de manera que los intereses personales se sincronicen con los del bien público, la ambición personal dejará de lado a todo objetivo público y el descontrol interno de la violencia humana será capaz de resquebrajar a la *pólis*. El peligro que enfrentaba Odiseo de ser sometido a la fuerza indomable del Cíclope o a los hechizos de Circe, se traduce en la época posterior en el riesgo de enfrentar a la vida humana actuando con su deseo desenfrenado y caótico. El riesgo más grande de una organización política fallida es el caos y la crueldad de la guerra civil:

[2] ξυνταραχθέντος τε τοῦ βίου ἐς τὸν καιρὸν τοῦτον τῆ πόλει καὶ τῶν νόμων κρατήσασα ἢ ἀνθρωπεῖα φύσις, εἰωθυῖα καὶ παρὰ τοὺς νόμους ἀδικεῖν, ἀσμένῃ ἐδήλωσεν ἀκρατῆς μὲν ὀργῆς οὕσα, κρείσσων δὲ τοῦ δικαίου, πολεμία δὲ τοῦ προύχοντος:¹⁴⁰

140 Tucídides, *op. cit.*, III, 84.

En la agitación de la vida, la naturaleza humana prevalece sobre la ley y todo lo que es bueno para la ciudad, pues [esta naturaleza] acostumbrada a la acción injusta, rápidamente se muestra inmoderada e impulsiva [...]

La naturaleza humana, con su aspecto volátil y cruel, toma el lugar de las antiguas bestias mitológicas como la amenaza capaz de destruir la frágil existencia de los hombres. El evitar la guerra civil, imponer su dominio y defenderse de todos a quienes habían sometido, hizo que Atenas no pudiese tener un sistema de castas más rígido, con fuerza en el poder hereditario, –como en Esparta¹⁴¹– sino que estaba obligada a utilizar todo recurso humano para fortalecer sus estructuras y ejercer el poder. Si un hombre se encerraba en la vida privada en lugar de enfocarse por actuar en la vida política y alcanzar la gloria, no tomaba una simple decisión sobre su vida personal, sino que afectaba toda la organización social de la *pólis*. Atenas establece que la vida política no es una mera posibilidad para la acción humana, sino la única vida posible para un varón noble que sea capaz de ejecutar la *areté*. Virtud, supervivencia y poder quedan ligados históricamente: καὶ ἑτέροις πρὸς ἔργα τετραμμένοις τὰ πολιτικὰ μὴ ἐνδεῶς γνῶναι¹⁴² [y quienes se alejan de la vida política llegan a ser inferiores]

El contexto histórico de Atenas en la Guerra del Peloponeso, provoca que ésta genere un nuevo ideal del varón con excelencia. Pese al valor didáctico que siempre reconocían los griegos en Homero¹⁴³, la *pólis* no puede depender de Aquiles o Áyax, sino que es necesario un nuevo tipo de hombre que conjugue la fuerza de la vieja nobleza con la racionalidad de Odiseo y el mundo que fue abierto al dominio humano por la investigación de la *phýsis*.

141 Para un estudio amplio sobre el gobierno de Esparta –y de Grecia en general– Cf. Sarah B. Pomeroy, Stanlet M. Burstein, *et. al.*, *Ancient Greece. A Political, Social, and Cultural History*.

142 Tucídides, *op. cit.*, II, 40.

143 E.g. la gran importancia que da Platón a los mitos homéricos como herramientas de la formación del ciudadano. Cf. Platón, *República*, II-IV.

Atenas tiene un nuevo prototipo de hombre, y Tucídides crea la imagen ideal del nuevo hombre poseedor de *areté*. Para dibujar su ideal cultural, Tucídides no toma algún héroe-mítico como base, sino que encuentra en la historia de su ciudad la imagen del hombre noble que es capaz de llevar a una *pólis* al máximo de su poder: Pericles.

Para Tucídides, Pericles podía dominar los peligros internos y externos de Atenas: tenía la habilidad para vencer ciudades enemigas y someter a las aliadas; también podía dirigir –por medio de la retórica– las fuerzas irracionales de sus conciudadanos. Según Tucídides, si Atenas llegó a un punto tan alto en la cúspide de su poder, fue porque Pericles logró organizar a la fuerza humana de Atenas para dominar a el mundo Griego. Tucídides ve en Pericles el objetivo de las cultura ateniense, en él se explica y justifica la organización social de su *pólis*: la ciudad que busca alcanzar el mayor poder necesita incentivar la competencia y el anhelo de gloria dentro de sus individuos en el mayor grado y número posibles; la *pólis* genera a los mejores ciudadanos –varones con *areté*– para que estos puedan enfocar sus fuerzas internas –que amenazan con destruirla– hacia el dominio práctico. La democracia imperial necesita desarrollar la resistencia y la fuerza individual, su coronación será el político de primer rango:

[8] αἴτιον δ' ἦν ὅτι ἐκεῖνος μὲν δυνατὸς ὦν τῷ τε ἀξιώματι καὶ τῇ γνώμῃ χρημάτων τε διαφανῶς ἀδωρότατος γενόμενος κατεῖχε τὸ πλῆθος ἐλευθέρως, καὶ οὐκ ἤγετο μᾶλλον ὑπ' αὐτοῦ ἢ αὐτὸς ἦγε, διὰ τὸ μὴ κτώμενος ἐξ οὐ προσηκόντων τὴν δύναμιν πρὸς ἡδονὴν τι λέγειν, ἀλλ' ἔχων ἐπ' ἀξιώσει καὶ πρὸς ὀργὴν τι ἀντειπεῖν. [9] ὅποτε γοῦν αἴσθοιτό τι αὐτοῦς παρὰ καιρὸν ὕβρει θαρσοῦντας, λέγων κατέπλησεν ἐπὶ τὸ φοβεῖσθαι, καὶ δεδιότας αὐτὸν ἀλόγως ἀντικαθίστη πάλιν ἐπὶ τὸ θαρσεῖν. ἐγίγνετό τε λόγῳ μὲν δημοκρατία, ἔργῳ δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή.¹⁴⁴

144 Tucídides, *op. cit.*, II, 65

[Pericles] libremente llegó a dirigir a la multitud, las causas de que esto fuese así son que en verdad era una persona fuerte, con fama e inteligencia en el juicio, además de [ser] claramente incorruptible. Además no fue dirigido [por la multitud], más bien la dirigió bajo su mando. Y no procuró alcanzar el poder por medio de la adulación, incluso al gobernar hablaba en contra de lo que era estimado [por la gente] y en favor de lo que despreciaban. Cuando [Pericles] consideraba que [los ciudadanos] estaban confiados y propicios para la arrogancia [παρὰ κайρὸν ὕβρει], hablaba para desmotivarlos y asustarlos, y cuando los [ciudadanos] tenían un terror sin motivo alguno, él los llevaba de nuevo a la confianza. En las palabras [Atenas] había llegado a ser una democracia, pero, en la acción, [estaba] bajo el liderazgo del varón más noble.

2.2 El cambio de la democracia con la caída del Imperio ateniense.

La política en la Atenas imperial tuvo que desarrollar una dinámica íntima entre el interés personal, las pasiones humanas y la organización colectiva. El ciudadano que podía desarrollarse y alcanzar sus ambiciones dentro de la ciudad sería aquel que más estaría dispuesto a defenderla y aumentar su poderío. La vida política dependía de que los individuos vieran que sus ambiciones privadas sólo podían satisfacerse si había un entorno público saludable. Esta forma de organización generó una visión histórica sobre la *pólis* griega, la cual fue definida como una herramienta creada por los individuos para lograr sus intereses, no, como en otras formas de pensamiento político, como algo derivado de nociones morales o metafísicas. La organización política era el producto de la acción de los individuos que la conformaban, a la vez que estos reconocían que su forma de vida dependía del desarrollo y fuerza de la organización social. La co-dependencia entre desarrollo individual y fortalecimiento político es expresado por Pericles:

[2] ἐγὼ γὰρ ἡγοῦμαι πόλιν πλείω ξύμπασαν ὀρθουμένην ὠφελεῖν τοὺς ιδιώτας ἢ καθ' ἕκαστον τῶν πολιτῶν εὐπραγοῦσαν, ἀθρόαν δὲ σφαλλομένην. [3] καλῶς μὲν γὰρ φερόμενος ἀνὴρ τὸ καθ' ἑαυτὸν διαφθειρομένης τῆς πατρίδος οὐδὲν ἦσσαν ξυναπόλλυται, κακοτυχῶν δὲ ἐν εὐτυχούσῃ πολλῶ μᾶλλον διασώζεται. [4] ὅποτε οὖν πόλις μὲν τὰς ἰδίας ξυμφορὰς οἷα τε φέρειν, εἷς δ' ἕκαστος τὰς ἐκείνης ἀδύνατος, πῶς οὐ χρή πάντας ἀμύνειν αὐτῇ, καὶ μὴ ὁ νῦν ὑμεῖς δρᾶτε: ταῖς κατ' οἶκον κακοπραγίαις ἐκπεπληγμένοι τοῦ κοινοῦ τῆς σωτηρίας ἀφίεσθε, καὶ ἐμέ τε τὸν παραινέσαντα πολεμεῖν καὶ ὑμᾶς αὐτοὺς οἱ ξυνέγνωτε δι' αἰτίας ἔχετε.¹⁴⁵

Yo creo que una ciudad próspera es de más ayuda para los individuos que el que cada uno de ellos prospere, y al fortalecerse ellos, en conjunto la ciudad se debilite. [3] Pues lo necesario en verdad, es que cada varón es incapaz de soportar por sí mismo la destrucción de su ciudad, y [cuando la ciudad caiga] cada uno de ellos, débiles perecerán. [4] Sin embargo, ciertamente la ciudad por sí sola es capaz de soportar a cada una de las desgracias particulares. Entonces ustedes no actúen así: que preocupados por sus desgracias y sus propiedades están temerosos de buscar los medios para cuidar a la ciudad; [por esto] consideren responsables [de la situación actual] tanto a mí que los persuadí de ir a la guerra como a ustedes que estuvieron de acuerdo.

La idea de igualdad democrática no consistía en el sometimiento a una gobernabilidad pareja, en la que todos los individuos debieran tener las mismas metas, sino en una apertura por la búsqueda del poder y los intereses personales. Las necesidades imperiales de un territorio amplio y disperso —propio de una potencia marítima— hicieron que Atenas reinterpretara la noción de nobleza [ἀγαθός] para incluir a más ciudadanos. El noble no era quien perteneciera a un linaje de alto rango, sino quien pudiera fortalecer a la ciudad, el

¹⁴⁵ Tucídides, *op. cit.*, II, 60.

linaje cedió terreno frente a la capacidad de acción política. La desmitificación de los valores de la aristocracia perfilaron una formación y organización que invitaba a los individuos pobres y sin linaje a competir por los honores reservados a las grandes castas:

[37] καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ ἐς ὀλίγους ἀλλ' ἐς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται: μέτεστι δὲ κατὰ μὲν τοὺς νόμους πρὸς τὰ ἴδια διάφορα πᾶσι τὸ ἴσον, κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν, ὡς ἕκαστος ἔν τῳ εὐδοκιμεῖ, οὐκ ἀπὸ μέρους τὸ πλεόν ἐς τὰ κοινὰ ἢ ἀπ' ἀρετῆς προτιμᾶται, οὐδ' αὖ κατὰ πενίαν, ἔχων γέ τι ἀγαθὸν δρᾶσαι τὴν πόλιν, ἀξιώματος ἀφανεία κεκώλυται.¹⁴⁶

[2][37] Y [nos] llamaron democracia porque gobernamos para la mayoría y no para unos pocos y todos [los hombres] parten de la ley para [resolver] las disputas privadas. Y, en cuanto a la dignidad, cada uno [puede] tener gran fama, pues, no en base al rango, sino a la excelencia [ἀρετή], se eligen [a los hombres] para cumplir los cargos públicos. Por otra parte, nadie, por causa de la pobreza, si tiene alguna virtud [ἀγαθός] que realice [en favor] de la ciudad, [es condenado] a [ser] insignificante, al negarle la gloria.

El abandono de las ideas míticas y la reinterpretación bajo la luz de la historia surge por la aspiración al dominio de los seres humanos, y esta aspiración, en una ciudad imperio, obliga a buscar los medios para sobrepasar las capacidades del pasado. Mientras las castas homéricas podían regir de forma directa a un grupo reducido –pues el poder estaba restringido– un imperio necesitaba ampliar sus bases para controlar a un grupo de personas más grande y en un territorio geográfico disperso. Con el enfrentamiento a las

146 Tucídides, *op. cit.*, II, 37.

organizaciones políticas pasadas, Atenas se abre paso como un imperio más grande que cualquier poder de alguna ciudad griega¹⁴⁷. Su base en el mar y la fuerza humana más que la acumulación de propiedades fijas demandaba flexibilidad en las formas de organización de la vida pública. La capacidad para adaptarse a la inestabilidad de las situaciones prácticas definió toda creación cultural de la Atenas imperial, lo cual se refleja en la idea retórica del relativismo moral y en su noción general del conocimiento: el saber daba la oportunidad de adaptarse al cambio.

La necesidad de adaptación que estaba a la base de la cultura imperial de Atenas hizo que entrara en la consciencia histórica la idea de lo que mantiene una organización particular: el poder. Lo que mantenía en vigor una ley no era otra cosa que la capacidad para hacerla cumplir. La ciudad-imperio coloca a la base de toda creación cultural la búsqueda de la fuerza para mantener una forma de vida particular¹⁴⁸. En este período histórico la organización humana dependía de las fuerzas históricas en conflicto, no de la importancia de valores morales ni de teorías abstractas. Para influir en el pensamiento y la organización de la vida era necesario organizarse como una fuerza capaz de imponer un orden. A lo largo de *La historia de la guerra del Peloponeso*, el argumento de “el dominio del fuerte sobre el débil” se repite constantemente cuando reprochan a Atenas su actitud frente a sus aliados, pero en la discusión que se da en el dominio de Melos, este argumento se presenta como la base de la cultura helénica en general. Atenas analiza a otras ciudades y afirma que si no hacen lo mismo que ella es porque carecen de los medios para hacerlo; además de que las creaciones culturales –como las leyes heredadas– reflejan esta realidad. El diálogo de Atenas con la isla de Melos es el testimonio del pensamiento histórico ateniense que desenmascaraba el deseo de dominio tras las creaciones culturales y las organizaciones políticas:

147 Tomando en cuenta la descripción de la grandeza de Atenas en el *Discurso fúnebre de Pericles*. Cf. Tucídides, *op. cit.*, II, 35-46.

148 E.g. todo el análisis sobre el valor y honor a lo largo del *Diálogo de Melos*. Cf. Tucídides, *op. cit.*, V, 85-111.

ἡμεῖς τοίνυν οὔτε αὐτοὶ μετ' ὀνομάτων καλῶν, ὡς ἢ δικαίως τὸν Μῆδον καταλύσαντες ἄρχομεν ἢ ἀδικούμενοι νῦν ἐπεξερχόμεθα, λόγων μῆκος ἄπιστον παρέξομεν, [...] τὰ δυνατὰ δ' ἐξ ὧν ἐκάτεροι ἀληθῶς φρονοῦμεν διαπράσσεσθαι, ἐπισταμένους πρὸς εἰδότας ὅτι δίκαια μὲν ἐν τῷ ἀνθρωπείῳ λόγῳ ἀπὸ τῆς ἴσης ἀνάγκης κρίνεται, δυνατὰ δὲ οἱ προύχοντες πράσσουσι καὶ οἱ ἀσθενεῖς ξυγχωροῦσιν. [V, 89]

τῆς μὲν τοίνυν πρὸς τὸ θεῖον εὐμενείας οὐδ' ἡμεῖς οἰόμεθα λελείψεσθαι: οὐδὲν γὰρ ἔξω τῆς ἀνθρωπείας τῶν μὲν ἐς τὸ θεῖον νομίσεως, τῶν δ' ἐς σφᾶς αὐτοὺς βουλήσεως δικαιοῦμεν ἢ πράσσομεν. [2] ἡγούμεθα γὰρ τό τε θεῖον δόξη τὸ ἀνθρώπειόν τε σαφῶς διὰ παντὸς ὑπὸ φύσεως ἀναγκαίας, οὗ ἂν κρατῆ, ἄρχειν: καὶ ἡμεῖς οὔτε θέντες τὸν νόμον οὔτε κειμένῳ πρῶτοι χρησάμενοι, ὄντα δὲ παραλαβόντες καὶ ἐσόμενον ἐς αἰεὶ καταλείποντες χρώμεθα αὐτῷ, εἰδότες καὶ ὑμᾶς ἂν καὶ ἄλλους ἐν τῇ αὐτῇ δυνάμει ἡμῖν γενομένους δρῶντας ἂν ταυτό. [105]

[...] καὶ δοθείσης αἰρέσεως πολέμου πέρι καὶ ἀσφαλείας μὴ τὰ χεῖρω φιλονικῆσαι: ὡς οἵτινες τοῖς μὲν ἴσοις μὴ εἴκουσι, τοῖς δὲ κρείσσοσι καλῶς προσφέρονται, πρὸς δὲ τοὺς ἥσσους μέτριοι εἰσι, πλεῖστ' ἂν ὀρθοῖντο. [111,4]¹⁴⁹

Entonces nosotros no exageraremos los discursos con palabras bellas, [ni diremos que] porque somos justos gobernantes o por ser quienes derrotaron a los persas [tenemos derecho a someterlos] ni que ahora [debido a que] sufrimos una injusticia, atacamos; [...] por eso, cada uno, verdaderamente tendrá en mente alcanzar lo que es posible [de hacerse]; se sabe por medio de los sabios en los discursos humanos que la justicia [surge] cuando contienden poderes iguales, mientras que en la práctica, [cuando las fuerzas que contienden son desiguales], los fuertes demandan y los débiles conceden.

149 Tucídides, *op. cit.*, V, 89, 105, 111.

Además nosotros no creemos que nos haya abandonado la aspiración hacia lo divino: pues ni hacemos ni juzgamos nada fuera de las costumbres humanas que buscan alcanzar a la divinidad ni de las cosas [que los seres humanos] desean hacer para sí mismos. Sabemos que, a través de todo el tiempo, los dioses están encima de lo que dominan por medio de la opinión, [mientras que] los hombres claramente, a causa de una naturaleza coercitiva, están encima de lo que someten por medio de la fuerza. Nosotros no establecimos esta norma ni somos los primeros en tomarla, así es [como son las cosas], nosotros aprendimos [esta ley] y la mantendremos presente para los que estén después; y sabemos que si ustedes o algún otro llegaran a ser fuertes, aplicarían su fuerza contra nosotros [en concordancia con esta norma].

Otorgada la opción entre la guerra y la seguridad, no se obstinen por [tener] lo peor: Cualquiera [debe] conceder a los iguales, comportarse con los más fuertes y ser moderado con los débiles, así aconseja la mayoría.

En este diálogo, también se muestra una escisión del ideal cultural con la realidad histórica: los dioses dominan por la opinión [δόξη], los hombres debido a la necesidad de la naturaleza [ὑπὸ φύσεως ἀναγκαίας] gobiernan por el poder [κρατῆ]. La opinión –y con ella, los medios de persuasión– son herramientas de dominio que se contraponen a la necesidad de la naturaleza humana. Cuando estas herramientas fallan resulta –hacia fuera de la *pólis*– en franco uso de poder; si fallan en la organización interna de la ciudad, se caerá en la guerra civil. Por eso, las creaciones culturales y el ejercicio del saber cobran cada vez más importancia, como medios para canalizar las *necesidad de la naturaleza* y evitar que el hombre se despedace a sí mismo. La oposición de *phýsis* y *nómos* se muestra como una lucha del ser humano para utilizar sus fuerzas para el dominio práctico y evitar ser

aniquilado por su propia naturaleza, esto se reflejará en la enorme importancia que pensadores como Platón darán a la educación y la formación de *areté* en los hombres.

El conflicto de *phýsis/nómos* tuvo un papel en la caída del imperio ateniense. Para que la ciudad mantuviese su poder, los ciudadanos debían ser capaces de hacer caso a los discursos adecuados y tener la prudencia para no ser persuadidos de hacer lo que era nocivo para la ciudad. Aunque ya Pericles aconsejaba tener prudencia y evitar expandir el imperio más allá de sus posibilidades, la actitud ateniense se arriesgó con las invasiones en Sicilia, lo cual tuvo un costo enorme que culminó en la pérdida de Atenas frente a Esparta¹⁵⁰. Después de la derrota, toda la actitud y temperamento de Atenas perdió credibilidad frente a la forma tradicional de vida espartana –la cual fue capaz de mantener la disciplina y evitar tener los errores de Atenas–.

Atenas creó el imperio más grande de entre los griegos, pero fue incapaz de mantener a raya su ambición¹⁵¹ y lo perdió frente a la ciudad Espartana aristocrática y altamente tradicional en sus leyes. El período histórico posterior a la pérdida del imperio tomó consciencia de esta situación y se enfocó en crear un ideal cultural de restauración, el cual fuese capaz de recuperar el poder y asegurarse de que fuese duradero. La figura central de la importancia de la ética y de la sabiduría como base de un poder estable y duradero que surgió de este nuevo período fue Sócrates.

150 Por ejemplo, en cómo los defectos personales, como la falta de autocontrol de Alcibiades, influyeron en la derrota de Atenas. Cf. Tucídides, *op. cit.*, VI, 15.

151 Sobre la relación de *eros* con ambición política en Heródoto y Tucídides ver: Zacharias Rogkotis, *Thucydides and Herodotus: Aspects of their Intertextual Relationship*, en *Brills Companion to Thucydides*, pp. 57-86.

3. La *areté* y la sabiduría

The most perfect philosophy of the natural kind only staves off our ignorance a little longer. As perhaps the most perfect philosophy of the moral or metaphysical kind serves only to discover larger portions of it. Thus the observation of human blindness and weakness is the result of all philosophy, and meets us, at every turn, in spite of our endeavours to elude it or avoid it.¹⁵²

Pericles ya anunciaba el gran peligro de Atenas: el actuar más allá de sus capacidades. El imperio ateniense no debía expandirse durante la guerra ni debían tomarse riesgos más allá de lo necesario –Pericles trataba de persuadir a la ciudad para controlar sus deseos por el poder y no dejarse llevar por ellos más allá de sus capacidades reales¹⁵³– pero estos peligros se cristalizaron en la guerra contra Sicilia y sus consecuencias. Sin embargo, para Tucídides esto no fue el daño decisivo contra Atenas, la cual aún era capaz de soportar el costo de la derrota frente a Sicilia, sino que el conflicto interno posterior fue el golpe definitivo, es decir: la guerra civil. De la misma manera que los ideales de la *areté* guerrera generaron las condiciones para su colapso¹⁵⁴, los ideales de la excelencia de la Atenas imperial abrieron paso a las condiciones que terminarían con la fuerza del imperio. La competitividad, ligada a la fuerza y el ingenio en el domino, permitieron que la búsqueda del interés personal por medio de la vida pública se transformara en demagogia y lucha entre facciones. Como describió Tucídides, la política pasó de dirigir al pueblo a adularlo y la división de facciones maduró en guerra civil. A causa de estas condiciones históricas que debilitaron su estructura política, el imperio ateniense finalmente fracasó frente a su oponente del

152 David Hume, *Investigación sobre el entendimiento humano*, 12, 31

153 Cf. Tucídides, *op. cit.*, I, 143-146.

154 Como lo propuse en el ejemplo del *Áyax* de Sófocles. Vid. pp. 47-51.

Peloponeso. La clase política, i.e. los individuos que ejercen y luchan por el dominio, son un reflejo de las condiciones que determinan el ejercicio de la política. Mientras Atenas, durante la cúspide de su poder, fue capaz de generar a un individuo excepcional como Pericles, posteriormente las condiciones de la ciudad generaron individuos de menor rango, lo que era síntoma de una pérdida de poder que desembocaría en la derrota de Atenas:

[10] οἱ δὲ ὕστερον ἴσοι μᾶλλον αὐτοὶ πρὸς ἀλλήλους ὄντες καὶ ὀρεγόμενοι τοῦ πρώτου ἕκαστος γίνεσθαι ἐτρέποντο καθ' ἡδονὰς τῷ δήμῳ καὶ τὰ πράγματα ἐνδιδόναι. [11] ἐξ ὧν ἄλλα τε πολλά, ὡς ἐν μεγάλῃ πόλει καὶ ἀρχὴν ἐχούσῃ, καὶ ὁ ἐς Σικελίαν πλοῦς, ὃς οὐ τοσοῦτον γνώμης ἀμάρτημα ἦν πρὸς οὓς ἐπῆσαν, ὅσον οἱ ἐκπέμπαντες οὐ τὰ πρόσφορα τοῖς οἰχομένοις ἐπιγινώσκοντες, ἀλλὰ κατὰ τὰς ἰδίας διαβολὰς περὶ τῆς τοῦ δήμου προστασίας τὰ τε ἐν τῷ στρατοπέδῳ ἀμβλύτερα ἐποίουν καὶ τὰ περὶ τὴν πόλιν πρῶτον ἐν ἀλλήλοις ἐταράχθησαν. [...] Κύρῳ τε ὕστερον βασιλέως παιδὶ προσγενομένῳ, ὃς παρεῖχε χρήματα Πελοποννησίοις ἐς τὸ ναυτικόν, καὶ οὐ πρότερον ἐνέδοσαν ἢ αὐτοὶ ἐν σφίσι κατὰ τὰς ἰδίας διαφορὰς περιπεσόντες ἐσφάλησαν. [13] τοσοῦτον τῷ Περικλεῖ ἐπερίσσευσε τότε ἀφ' ὧν αὐτὸς προέγνω καὶ πάνυ ἂν ῥαδίως περιγενέσθαι τὴν πόλιν Πελοποννησίων αὐτῶν τῷ πολέμῳ.¹⁵⁵

Los sucesores [de Pericles] estuvieron en el mismo nivel entre ellos, y deseaban ser el de más alto rango de entre todos ellos; sucedió que [por su competencia] se enfocaron en lo que era agradable al sector popular y dejaron de lado los asuntos políticos. [A causa de esto] se equivocaron una y otra vez, como [sucede] en una gran ciudad que tiene un imperio: [como] la expedición contra Sicilia –y [en ésta] no fue el mayor error de juicio el atacar [a Sicilia], como el que lo fue que quienes enviaron [a la expedición] no procuraron lo más útil para [las tropas]–; pues ellos [encargados de la expedición] buscaron el gobierno del pueblo por medio de difamaciones personales y debilitaron al ejército, y por primera vez en la ciudad [los ciudadanos] se levantaron unos contra otros. [...] [y aún pese a la derrota en Sicilia, donde se perdieron la mayoría de sus

155 Tucídides, *op. cit.*, II, 65.

recursos militares/ ni cuando] por medio de la intervención de Cyrus, el hijo más joven del gran Rey de Persia, quién entregó dinero al Peloponeso para una flota, [tampoco los atenienses] se rindieron rápidamente, más que cuando se lanzaron uno contra otro a causa de disputas privadas. Entonces [se vio] lo superior a todo [que era] el entendimiento de Pericles respecto de la ciudad [Atenas], la cual, en cualquier momento, fácilmente podría sobreponerse al mismo Peloponeso en la guerra.

La *areté* se transforma en contenido, pese que aún involucra la fama y el poder. El mostrarse como útil y benefactor –o el serlo de hecho– para el bienestar y la fuerza de la ciudad imperio queda en segundo rango, la humillación de los oponentes es lo primordial. La función histórica de la ciudad se transforma, pues ya no es una herramienta para que los individuos busquen su interés a través del fortalecimiento del poder de la *pólis*, ahora lo que se busca es monopolizar los medios de desarrollo que están en la vida política, quien los controle, podrá sobreponerse a todos sus oponentes a la vez que será capaz de eliminar a la futura competencia. La ambición de dominio que, al inicio de la guerra, Atenas enfocó hacia el mundo externo –contra Esparta y sus aliados o contra el mundo bárbaro–, después, en la época de la expedición contra Sicilia, ya no brindaba a los ciudadanos la posibilidad de sobresalir y mostrar una *areté* útil para la ciudad, lo que hizo que lucieran mediocres –“todos a un mismo nivel”–. Esta ambición se dirigió hacia el interior de la ciudad, pues ahora era en el pleito interno donde un individuo podía sobresalir, por lo que la tensión interna dentro de la ciudad se puso en el camino hacia la lucha de facciones y la guerra civil.

En el contexto del nivel individual, la principal diferencia entre Pericles y sus sucesores es la pérdida de la autodisciplina y el ejercicio de la prudencia, lo cual se ve reflejado en su capacidad para ejercer el poder¹⁵⁶. El perder “el dominio del hombre más noble” provocó que Atenas ya no pudiese organizarse para ejercer su dominio sobre el mundo externo, sino que fue consumida por el conflicto interno de sus propias cualidades. Si la descripción de Tucídides sobre la “democracia sólo en el nombre” es correcta, la

156 Cf. Tucídides, *op. cit.*, II, 65.

organización de Atenas estaría más cerca de un principado o monarquía, y era más por las cualidades de su dirigente que por la organización de sus instituciones que Atenas mantenía una estructura sana y un amplio dominio. Lo que es sólo en nombre –en este caso, la democracia– no puede mantenerse si las condiciones concretas de una sociedad no están organizadas para mantenerla, por eso, al morir Pericles se creó un vacío de poder en el que hombres de menor habilidad buscaban hacerse del puesto de su predecesor. Esta contraposición del pensamiento –el concebir a Atenas como democracia– con una organización histórica que la contradecía –más cercana a una monarquía– transformó las escalas de valores y la organización cultural de la vida ateniense.

La nueva clase política –i.e. los hombres influyentes que buscaban hacerse de la posición que tenía Pericles– estaban por debajo de las cualidades que Tucídides describe en tal hombre político, pero eran los nuevos portadores y mediadores del poder, e impusieron una nueva forma de *hombre que ejerce el poder* que entraba en contradicción con los ideales de *areté* previos.

Para la política imperial ateniense –al menos la gran política que Tucídides ve personificada en Pericles– la adulación era una actitud pasiva y servil que generaba torpeza en la organización social e inhibía el poder público. Pericles era el hombre de primer rango que lograba tener un dominio tal que reducía a la democracia a ser algo efectivo en los discursos pero no en la práctica, y este poder sobre el pueblo era lo que canalizaba sus fuerzas hacia el dominio de las ciudades rivales y el mundo bárbaro. Por otra parte, los sucesores de Pericles adulaban al pueblo, pues estaban sometidos a sus caprichos, por lo que eran serviles, no dominantes, y un pueblo sin un dominio como el de Pericles dirigía su poder contra sí mismo. Los aduladores posteriores a Pericles son considerados como el síntoma del rebajamiento ateniense, pues ya no buscaban fortalecer a la *pólis* para realizarse como individuos, sino que satisfacían sus intereses a costa del poder público. Por esta situación, en las formas de pensamiento posteriores a la caída del Imperio, entra en discusión la relación de la organización social con la formación individual, en el sentido de entender cuáles son los parámetros adecuados para definir quién y cómo debe de ser un buen ciudadano y buen político.

El cambio en el contexto de la política ateniense, de la cúspide del poder hacia la decadencia del Imperio, se refleja en la manera en que los pensadores de los siglos V. a.C. y IV. a.C analizaron las bases de la vida social griega. En Tucídides está la gran política en acción, los grandes hombres como Pericles dirigen a las masas y aumentan el poder del imperio, siempre es una descripción y análisis de lo que hace la política en la vida pública y su relación con las otras ciudades, la formación individual es algo que no se describe. Los pensadores que vivieron en la decadencia de Atenas enfrentan el problema de cómo desarrollar un individuo capaz de ejecutar el dominio con inteligencia. Es decir, la transformación de la forma histórica de la organización pública transformó el contenido de la reflexión política, de manera que el pensamiento pasó de estudiar la acción de la gran política al problema de la formación del gran político.

Tucídides aclama la organización ateniense como el medio de poder más grande que había desarrollado la cultura griega, pues permitía que un hombre noble en carácter ejerciera el poder; el linaje de sangre era menos importante que el *tener una virtud útil para la ciudad*; Atenas era el ejemplo a seguir de toda Grecia: [41] ‘ξυνελών τε λέγω τήν τε πᾶσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος παιδευσιν εἶναι¹⁵⁷ [...] [Concluyo y digo que la ciudad [Atenas] es un ejemplo para toda la Hélade]. Además para Tucídides, Atenas ya contaba con los hombres más capaces y hábiles, la ciudad ya era el entorno adecuado para generar a los individuos de mejores cualidades. Sin embargo, la pérdida del poder ateniense y las condiciones de vida como ciudad derrotada ya no podían mantener el discurso de Pericles lleno de orgullo en la superioridad de ingenio, valor y adaptación de Atenas frente a la anticuada Esparta. Pese a esto, la idea de que es la *areté* lo que debe determinar el rango y no la posición social pasó como herencia a formas de pensamiento posteriores: como Platón con su búsqueda de una monarquía o aristocracia determinada por la nobleza y excelencia del alma; o en las descripciones de Sócrates –no sólo de Platón, también la de Xenophon– y su preocupación del *conocimiento de sí* y la búsqueda del bien.

Los pensadores posteriores a Tucídides asumieron la responsabilidad de corregir la situación de la *pólis*, trataron de imponer un ideal de *areté* cuyo representante fuese capaz

157 Tucídides, *op. cit.*, II, 41.

de reorganizar las fuerzas históricas para regresar el poder –esta vez de una forma más duradera– a la derrotada Atenas. Como señala Jaeger, los filósofos que vivían en la época del imperio derrotado voltearon a ver con esperanza y romanticismo las bases militares-aristocráticas espartanas, las cuales tenían la fama de crear a los mejores ciudadanos¹⁵⁸. Esparta se regía por las leyes de Licurgo, las cuales tenían una base estable de corte religioso, en contraste con la relatividad de la democracia y las normas humanas que eran propias de la política de Atenas¹⁵⁹. Para intentar restaurar la grandeza ateniense, la filosofía posterior a la Guerra del Peloponeso buscó errores en el espíritu ateniense e intentó corregirlos con la imitación del sistema educativo de Esparta. En los análisis sobre la forma en que se vivía en Esparta se descubrió en ella una cierta base mítica-metafísica y poética¹⁶⁰, lo cual impulsó la búsqueda de una base similar para reformar y dar firmeza a la vida pública.

La política del imperio ateniense había desarrollado a los sofistas y tenía una idea del relativismo en cuanto al saber, para ella la base de la ley era la fuerza y además –como lo muestra Tucídides– entendía a la vida pública y a la propia *pólis* como un desarrollo histórico, no divino. También, las descripciones sobre Pericles se basan en su *areté* como hombre, ciudadano y político –no como semidiós– y, en el diálogo de Melos, se marca una fuerte distinción entre el poder concreto de los hombres y la manera en que se rige la divinidad. En contraparte, Esparta tenía el mito de las normas de Licurgo, el gran reformador que mejoro a su ciudad –como narra Heródoto– y quien, debido a su gran labor pedagógica, era respetado por el propio oráculo de Delfos¹⁶¹ y considerado como un ser cercano a la divinidad:

158 Cf. Werner Jaeger, *Paideia*, p. 89.

159 Cf. *Id.*, p. 90.

160 E.g. Licurgo era considerado un ser casi mítico por la gran proeza de establecer sus leyes. Cf. Heródoto, *op. cit.*, I, 65.

161 Cf. Jaeger, *op. cit.*, p. 90.

[3] “ἤκεις ὦ Λυκόοργε ἐμὸν ποτὶ πύονα νηόν
 Ζηνὶ φίλος καὶ πᾶσιν Ὀλύμπια δώματ’ ἔχουσι.
 δίζω ἢ σε θεὸν μαντεύσομαι ἢ ἄνθρωπον.
 ἀλλ’ ἔτι καὶ μᾶλλον θεὸν ἔλπομαι, ὦ Λυκόοργε.”¹⁶²

Oh, Licurgo, has venido a mi templo lleno de riquezas,
 Tí, que eres amado por Zeus y por todos los que tienen su hogar en Olimpia.
 Dudo profetizar sobre ti: si eres un dios o un hombre.
 Aún así, espero que seas un dios, oh Licurgo.

3.1. Sócrates: el conocimiento de sí y la capacidad de acción

El período de la gran política imperial (S. V a.e.c) se identifica con la gran sofística, la cual era capaz de entender el relativismo y de usar el lenguaje para persuadir a la gente sin necesidad de alcanzar una verdad fundamental. Un sofista como Gorgias reconoce la soberanía del lenguaje¹⁶³ sobre la opinión de las personas, además, en el *Encomio a Helena* identifica varias circunstancias que se imponen a la voluntad humana y determinan las acciones de los hombres (como el ὑπὸ φύσεως ἀναγκαίας [bajo la necesidad de la naturaleza] que en el diálogo de la isla de Melos se identifica como la circunstancia que obliga a los seres humanos a dominar por la fuerza en vez de con la opinión¹⁶⁴).

Por otra parte, el siglo IV a.C –cuando Atenas ha perdido su imperio– desarrolla el ideal socrático, para el cual el individuo debe usar la filosofía como herramienta para organizar

162 Heródoto, *op. cit.*, I, 65.

163 Cf. DK 82BII.

164 Cf. Tucídides, *op. cit.*, V, 89, 105, 111.

su naturaleza y lograr que sea por el razonamiento y la persuasión que la fuerza del ciudadano se desarrolle y se aplique (intentando que sea la vía de la δόξα y no la de κράτος la principal forma de la organización de la vida pública). Para lograr esto, primero el hombre debe dirigirse hacia su formación individual antes de enfocarse hacia el ejercicio de la vida pública. Dentro de este nuevo ideal, el político deja de ser el hombre noble que se impone al pueblo, y se identifica con el médico que entiende y cura las enfermedades, el cuál será capaz de sanar a la ciudad derrotada y regresarle su vieja vitalidad.

En el ideal socrático se rescatan cualidades del hombre noble homérico y del gran político del imperio, pero su aplicación pasa de la guerra y la gran política a las cualidades personales y al ordenamiento individual. Si para el gran político el objetivo era formar una ciudad imperio, para el hombre socrático era generar un gran ciudadano. Las pautas y prácticas para organizar la vida privada comienzan a ser la base de la vida pública, pues –en eco a las comparaciones que hacía Tucídides de Pericles y sus sucesores– las cualidades particulares del individuo determinarán a las dinámicas políticas. Ya no es una gran ciudad imperial la que genera a los mejores varones, sino a la inversa. Por esto, Sócrates considera como algo secundario las habilidades del gran político, pues ellas fracasan si no son precedidas por una correcta formación individual:

τὸ μὲν οὖν λεκτικὸς καὶ πρακτικὸς καὶ μηχανικὸς γίγνεσθαι τοὺς συνόντας οὐκ ἔσπευδεν, ἀλλὰ πρότερον τούτων ᾧετο χρῆναι σωφροσύνην αὐτοῖς ἐγγενέσθαι. τοὺς γὰρ ἄνευ τοῦ σωφρονεῖν ταῦτα δυναμένους ἀδικωτέρους τε καὶ δυνατωτέρους κακουργεῖν ἐνόμιζεν εἶναι.¹⁶⁵

165 Xenophon, *Memorabilia*, IV, 3,1.

Sucedía que [Sócrates] no apresuraba a sus compañeros para alcanzar la elocuencia, los negocios y la creación de maquinaria, sino que antes de todo esto creía que era necesario para [ejecutar estas habilidades] primero desarrollar el auto-control [σωφροσύνη]. Pues él creía que estas habilidades, si carecían del auto-control, fortalecerían la injusticia [en sus compañeros] y los haría más fuertes para las acciones viles.

Para el ideal socrático el dominio sobre sí mismo era el primer paso para alcanzar el dominio político. Sólo quien fuera capaz de entender su propia naturaleza, la forma en que era afectada y cómo dirigirla hacia un objetivo particular, podría entender la forma en que se comportaban los hombres y usar ese saber para dirigirlos. El ideal socrático no es tan lejano en su idea del saber respecto a la investigación que hace Tucídides sobre la historia, sólo que en lugar de usar la historia de la vida pública como punto de estudio para entender cómo se desarrollan los pueblos, Sócrates analiza las características del ser humano para entender cómo actúa y se desarrolla el hombre particular. La meta del saber como medio para el ejercicio del poder se transforma, ya no hay que entender la historia de la guerra para saber “lo que ha pasado y pasará a hombres semejantes”, sino que el conocimiento pasa al terreno individual y se concreta en el *conocerse a sí mismo*. El ordenamiento que el ciudadano imponga a sus pasiones y deseos será el ejercicio donde entenderá cómo ordenar a las secciones de la *pólis* y donde se entrenará para hacer su incursión en la vida política. El saber se mantiene como medio de dominio y su objetivo es crear ciudadanos virtuosos, los cuales podrán ejercer el poder de la mejor manera. Pese al cambio de enfoque, la relación de saber-virtud y dominio se mantiene como base del pensamiento helénico:

[24] καὶ ὁ Σωκράτης, εἰπέ μοι, ἔφη, ὦ Εὐθύδημε: εἰς Δελφοὺς δὲ ἤδη πώποτε ἀφίκου; καὶ δὶς γε νῆ Δί', ἔφη. κατέμαθες οὖν πρὸς τῷ ναῷ που γεγραμμένον τὸ γνῶθι σαυτόν; [...] 25 πότερα δέ σοι δοκεῖ γινώσκειν ἑαυτόν, ὅστις τοῦνομα τὸ ἑαυτοῦ μόνον οἶδεν, [...] οὕτως ἑαυτόν ἐπισκεψάμενος, ὁποῖός ἐστι πρὸς τὴν ἀνθρωπίνην χρεῖαν, ἔγνωκε τὴν αὐτοῦ δύναμιν; οὕτως ἔμοιγε δοκεῖ, ἔφη, ὁ μὴ εἰδὼς τὴν αὐτοῦ δύναμιν ἀγνοεῖν ἑαυτόν. [...]¹⁶⁶

y Sócrates preguntó: dime, Oh Eutidemo, ¿ya has ido a Delfos?

—sí, por Zeus, dos veces [he ido].

—y supongo que ¿entendiste la inscripción grabada sobre el templo?, ¿el “conócete a ti mismo”? [...]

—¿y cuál de las dos cosas te parece que es conocerse a sí mismo?, ¿quien sólo sabe su nombre?, ¿o es esto: [...] sólo quien se examina a sí mismo, y que cree [que] conocer su propia fuerza es necesario en los asuntos humanos?

—Así me parece —dijo Eutidemo— quien no es consciente de su fuerza, se desconoce a sí mismo.

El saber las posibilidades de la acción individual tiene como objetivo usar de forma más eficiente las fuerzas que cada hombre posee. La potencia que carece de sabiduría no tendrá la capacidad de enfocarse en la acción, por lo que sus resultados serán torpes, por tanto, la sabiduría como medio para educar las facultades humanas tiene importancia tanto para el ser humano individual como para su organización social. Con eco en Tucídides, quien describe cómo Atenas cayó en guerra civil por las pobres cualidades de los sucesores de Pericles —y, por tanto, la *pólis* se volvió incapaz de aprovechar sus cualidades de manera

166 Xenophon, *Memorabilia*, IV, 24-25.

correcta–, el ideal socrático asimila esta preocupación y le da una causa: la falta del conocimiento de sí mismo tanto a nivel individual como colectivo. Para el ideal socrático, el fracaso de los sucesores de Pericles, quienes causaron un enorme daño a la ciudad, se debe a que no se conocían a sí mismos y carecían de el auto-control [σωφροσύνη] necesario para ejecutar correctamente sus habilidades.

La lucha del saber contra la “necesidad de la naturaleza humana” expresada en el diálogo de Melos pasa al ideal socrático como el conflicto más importante en el cual debe enfocarse la filosofía para poder corregir la situación de la ciudad y dar salud tanto a los hombres como al cuerpo político en general. Por medio de la figura de Sócrates, el S. IV a.e.c expresa una transformación cultural que hereda críticas que se ven en Tucídides. Las habilidades de Pericles para dominar sus deseos de poder y los de la ciudad – junto a su saber que le permitía entender los límites para la expansión del Imperio y actuar con base en las capacidades reales– pasaron a ser las cualidades básicas del *conocimiento de sí mismo* y se concretaron en los objetivos del ideal socrático. Ahora, lo que se busca es desarrollar los ejercicios individuales que generen en los hombres las grandes cualidades que Tucídides veía en Pericles:

[26] ἐκεῖνο δὲ οὐ φανερόν, ἔφη, ὅτι διὰ μὲν τὸ εἰδέναι ἑαυτοὺς πλεῖστα ἀγαθὰ πάσχουσιν ἄνθρωποι, διὰ δὲ τὸ ἐψεῦσθαι ἑαυτῶν πλεῖστα κακά; οἱ μὲν γὰρ εἰδότες ἑαυτοὺς τὰ τε ἐπιτήδεια ἑαυτοῖς ἴσασι καὶ διαγιγνώσκουσιν ἅ τε δύνανται καὶ ἅ μὴ: καὶ ἅ μὲν ἐπίστανται πράττοντες πορίζονται τε ὧν δέονται καὶ εὖ πράττουσιν, ὧν δὲ μὴ ἐπίστανται ἀπεχόμενοι ἀναμάρτητοι γίνονται καὶ διαφεύγουσι τὸ κακῶς πράττειν: διὰ τοῦτο δὲ καὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους δυνάμενοι δοκιμάζειν καὶ διὰ τῆς τῶν ἄλλων χρείας τὰ τε ἀγαθὰ πορίζονται καὶ τὰ κακὰ φυλάττονται. [27] οἱ δὲ μὴ εἰδότες, ἀλλὰ διεψευσμένοι τῆς ἑαυτῶν δυνάμεως, πρὸς τε τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους καὶ τᾶλλα ἀνθρώπινα πράγματα ὁμοίως διάκεινται, καὶ οὔτε ὧν δέονται ἴσασι οὔτε ὃ τι πράττουσιν οὔτε οἷς χρῶνται, ἀλλὰ πάντων τούτων διαμαρτάνοντες τῶν τε ἀγαθῶν ἀποτυγχάνουσι καὶ τοῖς κακοῖς περιπίπτουσι. [...] [29] οἱ δὲ μὴ εἰδότες ὃ τι ποιοῦσι, κακῶς τε αἰρούμενοι καὶ οἷς ἂν ἐπιχειρήσωσιν ἀποτυγχάνοντες, οὐ μόνον ἐν αὐτοῖς

τούτοις ζημιούνται τε καὶ κολάζονται, ἀλλὰ καὶ ἀδοξοῦσι διὰ ταῦτα καὶ καταγέλαστοι γίνονται καὶ καταφρονούμενοι καὶ ἀτιμαζόμενοι ζῶσιν. ὁρᾷς δὲ καὶ τῶν πόλεων ὅτι ὄσαι ἂν ἀγνοήσασαι τὴν ἑαυτῶν δύναμιν κρείττοσι πολεμήσωσιν, αἱ μὲν ἀνάστατοι γίνονται, αἱ δ' ἐξ ἐλευθέρων δοῦλαι.¹⁶⁷

[26] [Sócrates] dijo: ¿no es claro que por medio del conocerse a sí mismos los seres humanos se sujetan a los bienes más grandes?, y por otra parte ¿no es por medio de engañarse sobre sí mismos [que los hombres reciben] los más grandes daños? Y quienes se conocen a sí mismos saben lo que les es más adecuado y determinan la fuerza que tienen para actuar y [aquello] que no [pueden realizar]. Por otra parte [quienes se conocen a sí mismos] al comprender [lo que hacen] alcanzan lo que desean y actúan correctamente. Por otra parte [quienes se conocen] se contienen de aquello que no tienen capacidad [de lograr] y así llegan a no cometer errores y evitan el actuar mal [e inútil]. Y gracias a todo esto [quienes se conocen] son capaces de entender a los otros hombres¹⁶⁸ y por medio de su trato con ellos alcanzan lo mejor y evitan lo malo. [27] Además, quienes se engañan sobre sus propias fuerzas, a diferencia de quienes se conocen, están situados de la misma manera en relación con los otros hombres y con las acciones humanas [que en los otros casos], pues no saben lo que quieren de sí mismos ni entienden cómo actúan ni saben con quién tienen relaciones. [Quienes se engañan a sí mismos] fallan respecto de todo y pierden lo más noble y caen en lo vil. [...] [29] Y quienes al actuar no entienden [lo que hacen] eligen mal y si intentan [hacer] algo fallan, pero no sólo se dañan y reciben castigo, sino que pierden fama debido a sus acciones y viven despreciados y considerados como poca cosa.

Y observa que [lo mismo sucede] respecto de las ciudades, porque en la medida en que éstas desconocen su propia fuerza hacen la guerra contra ciudades más poderosas, [entonces] son destruidas y de la libertad pasan a la esclavitud.

167 Xenophon, *Memorabilia*, IV, 2, 26-29.

168 Hombre en sentido amplio, se usa ἄνθρωπος.

El pensamiento socrático es signo de un cambio en las costumbres, donde la racionalidad comienza a tomar un papel más relevante en el enfrentamiento con los problemas de la vida, y cuya importancia como el elemento clave para enfrentar las situaciones prácticas de la vida en general cada vez es mayor. En la figura de Sócrates se ve una mayor maduración de la razón ilustrada-civilizadora¹⁶⁹ que se desarrolla desde los textos homéricos y el mundo trágico. Los propios poemas homéricos ya son un esquema racional que organiza los elementos del cosmos, además de ser una selección de mitos que, por medio de los conflictos y jerarquías de la divinidad, explica el origen de elementos del cosmos, conflictos humanos y linajes de héroes y ciudades. En los poemas homéricos, las cadenas de mando pertenecen a los semidioses, así como la voz para participar en las asambleas y el derecho a recibir los favores divinos. Después, en figuras como Áyax¹⁷⁰, la dignidad y mérito de las grandes acciones son reclamadas por los hombres como resultado de su propia acción, y no como regalos de la divinidad hacia sus hijos. Sin embargo, este tipo de héroe guerrero que impone su *thymós* sobre la extrema reverencia a los favores divinos, es desplazado por la racionalidad y prudencia de Odiseo, quien, con su inteligencia, termina por derrotar a las viejas figuras mítico-bárbaras y establece las leyes y tribunales de Zeus. Por último, en Sócrates está el intento de la razón por arrebatar la creación de un tipo de individuo a la necesidad de la naturaleza o la voluntad de los dioses. La pedagogía socrática es el intento de la razón ilustrada por establecer un parámetro racional –no mítico– para generar determinadas cualidades en los individuos, para que sea a través de una técnica y no de la descendencia de un dios que se logre generar la *areté* en los seres humanos. El ideal socrático trata de dar a la razón este espacio que aún pertenece en gran parte al avance ciego de la naturaleza o a la voluntad de los dioses.

Lo que se enfrentaba en cada mundo como lo indeterminado e inconmensurable, que se impone frente a los hombres, fue tomando distintas formas en el proceso de dejar a un lado

169 Para el uso de estos términos a lo largo del trabajo, *Vid., supra*, Introducción; también pp. 33-65.

170 Cf. Sófocles, *Áyax*, *passim*.

las bases mítico-poéticas de la vida. En el mundo homérico, los héroes que reclamaban su lugar en el mundo se enfrentaban a la furia divina y el destino; en el mundo trágico de Esquilo y Sófocles es la necesidad del destino la que, con toda la fuerza, se impone a dioses y hombres; para el pensamiento presocrático, todo aquello que no se somete a las categorías de la razón pertenece a la *phýsis* y la necesidad que se deriva de ella. El enfrentamiento contra estas fuerzas y la manera en cómo se comportaba el hombre frente a ellas, constituía la manera en que cada época se consideraba como parte del mundo. Mientras el mundo homérico, los trágicos y los presocráticos reconocían el poder indomable que estaba en el mundo, en el paso de Sófocles hacia la tragedia de Eurípides (480-406 a.e.c), la fuerza de la racionalidad se enfrenta con la necesidad del destino y con la de la propia *phýsis*, buscando que por medio de sus categorías y procesos someter aquello que ni los presocráticos ni los trágicos ni Homero no lograron determinar y controlar. Aquí, la razón busca establecerse como la herramienta que debe dirigir a la vida en general¹⁷¹.

3.2. Eurípides: la racionalidad y la corrección moral de la vida

La transformación de la organización de la *pólis* cambia la interpretación que se hace sobre la naturaleza. De la necesidad impersonal y las fuerzas irracionales, donde el destino se imponía sobre los hombres y la fuerza era la base de la ley, se avanza hacia un racionalismo moral donde la razón somete al desorden de las pasiones humanas. En la literatura de Eurípides los personajes explican y justifican sus acciones a través de argumentos que hacen clara la estructura de deberes morales que rigen sus decisiones. La fuerza argumentativa les da control sobre los movimientos de sus pasiones. En contraste, dentro de la literatura de Esquilo, el destino y los dioses se imponían sobre la vida, la razón sólo generaba la consciencia de que el hombre enfrentaba a fuerzas más allá de su poder.

171 Para esto tomo el contraste de algunas escenas entre Esquilo y Sófocles. Las historias de Eurípides tienen mayor base en deducciones racionales –e.g. el contraste de la actitud de Ifigenia en *Agamenón* de Esquilo e *Ifigenia en Aúlida* de Eurípides–. Como referencia a la relación de Eurípides con Sócrates –y la racionalidad en las obras del primero–. Cf., Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche, 10-19.

La trama trágica culminaba en el miedo y el respeto hacia las pasiones y las fuerzas naturales, con la consciencia de la debilidad y falibilidad de los seres humanos para enfrentar la vida. Los héroes trágicos previos a Eurípides eran quienes intentaban reafirmar su individualidad frente a las fuerzas generales de la naturaleza, al final su resistencia acababa en el desgarramiento de sus vidas.

El cambio de concepción es claro en la interpretación que Esquilo y Eurípides hacen sobre la tragedia de Ifigenia. En Esquilo, la doncella perece por la necesidad del destino y su sacrificio es ejecutado a través del desenfreno de las pasiones humanas. Los personajes simplemente son arrastrados por la fuerza de la acción, lo único que pueden hacer es ejecutar la acción que la necesidad les ha impuesto, y ya sea de una forma u otra, aceptar la trama del destino. Las reflexiones que hacen los personajes únicamente revelan una relación de necesidad entre distintos sucesos –como la unión de los crímenes de Atreo, la muerte de Ifigenia y el Asesinato de Agamenón–, pero el entendimiento descubre el poder de la necesidad y la naturaleza, sin poder modificar su rumbo. Con Esquilo, Ifigenia, pese a su inocencia y belleza, simplemente es devorada por las exigencias de la divinidad y las ambiciones de las pasiones humanas. La escena se carga de terror y fuerza, las emociones guían la fuerza de la acción:

ἐπεὶ δ' ἀνάγκας ἔδου λέπαδνον
 φρενὸς πνέων δυσσεβῆ τροπαίαν
 220 ἄναγνον ἀνίερον, τόθεν
 τὸ παντότολμον φρονεῖν μετέγνω.
 βροτοὺς θρασύνει γὰρ αἰσχρόμητις
 τάλαινα παρακοπὰ πρωτοπήμων. ἔτλα δ' οὔν
 225 θυτῆρ γενέσθαι θυγατρός,
 γυναικοποιῶν πολέμων ἀρωγὰν
 καὶ προτέλεια ναῶν.
 λιτὰς δὲ καὶ κληδόνας πατρώους
 παρ' οὐδὲν αἰῶ τε παρθένειον
 230 ἔθεντο φιλόμαχοι βραβῆς.

φράσεν δ' ἀόζοις πατήρ μετ' εὐχὰν
 δίκαν χιμαίρας ὕπερθε βωμοῦ
 πέπλοισι περιπετῆ παντὶ θυμῷ προνωπιῆ
 235 λαβεῖν ἀέρδην, στόματός
 τε καλλιπρώρου φυλακᾶ κατασχεῖν
 φθόγγον ἀραῖον οἴκοις,
 βία χαλινῶν τ' ἀνάδωφ μένει.
 κρόκου βαφὰς δ' ἔς πέδον χέουσα
 240 ἔβαλλ' ἕκαστον θυτήρ-
 ων ἀπ' ὄμματος βέλει
 φιλοίκτω,[...] ¹⁷²

en cuanto [Agamenón] se vistió con las cuerdas [del yugo] de la necesidad
 sin aliento, profirió de su alma, un viento maldito
 no sagrado, despreciable,
 entonces, cambió su pensamiento y estuvo dispuesto para hacerlo todo,
 pues la astucia para los actos viles,
 causa primera de males, maldita,
 lanza a los mortales hacia los actos atroces.

En verdad [Agamenón] soportó que se realizara el sacrificio de su hija,
 [con el fin] de apoyar a la guerra vengadora de una mujer y dar avance a las naves.

Ni las súplicas a su padre ni su virginal vida
 tuvieron importancia alguna
 para los comandantes ansiosos de guerra.

El padre, con una súplica, ordenó a los sirvientes
 poner a [Ifigenia] sobre el altar, con todas sus ropas y toda su vida
 y colocarla con la cabeza inclinada,
 como una cabra.

También que vigilaran,
 con un freno y fuerza sofocante

172 Esquilo, *Agamenón*, vv. 218-242.

de que ningún sonido en contra de la casa
 se lanzara desde la hermosa boca.
 [La doncella] derramó en el suelo
 el tinte del azafrán,
 y lanzó, a todos los que la sacrificaban, desde sus ojos
 un dardo que movía a la compasión.

En la narración de Esquilo, Ifigenia es arrastrada por fuerzas que van más allá de su poder, las cuales, pese a su dolor y miedo, acaban con su vida. Lo mismo sucede con Agamenón, quien simplemente puede “ponerse las cuerdas de la necesidad”, y reconocer el sacrificio de su hija en el altar como inevitable. Lo único que puede hacer el Átrida es reprimir el dolor de su hija para evitar aún más desgracias, sin embargo, como se verá en la conclusión de la tragedia, los crímenes de Atreo y las Moiras de Ifigenia culminarán con la muerte de Agamenón en las manos de Clitemestra. Al final, la represión que Agamenón ordena para la furia, dolor y temor de su hija, es el intento de los hombres por sofocar su propio miedo frente a la fuerza del destino y la naturaleza, las cuales, por su propia necesidad, arrasan irremediabilmente con la frágil existencia de los seres humanos.

Aunque, en la escena trágica de Esquilo, puedan encontrarse señalamientos que podrían ser críticas éticas –como la referencia hacia la sed de guerra de los comandantes–, lo sucedido no es un desarrollo que depende de argumentos morales. Aunque en la tragedia de Esquilo se indica que la muerte de Agamenón se relaciona con sacrificio de Ifigenia y los crímenes de Atreo, son sucesos que se cumplen por la fuerza necesidad, no por un desbalance moral. Los eventos posteriores –como el asesinato de Agamenón a manos de su esposa o el de Clitemestra a manos de Orestes– muestra a los personajes realizando acciones que preferirían no hacer, pero de las cuales no pueden escapar. El diálogo final de Orestes con su madre, cuando ambos simplemente se reconocen como títeres de la necesidad, muestra de la forma más tierna y dolorosa la consciencia de debilidad que el ser humano tiene en el mundo trágico relatado por Esquilo. Frente los acontecimientos, la razón solamente desenvuelve la trama de la acción, no es capaz de corregirla por medio de

los argumentos. El que la razón simplemente revele el encadenamiento de la necesidad, pero sea incapaz de transformarlo, forma parte de este período de la literatura trágica.

La idea de naturaleza que se expresa en la obra de Esquilo es semejante a la idea de Demócrito sobre la *phýsis*. En la obra de Esquilo todo se debe a la necesidad, los sucesos se determinan según lo que es necesario que ocurra en la naturaleza, no por decisión ni error humanos. En esta escena, la sabiduría sirve para mostrarle al hombre su condición frente a la fuerza del destino, lo cual le ayuda para enfrentar la vida en general. Esta forma de entender las cosas apunta a un predominio de la *phýsis* sobre el *nómos*, la naturaleza siempre se impone a las normas que generan los hombres. De forma semejante a Demócrito, para quien el frío y el calor sólo eran convención y la destrucción y generación de mundos sólo eran resultado de la necesidad¹⁷³, para Esquilo, todo el suceso trágico es necesario.

En Eurípides se marca un giro donde las convenciones del *nómos* sirven para dominar el descontrol de las fuerzas naturales. En su interpretación, Eurípides retrata a una Ifigenia que logra dominar el desorden de la pasión por medio de la claridad racional, su sacrificio se justifica con argumentos morales y la locura de las pasiones es eliminada por la frialdad del pensamiento. Los personajes de Eurípides son capaces de imponer la razón al desorden natural, con lo cual logran dominarse a sí mismos y corregir los desajustes de la vida. En esta versión, Ifigenia no sólo domina su pasión, sino que sabe que morir es lo moralmente correcto. En la versión de Eurípides, Ifigenia no es una víctima del destino cuya voz es reprimida por el temor a más desgracias o para contener el grito de dolor de la víctima, sino que concluye con discurso que explica y justifica su decisión de entregarse a la muerte. De forma semejante a como lo hará después Sócrates en la *Apología* relatada por Platón, Ifigenia enfrenta a quienes desean sacrificarla, y por medio de un discurso, demuestra que ella no teme a la muerte, y que su sacrificio lo acepta, pues es en beneficio de su ciudad y en favor de lo que es moralmente adecuado. Ifigenia impone una norma de moralidad y defiende una organización política, donde el helenismo se impone sobre el mundo bárbaro:

173 Cf. DK 67A24; 68A40; 67A21.

οἷα δ' εἰσηλθέν μ', ἄκουσον, μήτηρ, ἐννοουμένην:
 1375 κατθανεῖν μὲν μοι δέδοκται: τοῦτο δ' αὐτὸ βούλομαι
 εὐκλεῶς πρᾶξαι, παρεῖσά γ' ἐκποδῶν τὸ δυσγενές.

[...]

εἷς γ' ἀνὴρ κρείσσων γυναικῶν μυρίων ὄρᾶν φάος.
 1395 εἰ βεβούληται δὲ σῶμα τοῦμὸν Ἄρτεμις λαβεῖν,
 ἐμποδῶν γενήσομαι ἡ γὰρ θνητὸς οὔσα τῇ θεῷ;
 ἀλλ' ἀμήχανον: δίδωμι σῶμα τοῦμὸν Ἑλλάδι.
 θύετ', ἐκπορθεῖτε Τροίαν. ταῦτα γὰρ μνημεῖά μου
 διὰ μακροῦ, καὶ παῖδες οὔτοι καὶ γάμοι καὶ δόξ' ἐμή.
 1400 βαρβάρων δ' Ἑλληνας ἄρχειν εἰκός, ἀλλ' οὐ βαρβάρους,
 μήτηρ, Ἑλλήνων: τὸ μὲν γὰρ δοῦλον, οἱ δ' ἐλεύθεροι.¹⁷⁴

Escúcha, madre, aquello que se ha dirigido hacia mi mente:
 en verdad, estoy determinada a morir: y en relación a esto, en verdad, deseo alcanzar
 esas [cualidades] de lo noble, lanzando fuera lo vil.

[...]

ciertamente, es mejor la vida de un varón que la de innumerables mujeres
 si, en verdad, Ártemis desea tomar mi cuerpo,
 ¿yo, que soy mortal, llegaré a ser quien dirija los pasos de la divinidad?
 Más bien estoy indefensa: entregaré mi cuerpo a la Hélade.
 ¡Vayan [griegos], devasten Troya! Pues este [sacrificio] será para mí
 un monumento a través de lo eterno, y estos hijos y bodas y fama [serán] míos.
 Es natural que los Helenos sean superiores a los Bárbaros, más que, ¡oh, madre!, los Bárbaros
 superen a los Helenos: pues, en verdad, aquellos son esclavos,
 mientras que los otros son hombres libres.

174 Eurípides, *Ifigenia en Áulide*, vv. 1374-1376; 1394-1401.

En la historia de Eurípides, la escena ya no se desarrolla por medio de la fuerza del destino y el descontrol de las pasiones, la razón –que en Esquilo sólo generaba la consciencia de la debilidad frente a la *phýsis*– ahora es la guía de los sucesos. La razón guía la acción de la tragedia a través de conclusiones claras en un discurso lógico que justifica moralmente los acontecimientos. Por medio de la actitud racional de los personajes se corrigen los errores humanos y como recompensa se elimina el suceso trágico. Cuando Ifigenia justifica su sacrificio y lo acepta con frialdad objetiva, cambia el desenlace de la obra. Ártemis, en el último momento, cuando Ifigenia está en el altar lista para morir, la reemplaza por un cordero¹⁷⁵. Incluso se ve afectada la oposición entre *nómos* y *phýsis*, conflicto que en una obra como *Antígona* de Sófocles tiene un papel central en el desarrollo del conflicto, pues Creonte impone una ley que obliga a Antígona a desobedecer las “leyes no escritas” que dictan que los muertos deban ser enterrados, pero en Eurípides, obedecer la norma que dicta la superioridad del hombre sobre la mujer y de lo griego sobre lo bárbaro está con armonía con las decisiones que tomarán los dioses. En la tragedia de Eurípides, los propios dioses modifican sus exigencias –Ártemis, quien exigía la muerte de Ifigenia, la perdona– y se someten a la exposición racional de la doncella. Se lleva aún más adelante la fuerza racional doblegando a las fuerzas arcaicas: en cierta forma, la acción de Ifigenia es el siguiente paso de la transición hacia el juicio y todo el proceso legal que se había dado en las *Euménides* de Esquilo¹⁷⁶. Al final, la razón y la justificación moral se imponen frente a la *phýsis* y acaban con las situaciones trágicas de la vida humana.

El cambio en el contexto trágico marca el paso hacia una perspectiva de la vida que apuesta porque el uso de la razón sea capaz de corregir los errores humanos y eliminar el dolor. Ya no se tiene la actitud de tiempos pasados que apostaba por soportar al destino y adaptarse a los cambios incontrolables de la vida, sino que se intenta expandir el dominio que la razón ya había demostrado sobre el mundo y el pensamiento. Si la razón es capaz de

175 Cf. Eurípides, *Ifigenia en Áulide*, vv. 1554-1600.

176 Sobre esta interpretación está el segundo capítulo de este trabajo, en la sección 1.2 *La visión jurídico-racional: La confrontación del destino con el derecho*.

brindar técnicas para modificar y utilizar el entorno, entonces con el uso del saber es posible modificar al mundo y a los hombres para que no exista más dolor.

La fuerza de la razón sobre las inconsistencias del destino maduró en el pensamiento socrático que es retratado por Platón. La actitud de Ifigenia frente al sacrificio pasa, a través del Sócrates platónico, a la política de Atenas. Cuando Sócrates enfrenta la pena de muerte, utiliza al argumento racional para eliminar el miedo a morir, además de justificar su actitud como el cumplimiento de un deber impuesto por los dioses. El *conocerse a sí mismo* que en Xenophon era entender las capacidades y límites personales se transforma en un *dominio sobre sí mismo por medio de la razón*. La sabiduría permite una frialdad frente a los arrebatos de la pasión, y quien entiende la trama racional de los sucesos y su importancia ética es capaz, como Ifigenia, de someter al desorden de las pasiones y ser frío frente a los acontecimientos inesperados de la vida. Con la figura de Sócrates, la sabiduría toma el punto central sobre el cual giran todas las cualidades de la *areté*. El proceso ilustrado-civilizador de Odiseo y las tragedias alcanza un punto cúspide, pues la sabiduría socrática absorbe las cualidades de sus predecesores a la vez que las supera, pues conquista los miedos irracionales que sus predecesores reconocían como indomables. En la *Odisea*, en el descenso al Hades, el propio Aquiles menciona su miedo a la muerte¹⁷⁷; en las tragedias de Esquilo y Sófocles, los hombres terminan por doblegarse frente a las fuerzas divinas, Demócrito acepta la necesidad de la destrucción de los mundos. Por su parte, Sócrates se impone a estos inconvenientes por medio de la sabiduría elimina el miedo y, a través de la razón, entabla una armonía entre sus acciones y los mandatos divinos:

οὕτω γὰρ ἔχει, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τῇ ἀληθείᾳ: οὐδ' ἂν τις ἑαυτὸν τάξῃ ἡγησάμενος βέλτιστον εἶναι ἢ ὑπ' ἄρχοντος ταχθῆ, ἐνταῦθα δεῖ, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, μένοντα κινδυνεύειν, μηδὲν ὑπολογιζόμενον μήτε θάνατον μήτε ἄλλο μηδὲν πρὸ τοῦ αἰσχροῦ. ἐγὼ οὖν δεινὰ ἂν εἶην εἰργασμένος, ὧ ἄνδρες [28ε] Ἀθηναῖοι, εἰ ὅτε μὲν με οἱ ἄρχοντες ἔταπτον [...] τοῦ δὲ θεοῦ τάπτοντος, ὡς ἐγὼ φήθην τε καὶ υπέλαβον, φιλοσοφοῦντά με

177 Actitud que el propio Platón critica en *República*, III, *passim*.

δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους, ἐνταῦθα δὲ φοβηθεὶς ἢ θάνατον [29α] ἢ ἄλλ' ὅτιοῦν πρᾶγμα λίποιμι τὴν τάξιν.

τὸ γάρ τοι θάνατον δεδιέναι, ὦ ἄνδρες, οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ δοκεῖν σοφὸν εἶναι μὴ ὄντα: δοκεῖν γὰρ εἰδέναί ἐστιν ἃ οὐκ οἶδεν. οἶδε μὲν γὰρ οὐδεὶς τὸν θάνατον οὐδ' εἰ τυγχάνει τῷ ἀνθρώπῳ πάντων μέγιστον ὄν τῶν ἀγαθῶν, δεδίασι δ' ὡς εὔ ειδότες [29β] ὅτι μέγιστον τῶν κακῶν ἐστι.¹⁷⁸

Pues así, en la verdad, se establece, ¡oh, varones atenienses!: Cuando alguien cree ser el mejor y se coloca [en una posición] o es establecido por otro, entonces uno debe, como yo considero, atreverse a permanecer, y en nada considerar a la muerte ni a ninguna cosa en favor de lo vergonzoso. Yo permitiría algo terrible, varones atenienses, si cuando los superiores me colocaron [en una tarea] [.../pero sobre todo] del dios que me encomendó, como yo consideré y acepté, vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los otros, entonces temeroso de la muerte y de algún otro suceso, abandone mi tarea.

Pues el temer a la muerte es pensar ser sabio y no serlo, es creer conocer aquellas cosas que se desconocen. Pues nadie conoce a la muerte, ni si sucede que [la muerte] es el mayor de todos bienes para los hombres, pero [aún así] temen [a la muerte] como si supieran perfectamente que es el mayor de todos los males.

Xenophon creía que Sócrates había hecho lo posible por ser condenado a muerte para evitar la decadencia de la vida¹⁷⁹, pero, en el testimonio platónico, Sócrates conquista el mayor miedo de los hombres: el terror por la muerte. El saber, como control racional sobre el desorden de la existencia, surge en la cultura ateniense del S. IV a.c.e. Esta nueva aspiración

178 Platón, *Apología*, 28d; 29a-b.

179 Cf. Xenophon, *Apología*, 1-2; 5-7.

de la sabiduría se verá reflejada en los nuevos significados de excelencia y dominio que estarán presentes en los pensadores posteriores al imperio de Atenas.

La distinción entre *phýsis* y *nómos* se vuelve el punto central de discusión para la sabiduría, pues el hombre verdaderamente sabio será capaz de entender la diferencia entre la verdad y la opinión, y por tanto, podrá realizar sus acciones con base en lo que la *phýsis* dicta, en lugar de estar perdido en la relatividad de la *dóxa*. Quien tenga consciencia de lo que es opinión podrá perder el miedo de lo que ella infunde y así logrará dominar a sus propias emociones, pues entenderá que no deben preocuparse por lo que es falso. En contra parte, la verdad es firme, se sobrepone a los cambios de la opinión, si alguien puede actuar con base a la verdad será constante. El hombre que tenga *areté* será distinto del hombre común en su capacidad de entender la verdad y actuar constantemente en base a ella. La sabiduría se liga a la *areté* como su fuente, sólo a partir del saber es posible tener una capacidad de acción medida, constante y capaz de imponerse a las condiciones de la vida.

La actitud de la gente común –quienes sólo pueden vivir en la opinión, y no tienen el saber– determina su debilidad: los hombres no tienen conocimiento estable de las cosas, por eso su actitud y sus acciones son inestables y volubles. Aquellos que se guían por la opinión se basan en lo que escuchan y parece ser creíble, sin analizar más a fondo. Quien conozca las condiciones que determinan y limitan las acciones y los pensamientos humanos, tendrá una ventaja sobre la mayoría de la población, pues conocerá un medio para dominarla y corregir sus acciones. Aunque el control sobre los ciudadanos puede tener similitud entre las descripciones de Pericles y el pensamiento socrático, cambia el objetivo al que debe aspirar el político. En la época imperial el político con *areté* debía fortalecer a la *pólis* y aumentar su dominio sobre otros pueblos, en el pensamiento socrático, expresando claramente que se vive en condiciones que se consideran decadentes, el político es un médico que debe curar a la ciudad de sus enfermedades.

3.3. Platón: la retórica y la medicina

Con el aumento de la importancia de la actividad política en la organización helénica, las actividades propias de la administración pública se desarrollaron como disciplinas especializadas. La retórica se convirtió en la herramienta propia para dirigir las asambleas y convencer al pueblo de realizar las acciones necesarias. Esta disciplina maduró por medio del estudio de la naturaleza del lenguaje y de las actitudes de los hombres en la comunidad. El saber, a través de su evolución como medio para enfrentar las situaciones prácticas, desarrolló al lenguaje como la herramienta para dirigir a los grupos humanos hacia fines prácticos y establecer organizaciones sociales específicas. La retórica era la aplicación práctica de varias formas de sabiduría –como la psicología o la estrategia para la organización– y las cuales enfocaba en la búsqueda del poder. Ciertas cualidades que Platón consideraba objetivos para el político¹⁸⁰ –control de la emociones y convencimiento para lo mejor– ya estaban presentes en la teoría retórica. Incluso la analogía entre médico y orador y palabras con fármacos ya estaba presente en los retóricos previos a Platón. Gorgias entiende características del lenguaje y la persuasión que marcarán a las investigaciones posteriores, pues el sofista ya comprende la volatilidad de la opinión y de las emociones humanas y el papel que la retórica tiene para enfrentar y resolver las ambigüedades de estos elementos:

λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὅς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ· δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι.

180 E.g. como el retórico puede dividir las cosas en sus dimensiones y alcanzar, por medio del discurso, el “mejor lado de las cosas”. Cf. Platón, *Fedro*, 265e-266b.

οἱ πλεῖστοι τὴν δόξαν σύμβουλον τῆι ψυχῇ παρέχονται. ἡ δὲ δόξα σφαιερὰ καὶ ἀβέβαιος οὕσα σφαιεραῖς καὶ ἀβεβαίους εὐτυχίαις περιβάλλει τοὺς αὐτῆι χρωμένους.¹⁸¹

La palabra es un gran soberano, es capaz realizar labores divinas por medio de los cuerpos más pequeños e inadvertidos; [con ella se] termina al miedo, se quita la tristeza, se activa a la alegría y se fortalece a la compasión.

La mayoría tiene a la opinión como consejera de su alma. La opinión es incierta e impredecible, ella lanza alrededor de [quienes] afecta, buena suerte, la cual es incierta e impredecible.

(14) τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν. ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ [II 292. 15 App.] σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν [II 293. 1 App.] λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τινα κακῆι τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν¹⁸².

En relación a lo que es capaz el discurso, en su potencia en relación a la disposición del alma, [es] como a la de las medicinas en relación a la naturaleza del cuerpo. Justo como distintas medicinas expelen diferentes humores del cuerpo, y [como éstas son capaces de] terminar con la enfermedad o con la vida; así los discursos causan dolor, alegran, atemorizan o infunden valor a quienes escuchan. Las palabras persuasivas administran medicinas y liberan al alma de la vileza (κακός).

181 DK 82BII.

182 DK 82BII.

El orador, antes de las teorías platónicas, ya era un formador, un instrumento a través del cual se comunicaba a la *pólis* el ideal de conducta al cual debía de aspirar. Para lograr este objetivo, la sabiduría comienza a desarrollar una *téchne* que domine la psicología de las masas. Esto es una expansión de la habilidad de los presocráticos para utilizar el entorno, pues, así como Tales modificaba ríos para abrir paso a las tropas¹⁸³, Gorgias es capaz de cambiar las actitudes humanas para que actúen de la forma más ventajosa –ya sea para la ciudad o para el orador–. La sabiduría ya no sólo modifica el entorno natural directo –al transformar el entorno para el paso de tropas o la creación de construcciones–, sino que es aplicada conscientemente para la organización y transformación del *nómos*. La organización social helénica genera las herramientas para que los individuos sean capaces de determinar la distribución de las fuerzas de la *pólis* y su aplicación. La técnica se vuelve el arma del hombre de acción, el retórico domina y ejerce poder sobre la masa que queda a merced del efecto de sus discursos. Aunque Gorgias describe las grandes ventajas del discurso, sin embargo no da un poder absoluto al ser humano. El sofista de Leontini comprende las dificultades de su objeto –los hombres en cuanto a sus emociones y opiniones– y pese a que entiende que el orador debe de guiar a sus oyentes lejos de lo bajo (*κακός*), el sofista de Leontini no busca dar a la moral una base inamovible, sino que es más cercano al testimonio de Heródoto sobre las dinámicas sociales: νόμος πάντων βασιλεύς εἶναι.¹⁸⁴ [La costumbre es el rey de todas las cosas]

El pensamiento de Gorgias sobre la fuerza del lenguaje y sobre lo que opera –i.e. las emociones y opiniones de los hombres– lo lleva a analizar todas las circunstancias que determinan las acciones humanas y termina por golpear duramente la idea de la *responsabilidad por las acciones*. Así como la enfermedad es el resultado de una descomposición del cuerpo, las cuales, en general, escapan del control del enfermo, para Gorgias las acciones son resultado de causas que se sobreponen al individuo. El entendimiento de las causas de las acciones de la gente es lo que permite al político dirigir a la *pólis* hacia fines específicos, es decir que, para poder actuar sobre la sociedad, el retórico

183 Cf. DK IIA6; KRS66.

184 Cf. Heródoto, *Historias*, III, 38. [En el original es νόμον βασιλέα]

debe de entender la necesidad que la obliga a actuar. Para Gorgias el orador no es un médico que corrige el rumbo de los sucesos como lo harían Ifigenia o Sócrates, sino es el hombre capaz de aprovechar la fuerza de la necesidad que está contenida en las circunstancias que determinan los sucesos de la vida y de las acciones humanas. Esta posibilidad técnica del lenguaje se vuelve esencial en las dinámicas del poder político, la palabra se convierte en la herramienta para que el político hábil pueda realizar sus planes en la vida pública y sea capaz de fortalecer a la *pólis*. La forma retórica de la sofística de este tiempo está en cercanía con el pensamiento del diálogo de Melos¹⁸⁵, pues la fuerza superior es la que se impone sobre lo más débil, sólo que aquí el poder se deriva del uso del lenguaje, no del poder militar.

El saber detrás de la retórica de Gorgias deja los conceptos morales en un segundo plano, lo que impera es la fuerza práctica, ya sea de los hombres o de la *phýsis*. La ley se obedece por el miedo o el gusto de los hombres. La retórica no establece las leyes por las cuales todo hombre deba actuar, sino que entiende las condiciones que determinan las acciones humanas y logra sus objetivos por medio de la fuerza de éstas. La retórica de Gorgias muestra el gran contraste que había entre las bases políticas de Atenas y un sistema más rígido como el de Esparta: Licúrgo fue capaz de establecer preceptos educativos que determinaran las cualidades de un buen ciudadano, y obedecer tales preceptos era un deber prácticamente religioso, pues de ello dependía la fuerza de la ciudad; la retórica de Gorgias –más cercana a la época imperial de Atenas– depende del entendimiento de la diversidad y volubilidad de los hombres, es el poder de crear una organización política en la inestabilidad humana, sin perder la capacidad de adaptarse al cambio. La retórica de la sofística del S. V a.e.c aspiraba a usar la fuerza de la naturaleza humana para el dominio. En contraste con la retórica o política que Platón buscará alcanzar, Gorgias no tiene como problema la corrección moral, pues la condena moral era resultado de no entender las causas que determinan los errores humanos¹⁸⁶. En lugar de conciliar verdad-*phýsis-areté* como lo hizo la figura de Sócrates, Gorgias entiende la división entre *phýsis/nómos* y

185 Cf. Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, V, 85-111.

186 E.g. el objetivo de limpiar el nombre de Helena en el *Encomio a Helena*. Cf. DK 82BII.

reconoce a la diversidad, la relatividad y el cambio como el entorno en el cuál el ser humano debe desarrollarse:

ἄ γὰρ ὀρῶμεν, ἔχει φύσιν οὐχ ἦν ἡμεῖς θέλομεν, ἀλλ' ἦν ἕκαστον ἔτυχε' διὰ δὲ τῆς ὄψεως ἢ ψυχῇ κὰν τοῖς τρόποις τυποῦται. (16) αὐτίκα γὰρ ὅταν πολέμια [II 293. 10 App.] σώματα [καὶ] πολέμιον ἐπὶ πολεμίους ὀπλίσηι κόσμον χαλκοῦ καὶ σιδήρου, τοῦ μὲν ἀλεξητήριον τοῦ δὲ προβλήματα, εἰ θεάσεται ἢ ὄψις, ἐταράχθη καὶ ἐτάραξε τὴν ψυχὴν, ὥστε πολλάκις κινδύνου τοῦ μέλλοντος (ὡς) ὄντος φεύγουσιν ἐκπλαγέστες. ἰσχυρὰ γὰρ ἡ συνήθεια τοῦ νόμου διὰ τὸν φόβον ἐξωικίσθη τὸν ἀπὸ τῆς ὄψεως, ἥτις [II 293. 15 App.] ἐλθοῦσα ἐποίησεν ἀμελήσαι καὶ τοῦ καλοῦ τοῦ διὰ τὸν νόμον κρινομένου καὶ τοῦ ἀγαθοῦ τοῦ διὰ τὴν νίκην γινομένου. (19) εἰ οὖν τῷ τοῦ Ἀλεξάνδρου σώματι τὸ τῆς Ἑλένης ὄμμα ἦσθὲν προθυμίαν καὶ ἄμιλλαν ἔρωτος τῇ ψυχῇ παρέδωκε, τί θαυμαστόν; ὅς εἰ μὲν θεὸς (ὧν ἔχει) θεῶν θεῖαν δύναμιν, πῶς ἂν ὁ ἦσσαν εἶη τοῦτον ἀπόσασθαι καὶ [II 294. 10 App.] ἀμύνασθαι δυνατός; εἰ δ' ἐστὶν ἀνθρώπινον νόσημα καὶ ψυχῆς ἀγνόημα, οὐχ ὡς ἀμάρτημα μεμπτέον ἀλλ' ὡς ἀτύχημα νομιστέον· ἦλθε γὰρ, ὡς ἦλθε, τύχης ἀγρεύμασιν, οὐ γνώμης βουλευμάσιν, καὶ ἔρωτος ἀνάγκαις, οὐ τέχνης παρασκευαῖς.¹⁸⁷

Entonces, la naturaleza no tiene lo que nosotros deseamos, más bien cada vez [que] miramos algo ocurre que el alma, por medio de la vista, es moldeada en su temperamento. Pues, cada vez que un objeto amenazante y en arreglo hostil, [por ejemplo] por causa de las armas de acero y bronce que lleva [la escultura del] guardián [que] avanza en [actitud de] defensa, agitan al alma, [como] si las observara la vista [inmediata], como si fueran reales, como un peligro verdadero, [entonces, las almas] huyen atemorizadas. Pues la familiaridad con la ley fue expulsada de la vista a través del miedo, y ésta se perdió, lo que hizo que se descuidara lo bello que hay en la ley y lo bueno que acontece en la victoria. Ahora, si por medio del cuerpo de Alejandro, se complació la mirada de Helena, y se transmitió el deseo y convulsión de Eros hacia el

187 DK 82BII.

alma, ¿es sorprendente? Si es [Eros] un dios, tiene la potencia divina de los dioses, entonces ¿de qué forma lo más débil contendrá y resistirá a lo más fuerte, y [cómo] será poderoso? Por otra parte, si Eros es una enfermedad humana e ignorancia del alma, entonces no es culpa por transgresión, más bien se cuenta mala fortuna: [las faltas que] suceden [son] despojos de la fortuna y no deseos del pensamiento, por medio de las fuerzas de Eros, y no por medio de una preparación técnica.

El objetivo de la retórica con Gorgias es el transformar el temperamento del alma por medio de los sentidos y las emociones, lo cual hace muy difícil encontrar un punto inamovible para definir la *areté* o lo que es mejor en cada caso. El fallar en reconocer esto, ya sea para condenar o sólo manejar una emoción –como el miedo a la ley– es una falla de método derivada de la falta de comprensión del alma humana. La retórica es una herramienta para enfrentar los giros de la fortuna, no para corregir y dominar los sucesos – como la Ifigenia de Eurípides–. Al final, el desarrollo de la retórica, el lenguaje y la psicología descritos por Gorgias pasarán –a través de la figura de Sócrates– a otros pensadores, y uno de ellos (Platón) los retomará en sus reflexiones sobre la política, la persuasión y el lenguaje.

Hay dos grandes ejemplos de discurso público en la antigüedad que muestran distintas aspiraciones políticas: el *Discurso fúnebre de Pericles* narrado por Tucídides y la *Apología* escrita por Platón. Tucídides hace un análisis de las cualidades psicológicas de Atenas así como de su educación y organización pública, las elogia insistiendo en que gracias a ellas Atenas se ha convertido en la ciudad-imperio más grande y noble de Grecia, por lo cual la vida de sus hombres ha adquirido valor y fama. Las cualidades que se alaban son el deseo de dominio mezclado con el gozo por las artes y la belleza; siempre se buscaba ampliar el poder y dominio de la *pólis* a través del mundo. Por otra parte, la *Apología* denuncia que Atenas ha perdido su fuerza y no logra despertar, pues ha fracasado en otorgar prudencia y sabiduría a sus ciudadanos, apostando siempre por lo que es menos confiable en el ser humano: las emociones y opiniones. Sócrates se define como el médico que viene a

despertar Atenas para que ella sea capaz de recuperar su grandeza. Su discurso no es un canto a lo que hace grande a Atenas, sino la expresión de la necesidad de corrección. Aquí la política es el medio para salir de la decadencia, con la aspiración de alcanzar una grandeza y poder cuyas bases sean más estables que las de el esplendor del pasado.

La mezcla del médico con el político es una de las líneas principales de las aspiraciones de Platón: la necesidad de sanar a una ciudad en decadencia. En vista a este objetivo Platón bosqueja lo que llamará la *verdadera política*. El pensamiento platónico expresa un entorno histórico que concentra sus fuerzas para intentar recuperar la gloria pasada. En la filosofía platónica se ligan la admiración por Esparta, las cualidades nobles homéricas y la admiración por la fuerza del imperio para criticar la situación actual de Atenas e intentar darle un ideal educativo que haga que los ciudadanos recuperen la *areté*.

3.3.1. *La téchne y quién puede enseñarla como medio para dominar la vida pública.*

Platón comienza a criticar el sistema retórico que se había desarrollado, denunciando su falta de una aspiración educativa. Gorgias no genera algún sistema para corregir el estado de las cosas, sus discursos no explican ni justifican la responsabilidad moral, de hecho en gran parte reconocen a las acciones humanas como efecto de la necesidad y conciben a la naturaleza como amoral. Frente a esto, Platón apuesta por que la retórica –o en su caso *la verdadera política*– pueda dar a las personas conocimiento y control sobre sus acciones. Lo que dará a la política esta capacidad será su proximidad a la verdad, pues no se basará en opiniones, sino en lo que es verdadero. En Platón la diferencia entre el saber y la creencia marca dos posibilidades para el desarrollo de la vida humana. La primera opción dará constancia en la acción y permitirá a los hombres imponerse sobre lo voluble e impredecible de la opinión y las pasiones humanas. Por otra parte, la forma de vida que se derive de las creencias estará determinada por la suerte y el capricho de la naturaleza del hombre, será inconstante, cobarde y fallida.

La claridad racional de Sócrates y Eurípides se traduce en Platón en la *téchne*. Únicamente las prácticas que tengan una sólida estructura racional y puedan explicar y justificar cada una de sus acciones podrán definirse como técnicas. Sólo cuando la retórica cumpla estas cualidades será una genuina herramienta de poder que distinga al individuo excepcional de la masa. La retórica que se había desarrollado antes del sistema filosófico de Platón es denigrada en categoría, pues no reúne las cualidades propias de una *téchne*. Sin embargo Platón le reconoce a la retórica previa cierto valor como un ejercicio que ha desarrollado un esquema imperfecto, por lo cual sólo la considera un ejercicio de habilidad, pero que no llega a ser una verdadera ciencia –o *téchne*–: οὐ μοι δοκεῖ τέχνη εἶναι ἀλλ’ ἐμπειρία¹⁸⁸ [a mí me parece que no es una *téchne*, sino una habilidad]. La falta de saber, la ignorancia, es equiparada al *kakós* que se oponía a la nobleza homérica y a la inteligencia política de Pericles, pues una retórica sin ciencia es mera adulación, sin la capacidad de oponerse y dirigir al pueblo. La actitud política servil e impotente que llevó a la guerra civil fue denunciada por Tucídides como una falla que se derivaba del temperamento de los sucesores de Pericles, en cierta forma no consideraba a las instituciones atenienses como algo fallido, pues fueron sus instituciones y la vida cultural de Atenas las que generaron el gran poder de ciudad-imperio. Por su parte, Platón considera que la decadencia política se deriva de que la política, la retórica y las instituciones de la *pólis* –como se ve en *República*– no tienen su fundamento en la investigación por la verdad, es decir, que fallan porque no son capaces de entender que solamente por medio de la sabiduría –i.e. al fundamentarlas en la verdad y no en la opinión¹⁸⁹– pueden tener el desarrollo óptimo. Por esto, la importancia que Platón da a la investigación sobre la verdad y el correcto desarrollo de la *téchne* no deja de estar ligada a la fuerza para dominar en la vida pública y capacidad de aumentar la potencia de acción de los hombres.

En el diálogo *Gorgias*, Platón aborda la distinción entre política y retórica a partir de la distinción que ya hizo entre τέχνη [*téchne*] y ἐμπειρία [habilidad], donde sólo la política –

188 Platón, *Gorgias*, 500e. Es un paralelo que hace Platón en la comparación culinaria-medicina y que aplica en la oposición de retórica-política.

189 E.g. al considerar el fracaso en la transmisión de la *areté* a través de las generaciones. Cf. Platón, *Protágoras*, 319e-320a.

que estará basada en la investigación y conocimiento de la verdad– tendrá el rango de *téchne*. La retórica es reducida a la imagen defectuosa de la política, no tanto por que carezca de una estructura racional de clasificación de temas o formas de acción –Platón, en diálogos como el *Fedro* reconoce las categorías y parámetros que ha desarrollado la retórica–, sino porque su base es la opinión, la creencia y lo no verdadero, por lo que solamente puede desenvolverse en lo verosímil y usar recursos –como los que proponía Gorgias– para formar el temperamento de las almas a través de los sentidos y las emociones –i.e. lo irracional y voluble–. El que la retórica se conforme con este nivel de acción lleva a Platón a considerar que la retórica simplemente adula –place para obtener lo que desea–. *μεμαθηκέναι* [saber] y *πεπιστευκέναι* [creer]¹⁹⁰ serán los posibles fundamentos para los ejercicios políticos, y según el que elija cada individuo como base de su acción, se distinguirá al político capaz de dominar y dirigir al pueblo de los pasivos aduladores. El orador que ejecute el ejercicio retórico desde el saber podrá sobreponerse a la masa y dominar sus cambios de pasión y opinión. En contra parte, el retórico que dependa de la creencia –y que vea en las acciones del individuo necesidad más que la posibilidad de corregirlas por medio del saber– sólo persuadirá a un público ignorante, y estará sujeto a los cambios de ánimo de su audiencia –pues como decía Gorgias sobre Eros, estos provienen de la divinidad, la locura y la Fortuna–, de manera que ellos tendrán control sobre él, no a la inversa. La relación con la verdad de cada ejercicio retórico determinará su fuerza de dominio; si se tiene la verdad podrá dominar, si se está en la ignorancia, será controlado por las pasiones del pueblo.

La importancia de que sea el saber o la creencia la base de la acción es una transposición de un valor de la nobleza al terreno de la técnica: la importancia por el origen. Desde donde surja la técnica determinará el “linaje” del resultado: el saber dará resultados nobles, la creencia viles. Así todo aquello que tenga un origen bajo estará sujeto a la ambigüedad y el error: ‘ἄρ’ ἔστιν τις, ὃ Γοργία, πίστις ψευδῆς καὶ ἀληθῆς¹⁹¹ [por lo tanto, oh Gorgias, la creencia puede ser verdadera o falsa]. Todo ejercicio retórico que se derive

190 Los verbos están en infinitivo perfecto activo, como aparecen en *Gorgias* 454d.

191 Cf. Platón, *Gorgias*, 454d.

de la creencia tendrá la posibilidad del error y la contradicción, su poder será inestable, como su fundamento. En oposición, la ciencia sólo puede ser verdadera, un discurso que tenga como base el saber eliminará la posibilidad de fallar, pues sólo tiene una opción posible: ser verdad. La base que cada retórico tenga para sus discursos determinará la estabilidad de sus logros. Platón distingue a quienes practican la retórica con base en el fundamento de su ejercicio: ἐξ ἧς πιστεύειν γίγνεται ἄνευ τοῦ εἰδέναι ἢ ἐξ ἧς τὸ εἰδέναι¹⁹²[una persuasión que acontece desde el creer sin saber y otra que surge del conocer]. Y con esta clasificación separa a la retórica del pasado – a la cual considera que pertenece Gorgias– de la verdadera política, pues la tradición no ha logrado enseñar lo que son las cosas: ἡ ῥητορικὴ ἄρα, ὡς ἔοικεν, πειθοῦς δημιουργὸς ἐστὶν πιστευτικῆς ἀλλ’ οὐ διδασκαλικῆς περὶ τὸ δίκαιόν τε καὶ ἄδικον.¹⁹³ [Entonces, la retórica, al parecer, es un artista de la persuasión propia de la creencia y no propia de la enseñanza sobre lo justo y lo injusto]. Una vez que Platón ha dado a la retórica –o mejor dicho, al ejercicio político– un fundamento estable y verdadero, entonces podrá asimilar la analogía entre médico y orador para desarrollarla a partir de su nueva concepción de política. El retórico que ejerza la verdadera política enseñará a la población, le explicará las partes racionales de la acción y la hará consciente de los deberes y justificaciones morales de sus actos. Por medio de este nuevo fundamento –la sabiduría que investiga sobre la verdad– el médico orador podrá modificar las condiciones históricas de la *pólis* que ha perdido su vieja gloria, el cumplimiento de tal objetivo es la razón de ser de esta nueva *téchne* política.

Ya que Platón estableció el fundamento de la verdadera *téchne* –la verdad–, el filósofo ateniense define la figura del hombre que es capaz de entender, desarrollar y enseñar dicha herramienta. En este punto es muy importante el conflicto de Platón con los sofistas, pues ellos no ofrecían saber en abstracto, sino la capacidad de entender y administrar, así como la excelencia y la prudencia –σωφρονέω [ser razonable/moderado] que la cultura helénica tanto admiraba en personajes como Odiseo–. Esta cualidad de σωφρονεῖν¹⁹⁴ está

192 *Id.*, 454e.

193 Platón, *Gorgias*, 454e-455a.

194 Mismo verbo que arriba, sólo que está en presente infinitivo activo.

relacionada con la administración de los bienes y las riquezas, es decir con la οἰκονομία¹⁹⁵. Las cualidades de prudencia, *areté*, y administración privada y pública, se ligan a través de una *téchne* desarrollada por los sofistas y después asimilada por Sócrates y Platón, de ahí la gran importancia que éste último da a dar una base fija a este tipo de saber. Primero, en la figura de Sócrates –narrada por Xenophon– cuando habla de la *téchne* sobre la οἰκονομία, quien tenga el dominio de esta *téchne* podrá manejar todo lo bueno [ἀγαθός] que posea un individuo de la forma más eficiente, así como mantenerlo y aumentarlo, también podrá controlar lo malo [κακός] y evitar que acabe con las posesiones del individuo. Sin embargo no es la mera propiedad, sino su uso social y personal lo que determina si alguna posesión es buena [ἀγαθός] o mala [κακός], por eso, el saber y la *téchne* son de suma importancia, pues con la sabiduría un individuo hará un correcto uso de lo que tenga a su disposición:

[10] ταῦτ' ἄρα ὄντα τῷ μὲν ἐπισταμένῳ χρῆσθαι αὐτῶν ἐκάστοις χρήματά ἐστι, τῷ δὲ μὴ ἐπισταμένῳ οὐ χρήματα [...] ¹⁹⁶

Entonces esto es así, que por medio del saber, [es que] el tener cada una de las cosas de cada uno, es que [éstas] son riquezas; por otra parte, por medio de no saber [i.e. de la ignorancia] es que [las cosas que cada uno posee] no son riqueza [...]

Con la figura de Sócrates, se enuncia de la manera más clara la importancia de la sabiduría para la correcta aplicación de las fuerzas prácticas –tanto de las capacidades psicológicas como de las posesiones de un individuo–. Un individuo, que no sea capaz de aplicar el saber sobre sus posesiones, no podrá aprovecharlas, por tanto no será capaz de poseerlas como algo bueno [ἀγαθός], sino que serán algo opuesto a la virtud o lo mejor, y terminarán

195 Cf. Xenophon, *Oeconomicus*, 7, 14.

196 Xenophon, *Oeconomicus*, I, 10.

por ser lo vil o bajo [κακός]. Así como en la figura de Sócrates se absorben las herencias del proceso de ilustración presentes en Homero y el mundo trágico, también se asimila la figura del sofista, pues sus objetivos de guiar a los individuos y generar una *téchne* de la vida pública son incorporados a las aspiraciones de la figura socrática.

La relación del saber con la política y el uso eficiente de las cualidades es algo que se ha desarrollado a lo largo del pensamiento helénico. Aunque ya desde Homero se reconoce que la retórica es algo que se enseña –en la amonestación de Néstor a Aquiles– y que a lo largo del discurso fúnebre de Pericles se exalta cómo los atenienses buscan el saber, no se había desarrollado la figura del especialista en temas políticos. Fue en los sofistas del S. V a.e.c donde se creó la figura cultural del especialista en la política. A través de los sofistas se expresa la creación cultural de una *téchne* enfocada en la vida pública y la educación del ciudadano particular para la acción política. El proyecto educativo para la política que está en la figura de Sócrates y en el pensamiento de Platón, ya había sido generado por las condiciones de vida de la *pólis*, por la necesidad que ésta tenía de ciudadanos capaces de manejar un imperio cada vez más grande que enfrentaba retos más complejos en su relación con las ciudades oponentes y las ciudades sometidas. Así, los ciudadanos que demuestren la mayor eficiencia en su carrera política, serán los más capacitados para dirigir toda la organización política de la ciudad. Esto se muestra en lo que Platón reconoce como herencia de los pensadores previos –sobre todo los sofistas–:

[318ε] [...] τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, [319α] καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν.

ἄρα, ἔφην ἐγώ, ἔπομαί σου τῷ λόγῳ; δοκεῖς γάρ μοι λέγειν τὴν πολιτικὴν τέχνην καὶ ὑπισχνεῖσθαι ποιεῖν ἄνδρας ἀγαθοὺς πολίτας.¹⁹⁷

197 Platón, *Protágoras*, 318e-319a.

[318e/ sobre lo que aprenderían con Protágoras] Por otra parte es [lo que aprenderán] el arte que proviene de la prudencia¹⁹⁸ para el cuidado de los hogares; de cuál sería la mejor manera para administrar el hogar propio, [319a] y, a partir de esto, en relación a la *pólis*, de qué manera ser el más capaz para actuar y hablar dentro de la ciudad.

Por lo tanto, como yo decía, sigo tu discurso: me parece que mencionas a la técnica política [ἡ πολιτικός τέχνη], y [te] comprometes en hacer a los varones buenos ciudadanos.

Platón toma aspiraciones que ya existían en la cultura helénica previas a él y busca darles una nueva base desde la cual logren de una forma más eficiente y duradera los objetivos que éstas se habían planteado. En cierto sentido, Platón busca continuar con elementos de la tradición de su cultura, y no rompe con ella, pero, a la vez, trata de superar el legado del pasado al buscar las bases de las que éste carecía. La falta de la verdad, y por tanto, la imposibilidad de crear tanto al verdadero educador como a la ἡ πολιτικός τέχνη, es lo que Platón reconoce como el gran fallo del pasado, pues él no niega que la historia ha dado grandes hombres y excepcionales ejemplos de *areté*, pero sí afirma que fueron incapaces de encontrar una forma para transmitir estas cualidades a través de la historia:

[319ε] [...] ἀλλὰ ἰδίᾳ ἡμῖν οἱ σοφώτατοι καὶ ἄριστοι τῶν πολιτῶν ταύτην τὴν ἀρετὴν ἣν ἔχουσιν οὐχ οἷοί τε ἄλλοις παραδιδόναι: ἐπεὶ Περικλῆς, ὁ τουτωνὶ τῶν νεανίσκων πατήρ, τούτους ἃ μὲν διδασκάλων εἶχετο καλῶς καὶ εὖ ἐπαίδευσεν [320α] ἃ δὲ αὐτὸς σοφός ἐστιν οὔτε αὐτὸς παιδεύει οὔτε τῷ ἄλλῳ παραδίδωσιν, ἀλλ' αὐτοὶ περιμόντες νέμονται ὡσπερ ἄφειτοι, ἐάν που αὐτόματα περιτύχωσιν τῇ ἀρετῇ.¹⁹⁹

198 Εὐβουλία [Buen consejo/ prudencia], Carlos García Gual traduce como “la buena administración de los bienes familiares”.

199 Platón, *Protágoras*, 319e-320a.

[319e] [...] más bien, los más sabios y los mejores de entre los ciudadanos, si tienen virtud [τὴν ἀρετὴν], ni unos ni otros la han transmitido: pues Pericles, el padre de estos jóvenes, por un lado, él mismo los ha enseñado bellamente [en las cosas que] dependen de los maestros, pero, por otra parte, [320a] en lo que él mismo es sabio, ni él mismo lo enseña ni entrega [a estos jóvenes] a otro [que les enseñé aquello en lo que el propio Pericles es sabio]. Más bien estos [jóvenes], en cuanto son liberados, deambulan y se dispersan, [como] si, en cualquier momento, por su propia voluntad se encontraran, por casualidad, con la virtud.

Debido al proyecto educativo que se plantea Platón, el político no puede considerar a la justicia una cuestión de costumbre o de simple fuerza para imponerse, sino que debe tener una *téchne* sobre ella, y así, al igual que los discursos de la verdadera política, alcanzará algo que siempre sea verdad. La retórica que sea una *téchne*, busca un medio para transformar el temperamento de las almas que se derive de un conocimiento firme sobre la naturaleza de las cosas, la psicología humana y las cualidades del necesarias para el ciudadano –como la *areté* y la prudencia–. Si esto se logra, se fusionarán persuasión y enseñanza, así lo que transmita el político por medio de sus acciones y discursos no será una mera influencia pasajera, sino una acción didáctica que se desarrolle a través de la historia y logre que las virtudes y fortalezas de una generación pasen a la siguiente. Platón, no desconoce el valor de las reflexiones previas sobre el lenguaje y la influencia en el temperamento de los hombres, lo que hace es reorganizarlas y clasificarlas en función de sus aspiraciones teóricas. Al clasificarlas y darles un nuevo fundamento, Platón considera que éstas disciplinas serán verdaderas *téchne* y tendrán la fuerza de, no solamente modificar las disposiciones de los hombres, sino además brindarles una enseñanza que vaya de hombre a hombre y de una generación a otra.

Platón se opone al relativismo de las cualidades que estaba presente en los sofistas y en pensadores presocráticos como Demócrito, porque entiende que a partir de ese relativismo

es imposible hacer que una cualidad –como las que componían la *areté* de Pericles– se transmitiera como el contenido objetivo de una enseñanza, alcanzando cierta igualdad a través de la historia. Para el relativismo de los sofistas, el mundo se ve desde la perspectiva de la necesidad de la naturaleza, lo demás –como las leyes o las cualidades de las cosas– era convención e interpretación –i.e., son *nómos*²⁰⁰–. Por lo tanto, la existencia no podía corregirse según los términos morales del ser humano respecto de lo justo o lo bueno – como lo haría la Ifigenia de Eurípides, pues lo que razona como justo sólo sería convención, no la necesidad de la *phýsis*–; lo mismo sucede con las cualidades de Pericles, que si bien tal hombre sería considerado un ejemplo de virtud, si se considera desde una sociedad con costumbres distintas –como lo menciona Heródoto– o de tiempo, podría ser que alguien como Pericles ya no sea un hombre de *areté*. Para cancelar este relativismo sobre las cualidades morales, Platón acude a la metafísica y las ideas de interpretación basadas en la analogía y la semejanza²⁰¹. Primero, Platón le otorga a las cualidades morales una existencia real en la *phýsis*, pues la *areté* tendría una forma que se distribuye a lo largo de todas sus manifestaciones, y el entender cuál es tal forma, es el objetivo de la sabiduría. Con este objetivo de entender lo que hace iguales a todas las virtudes²⁰², Platón lograría sobreponerse a un relativismo como el de Heródoto, pues pese a que cada cultura tenga diferentes ejemplos de *areté*, todas ellas, en tanto que pertenecen a un mismo género, compartirían una forma [*ousía*] semejante. Una vez ligada la verdad con la *areté* con el fin de resolver los problemas de la enseñanza de la *areté* presentadas por el relativismo, Platón puede asegurar que la búsqueda por la verdad de las cosas, es decir, el alcanzar su fundamento, es la vía por la cuál los individuos podrán hacerse mejores a sí mismos y se convertirán en los mejores ciudadanos y los mejores políticos. En *República*, Platón describe la culminación del desarrollo de su teoría sobre la búsqueda de la verdad como la percepción del propio bien:

200 En el sentido en que lo explica Demócrito en DK 68 B 117.

201 Normas parecidas a las descripciones de Frazer sobre magia por contagio y magia simpatética en James Frazer, *La rama dorada*, pp. 22-48.

202 Cf, Platón, *Menón*, 72a-73a.

[532α] οὐκοῦν, εἶπον, ὦ Γλαύκων, οὗτος ἤδη αὐτός ἐστιν ὁ νόμος ὃν τὸ διαλέγεσθαι περαίνει; ὃν καὶ ὄντα νοητὸν μιμοῖτ' ἂν ἢ τῆς ὄψεως δύναμις, ἣν ἐλέγομεν πρὸς αὐτὰ ἤδη τὰ ζῶα ἐπιχειρεῖν ἀποβλέπειν καὶ πρὸς αὐτὰ τὰ ἄστρα τε καὶ τελευταῖον δὴ πρὸς αὐτὸν τὸν ἥλιον. οὕτω καὶ ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῇ ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἐστὶν ἕκαστον ὁρμᾶν, καὶ μὴ ἀποστῆ πρὶν [532β] ἂν αὐτὸ ὃ ἐστὶν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσῃ λάβῃ, ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει, ὥσπερ ἐκεῖνος τότε ἐπὶ τῷ ὄρατοῦ²⁰³.

[532a] [Sócrates] dije: ¿Entonces, Glaucón, en verdad, ésta misma es la norma [ὁ νόμος] que la dialéctica [τὸ διαλέγεσθαι] cumple? Y [aunque la dialéctica aplica esta norma] sobre lo inteligible, la potencia de la visión imita a esta [ley de la dialéctica]²⁰⁴. [Esto lo dejamos claro] cuando discutimos cuál era la [potencia de la visión], ciertamente ésta intenta observar a los seres vivos en relación a sí mismos, y a las estrellas, y por último al sol mismo. Entonces, siempre que alguien, alejado de todo lo perceptible, intentara usar la dialéctica a través de los discursos [y la razón], para considerar lo que cada cosa es en sí misma, y que no deserte antes [532b] de percibir [por medio de esta cinta/agarradera] lo que es el bien [ὃ ἐστὶν ἀγαθὸν], y por causa de esto suceda que logre respecto de lo inteligible [percibir lo que es], como sobre lo visible [lo logró] cada uno [de los prisioneros de la caverna].

Se relaciona el saber con la percepción como una forma de aproximarse a las cosas de manera directa, semejante a cómo un investigador de la naturaleza se aproxima a los fenómenos. Pero, para alcanzar esta meta, la investigación platónica sobre el bien [ἀγαθὸν] debe separarse de las cosas sensibles [ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων], pues es por medio de la

203 Platón, *República*, 532a-b.

204 ὃν καὶ ὄντα [...] comprendo este ὃν en referencia al anterior en: ὁ νόμος ὃν τὸ διαλέγεσθαι περαίνει, donde entiendo que ὃν sirve como objeto directo de τὸ διαλέγεσθαι περαίνει.

dialéctica y el *lógos* como se logrará entender la forma de esta cualidad que es fundamental para la *areté*, la habilidad política y la prudencia. Este *nómos* que Platón da a la dialéctica marca su principal distancia de las investigaciones históricas de Heródoto y Tucídides. Pues la observación directa de los pueblos y las dinámicas sociales no es la materia prima donde surge y se consume el conocimiento, sino un medio para alcanzar lo inteligible que está a parte de *todo lo sensible*. En el pensamiento de Platón, esta “percepción” de lo que es el bien constituye la base de la *areté* y la verdad que guía toda organización y acción política. El conflicto entre lo verdadero y lo falso [ψευδῆς καὶ ἀληθείας] que estaba presente en el *Gorgias*, como los fundamentos que definían a la *téchne* de la habilidad, es resuelto por el proceso dialéctico, el cual usa la diversidad de los fenómenos –y también las habilidades o disciplinas que los han estudiado– para alcanzar la percepción de lo verdadero y superar los objetivos y límites de las distintas disciplinas que han estudiado a la *phýsis*, la historia y las relaciones humanas. La física²⁰⁵, la historia, la retórica y la política quedan subordinadas a la dialéctica, pues, sólo si sirven para lograr el objetivo de esta disciplina, podrán ser una verdadera τέχνη [*téchne*] y no quedarse en la fase previa de sólo ser una ἐμπειρία [habilidad].

El mundo de los sofistas y la distinción entre verdad y *nómos* de Demócrito terminan como intentos frustrados por alcanzar la verdad, lo mismo con la sabiduría de Pericles respecto de la política. La ambición del sistema platónico sobrepasa a la de la tradición y busca dar un orden tanto a la historia humana como al desarrollo y estructura de la de la *phýsis*. Dentro de la filosofía platónica, las distinciones entre νόησις [inteligible] y δόξα [opinión]²⁰⁶, no son simples categorías teóricas, sino grados de cercanía con la esencia del mundo. A semejanza con el mundo homérico, donde los grandes guerreros poseedores de la *areté* eran descendientes de los dioses y estaban más cerca de los niveles superiores del cosmos, el filósofo del pensamiento platónico es aquél que sobrepasa a los investigadores previos y se acerca a la esencia de las cosas. Por esto, no será una simple diferencia de

205 En el sentido de la investigación de la *phýsis* como la realizaban los autores presocráticos, no como pueda entenderse en el contexto contemporáneo.

206 Cf. Platón, *República*, 533e-534a.

método o descripción lo que distinga a un filósofo de un Pericles o un Gorgias, sino su familiaridad con la esencia de la *phýsis*. Verdad y falsedad tienen tanta relevancia para Platón porque serán los parámetros para organizar en una jerarquía duradera tanto al propio cosmos como a las sociedades humanas:

[...] οὐκ ἂν ἐάσαις, ὡς ἐγῶμαι, ἀλόγους ὄντας ὥσπερ γραμμάς, ἄρχοντας ἐν τῇ πόλει κυρίου τῶν μεγίστων εἶναι²⁰⁷

y entiendo que, a quienes son irracionales [ἀλόγους ὄντας] como las líneas [de la geometría], no le permitirías ser quienes dirijan lo más importante del poder dentro de la ciudad.

El proceso de conocimiento no es simplemente una asimilación de las cualidades de los objetos, sino que el que ejerce el saber se transforma y se asemeja a aquello que estudia. Para Platón, los individuos formarán grupos con base en su semejanza con las cosas del saber que han estudiado: algunos pueden ser “irracionales como líneas en geometría”, y, por otra parte otros serán sus opuestos; según sea el caso, a cada individuo le corresponderá una posición social y el derecho a ejercer alguna acción dentro de la *pólis*. La importancia de la dialéctica para la política no se debe a que acerca a través del *lógos* hacia la esencia de las cosas y permite la visión de éstas, dando herramientas al político para su acción, sino que el dialéctico no será un ἄλογος, y al alcanzar la visión de la esencia del bien [ἀγαθὸν] será semejante a éste. El saber implica tanto una disposición hacia el objeto como una imitación de éste, y según cada individuo progrese en esto, alcanzará o no la *areté* y la capacidad de gobernar. Por medio de la dialéctica, el saber alcanza la habilidad de hacer a los hombres virtuosos, pues conocer y asimilarse al cosmos se ligan. Esta cualidad de la filosofía platónica es lo que le permite a la *téchne* política superar la incapacidad de

207 Platón, *República*, 534d.

Pericles para transmitir su sabiduría y virtud a sus descendientes. El gran político ateniense, quien, por estar atrapado en la *dóxa*, no logró percibir la esencia del bien, fue incapaz de asemejarse lo más posible con aquello en lo que era sabio y no dejó de ser totalmente un ἄλογος.

Con Platón, la sabiduría transfiere el bien [ἀγαθὸν] por medio de la imitación y un “contagio”, es decir, que lo bueno y noble causará cosas de su mismo tipo, de igual manera lo harán sus opuestos: περὶ πάντων, οἷον ἂν ποιῆ τὸ ποιοῦν, τοιοῦτον τὸ πάσχον πάσχειν.²⁰⁸ [respecto de todas las cosas, justo como la especie de lo que genera hace algo, lo que lo recibe, lo padece]. Alcanzar la sabiduría es una transformación que hace que los sabios escalen en la jerarquía del cosmos y se asemejen a las esencias divinas del mundo²⁰⁹. La familiaridad entre los dioses olímpicos y los héroes míticos –quienes tienen un linaje que los hace parientes de los dioses– es reinterpretada y racionalizada por Platón, de forma que ya no es el ser hijo de alguna deidad, sino buscar el saber a través de la dialéctica, lo que establecerá este vínculo entre hombre y divinidad.

El objetivo de la sabiduría es establecer una cadena que “contagie” o transmita las cualidades del cosmos hacia los individuos y las organizaciones políticas. Platón intenta transformar la organización histórica de Atenas desde la metafísica, así, el sabio que se asemeje a la divinidad, transmitirá su saber a los otros hombres y al cuerpo político, y todos estos elementos se asemejarán, en la medida de lo posible, a los objetos racionales de la sabiduría. En consecuencia, una ciudad que dependa de una retórica cuyo origen no sea noble, no tendrá un vínculo con la esencia del cosmos y terminará por tener un sistema político de bajo rango. Lo mismo pasará con su organización social y educativa, su sistema político será deficiente, voluble y generará hombres de cualidad baja.

208 Platón, *Gorgias*, 476d.

209 E.g. el proceso de transformación explicado en la *Alegoría de la caverna*. Cf. Platón, *República*, VII, 514a-528d.

3.3.2 La areté en el político: la oposición del individuo y la colectividad

El intento de encontrar bases estables para las acciones humanas choca con la idea de *nómos* como algo variable, inestable, pues las leyes no podían expresar lo que las cosas eran en realidad. La consciencia de que la verdad era, para las cualidades humanas, inalcanzable, permitía considerar a las normas como pautas susceptibles al cambio. La cultura de Atenas que tenía una idea del saber como algo no absoluto, mantenía un relativismo moral, pues consideraba que las normas únicamente pueden aplicarse a cierto grupo de individuos en función de un fin específico. El intento de dar a una norma validez universal era tratar de imponer el *nómos* por encima de la *phýsis*. Pero queda el problema, de entender que, si la ley es algo relativo, por qué debería de aceptarse y seguirse sin presentar resistencia.

Además de las dinámicas del relativismo, Platón se enfrenta con otra herencia de la tradición: la fuerza como fundamento de la ley. En el contexto trágico de Esquilo y Sófocles –a veces en Homero– la necesidad se impone sobre todas las pretensiones y razonamientos de los seres humanos, acabando con ellos y llevándolos a un desenlace trágico. Esta necesidad también se encuentra en autores presocráticos como Demócrito, pues es ésta la que determina el surgimiento y destrucción de los mundos. Esta fuerza y necesidad pasan al pensamiento histórico-político de Tucídides, quien expone, en el diálogo de Melos y en las justificaciones del imperio ateniense, que es la fuerza la justificación y el medio por el cual Atenas impone su poder sobre las ciudades más débiles y se extiende cada vez más. Lo más cercano a una justicia por *phýsis* es la fuerza –como en el diálogo de Melos–: lo justo es lo que el más fuerte es capaz de imponer. La justicia es un ejercicio de poder, no es algo abstracto e impersonal, por esto las leyes no son universales ni objetivas, siempre se derivan de la fuerza y los intereses de un grupo. En esta idea de justicia, la sabiduría que percibe lo que es el bien –y que podría alcanzar, por medio de la dialéctica, lo que es la justicia– queda descartada como base para la acción y organización política.

En la discusión sobre la fuerza como base de la ley es donde Platón muestra uno de sus más grandes conflictos con la tradición. El buscar un fundamento en la *phýsis* o en la divinidad a ciertos conceptos –como *areté*, *agatón*– tiene como objetivo redefinir lo que es el poder y trata de establecer nuevas herramientas para su ejercicio. Desarrollando más esta crítica a la “ley del más fuerte” que ya estaba presente en la figura de Sócrates –para quién, en el testimonio de Xenophon, la sabiduría es la herramienta por la cual se alcanza el uso más eficiente de la *dínamis* y sólo por la cual tendrá su verdadera forma como poder²¹⁰– Platón se enfrenta con la crítica que los representantes de una vieja idea política –i.e. que la justicia es lo que el más fuerte exige– hacen hacia la nueva concepción socrática sobre la justicia y el uso del poder.

Para algunos representantes políticos de la *pólis* griega, el que una noción de justicia se haya impuesto como algo que deba seguirse a toda costa –y que esto sea así por la razón o la moralidad, y no por una fuerza directa que obliga– no es más que el triunfo de la debilidad, cobardía y frustración de los hombres cuya ambición es mucho más grande que su fuerza²¹¹. Para estos críticos del ideal socrático, el que las normas –y no la fuerza– sean la base de la justicia y la organización política es el objetivo de quienes no pueden lograr sus ambiciones y son demasiado débiles. Los que defienden la obediencia incondicional a un sistema moral, asegurando que sólo si se siguen dichas normas se podrá tener una existencia en comunidad, representan un afeminamiento y debilidad en contraste al gran poderío que alguna vez existió en Atenas. Este desprecio hacia lo presente que anhela un período previo de dominio abierto y declarado es una de las críticas que surgen en el S. IV a.e.c contra las instituciones democráticas de Atenas. Esta actitud de obediencia a la ley es acusada de ser una de las causas de la pérdida del poder en la ciudad imperio, y por ello, esta crítica también se enfrenta contra el pensamiento socrático que invita a la medida y define a la sabiduría como la base de toda fuerza realmente efectiva.

210 E.g. la importancia del *conocimiento de sí* para la capacidad de acción. Cf. Xenophon, *Memorabilia*, IV, 24-25.

211 E.g. Cf. Platón, *República*, I, 344c.

La imposición de normas por medio del poder es una actitud que recuerda sociedades semibárbaras como la comunidad de los Cíclopes en la *Odisea*. Platón actúa como Odiseo frente a Polifemo, tratando de imponer el saber sobre la ambición y la fuerza. Pero, en lugar del cíclope, el filósofo ateniense se enfrenta con los grandes políticos de la ciudad, para quienes la obediencia a toda costa constituye una actitud pasiva, poco inventiva y carente de ambición de dominio. Los verdaderos hombres –como Pericles frente al pueblo– imponen un orden, generan leyes, mientras que los débiles acuden a una pasiva obediencia a la norma para protegerse de los fuertes y satisfacer a medias su ambición. Los críticos a la ley ven que ésta es un instrumento social por el cual un grupo de hombres imponen sus intereses sobre otros –pero, no se oponen a la ley porque ésta sea un instrumento de dominio–, pero la atacan porque consideran que ahora son los débiles e inferiores los que han logrado imponerse sobre los mejores. Estos críticos entienden muy bien que, si pueden actuar como el cíclope y tomar todo lo que deseen, el acceder racionalmente a una norma es como si Polifemo, sin ser herido, hubiese liberado a los hombres de Odiseo. Para ellos, el problema de lo justo por naturaleza ya estaba resuelto, era el pleno ejercicio del dominio lo que constituía la esencia de la justicia, la nueva normativa es un acto en contra de la *phýsis*, pues revierte los papeles y da poder al física y económicamente más débil. El reclamo final contra la obediencia al *nómos* es que ni siquiera cumple totalmente su objetivo, pues los débiles no pueden escapar de la fuerza coercitiva de la *phýsis*, aún deben vivir dominados por ésta, así que, a través de la *pólis*, los más débiles lograron crear un estado intermedio entre la naturaleza –que los condena a estar sometidos– y su ambición –que los lleva a buscar el poder sobre los más fuertes–:

[359α] τὸ δὲ δίκαιον ἐν μέσῳ ὄν τούτων ἀμφοτέρων ἀγαπᾶσθαι οὐχ ὡς [359β] ἀγαθόν, ἀλλ' ὡς ἀρρωστίᾳ τοῦ ἀδικεῖν τιμώμενον: ἐπεὶ τὸν δυνάμενον αὐτὸ ποιεῖν καὶ ὡς ἀληθῶς ἄνδρα οὐδ' ἂν ἐνί ποτε συνθέσθαι τὸ μήτε ἀδικεῖν μήτε ἀδικεῖσθαι: μαίνεσθαι γὰρ ἄν. ἢ μὲν οὖν δὴ φύσις δικαιοσύνης [...]²¹²

212 Platón, *República*, II, 359 a -359b

La justicia es algo que se contenta con ser un “intermedio” –por lo tanto no es lo mejor– y, debido a esto, los débiles condenan el actuar injusto [pues se sale de este punto medio]. Por otra parte, quienes son capaces de actuar, los verdaderos varones, en ningún momento pactarán sobre el hacer injusticia o ser injuriados, [de hacerlo] serían locos. En verdad, ésta es la naturaleza de la Justicia[...]

οὐ γὰρ τὸ ποιεῖν τὰ ἄδικα ἀλλὰ τὸ πάσχειν φοβούμενοι ὀνειδίζουσιν οἱ ὀνειδίζοντες τὴν ἀδικίαν. οὕτως, ὃ Σώκρατες, καὶ ἰσχυρότερον καὶ ἐλευθεριώτερον καὶ δεσποτικώτερον ἀδικία δικαιοσύνης ἐστὶν ἱκανῶς γιγνομένη, καὶ ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἔλεγον, τὸ μὲν τοῦ κρείττονος συμφέρον τὸ δίκαιον τυγχάνει ὄν, τὸ δ' ἄδικον ἑαυτῶ λυσιτελοῦν τε καὶ συμφέρον.²¹³

Ciertamente, quienes injurian a la injusticia, lo hacen porque no pueden efectuar injusticias y temen padecerlas. De este modo, Sócrates, [cuando] la injusticia sucede de manera adecuada es más fuerte, liberal y dominadora que la justicia, y, como lo dije desde el principio: en verdad, lo justo es lo que otorga ventajas al fuerte, mientras que lo injusto es lo útil y ventajoso para el [débil].

La respuesta contra la nueva idea de justicia fue la crítica a su inhibición de la capacidad creativa del ser humano. La adaptación a las situaciones prácticas, la imposición de un nuevo orden y la competencia sobre los otros quedan en segundo término cuando lo más importante es la obediencia racional a la norma. Aunque esta crítica hacia las instituciones y actitudes democráticas es la expresión de un grupo social que anhela con

213 Platón, *República*, I, 344c. Texto griego: Plato. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903.

romanticismo su vieja posición de dominio, también señala uno de los peligros que encierra el proceso de civilización y creación cultural de los pueblos a lo largo de la historia: la fosilización de la cultura, la cual amenaza con inhibir las fuerzas irracionales del individuo que, en primer lugar, la crearon. La búsqueda por sobrevivir, el deseo de gloria, la ambición por el dominio –cosas que autores previos como Tucídides o Gorgias reconocían como elementos que determinaban y desarrollaban a la sociedad– obligaban a los seres humanos a formar acuerdos y respetar límites. Estas creaciones culturales que reconocían su base en la fuerza estaban condenadas a perecer, pues no tenían un fundamento fijo ni estable, sino que se mantenían mientras tuviesen el poder para hacerlo y, al enfrentarse a un poder superior, debían perecer. En Homero, los héroes cedían su lugar en el mundo por la fuerza de los dioses; en la tragedia de Esquilo y Sófocles, la necesidad derribaba la confianza que los hombres depositaban en ciertas normas o creencias. El discurso que dice Áyax²¹⁴ antes de suicidarse muestra la consciencia del constante cambio en el balance de fuerzas y la constante recreación de las cosas. Pese a la crueldad que llegan a mostrar estos períodos, su cultura aún podía presentar un gran dinamismo y posibilidad de cambio. Cuando Platón desarrolla su sistema teórico, busca alcanzar una organización estable del cosmos y de la vida pública cuya base sea el conocimiento dialéctico de la esencia de las cosas, y desarrolla uno de los peligros del proceso civilizador y de la Ilustración: el neutralizar las fuerzas humanas que destruyen viejos esquemas y le dan dinamismo a la vida social.

El orden racional que surge desde el *thymós* –y que en su proceso de civilización y desarrollo de la Ilustración va desde los mitos homéricos, el mundo trágico y la investigación de los presocráticos– al llegar al contexto de Eurípides y Platón, utiliza la lógica para evitar ser aniquilado por la fuerza que lo puso en marcha: la oposición de la experiencia individual con el mundo. La distinción entre hombre y naturaleza, llevó al ser humano a buscar los medios para entenderla, relacionarse con ella y dominarla. Esto es parte de lo que se expresa en el pensamiento griego: la capacidad de acción frente al mundo. La capacidad de actuar frente al mundo se busca ya sea honrando a los dioses, entendiendo la diversidad de las costumbres, o por medio del pensamiento histórico o del

214 El discurso se encuentra en: Sófocles, *Áyax*, vv. 650-670.

ejercicio dialéctico. La crítica a la justicia en este período –además de ser el anhelo de una clase dominante en decadencia– también es la denuncia de un sistema de normas que pretende ser puramente racional y desinteresado, pero que en realidad es un intento de frenar los impulsos humanos que generan y derriban creaciones culturales a lo largo de la historia:

φύσει μὲν γὰρ πᾶν αἴσχιόν ἐστιν ὅπερ καὶ κάκιον, τὸ ἀδικεῖσθαι, νόμῳ δὲ τὸ ἀδικεῖν. οὐδὲ [483β] γὰρ ἀνδρὸς τοῦτό γ' ἐστὶν τὸ πάθημα, τὸ ἀδικεῖσθαι, ἀλλ' ἀνδραπόδου τινὸς ᾧ κρεῖττόν ἐστιν τεθνάναι ἢ ζῆν, ὅστις ἀδικούμενος καὶ προπηλακιζόμενος μὴ οἷός τέ ἐστιν αὐτὸς αὐτῷ βοηθεῖν μηδὲ ἄλλῳ οὔ ἂν κήδηται. ἀλλ' οἶμαι οἱ τιθέμενοι τοὺς νόμους οἱ ἀσθενεῖς ἀνθρωποὶ εἰσὶν καὶ οἱ πολλοί. πρὸς αὐτοὺς οὖν καὶ τὸ αὐτοῖς συμφέρον τοὺς τε νόμους τίθενται καὶ τοὺς ἐπαίνους ἐπαινοῦσιν καὶ τοὺς [483ξ] ψόγους ψέγουσιν: ἐκφοβοῦντες τοὺς ἐρρωμενεστέρους τῶν ἀνθρώπων καὶ δυνατοὺς ὄντας πλεον ἔχειν,²¹⁵ [...]

ἐὰν δέ γε οἶμαι φύσιν ἰκανὴν γένηται ἔχων ἀνήρ, πάντα ταῦτα ἀποσεισάμενος καὶ διαρρήξας καὶ διαφυγὼν, καταπατήσας τὰ ἡμέτερα γράμματα καὶ μαγγανεύματα καὶ ἐπώδᾳς καὶ νόμους τοὺς παρὰ φύσιν ἅπαντας, ἐπαναστὰς ἀνεφάνη δεσπότης ἡμέτερος ὁ δοῦλος, καὶ ἐνταῦθα [484β] ἐξέλαμψεν τὸ τῆς φύσεως δίκαιον.²¹⁶

Por un lado, por medio de la naturaleza, todo lo vergonzoso es lo malo, es decir, el padecer lo injusto; [483b] por otra parte, por medio de la costumbre, [lo malo] es ejecutar lo injusto. El padecer lo injusto, entonces, no es una desgracia propia de los varones²¹⁷, más bien es propio de algún esclavo, para el cual es mejor ser asesinado que morir; éste, que padece injusticia y es maltratado, si ocurre algún problema, por ser de

215 Platón, *Gorgias*, 483a-483c.

216 *Id.*, 484a-b.

tal clase, no puede ayudarse ni a sí mismo ni a ningún otro. Y yo creo que, quienes se rinden a la ley, son los hombres débiles y la mayoría. Por lo que, en consideración de ellos mismos y de su interés, [los débiles] se someten a la ley y [483c] lanzan elogios y reproches: temerosos de los fuertes entre los hombres y de quienes son capaces de tener más [...]

Pero yo, al menos, creo que un varón que tenga una naturaleza fuerte, se sacudirá todo esto, se moverá y escapará, pisoteando nuestros mandatos y nuestro delirios y encantamientos, así como a las leyes y a todas las cosas contrarias a la naturaleza. El [varón que ahora es] esclavo [de nuestras costumbres], cuando [nos] haga frente [y se quite el yugo de nuestras leyes], se mostrará como nuestro soberano, y, en ese momento, [484b] brillará lo justo por naturaleza.

Sin embargo, la crítica a la razón que apuesta por una sobre-valoración del individuo tiene un gran error, pues no considera cómo el desarrollo individual depende de la vida social. Al final de cuentas, los individuos sólo han podido desarrollarse al nivel en que los elogia este discurso dentro de una comunidad determinada, y ya sea que aumenten el poder de la comunidad donde surjan o modifiquen sus leyes o costumbres, este entorno en comunidad es la base donde pueden crecer. La plebe o pueblo, ese grupo que es despreciado, tiene una fuerza mayor a la de cualquier hombre individual, por eso, un pensamiento político que en verdad sea eficaz, debe entender esta fuerza y saber aplicarla, considerándola como una potencia histórica capaz de transformación e imposición de costumbres. Si es verdad que se apuesta por la fuerza como base de la justicia, entonces uno se ve obligado a obedecer las imposiciones del pueblo, que es el grupo capaz de mantener las normas y hacer que las costumbres duren a través de generaciones. Las críticas a la actitud de Sócrates sobre obedecer la justicia, debido a que es la reacción de un grupo que extraña el poder, también

217 Utiliza la palabra *άνήρ*, marcando la masculinidad y oposición tanto a lo esclavo, lo femenino y la pasividad.

son expresiones que se oponen a la transformación histórica de la vida política. Pues la alabanza al poder reivindica, aunque sea para desagrado de quienes defienden a lo justo por naturaleza, a la fuerza histórica que está contenida en la mayoría de los ciudadanos de la *pólis*:

οὐκοῦν οἱ πολλοὶ τοῦ ἐνὸς κρείττους εἰσὶν κατὰ φύσιν; οἱ δὴ καὶ τοὺς νόμους τίθενται ἐπὶ τῷ ἐνί [...] τὰ τῶν πολλῶν ἄρα νόμιμα τὰ τῶν κρειττόνων ἐστίν.²¹⁸

Por lo tanto ¿no es por naturaleza que la mayoría es más fuerte que un solo [hombre]?
Ciertamente que es la mayoría la que establece la ley sobre el hombre [solo] [...]
Después de todo, la ley de la mayoría es la ley del más fuerte.

Homero y Tucídides ya comenzaban a tener consciencia de esta fuerza del pueblo, pues el primero reconocía que era el dominio en la vida pública –el dominio sobre la fuerza popular– lo que distinguía a los hombres; y el segundo admiraba a Pericles por su habilidad de dirigir el poder del pueblo, su nobleza radicaba en el dominio de la fuerza de la gente, no en mera altanería aristocrática.

El pueblo, como general pasa con los grupos de poder, tiene una falla: la falta de creatividad. Las normas y acciones que se mantienen por fuerza de la costumbre son efectivas para mantener un esquema social determinado, lo cual engendra privilegios y poder para algún sector particular. Si la nobleza, durante la época de las migraciones, pudo imponer leyes al pueblo para que éste las mantuviera, cuidaría celosamente que no hubiese un cambio en las normas, pues significaría una pérdida en su nivel de clase dominante. Por esta razón la capacidad creativa –en tanto reforma a la costumbre– es percibida como amenaza por los grupos que han logrado establecerse en el dominio. Sin embargo, con la

218 Platón, *Gorgias*, 488d.

transformación de la vida pública de Atenas, la clase popular cambió el balance de fuerzas y reconoció que con una diversidad de perspectivas podría alcanzar un poder, si bien no más estable, sí más amplio que el de las castas aristocráticas. Por esto, en el *Discurso fúnebre de Pericles*, se expresa que la excelencia al servicio de la ciudad es el medio para acceder al poder. Este nuevo medio de vida pública desarrolló al político como aquél capaz de enfrentar las costumbres mantenidas por el pueblo para dirigir las fuerzas populares hacia los problemas prácticos. El político, como el físico²¹⁹, puede utilizar fuerzas que los sobrepasa de una forma abismal y dirigirlas hacia un objetivo determinado; en este punto la política de Tucídides y la de Platón coinciden, aunque, como se ha mostrado, parten de una base distinta para lograrlo.

3.3.2. La retórica como *téchne*: el conocimiento de la *phýsis* y el dominio de sí

La *téchne*, dentro del pensamiento platónico inspirado por la figura de Sócrates, no era solamente un lineamiento de instrucciones, no era mera formación profesional, sino que se ligó a un conocimiento de la naturaleza y a una forma específica de comportamiento. La unión de estos elementos –excelencia, saber y acción– fue lo que Platón –y la figura de Sócrates– vio como indispensable para la rehabilitación de la vida política. La *téchne*, sólo podía ser ejecutada por un tipo particular, un ideal determinado que se opusiera a la idea de excelencia que la cultura previa había desarrollado. Esta definición de *téchne*, es el medio por el cual Platón divide totalmente su pensamiento de la tradición política, para presentar su ideal del político-médico para el cual el autocontrol es una herramienta de poder, la vía por la cual el político podría utilizar el poder de la plebe para imponer nuevas costumbres que solucionaran los problemas de la vida diaria. Como producto histórico, este ideal del sabio platónico es el reflejo del mayor poder que adquiere un grupo social que ha sido despreciado y que operaba en segundo plano. El hombre disciplinado en su ambición y con conocimiento para la acción es considerado por la vieja casta dominante como el tonto, el

219 Como lo sería Tales de Mileto, un investigador de la *phýsis*.

inútil, incapaz de actuar. Pero la necesidad de la medida, del cálculo en el uso de las capacidades en función al reto –para no aspirar a más de lo que es posible, como en Siracusa– fue otorgando más relevancia a este nuevo tipo de político. Platón da voz a una transformación que cambia, dentro de la *pólis*, a los individuos que ejercen el poder político y que exige de ellos no solamente que tengan la disposición y la fuerza para imponerse e iniciar grandes empresas, sino que sean capaces de dominar su ambición y medir correctamente los inconvenientes de las acciones a tomar –en cierta forma, que intenten ser como Tucídides describe a Pericles–:

Σωκράτης

ἓνα ἕκαστον λέγω αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχοντα: ἢ τοῦτο μὲν οὐδὲν δεῖ, αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχειν, τῶν δὲ ἄλλων; [...]

Σωκράτης

οὐδὲν ποικίλον ἀλλ' ὥσπερ οἱ πολλοί, σώφρονα ὄντα καὶ ἐγκρατῆ αὐτὸν ἑαυτοῦ, τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν [491e] ἄρχοντα τῶν ἐν ἑαυτῷ.

Καλλίκλησ

ὡς ἡδὺς εἶ: τοὺς ἡλιθίους λέγεις τοὺς σώφρονας.²²⁰

Sócrates: Me refiero a cada uno de los que se dominan a sí mismos: ¿o no es esto necesario respecto de los otros, el que cada uno se gobierne a sí mismo? [...]

Sóc: [Sobre los que se gobiernan a sí mismos] [No me refiero] a nada engañoso, sino a lo que la mayoría [piensa]: que cada uno sea prudente y se discipline a sí mismo, además de que se gobierne en relación a los placeres y los deseos.

Calicles: Eres amable: a los tontos los llamas prudentes.

220 Platón, *Gorgias*, 491d-e.

Platón intenta desarrollar un sistema educativo que tenga sus bases en el entendimiento de la *phýsis*, así los logros educativos serán duraderos, y no tan volátiles como los de la retórica de Gorgias o la política de Pericles. El filósofo ateniense considera que únicamente su época histórica –que ha generado al socratismo– es capaz de alcanzar la verdadera política que dé un enfoque claro y planificado a las fuerzas irracionales humanas, i.e. la política que puede educar al hombre que enseñe y dirija a la plebe y cure a la *pólis* de sus enfermedades. La creación teórica platónica también tiene la función histórica de separar a los momentos políticos de Atenas. Al distinguir los diferentes proyectos políticos con base a su aspiración y fundamento, Platón introduce una diferencia dentro del saber, pues éste no puede deshacerse de lo que la tradición ha generado, pero sí reorganizarlo para poder establecer que el proyecto político-educativo platónico solucionará las aspiraciones del pasado e impondrá un nuevo tipo de organización política:

ἐξαρκεῖ. εἰ γὰρ καὶ τοῦτό ἐστι διπλοῦν, τὸ μὲν ἕτερον που τούτου κολακεία ἂν εἴη καὶ αἰσχρὰ δημηγορία, τὸ δ' ἕτερον καλόν, τὸ παρασκευάζειν ὅπως ὡς βέλτισται ἔσονται τῶν πολιτῶν αἱ ψυχαί, καὶ διαμάχεσθαι λέγοντα τὰ βέλτιστα, εἴτε ἡδίω εἴτε ἀηδέστερα ἔσται τοῖς ἀκούουσιν.²²¹

Sóc: Es suficiente para mí. Si la [retórica] es doble, una de sus partes será adulación y vergonzosos discursos públicos; otra de sus partes [será] noble, que procura volver excelentes las almas de los ciudadanos, y [esta parte de la retórica] lucha por decir lo mejor, [sin importar] que sea placentero o desagradable para quienes escuchan.

La base metafísica del mundo, el desarrollo de la dialéctica y las ideas de contagio y semejanza de las cualidades, son partes fundamentales para el proyecto educativo platónico, pero este saber aún tiene que desarrollar otro campo para poder concretar su

221 Platón, *Gorgias*, 503a.

influencia en la vida política. Para completar su proyecto, de manera semejante a Tucídides, Platón estudia el comportamiento del ser humano.

La psicología –en el término llano de estudio del alma o de la ψυχή– y su aplicación por medio de la retórica es el terreno donde Platón mezcla a la *phýsis* con la política. El político, para usar el lenguaje y dirigir al pueblo, debe estudiar las estructuras y las dinámicas de la naturaleza y cómo éstas se manifiestan de forma análoga en el hombre individual. Platón utiliza los estudios de la *phýsis* como analogía que sirva para descifrar y dirigir las acciones humanas. Así como Platón utilizó las reflexiones sobre la diversidad de leyes y virtudes para buscar su *ousia* en el terreno metafísico, Platón también desarrolla un análisis sobre el comportamiento –como los de Gorgias sobre lo que determinó a Helena a actuar– para encontrar –de nuevo, en el terreno metafísico– las condiciones que determinan las acciones humanas. La analogía hombre-mundo busca que el dominio y transformación que el ser humano ha alcanzado en su entorno conquiste el terreno político al generar una *téchne* que modifique el comportamiento psicológico de los hombres. Esta *téchne* es la retórica, pues es aquella que en la vida de la ciudad obliga a los ciudadanos a decidirse por acciones de guerra, interpretar leyes y oráculos, y decidir por las acciones jurídicas. Por esto Platón siempre está en constante conflicto con la retórica, cuestionando sus bases y objetivos, pues ésta tiene un papel fundamental en el momento histórico del filósofo ateniense.

Cuando Platón, en el *Fedro*, ya no denigra tanto a la retórica como en el *Gorgias*, sino que busca reestructurarla como una *téchne*, se ligan el *conocimiento de sí mismo*, la investigación de la *phýsis* y el entendimiento del lenguaje como bases del poder político. En el diálogo *Fedro*, las críticas y análisis de otros textos como *Gorgias* y *República* –en cuanto al conocimiento de la verdad y la semejanza con lo excelente y lo divino– se organizan de forma concreta en una *téchne* enfocada el ejercicio del poder:

ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἶει δυνατόν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως;²²²

En lo que es adecuado para los discursos, ¿crees que es posible conocer la naturaleza del alma sin [entender] la naturaleza completa?

ἂν τῷ τις τέχνη λόγους διδῶ, τὴν οὐσίαν δείξει ἀκριβῶς τῆς φύσεως τούτου πρὸς ὃ τοὺς λόγους προσοίσει: ἔσται δέ που ψυχὴ τοῦτο.²²³

por lo tanto, quien haga discursos por medio de la *téchne*, expondrá correctamente la esencia de la naturaleza de aquello que se mueve en los discursos : Y creo que será [la naturaleza] del alma [pues ésta es la que se mueve por medio de los discursos].

El rétor debe ser capaz de identificar la enfermedad y sus causas, para aplicar los remedios correspondientes, y para esto debe tener un conocimiento verdadero de su paciente, es decir, del alma humana. La integración de la *phýsis* con la retórica le permite a Platón concretar su ideal del político-médico que es capaz de curar a la ciudad, pues él entenderá tanto la naturaleza completa como esa porción de ella que es el individuo, y podrá ordenar a esta última para que tenga la mayor capacidad de acción y esté lo más cercana al conocimiento. La retórica sirve para ligar los diversos campos del conocimiento –los de la dialéctica, la *phýsis*, psicología, la historia y el lenguaje– para enfrentar los problemas de la vida cotidiana, tanto privados como públicos. Al convertirse en una verdadera *téchne* –según los principios platónicos– la retórica será la herramienta con la que la filosofía expresará de forma concreta su acción política y su deseo por intervenir en la organización histórica de la sociedad.

222 Platón, *Fedro*, 270c.

223 *Id* 270e.

La persuasión política por medio del discurso no es una simple manipulación de opiniones y creencias, es la transformación de la actitud psicológica de los individuos, lo que Gorgias define como la *transformación del temperamento del alma*. Cuando el rétor se enfrenta a su audiencia, debe de tener la capacidad de realizar el trayecto que la propia dialéctica ha planteado: el avance desde las opiniones y los discursos hacia el conocimiento de la verdad; con esto, el rétor logrará que los oyentes cambien su disposición psicológica y se dirijan hacia la percepción de la verdad, con lo que podrían hacerse más semejantes a la *ousia* del lo *agatón*. Para Platón, el hecho de que la retórica deba tener como fundamento a la dialéctica convierte a la discusión pública en un momento en el cual el rétor no sólo debe convencer a la audiencia sobre una decisión única, sino que es el medio por el cual éste puede enseñar a su público una vía hacia el conocimiento de la verdad: persuasión, saber y discurso se ligan en el ejercicio político. Lo que el sofista Gorgias entiende como *la transformación del temperamento de las almas*, junto a el proceso de liberación dialéctica de la caverna en la alegoría de *República*, adquieren su expresión concreta en el enfrentamiento de del filósofo con la ciudad. La búsqueda de la verdad se realiza dentro de la vida de la *pólis*, el filósofo que prescinde de lo sensible sólo alcanza la manifestación histórica de la verdad en el discurso político. Al hablar frente a una asamblea, por medio del discurso, se mueven las almas y se guían a través de la configuración de la *phýsis*; al hablar, el rétor transforma las dinámicas de la naturaleza para que éstas se manifiesten en los términos humanos del lenguaje y se organicen en la estructura de la retórica:

[265δ] [...] εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα, ἵνα ἕκαστον ὀριζόμενος δῆλον ποιῆ περὶ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ. [...]

[265ε] τὸ πάλιν κατ' εἶδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ἄρθρα ἧ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον: ἀλλ' ὥσπερ ἄρτι τὸ λόγῳ τὸ μὲν ἄφρον τῆς διανοίας ἐν τι κοινῇ εἶδος ἐλαβέτην, ὥσπερ [266α] δὲ σώματος ἐξ ἑνὸς διπλᾶ καὶ ὁμώνυμα πέφυκε, σκαιά, τὰ δὲ δεξιὰ κληθέντα, οὕτω καὶ τὸ τῆς παρανοίας ὡς ἐν ἑν ἡμῖν πεφυκὸς εἶδος ἠγησαμένῳ τὸ λόγῳ, ὃ μὲν τὸ ἐπ'

ἀριστερὰ τεμνόμενος μέρος, πάλιν τοῦτο τέμνων οὐκ ἐπανῆκεν πρὶν ἐν αὐτοῖς ἐφευρῶν ὀνομαζόμενον σκαιόν τινα ἔρωτα ἐλοιδόρησεν μάλ' ἐν δίκη, ὁ δ' εἰς τὰ ἐν δεξιᾷ τῆς μανίας ἀγαγὼν ἡμᾶς, ὁμώνυμον μὲν ἐκείνω, θεῖον δ' αὖ τινα ἔρωτα ἐφευρῶν καὶ [266β] προτεινόμενος ἐπήνεσεν ὡς μεγίστων αἴτιον ἡμῖν ἀγαθῶν.²²⁴

[265d] [una capacidad en los discursos] para dirigir hacia una idea contemplada, todo lo que está ampliamente disperso. Entonces, lo que ha sido reunido, siempre haga evidente cada una de las cosas que se desea enseñar. [...]

[265e] Ser capaz nuevamente de separar [las cosas sobre lo que trata el discurso] a través de formas y [poder] moverlas a través de las articulaciones [que éstas tengan], y sin tratar de romper alguna parte, [como] los medios que usa un mal carnicero. Y justo como hace poco, ambos discursos [el de Lysias y el de Sócrates] tomaron en común la forma irracional del pensamiento; y por otra parte, [265a] en semejanza a cada cuerpo que lleva dos partes homónimas, una llamada izquierda y otra derecha, de esta manera, ambos discursos, consideraron que en nosotros se produce una forma de la locura. Y uno de los discursos, al cortar esta parte, primero encontró en estas [secciones] el lado izquierdo de eros, y no dejó, en justicia, de recriminarlo, y el otro discurso nos dirigió hacia el lado derecho de la locura, y homónimo a la otra parte, [266b] encontró un eros divino y demandó alabarle como el responsable de lo mejor [ἀγαθός] para nosotros.

Por medio de los discursos, el rétor se apropia de los objetos que estudia, los divide, clasifica y los ordena según una jerarquía de valor. En el caso del *Fedro*, por medio del lenguaje se impone un orden a la afectividad, el deseo erótico al implantarle la división de secciones homónimas –división parecida a la del mito del carro alado sobre la estructura del alma–. De esta manera, el orador puede educar a los oyentes sobre su propia naturaleza e indicarles de cuál sección de ella deben cuidarse: el lado izquierdo del eros es vulgar y

224 Platón, *Fedro*, 265e-266b.

desenfrenado, el derecho es noble, bello y lleva hacia lo mejor [ἀγαθός]. Al disponer a los oyentes hacia una determinada percepción de sí mismos, la retórica tiene la capacidad de configurar un *nómos*, una costumbre respecto de las emociones que determinará cuáles acciones y cuáles formas de su deseo aceptarán o rechazarán los ciudadanos de una *pólis*. Este despliegue del poder retórico en la filosofía platónica es una de las mejores muestras de la unión que hay entre las nociones de *areté*-saber-dominio dentro del pensamiento helénico y, particularmente, del de Platón. Para la *téchne* de la palabra a la que aspira Platón, la persuasión es el momento en que la verdad es mostrada y modifica el pensamiento y la organización de la psicología humana. La búsqueda e investigación por la verdad tendría su manifestación concreta en la organización y jerarquía que se imponga, por medio del discurso, a los ciudadanos, de esta manera, todo el proyecto platónico revela su aspiración a ser un actor determinante de las condiciones esenciales de la *pólis*: la jerarquía de los puestos de poder y la organización interna de los ciudadanos. El poseer la excelencia está ligado a tener el saber suficiente para lograr esta reorganización a los niveles colectivo e individual.

Por medio de la metafísica, el saber y la dialéctica, Platón intenta concretar en la política y el uso del lenguaje la máxima del sofista de Leontini: λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν [la palabra es un gran soberano]. A semejanza de como en *República* no se debe de dar los puestos de poder a quienes son *álogos* como ciertas líneas de la geometría²²⁵, los discursos determinarán qué tipos de ciudadanos pueden ser persuadidos por argumentos, cuales por metáforas y según cada tipo de hombre, cada alma tendrá su respectiva forma de discurso. La *téchne* de la palabra necesita entender el contexto particular en el que va a actuar, los discursos no pueden ser fijos ni estáticos, la repetición mecánica de las palabras no es la base de la persuasión. Para lograr convencer a las almas, el rétor debe seguir la dinámica del alma de sus oyentes y aprender a moverse dentro de las condiciones que éstas le imponen. El ejercicio de la palabra es una forma dinámica en la que la filosofía muestra su habilidad de adaptarse y enfrentar los retos de la vida práctica:

225 Cf. Platón, *República*, 534d.

[271ξ] ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὔσα, [271δ] τὸν μέλλοντα ῥητορικὸν ἔσεσθαι ἀνάγκη εἰδέναι ψυχὴ ὅσα εἶδη ἔχει. ἔστιν οὖν τόσα καὶ τόσα, καὶ τοῖα καὶ τοῖα, ὅθεν οἱ μὲν τοιοῖδε, οἱ δὲ τοιοῖδε γίνονται: τούτων δὲ δὴ οὕτω διηρημένων, λόγων αὖ τόσα καὶ τόσα ἔστιν εἶδη, τοιόνδε ἕκαστον. οἱ μὲν οὖν τοιοῖδε ὑπὸ τῶν τοιῶνδε λόγων διὰ τήνδε τὴν αἰτίαν ἐς τὰ τοιάδε εὐπειθεῖς, οἱ δὲ τοιοῖδε διὰ τάδε δυσπειθεῖς: δεῖ δὴ ταῦτα ἰκανῶς νοήσαντα, μετὰ ταῦτα θεώμενον αὐτὰ ἐν ταῖς πράξεσιν ὄντα τε καὶ πραττόμενα, [271ε] ὀξέως τῆ αἰσθήσει δύνασθαι ἐπακολουθεῖν, ἢ μηδὲν εἶναι πω πλέον αὐτῶ ὧν τότε ἤκουεν λόγων συνών.²²⁶

[271c] Como la fuerza del discurso es tener soberanía²²⁷ sobre las almas, [271d] para el que intente ser retórico, será necesario conocer todas las formas que tiene el alma. Pues [el alma] es tan grande vasta y de una y otra cualidad, por esta razón [los hombres]²²⁸ llegan a ser de una y otra forma. De esta manera, ya que se han dividido [los tipos de hombres], por otra parte, [en semejanza] las formas de los discursos son de una y otra clase, y cada uno [de los discursos, corresponde] a una especie [de ellos]. Por tanto, los hombres [de un tipo particular], bajo [la influencia de] una especie [particular] de discurso, a causa de la forma [de tal discurso], estarán dispuestos a obedecerlo, mientras que, a través de una especie diferente de discurso, el mismo tipo de hombres serían desobedientes. Es necesario tener esto en mente, y observar a través de esto, cuáles formas [de discurso] actúan en la práctica, [271e] y con fuerza ser capaz de seguir [a estas formas de los discursos] a través de los sentidos [en sus diferentes formas de acción en la práctica], o no estará satisfecho con lo que ha escuchado de los discursos reunidos.

226 Platón, *Fedro*, 271c-272a.

227 Ψυχαγωγία que se entiende como persuasión, pero también como invocación de las almas. Además, este pasaje de la fuerza del discurso [λόγου δύναμις] lo relaciono con la descripción de Gorgias λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν [la palabra es un gran soberano].

228 Se entiende que se hace referencia a los hombres que poseen las distintas formas del alma.

Únicamente el saber puede complementar la experiencia, sin él, los discursos, tanto orales como escritos, no podrán cumplir totalmente con su propósito, ya sea la persuasión o la instrucción sobre el uso de la palabra. También, aquí se muestra la unión del político con el médico, pues los discursos son fármacos, los remedios que deben aplicarse en cada caso concreto para obtener el resultado deseado. El político alcanza la fuerza de Tales para modificar el curso de los ríos, pero ahora lo hace para dirigir las fuerzas humanas de la ciudad. Sin embargo, a diferencia del héroe trágico que busca dominar poderes que lo rebasan –como Xerxes en *Los persas*– el filósofo no se expone al castigo de la *hybris*, pues su acción no es un atentado contra la jerarquía divina, sino que modifica la acción humana en armonía con la *phýsis*, porque conoce las esencias divinas del mundo. Es todo este contexto –que va desde el avance dialéctico hacia la verdad, encierra la observación de los resultados prácticos, y entiende la psicología humana– lo que da fuerza y capacidad de persuasión a la expresión de los discursos. La *téchne* de la palabra no es simplemente la facultad para usar medios técnicos o herramientas, es todo un proceso de investigación, saber y autodisciplina para el cual, la expresión oral y su forma escrita sólo eran medios para actuar, no su máxima expresión ni su fin último. Los discursos, al final, sólo alcanzaban su máxima eficacia al ser los medios por los cuales se expresaba la investigación por la verdad, y su forma como registros escritos sólo es algo auxiliar. Al tratar de dar una nueva base a la retórica, Platón no busca solamente criticar a sus predecesores, sino que busca utilizar la posibilidad didáctica tanto de la historia como de las palabras escritas. Lo que importa para Platón es lograr dar un dinamismo a los discursos, para que estos no sean meros registros ni descripciones de cualidades, como “flores para adornar un jardín”, sino herramientas didácticas que tengan la fuerza para generar un movimiento anímico, incitando a quienes heredan tales discursos, a investigar la naturaleza y conocerse a sí mismos para potenciar sus propias capacidades. La historia del pensamiento es incorporada a la enseñanza, al interpretar los discursos escritos bajo la luz de la teoría platónica, el individuo podrá aprovechar lo que la cultura previa ha generado y avanzar en su dominio de la *téchne* retórica. Este despliegue de la *téchne* y la verdad a través de la historia aspira a que los seres humanos puedan tener un desarrollo constante,

recibiendo los vestigios de la historia para mejorarse y conocerse a sí mismos y buscar su propia felicidad y máximo desarrollo de sus capacidades:

[276ε] [...] πολὺ δ' οἶμαι καλλίων σπουδῆ περὶ αὐτὰ γίγνεται, ὅταν τις τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος, λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύῃ τε καὶ σπεύρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους, οἱ ἑαυτοῖς τῷ τε φυτεύσαντι [277α] βοηθεῖν ἱκανοὶ καὶ οὐχὶ ἄκαρποι ἀλλὰ ἔχοντες σπέρμα, ὅθεν ἄλλοι ἐν ἄλλοις ἦθεσι φυόμενοι τοῦτ' ἀεὶ ἀθάνατον παρέχουν ἱκανοί, καὶ τὸν ἔχοντα εὐδαιμονεῖν ποιοῦντες εἰς ὅσον ἀνθρώπῳ δυνατὸν μάλιστα.²²⁹

[276ε] [...] Me parece más bello [si] respecto de esto [de las letras/discursos] se llega a ser serio, siempre que alguien use la *téchne* dialéctica, aprese un alma cercana y plante y disperse discursos [λόγος] [en ella] por medio del saber [μετ' ἐπιστήμης]. Y estos [discursos] serán autosuficientes por sí mismos y podrán ayudar a las palabras plantadas [en el alma], y no [serán] estériles sino que tendrán semilla. A causa de esto, unos discursos florecen dentro de otros [277a] ya establecidos [en el alma] y estos, siempre inmortales, entregan la autosuficiencia [de los discursos], y llevan hacia eso que tiene la capacidad, más que cualquier cosa, de dar felicidad para los seres humanos²³⁰.

La transformación que Platón busca para el contenido de la política y para la fuerza de la palabra escrita tiene repercusiones sobre la legislación de la vida humana, pues la interpretación de los discursos escritos, en último término, modifica las costumbres de los hombres, es decir, transforma el *nómos*. Las leyes de la *pólis*, si son capaces de alcanzar el dinamismo que Platón le da a la dialéctica, tendrían una complejidad mayor en su función, estarían sujetas a interpretación y la forma en que analicen las emociones humanas no sería

229 Platón, *Fedro*, 276e-277a.

230 Aquí usa ἄνθρωπος.

mecánica ni simplemente punitiva, sino que se tendría una ley que comprendiera el dinamismo y falta de uniformidad en la naturaleza humana, y a partir de esto operarían dentro de la *pólis*. La modificación dialéctica del ejercicio retórico también extiende sus efectos sobre la formación y ejecución del *nómos*; la filosofía platónica busca tener influencia sobre “el rey de todas las cosas”. La crítica del lenguaje y la *téchne* se despliega en una crítica sobre la legislación y en un intento por modificar el entorno histórico concreto en el cual se desarrollan los hombres. Esto se extiende en diversos diálogos como *Fedro* y, especialmente, en *República*.

En *Banquete* –un diálogo que se liga con *Fedro* por el tema del *erotismo* y su educación hacia lo bello– Platón considera que el impulso erótico es una forma de afecto que puede organizar las emociones humanas y persuadir a los hombres hacia la justicia. También, se amplía la metáfora del filósofo con el médico, al explicar cuál es la forma en que un varón sano ejerce el erotismo, lo cual implica un correcto comportamiento del ciudadano. La forma en que se educan y cultivan las emociones de los ciudadanos está ligada a la reproducción de una forma específica de la sociedad. Según una ciudad tenga el gobierno democrático, oligárquico o tiránico, impondrá una forma específica a la manifestación de las emociones humanas así como a los límites en que un ciudadano puede actuar dentro la ley para desarrollar y expresar sus pasiones y deseos. Platón es consciente de que la legislación de una ciudad determina las relaciones entre los individuos, no sólo la división social, i.e. que la ley o *nómos* determina tanto a la organización social como a la acción individual.

El *nómos* que no entienda la *phýsis* del alma humana no le dará a los ciudadanos el contexto adecuado para fortalecer sus propias cualidades, por tanto no podrán conocerse ni mejorarse a sí mismos. Esto se manifiesta –para Platón– en la rusticidad de las leyes y de las técnicas para aplicarlas e interpretarlas. Las sociedades tiránicas –rústicas en la ley y rezagadas en creaciones culturales– no permitirán un sano desarrollo de las emociones humanas y, por consiguiente, las *téchne* que desarrollen para la aplicación de las fuerzas sociales serán toscas y limitadas. Para Platón, la organización política –el *nómos* que indica

cómo deben organizarse los deseos de los ciudadanos— y el desarrollo de *téchne* corresponde a un tipo particular de dominio que necesita ya sea individuos sanos y capaces de actuar o reprimidos y con herramientas toscas para desarrollarse. Aunque Platón busca bases metafísicas para sus teorías y la búsqueda de la verdad, y su separación del pensamiento político-histórico de Tucídides, el filósofo ateniense entiende que la organización social concreta de una *pólis* determina el grado de desarrollo que puede alcanzar un individuo²³¹:

[182α] [...] καὶ δὴ καὶ ὁ περὶ τὸν ἔρωτα νόμος ἐν μὲν ταῖς ἄλλαις πόλεσι νοῆσαι ῥάδιος, ἀπλῶς γὰρ ὥρισταί· ὁ δ' ἐνθάδε [182β] καὶ ἐν Λακεδαίμονι ποικίλος. ἐν Ἥλιδι μὲν γὰρ καὶ ἐν Βοιωτοῖς, καὶ οὐ μὴ σοφοὶ λέγειν, ἀπλῶς νενομοθέτηται καλὸν τὸ χαρίζεσθαι ἐρασταῖς, καὶ οὐκ ἂν τις εἴποι οὔτε νέος οὔτε παλαιὸς ὡς αἰσχρὸν, ἵνα οἴμαι μὴ πράγματ' ἔχωσιν λόγῳ πειρώμενοι πείθειν τοὺς νέους, ἅτε ἀδύνατοι λέγειν: τῆς δὲ Ἰωνίας καὶ ἄλλοθι πολλαχοῦ αἰσχρὸν νενόμισται, ὅσοι ὑπὸ βαρβάροις οἰκοῦσιν. τοῖς γὰρ βαρβάροις διὰ τὰς τυραννίδας αἰσχρὸν τοῦτό γε καὶ ἦ γε [182ξ] φιλοσοφία καὶ ἡ φιλογυμναστία: οὐ γὰρ οἴμαι συμφέρει τοῖς ἄρχουσι φρονήματα μεγάλα ἐγγίγνεσθαι τῶν ἀρχομένων, οὐδὲ φιλίας ἰσχυρὰς καὶ κοινωνίας, ὃ δὴ μάλιστα φιλεῖ τὰ τε ἄλλα πάντα καὶ ὁ ἔρωσ ἐμποιεῖν.²³²

[182a] [...] y ahora, es fácil entender la ley [ὁ νόμος] respecto del eros en otras *pólis*, pues [esta ley] delimita de forma clara: pero es ambigua aquí [en Atenas] y [182b] en Lacedemonia. En Elis y en Boeotia, como no son sabios en el hablar, simplemente establecieron la ley de que es bello mostrar cariño hacia los amantes, y nadie, ni joven ni viejo, diría que esto es vergonzoso, yo creo [que es así] para que no tengan la situación de intentar persuadir a los jóvenes por medio del discurso, puesto que no tienen la capacidad para hablar. Sin embargo, en Ionia y otros lugares, que viven bajo

231 Con base en este entendimiento del contexto político, Platón tiene esperanza en las posibilidades que su ciudad tiene para desarrollar sus ideales filosóficos —como lo expresa Sócrates en *Apología*—.

232 Platón, *Banquete*, 182a-182c.

[el dominio] de los Bárbaros, se considera vergonzoso [mostrar cariño hacia los amantes]. Y esto ocurre porque, para los Bárbaros, a causa de las tiranías, [se considera] como vergonzoso el amor por el saber y el deseo por la gimnástica: pues creo que no es ventajoso para lo gobernantes que crezca mucho el espíritu entre los gobernados, ni [que se formen] fuertes amistades y sociedades, pues especialmente, más que cualquier otra cosa, este cariño [y esta amistad] es generado por Eros.

Para Platón, una sociedad que logre desarrollar una técnica –una relación con la verdad desde la cual desplegar un medio para la organización humana– permitirá a los ciudadanos de la *pólis* tener una experiencia y un desarrollo más amplios de sus emociones y su intelecto. Las sociedades bárbaras sometidas a la tiranía no son capaces de apreciar ni el cuidado corporal ni el intelectual –según lo que narra Platón– por lo que son inferiores respecto de la sociedad ateniense que permite un vínculo y afecto entre los ciudadanos. Además, en Atenas el vínculo erótico es ambiguo y obliga a los ciudadanos a reflexionar sobre sí mismos y a desarrollar una *téchne* para poder vivirlo de forma óptima dentro de la *pólis*. En la *pólis* helénica, concretamente la ateniense –y según el *Banquete*, también en Esparta– permitir un mayor grado de desarrollo individual y generar el contexto adecuado para que los ciudadanos profundicen sus vínculos y desplieguen de forma más compleja sus emociones, es parte fundamental para que la vida política, y la organización de la ciudad, sean más fuertes, eficientes y tengan una estructura que proteja a la sociedad de la tiranía. El vínculo entre saber-*areté*-dominio no se limitaba a generar elementos técnicos –como mera aplicación de fórmulas o uso de causa efecto como se usaría en una maquinaria o línea de ensamblaje– sino a permitir a los individuos a fortalecer todas sus cualidades –o lo que la cultura helénica consideraba las cualidades humanas–: inteligencia, constitución física y lazos emocionales. Lo irracional como *eros* siempre es reconocido como elemento fundamental de la cultura y del ser humano, por lo que aceptarlo e incluirlo como elemento a desarrollar dentro de la vida política es lo que los pensadores griegos –como Homero, los trágicos, los sofistas, Tucídides y Platón– entendieron como medio para fortalecer toda la

organización social. Aunque cada vez avanza más la Ilustración que racionaliza al cosmos y las estructuras sociales y se aleja de las explicaciones míticas, aún no es el ser puramente racional o el deshacerse de lo que es pasional y erótico, lo que constituye la principal aspiración de la filosofía. Conocer al ser humano en todas sus dimensiones y permitirle ser lo más fuerte posible en todas ellas era una de las principales aspiraciones del espíritu helénico, y en torno a esta meta fue que la cultura griega en gran parte desarrolló su pensamiento histórico, político, retórico y filosófico.

Al final, incluso Platón reconoce que no es la imposición de una norma universal lo que puede dar fuerza y dominio ni lo que constituye la mayor aspiración de la humanidad, sino el conocimiento de las partes irracionales del ser humano para enfocarlas en la realización de las ideas de virtud, salud y belleza. Todos estos términos no alcanzan una definición total o final, sino que según el autodomínio que cada hombre logre, junto a la capacidad de acción que le otorgue, será que se acerque a los ideales de virtud y nobleza. Aunque a lo largo de la historia helénica las interpretaciones sobre la vida y sus elementos han variado, sus expresiones en el pensamiento tuvieron un hilo conductor: desarrollar la capacidad de adaptación y acción frente a los problemas prácticos de la vida. Un saber desinteresado y objetivo capaz de ir más allá de la vida era, en general, algo inútil y que no se seguía, aunque en el platonismo comienza a verse el desarrollo de este tipo de ideas. Sin embargo, incluso en Platón, no se perdió la aspiración del espíritu helénico: adaptación y capacidad de acción en la vida cotidiana.

Conclusiones

"ἔτεῃ δὲ οὐδὲν ἴδμεν: ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια."²³³

[Ciertamente nada se conoce: pues la verdad está en un abismo].

El objetivo del trabajo era mostrar que los conceptos adquieren su significado por las condiciones específicas del momento histórico que los utiliza, además de señalar qué utilidad tiene este conocimiento para la vida cotidiana. En cuanto a la primera parte, los principales obstáculos son la extensión del trabajo y el dominio que tengo sobre el idioma. Aunque se han seleccionado fragmentos de varios autores, considerando el tamaño de sus obras, los fragmentos son pocos, y cada autor podría utilizar las páginas totales de esta tesis. Además, las traducciones resultaban bastante complicadas, y en caso de autores de poemas o tragedias el ejercicio era aún más difícil. Pero estos dos problemas podrían resolverse con más tiempo y recursos.

El segundo aspecto, la utilidad de saber cuál es la verdad particular de un concepto, ya sea teórico, o como en este trabajo, un valor moral. De nuevo, buscar qué le da significado a un valor pone a la luz el balance de fuerzas de un contexto determinado, y con esto se pueden entender los intereses que defienden o atacan una forma de vida particular. Saber que en la moral, la política e incluso la ciencia no hay desinterés, sino que el interés personal, la forma de vida particular está en juego. La utilidad de esta consciencia histórica simplemente es para no venerar, para que las personas no confíen demasiado en los valores que tanto aprecian, y puedan ver que intereses hay detrás de ellos; comprender si esos intereses le ayudan a vivir mejor o viven a costa de ellos. Si esta consciencia histórica logra darnos una sensación de vértigo y obligarnos a pensar, a resolver un problema y no dar por hecho que ya tenemos la respuesta –como Platón describe a las cosas que nos parecen contradictorias–, entonces el intento en este trabajo tiene su mérito. El qué tanto se haya

233 DK 68 B 117.

logrado en este respecto corresponde al lector que crea que pensar sobre lo que ha leído merece el esfuerzo, ya juzgará si es útil o sólo un esfuerzo ingenuo y estéril. Como autor simplemente corresponde indicar que se ha hecho el mejor esfuerzo con los recursos disponibles, y por tanto, ser responsable tanto de los errores como de los aciertos de la obra.

El mayor mérito del trabajo es la selección de los textos en griego, el haberlos buscado e intentar ligarlos bajo una temática general. Pese a ser una colección pequeña y que muestra el toque de un novato, es tanto lo más laborioso como lo que resulta más interesante. La selección es un buen camino de inicio para buscar más textos sobre el tema, además, las interpretaciones que hayan logrado colocar su raíz en los textos griegos se verán fácilmente reforzadas. En cambio, los errores y puntos débiles tendrán los textos griegos en contra, con lo cual será más fácil refutarlos y buscar un mejor camino para resolverlos. El esfuerzo en que más se concentró este trabajo fue el intento de adentrarse en una forma de pensar extraña, pese a lo raro y ajeno que llegase a resultar lo poco que se entiende del espíritu de una cultura que ya no existe. Este intento puede generar un poco de contraste en el gusto que refine cómo percibimos los matices de nuestra cultura, aquí está su mayor meta. Sólo queda esperar que lo mejor que se haya logrado madure bien con el tiempo.

Bibliografía

Anaximandro. *Diels-Kranz*. IIA6. <http://ancientsource.daphnet.org/texts/Presocratics>

Demócrito. *Diels-Kranz*. 12 A26; 67 A24; 68 A40, B117; 67 A21.

<http://ancientsource.daphnet.org/texts/Presocratics>

Diógenes Laercio. *Lives of Eminent Philosophers*. R.D. Hicks. Cambridge. Harvard University Press. 1972 (First published 1925).

Esquilo. *Agamemnon. Eumenides. Libation Bearers*. [vol.2]; *Persians* [vol.1] en *Aeschylus*, with an English translation by Herbert Weir Smyth, Ph. D. in two volumes. Cambridge. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1926.

Eurípides. *Iphigenia in Aulis* en *Euripidis Fabulae*, vol. 3. Gilbert Murray. Oxford. Clarendon Press, Oxford. 1913.

Gorgias. *Diels-Kranz*. DK82BII. <http://ancientsource.daphnet.org/texts/Presocratics>

Heródoto. *The Histories* en *Herodotus*, with an English translation by A. D. Godley. Cambridge. Harvard University Press. 1920.

Homero. *Iliad* en *Homeri Opera in five volumes*. Oxford, Oxford University Press. 1920.

The Odyssey with an English Translation by A.T. Murray, PH.D. in two volumes. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1919.

Platón. *Apology, Gorgias, Phaedrus, Republic, Symposium* en *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903.

Sófocles. *Ajax* en *Sophocles. Vol 2: Ajax. Electra. Trachiniae. Philoctetes* With an English translation by F. Storr. The Loeb classical library, 21. Francis Storr. London; New York. William Heinemann Ltd.; The Macmillan Company. 1913.

Tucídides. *The Peloponnesian War* en *Historiae in two volumes*. Oxford, Oxford University Press. 1942.

Xenophon. *Memorabilia; Oeconomicus* en *Xenophontis opera omnia, vol. 2*, 2nd edn. Oxford, Clarendon Press. 1921 (repr. 1971)

Proyecto Perseus:

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/>

Daphnet (Ancient Source):

<http://www.daphnet.org/>

<http://ancientworldonline.blogspot.com/2010/04/iliesis-digital-archives-of.html>

Traducciones de apoyo

Eurípides. *Tragedias III. Helena, Fenicias, Orestes, Ifigenia en Áulide, Bacantes, Reso.*
trad. J. L. Calco y C. García Gual y L. A. De Cuenca. Madrid, Gredos, 2008.

Esquilo. *Tragedias.* trad. B. Perea. Madrid, Gredos, 2006.

Herodotus. *The Histories.* trad. Robin Waterfield. New York, Oxford University Press,
2008.

Homero. *Ilíada.* trad. Emilio Crespo Guemes. Madrid, Gredos, 2000.

Odisea. trad. Pedro C. Tapia Zúñiga. CDMX, UNAM, 2013.

Platón. *Apología.* trad. Julio Calonge Ruiz. Madrid, Gredos, 2010.

Fedro. trad. Emilio Lledó Íñigo. Madrid, Gredos, 2010.

Gorgias. trad. Julio Calonge Ruiz Madrid, Gredos, 2010.

República. trad. Conrado Eggers Lan. Madrid, Gredos, 2011.

Sófocles. *Tragedias.* trad. A. Alamillo. Madrid, Gredos, 2015.

Thucydides. *The Peloponnesian War.* trad. Martin Hammond. New York, Oxford
University Press, 2009.

[Varios autores]. *The First Philosophers. The Presocratics and the Sophists*. trad. Robin Waterfield. New York, Oxford University Press, 2009.

Bibliografía secundaria

Adorno, Th. W. *Dialéctica de la Ilustración*. trad. Joaquín Chamorro Mielke. Madrid, Ediciones Akal, 2007.

B. Pomeroy, Sarah. M. Burstein, Stanley *et. al.* *Ancient Greece. A Political, Social, and Cultural History*. New York, Oxford University Press, 1999.

Boardman, John & Griffin, Jasper & Murray Oswyn. *The Oxford History of Greece and the Hellenistic World*. Oxford University Press, Great Britain, 2001.

Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. trad. Aurelio Garzón del Camino. México, Siglo XXI Editores, 2010.

La hermenéutica del sujeto. trad. Horacio Pons. México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

Lecciones sobre la voluntad de saber. trad. Horacio Pons. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.

Hornblower, Simon. *A commentary on Thucydides*. Vol. I. Books I-III. Oxford University Press, New York, 2003.

Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. México, FCE, 2012.

Maquiavelo. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (selección). trad. Luis Navarro. Madrid, Gredos, 2011.

Mifsud, Mari Lee; W. Johnstone, Henry and Jr. *On the Idea of Reflexive Rhetoric in Homer* en *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 31, No. 1, Henry W. Johnstone, Jr.'s Influence on Philosophy and Rhetoric (1998), pp. 41-54. Penn State University Press

Marx, Karl. *Textos de filosofía, política y economía*. trad. Jacobo Muñoz, Javier Pérez et. al. Madrid, Gredos, 2012.

Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. trad. Germán Cano Cuenca. Madrid, Gredos, 2010.

La genealogía de la moral. trad. José Mardomingo, Cedida por Editorial Edaf. Madrid, Gredos, 2011.

Rengakos, Antonios & Tsakmakis Antonis [ed.]. *Brill's Companion to Thucydides*. Brill, Boston, 2006.